



Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

LE REN

**Los manuales de confesión en la China de las dinastías
Ming y Qing (1580-1780): Un caso de la *traducción
transcultural***

Tesis doctoral dirigida por Iveta Nakládlová

Doctorado en Teoría de la Literatura y Literatura Comparada

Departamento de Filología Española



Universitat Autònoma de Barcelona

2020

ÍNDICE GENERAL

ÍNDICE GENERAL.....	i
AGRADECIMIENTOS	vi
1. INTRODUCCIÓN.....	1
1.1. La contextualización histórica.....	2
1.1.1. La etapa del final de la dinastía Ming.....	2
a) La acomodación: sus primeros usos con la intervención de Ricci.....	2
b) La política interna de los misioneros: el inicio y la expansión de la disputa temprana.....	6
c) Un grave problema: el movimiento anticristiano de Nanjing.....	11
d) La recuperación de la misión con la ayuda de los cambios en las estrategias.....	13
e) La crisis tras el diálogo entre el cristianismo y la filosofía tradicional china.....	18
f) Un cambio radical en la historia nacional de China.....	21
1.1.2 La etapa temprana de la dinastía Qing.....	22
a) El comienzo de la dinastía Qing: un punto de inflexión político.....	22
b) El <i>Liyu</i> (历狱, Caso del Calendario): un desafío político.....	26
c) El próspero período de la misión china durante el reinado de Kang Xi.....	28
d) La intensificación de la disputa de los ritos.....	30
e) El fracaso de las embajadas de Tournon y de Mezzabarba.....	34
f) La prohibición del cristianismo por parte de Yong Zheng.....	38
g) La recuperación de la misión china durante el reinado de Qian Long hasta la década de 1780, y sus principales obstáculos.....	41
1.2. La importancia del sacramento de la confesión.....	45
1.3. La traducción transcultural y la base teórica de la metodología aplicada.....	48
1.4. Las preguntas de partida y el corpus relacionado con la confesión.....	56
1.5. La estructura de la tesis.....	64
2. ESTADO DE LA CUESTIÓN: EL ESTUDIO DE LA CONFESIÓN EN LA DOCTRINA CATÓLICA Y EN LA MISIÓN CHINA.....	69
2.1. Fuentes secundarias sobre la historia de la confesión en Europa.....	70
2.1.1. Henry Charles Lea: <i>A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church: Confession and absolution</i>	71
2.1.2. Thomas N. Tentler: <i>Sin and Confession on the Eve of the Reformation</i>	77
2.1.3. Otras obras.....	83
2.2. Fuentes secundarias sobre el sacramento de la confesión en China.....	93
2.2.1. Eugenio Menegon: <i>Deliver Us from Evil: Confession and Salvation in Seventeenth- and Eighteenth-Century Chinese Catholicism</i>	94
2.2.2. Erik Zürcher: <i>Buddhist Chanbui and Christian Confession in Seventeenth-century China</i>	99
2.2.3. Liam Matthew Brockey: <i>Illuminating the Shades of Sin: The Society of Jesus and Confession in Seventeenth-Century China</i>	103
2.2.4. Liam Matthew Brockey y Ad Dudink: <i>A Missionary Confessional Manual: José Monteiro's Vera Et Unica Praxis Breviter Ediscendi, Ac Expeditissime Loquendi Sinicum</i>	

<i>Idioma</i>	108
3. HISTORIA E IDEA DE LA CONFESIÓN EN EUROPA Y LA PENITENCIA EN CHINA.....	111
3.1. La idea de la confesión en la doctrina católica.....	112
3.1.1. Los antecedentes de la confesión en la Biblia.....	113
3.1.2. La evolución de la teoría de la confesión durante los cinco primeros siglos del cristianismo.....	117
3.1.3. Formación gradual de la teoría de la confesión durante la Edad Media.....	130
3.1.4. Sesión XIV del Concilio de Trento.....	137
3.1.5. <i>Manual de Confesores y Penitentes</i> de Martín de Azpilcueta.....	144
a) Contrición.....	147
b) Confesión.....	151
c) Satisfacción.....	153
d) El papel del confesor.....	155
3.2. La idea de la penitencia en la tradición china.....	159
3.2.1. El examen de conciencia en el confucianismo temprano.....	159
3.2.2. La idea penitencial en el taoísmo.....	161
3.2.3. La idea penitencial en China de los siglos XVI y XVII.....	163
a) La práctica penitencial de Wang Yangming.....	164
b) El discurso penitencial de Wang Ji y de Zhu Hong.....	165
c) Los textos penitenciales: <i>Gongguoge</i>	168
d) Obra penitencial <i>Renpu</i> de Liu Zongzhou.....	170
3.3. Paralelismos entre la confesión cristiana y la penitencia china.....	181
4. LA CONFESIÓN EN LOS MANUALES CHINOS.....	186
4.1. La teoría de la confesión en <i>Dizui zhenggui</i> , un manual de la dinastía Ming tardía.....	188
4.1.1. La introducción de <i>Dizui zhenggui</i> elaborada por Yang Tingyun.....	188
4.1.2. La traducción del término “pecado”.....	197
4.1.3. El examen de la conciencia.....	202
a) Examen del pensamiento.....	203
b) Examen de las palabras.....	205
c) Examen de las obras.....	206
d) Examen de las omisiones.....	210
e) Los pecados contra los diez mandamientos.....	214
a. El primer mandamiento: <i>Qin chong tianzhu wanyou zhi shang</i> (钦崇天主万有之上, Respetarás y adorarás a Dios sobre todas las cosas).....	215
b. El segundo y el tercer mandamiento.....	221
c. El cuarto mandamiento: <i>Xiaojing Fumu</i> (孝敬父母, Honrar al padre y madre).....	225
d. El quinto mandamiento: <i>Wu sha ren</i> (毋杀人, No matar).....	229
e. El sexto y el noveno mandamiento.....	233
f. El séptimo y el décimo mandamiento.....	237
g. El octavo mandamiento: <i>Wu wang zhen</i> (毋妄证, No digas falso testimonio).....	239
f) Los siete pecados capitales.....	241

g) Tres métodos de examen de conciencia.....	247
4.1.4. La contrición.....	250
a) La traducción del concepto de contrición.....	253
b) Los casos de arrepentimiento incompleto.....	257
4.1.5. La confesión.....	266
a) La interpretación de la legitimidad de la confesión y del poder de los sacerdotes.....	266
b) La doctrina de la confesión.....	271
4.1.6. La satisfacción.....	283
a) La traducción del concepto de satisfacción.....	283
b) La interpretación de la doctrina de la satisfacción.....	285
4.1.7. Conclusiones.....	291
4.2. La innovación en la idea de la confesión en <i>Gaojie yuanyi</i>	295
4.2.1. La introducción: el recurso al <i>gai guo qian shan</i> (改过迁善) y el símil de la <i>chaoting</i> (朝廷, la corte imperial).....	296
4.2.2. Las “deficiencias” de las prácticas penitenciales de las religiones chinas.....	299
4.2.3. La justificación del poder de los sacerdotes.....	301
4.2.4. Diferencia entre la justicia política y la justicia de la confesión.....	303
4.2.5. Las funciones de la liturgia de la confesión y otras modificaciones en la idea de la confesión.....	306
4.2.6. Conclusiones.....	309
5. <i>JIEZUI TLAOWEN</i> DE BASILIO DE GLEMONA, <i>CONFISSIONARIO</i> DE JOSÉ MONTEIRO Y <i>BREVE METODO DE OIR CONFESSIONES</i> DE JUAN RODRÍGUEZ: LA REESCRITURA TRANSCULTURAL DE LA PRAXIS DE LA CONFESIÓN.....	312
5.1. Las preguntas clave.....	314
5.2. Los pecados sensibles.....	325
5.3. El intercambio entre el confesor y el penitente.....	329
5.4. Conclusiones: puntos comunes y divergentes en la liturgia de la confesión y en el uso del lenguaje.....	333
6. CONCLUSIONES.....	340
6.1. La perspectiva metodológica y la perspectiva de la traducción transcultural....	343
6.2. La reescritura transcultural y la pureza del mensaje cristiano.....	346
6.3. La “adaptación con concesiones” a la cultura china.....	349
6.4. La “búsqueda del equilibrio” y los factores pragmáticos en los manuales dedicados a la práctica de la confesión.....	352
6.5. Conclusión general.....	355
BIBLIOGRAFÍA.....	359
APÉNDICE I.....	377
APÉNDICE II.....	405

El desarrollo de la presente tesis ha sido posible gracias a la beca predoctoral de China Scholarship Council (CSC) y al apoyo institucional del grupo de investigación Seminario de Poética del Renacimiento (UAB), dirigido por María José Vega.

献给我的父母和妻子

A mis padres y a mi esposa

AGRADECIMIENTOS

La finalización de esta tesis doctoral marca el fin de mis años de estudio de doctorado en la Universidad Autónoma de Barcelona. Durante estos años he recibido el estímulo y apoyo continuo de muchos profesores, compañeros y amigos. En primer lugar, quisiera dar mis más sinceros agradecimientos a mi directora Iveta Nakládalová, que ha pasado una gran cantidad de tiempo ayudando en todos los aspectos del proyecto de investigación de principio a fin. Sin su paciente orientación en las primeras etapas de la investigación, este tema de investigación no habría entrado en mi campo de visión. En la etapa intermedia de mi investigación, la comunicación regular con ella mejoró mis habilidades de investigación académica. En el periodo de la redacción de la tesis, sin sus meticulosos comentarios de cada capítulo, hubiera sido imposible realizar la tesis.

En segundo lugar, también estoy muy agradecido a María José Vega por su constante apoyo y ayuda en mi estudio de doctorado: desde la solicitud de la beca de CSC en 2015, hasta la cobertura de los costes de la matrícula en cada año académico, además de otras grandes ayudas. Sin su apoyo, no habría podido completar este proyecto de investigación.

En tercer lugar, estoy muy agradecido por las enseñanzas en el campo de la literatura comparada que Jordi Julià Garriga, Gonzalo Pontón Gijón, Pere Ballart Fernández, junto con otros profesores y profesoras del departamento de Filología Española de la UAB, me dieron durante el tiempo que estuve asistiendo como oyente a las clases del programa de máster. Estos conocimientos me han dado una comprensión más profunda del campo de la literatura comparada.

En cuarto lugar, quisiera agradecer a Nicolas Standaert, Eugenio Menegon y otros profesores que ofrecieron cursos interesantes en el programa de verano sobre “The Research Method of Chinese and Western Cultural Communication in the Ming and Qing Dynasties”, organizado por la Universidad de Fudan en 2015. Estos cursos fomentaron mi interés en el estudio del intercambio cultural entre Oriente y Occidente. Los conocimientos impartidos por todos los profesores también me sirvieron de inspiración para mi investigación doctoral. Después de eso, Nicolas Standaert también me proporcionó mucha ayuda y orientación oportuna.

También quiero expresar mi agradecimiento sincero: a Manel Ollé Rodríguez por proporcionarme muchas oportunidades de intercambio académico durante mis estudios de doctorado en las cuales no solo adquirí muchos conocimientos en historia y estudios chinos, sino que también conocí a muchos amigos de ideas afines; así como a otros

miembros del tribunal de defensa como Ana Carolina Hosne, Anna Busquets Alemany, y Diego Sola García, por su generosidad al dedicar tiempo a la lectura de la tesis y sus consejos y críticas inestimables que me ofrecerán; a Melina Rodríguez Marín por ofrecerme una ayuda muy oportuna en los asuntos del procedimiento de depositar la tesis durante este período especial y complejo.

En quinto lugar, estoy agradecido a mis grandes amigos Gonzalo Zaragoza y Vicente Monlleó Cabanell por proporcionarme la perspectiva de un hablante nativo sobre la revisión de la tesis y por responder cuidadosa y pacientemente a mis preguntas mientras trabajaba en la redacción de la tesis. Especialmente, gracias al señor Gonzalo Zaragoza que me ayudó mucho a mejorar mi español escrito. Hemos compartido muchos momentos valiosos y por ello, sin duda, me entristece decir el “adiós”. Deseo que esté en paz en el otro mundo y que reciba mis agradecimientos y recuerdos espiritualmente.

Estoy agradecido a mi familia de Barcelona, Josefina Tost Jové, Josep Panadès Torres y la tía Francisca, por lo mucho que me cuidaron. Gracias a todos mis amigos de esta ciudad preciosa, José Manuel López, An López, Vanessa Amador, Mariah Miller, Rubén Panadès, Yess Valenz, Albert Panadès, José Luis Rodríguez, Cai Fujuan, Toni López, Peng Yue, Peng Haitao, Zhang Wenyang, Xing Hongru, Deng Xinping, Ye Junyang, Zhang Lu, Song Jiajing, Rafal Przywarski, Sonia Amaral Rohter, Gong Zi, Yao Jie, Liu Aifei, Sheng Xinjie, Zhang Sining, Lu Yifei, Li Junshan y los compañeros del equipo del fútbol de Drassanes, que me hacen sentir una nostalgia profunda por esta ciudad que considero mi segunda tierra natal. También me gustaría agradecer a mis mejores amigos en China, Wang Zhen, Chen Tuo, Zhou Xing, Yang Wei, Yi Lin, Nie Zhao, Liao Jintong, Xiao Yao, Zeng Cheng, que siempre me ofrecieron su apoyo y amistad duradera.

Por último, quiero agradecer el apoyo incondicional de mi familia y su paciencia y comprensión de mi investigación. Confieso que me siento culpable de no cumplir con mis deberes de piedad filial con mis padres y abuelos debido a mis años de vida estudiantil lejos de casa. También estoy profundamente agradecido a mi esposa Li Feifei por acompañarme desde el bachillerato hasta hoy. Gracias por su amor, su sustento moral cuando me enfrentaba a dificultades y desafíos, y por compartir conmigo la alegre expectativa de nuestro primer bebé.

1. INTRODUCCIÓN

A finales del siglo XV, las naciones europeas entraron en una nueva era: la era de la gran navegación. Los portugueses abrieron una estable ruta náutica desde Lisboa hasta Asia oriental incluyendo el imperio chino. Durante dicho período, el catolicismo europeo se enfrentaba a la Reforma protestante, lo que suponía que el control de la Iglesia católica sobre el mundo cristiano occidental se confrontaba con grandes desafíos; también por ello la Curia Romana tenía un fuerte deseo de expandirse hacia el lejano mundo oriental.

En este contexto histórico, con los jesuitas a la cabeza de las órdenes cristianas, la iglesia empezó a dedicar un gran esfuerzo a la evangelización de los pueblos autóctonos en los nuevos territorios. El comienzo simbólico, en la misión china, fue marcado en diciembre de 1580, cuando Michele Ruggieri (1543-1607) entró en la China continental como el primer misionero occidental de esa época, y el final se marcó en la década de 1780, en que la empresa misionera de China tocó fondo por varias razones complejas.

Durante estos dos siglos, en el marco de la empresa misionera, el cristianismo impulsó el mayor intercambio de conocimientos, hasta el momento, entre China y el Occidente. En este proceso de comunicación e intercambio surgieron, empero, tanto puntos de unión como de conflicto. Los misioneros colaboraron con los fieles chinos intentando construir un sistema doctrinal y un conjunto de prácticas rituales lo más cercanos posible al sistema europeo, pero adaptados a las particularidades del sistema cultural chino. En ese influjo de teorías y prácticas surgieron muchos aspectos de las relaciones sino-occidentales que siguen siendo vigentes y de gran importancia en la actualidad. Para comprender mejor los antecedentes históricos de esta transmisión transcultural del mensaje cristiano en el período dado (1580-1780), iniciamos nuestra investigación con la contextualización histórica de la misión china.

1.1. La contextualización histórica

1.1.1. La etapa del final de la dinastía Ming

a) La acomodación: sus primeros usos con la intervención de Ricci

Este período se divide principalmente en dos etapas: el final de la dinastía Ming y la época temprana de la dinastía Qing (en la cronología europea, desde finales del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII). En el período anterior a la Ming, los *literati*, la mayoría de

cuales fueron los eruditos oficiales, y los misioneros fueron los principales agentes de la difusión del cristianismo en China, pues en este período se cuenta, sobre todo, la historia de la interacción entre los misioneros y los *literati* que o aceptaron o se opusieron al cristianismo.

Entre estos misioneros, Matteo Ricci (1552-1610) desempeña el papel de pionero, porque su estrategia de evangelización fue la primera en influir de forma profunda en la historia de las misiones cristianas en China. Por ejemplo, su actitud inclusiva hacia las prácticas rituales chinas tuvo una gran influencia incluso cien años después en la dinastía Qing, cuando frente a la Controversia de los Ritos, el emperador Kang Xi (康熙, 1654-1722) también pidió a los misioneros posteriores que siguieran *Li Madou guiju* (利玛窦规矩, las reglas de Matteo Ricci).

Gracias a una recomendación de Michele Ruggieri, Ricci entró en China en 1582. Desde entonces difundió la fe cristiana de forma sucesiva en Zhaoqing (肇庆), Shaozhou (韶州), Nanchang (南昌), Nanjing (南京) y otras ciudades. En 1601 llegó a Beijing con el fin de entablar contactos con la corte, y entregar los regalos al emperador Wan Li (万历, 1563-1620). Entre ellos, el reloj de campana, el cual precisaba del mantenimiento regular efectuado por Ricci, una de las razones que le permitió instalarse en Beijing hasta su muerte en 1610. Durante este período, recurrió a diferentes métodos para predicar el evangelio: enseñó la ciencia occidental para mantener un lugar estable en la corte, creó amistad con los funcionarios importantes para ganar su aprobación y simpatía, escribió libros en chino (algunos redactados con la ayuda de sus amigos chinos) para predicar la doctrina cristiana, etc. El núcleo de todos estos métodos es la “adaptación”, descrita por Ricci en su relación *De Christiana expeditione apud sinas suscepta ab Societate Jesu*: “[la orden misionera debe] enmendarse y acomodarse al modo cristiano”.¹ Su estrategia fue relativamente exitosa en ese momento: Ricci se concentró en predicar la fe entre los oficiales de rango superior, lo que le permitió establecer una amistad profunda con muchos altos empleados y literatos famosos de aquel momento,² como es el caso de Ye

¹ La expresión original es “emendate et accomodate al modo della christianita (enmendado y acomodado al modo cristiano)”, véase: STANDAERT, Nicolas. (1985). The Reception of Ricci's Ideas in China. *Lumen Vitae*, vol. 40, no. 1, p. 53.

² Respecto a la amistad con los *literati*, en 1595 cuando Ricci estaba en Nanchang tradujo un apartado de la obra de André de Resende (1498-1573), titulado *Sententiae et exempla, ex probatissimis quibusque scriptoribus collecta et per locos communes digesta*. Este apartado recoge muchos aforismos sobre la “amistad” expuestos por algunos filósofos clásicos como, por ejemplo, Aristóteles, Cicerón, Séneca, Agustín. Ricci nombró el texto de traducción en *Jiaoyou lun* (交友论, *Sobre la amistad*), para más información sobre la traducción de este texto, véase: 李爽学 [LI Sher-shiueh]. (2012). 《译述：明末耶稣会翻译文学论》 [Yishu: Mingmo Yeshuhui fanyi wenxue lun, *Traducción e interpretación: la literatura traducida y los jesuitas de la dinastía Ming tardía*].

Xianggao (叶向高, 1559-1627) quien fue el director del Consejo de Ministros bajo el emperador Wan Li y Tian Qi (天启, 1605-1627). En algunos casos de *literati* famosos, esta amistad dio paso a la conversión a la fe cristiana. Entre estos neófitos cristianos, Xu Guangqi (徐光启, 1562-1633), Li Zhizao (李之藻, 1565-1630), Yang Tingyun (杨廷筠, 1557-1627) fueron los más representativos, conocidos como los “Tres Pilares del Catolicismo Chino”. Todos ellos contribuyeron sobremedida a la difusión del cristianismo en China.

Uno de los factores decisivos del método de Ricci fue el de conciliar el cristianismo con el sistema ritual chino, las llamadas “reglas de Matteo Ricci” que mencionamos anteriormente. Opinaba que las prácticas sacrificiales como, por ejemplo, *ji zu* (祭祖, culto a los ancestros) y *ji kong* (祭孔, culto a Confucio) son rituales no religiosos, sino civiles, que expresan gratitud a los antepasados.³ Sin embargo, muchos misioneros posteriores pensaban que tal gratitud contiene la creencia de que las almas de los antepasados pueden ayudar a los descendientes, y por lo tanto percibían la acomodación de Ricci como una adaptación a las prácticas supersticiosas chinas, y como un ataque al cristianismo ortodoxo. Por otro lado, Ricci hizo cambios adaptativos a los rituales religiosos cristianos y a las costumbres sociales y culturales en general, para ayudar al cristianismo a desarrollarse en China. Por ejemplo, Sun y Standaert indican:

A diferencia de Europa, en la China de aquella época normalmente se consideraba descortés hablar directamente con un superior (o con los dioses) y no llevar un sombrero puesto. Por eso, Ricci permitió a los hombres llevar sombrero durante la misa, a diferencia de la costumbre europea. Además, considerando que el código ritual feudal de China presta atención a la tradición o costumbre, *nan nü shou shou bu qin* (男女授受不亲, es inapropiado que el hombre y la mujer se tomen de las manos, pasen los objetos de una mano a otra), Ricci canceló el procedimiento de unción con aceite durante el bautismo.⁴

Otro tanto puede decirse de su forma de evangelizar a través de lo escrito; eso también

Hongkong: The Chinese University Press, pp. 3-5; para los contenidos completos de *Jiaoyou lun*, véase: RICCI, Matteo. 《交友论》 [Jiaoyou lun, *Sobre la amistad*]. En: 郑安德 [Zheng Ande]. (ed. en 2000). 《明末清初耶稣会思想文献汇编》 [Mingmo Qingchu Yesuhui Sixiang Wenxian Huibian, *Documentos jesuitas en China desde finales de la dinastía Ming hasta principios de la dinastía Qing*], vol. 5. Beijing: Peking University Press, pp. 291-297.

³ RICCI, Matteo & TRIGAULT, Nicolas. (1621). *Istoria de la China i cristiana empresa hecha en ella por la Compañía de Iesus*, trad. del latín al castellano por el Licenciado Duarte. Sevilla, p. 182.

⁴ 孙尚扬 [Sun Shangyang] & STANDAERT, Nicolas. (2004). 《1840年前的中国基督教》 [1840 nianqian de zhongguo jidujiao, *Cristianismo en China antes del año 1840*]. Beijing: Editorial de Academia, p. 123.

formaba parte de su estrategia de adaptación, porque en aquel momento los chinos pensaban que los libros que expresan puntos de vista a través de la escritura eran más solemnes o sagrados. Todos los grupos filosóficos y religiones difundían sus pensamientos mediante los libros. Además, Ricci creía que con la ayuda de los libros el pensamiento cristiano podía extenderse a lugares que muchos misioneros no podían alcanzar, considerando la gran extensión geográfica de China y el número reducido de misioneros. Así, comenzó a elaborar textos sobre teología, filosofía, ciencia, etc., colaborando con los eruditos chinos. El número total de libros chinos redactados por Ricci es de más de veinte.⁵ Estos libros marcaron el inicio del proceso que, en esta tesis, hemos optada por llamar *traducción transcultural* de los textos cristianos en China. Esta traducción creativa de los conceptos de teología cristiana y el método de argumentación racional de la doctrina cristiana ejercieron una gran influencia en la escritura en chino de los misioneros posteriores. Respecto a la traducción creativa, un ejemplo destacado es el uso de la palabra *shangdi* (上帝, el emperador supremo) que Ricci encontró en los clásicos confucianos para referirse a Dios.⁶

Cabe destacar que en su método de argumentación racional de la doctrina cristiana, empleando principalmente el método y la teoría teológica de Tomás de Aquino (1225-1274),⁷ Ricci aprovechó la redacción de sus libros para promover el diálogo con las doctrinas filosóficas chinas, sobre todo, con algunas ideas fundamentales del confucianismo.⁸ En este diálogo, Ricci disertó principalmente sobre temas éticos como los valores morales, la corrupción de la vida moral, o las relaciones humanas; temas religiosos como las creencias populares chinas, la concepción del alma, la concepción del pecado original, o la terminología religiosa de *tianzhu* (天主, el señor del cielo); y temas sobre el contacto entre la religión y la filosofía, como la teoría de la bondad original de la naturaleza humana, el creador y el *taiji* (太极, el principio generador de todas las cosas según la filosofía china tradicional), la teoría filosófica china de *tianren heyi* (天人合一, la unidad del cielo y el ser humano), el *chu shi* (出世, una actitud proactiva hacia los asuntos

⁵ Ibid., 126.

⁶ Respecto a este caso, Sangkeun Kim ofrece un análisis detallado, véase: KIM, Sangkeun. (2004). *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's "Shangti" in Late Ming China, 1583-1644*. Nueva York: Peter Lang, pp. 119-196.

⁷ SUN & STANDAERT, 2004: 128.

⁸ Cabe destacar que antes de Ricci, Michele Ruggieri ya estaba muy interesado en las doctrinas filosóficas confucianas. En una carta que envió a Felipe II, Ruggieri mencionó en detalle las obras confucianas que estudiaban los letrados y gobernadores de la China. Para más información véase: SOLA, Diego. (2015). *La formación de un paradigma de Oriente en la Europa moderna: la Historia del Gran Reino de la China de Juan González de Mendoza*. Tesis doctoral. Universidad de Barcelona, pp. 27-28.

mundanos) o el *ru shi* (入世, una actitud negativa hacia los asuntos mundanos), entre otras ideas confucionistas.

Para Ricci, estos temas eran muy significativos, y lo son todavía más en la China de aquel momento, cuando la situación política y la sociedad en general se hallaban en estado de gran inestabilidad por la invasión armada procedente del exterior, y por la propia corrupción interna del país. Además, la práctica de la moral, dominada por el enfoque del confucianismo, se encontraba en enormes dificultades debido a la desestabilización de la sociedad. En tal contexto social, surgía una tendencia de pensamiento en los círculos intelectuales que abogaba por el confucianismo antiguo,⁹ sobre todo las ideas de *renzhen* (仁政, gobernanza benévola). Durante el debate y la discusión de dichos temas con los literatos chinos, Ricci enfatizaba los aspectos sociales y éticos del cristianismo para buscar puntos de unión con el confucianismo, argumentando que el pensamiento cristiano podía complementar el confucianismo. Al mismo tiempo, criticó las teorías taoístas, budistas, y de otras sectas, que contienen ciertas ideas consideradas como heréticas o supersticiosas por el cristianismo, para hacer que los *literati* no confundieran a los misioneros cristianos con los monjes taoístas o budistas, y así mantener la supremacía de la única doctrina verdadera.

b) La política interna de los misioneros: el inicio y la expansión de la disputa temprana

Ricci alcanzó, a través de dichas medidas misioneras y el diálogo, un gran éxito en su trabajo misionero, convirtiendo a muchos literatos y desarrollando la evangelización cristiana en China.¹⁰ Sin embargo, por otro lado, su intento de conciliar el cristianismo con el confucianismo usando la estrategia de acomodación se toparía con muchas críticas en el marco de la controversia de los ritos chinos, tanto en las órdenes misioneras como entre los chinos no cristianos.

Incluso entre los jesuitas mismos hubo muchas polémicas. Niccolò Longobardo (1559-1654), quien en 1610 fue nombrado por Ricci personalmente sucesor de la misión

⁹ El antiguo confucianismo al que se hace referencia aquí se refiere a los filósofos primeros confucianos, como Confucio, Mencio, Xunzi, para distinguirse del neoconfucianismo.

¹⁰ Aunque el número de creyentes chinos era muy reducido en el momento, las estadísticas de Nicolas Standaert, mediante la compilación de los totales proporcionados por las fuentes impresas y manuscritas, confirman el crecimiento acelerado del número de cristianos durante los años cuando Ricci asumía el cargo de Viceprovincial de China: de 1,000 conversos en 1606, a 2,500 en 1610, a 5,000 en 1615, véase: STANDAERT, Nicolas. (ed.). (2001). *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*. Leiden: Brill, p. 382.

superior tras su muerte, estuvo en el lado opuesto de su compatriota Ricci en los problemas de la traducción al chino del concepto Dios y en la cuestión de los ritos. En 1623, después de investigar las religiones chinas con los literatos de rango superior cristianos y no cristianos, Longobardo escribió un texto en latín, *De Confucio ejusque doctrina tractatus*,¹¹ para oponerse al método de Ricci y de algunos literatos cristianos sobre la utilización de conceptos confucianos y términos encontrados entre los clásicos confucianos para interpretar los conceptos cristianos. En este libro se acusó incluso a los literatos cristianos de ser ateos como, por ejemplo, Yang Tingyun que es conocido por renunciar a su creencia budista para convertirse en un fiel cristiano. El libro solo circulaba entre los jesuitas pero, aun así, causó una gran controversia, cuyo núcleo lo constituía el préstamo de la palabra *shangdi* (上帝, el emperador supremo) de los clásicos chinos para indicar “Dios”. Para los críticos, el término *shangdi* que se refiere al dios celestial, objeto de adoración en la antigua China, indicaba un concepto esencialmente diferente del término cristiano Dios.

Con objeto de calmar esta controversia y desembrollar los problemas de las “reglas de Matteo Ricci”, durante el diciembre de 1627 y el febrero de 1628, Longobardo insistió en celebrar la reunión de jesuitas de Jiading (嘉定).¹² En ella, decidieron abolir los términos *shangdi* y *tian* utilizados por Matteo Ricci para conservar únicamente el *tianzhu* (天主, significa, literalmente, el señor del cielo) para referirse a “Dios”. Sin embargo, se permitiría a los fieles rendir culto a los antepasados y a Confucio. Esto demuestra que, respecto al método ricciano, tanto sus partidarios como sus detractores estaban

¹¹ Aunque se ordenó la quema de este libro en la reunión en Jiading (嘉定), y algunos otros materiales de Longobardo para no causar mayores problemas, algunos contenidos de este libro se conservaron. Al cabo de treinta años, a principios de la década de 1660 cuando la disputa de los Ritos se hizo más intensa entre los jesuitas y otros misioneros mendicantes en China, Antonio de Santa María Caballero (1602-1669), un franciscano español, fortuitamente logró encontrar este libro incompleto en una de las residencias de los jesuitas en Shandong. Caballero lo editó y lo envió rápidamente al cardenal de la Propaganda Fide, el órgano eclesiástico romano responsable de los asuntos misioneros, para testificar la discrepancia entre los jesuitas sobre los ritos chinos. Este documento se tradujo inmediatamente a otros idiomas, por ejemplo, la versión francesa bajo el título *Traité sur quelques points de la religion des Chinois* (*Tratado sobre algunos puntos de la religión china*, 1701), lo que atrajo la atención de la cultura europea hacia la cultura china y tuvo una gran influencia entre los pensadores, filósofos y teólogos europeos. Al mismo tiempo las divisiones entre las órdenes religiosas crecerían rápidamente. Véase: BROCKEY, Liam Matthew. (2007). *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge: Harvard University Press, p. 133. Para más información sobre su versión francesa, véase: LONGOBARDO, Niccolò. (1701). *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*. Paris: L. Guerin.

¹² Jiading es una pequeña ciudad cerca de Shanghai. Había once jesuitas que participaron en esta reunión. Entre ellos Francesco Smbiasi (1582-1649), quien estaba de acuerdo con la posición de Longobardo. Sin embargo, Nicolas Trigault, Giulio Aleni y otros jesuitas defendieron firmemente las reglas de Ricci. Para más información sobre la Reunión de Jiading, véase: 李天纲 [Li Tiangang]. (2017). 《龙华民对中国宗教本质的论述及其影响》 [Long Huamin duizhongguozongjiaobenzhide lunshujiqiyixiang, *Análisis e influencia de Nicholas Longobardi sobre la esencia de la religión china*]. 《学术月刊》 [Xueshu yuekan, *Académico mensual*], no. 5, pp. 165-184.

dispuestos a hacer concesiones, por lo menos durante la reunión de Jiading. Su gran crítico, Longobardo escribió tras esta reunión, otro tratado, *Lun fandui shiyong shangdi yiming* (论反对使用“上帝”译名, *Tratado sobre la oposición al término actual para traducir “Dios” al chino*, 1631), para consolidar la decisión de prohibir el uso del término *shangdi*. Ahora bien, Longobardo no se atrevió a publicarlo por diversas razones.¹³ La reacción de algunos de los partidarios fue incluso más radical que la de los detractores, por ejemplo, Nicolas Trigault (1577-1628)¹⁴ como partidario leal de las reglas de Matteo Ricci, enfrentando tal decisión, prefirió suicidarse, un pecado mortal de cristianismo, a aceptar la prohibición del término “shangdi”.¹⁵ Desde entonces, con la llegada de los misioneros mendicantes, la controversia sobre las *Li Madou guiju* (利玛窦规矩, las reglas de Matteo Ricci) dentro de la Compañía de Jesús desembocó gradualmente en continuas disputas con otras órdenes religiosas.

En el siglo XVII, el enfrentamiento de los reinos de España y Portugal se hizo cada vez más feroz en la batalla del derecho sobre el Protectorado de Misiones en el oriente. Desde el inicio de la expansión marítima portuguesa a mediados del siglo XV, el Vaticano delegó progresivamente a los reyes de Portugal la administración de las iglesias locales en las regiones orientales. Los misioneros jesuitas que servían a los intereses

¹³ SUN & STANDAERT, 2004: 345.

¹⁴ Nicolas Trigault, nacido en Douai (entonces parte de los Países Bajos españoles, ahora parte de Francia), entró en la Compañía en 1594. Trigault abandonó Europa para hacer trabajo de misionero en Asia alrededor de 1610, llegando a Nanjing, China, en 1611. En 1613 fue nombrado por Longobardo como el procurador de la Misión China en Europa. Luego volvió a Europa para informar del progreso de la misión china al Papa Pablo V, y pidió que la diócesis china se separara de la jurisdicción de la diócesis de Japón. Cumplió este objetivo negociando con éxito con Claudio Acquaviva (1543-1615), el Superior General de la Compañía de Jesús de aquel momento. Además, durante su viaje por Europa, Trigault editó y tradujo (del italiano al latín) *China Journal* de Matteo Ricci (De hecho, él comenzó el trabajo a bordo del barco cuando navegaba desde Macao a la India). Esta obra titulada *De Christiana expeditione apud Sinas*, fue publicada en 1615 en Augsburg. Al mismo tiempo recaudó fondos y más de 7,000 libros para la parroquia china. Pero aún más importante, reclutó más de 20 misioneros jesuitas recién reclutados los cuales querían trabajar en la misión china. En abril de 1618, Trigault partió de Lisboa con estos misioneros jesuitas, y llegó a Macao en abril de 1619. Después de regresar a China, predicó la fe cristiana en muchos lugares y comenzó a traducir los libros que fueron traídos de Europa. También tradujo los clásicos chinos confucianos al latín. Trigault fue la primera persona que traduce los cinco clásicos confucianos al latín, los cuales son el *Shijing* (诗经, *Clásico de poesía*), *Shangshu* (尚书, *Clásico de historia*), *Liji* (礼记, *Libro de los Ritos*), *Yijing* (易经, *I Ching*), *Chunqiu* (春秋, *Anales de primavera y otoño*). Este trabajo traducido, bajo el título *Pentabiblion Sinense* (1626), ayudó mucho a otros misioneros en China a entender los pensamientos confucianos. Y después de ingresar a Europa, también tuvo una influencia profunda en los círculos ideológicos de Europa en ese momento.

¹⁵ Existe cierta controversia en la comunidad académica sobre la muerte de Trigault. Nos referimos brevemente al estudio de Liam Matthew Brockey basado en el informe de André Palmeiro: André Palmeiro (1569-1635), inspector de la Compañía de Jesús, fue asignado la tarea de investigar e informar sobre las circunstancias de la muerte de Trigault en 1628. Según la información del confesor de Trigault, Lazzaro Cattaneo, declaró que Trigault, mentalmente inestable, se había deprimido profundamente después de no haber podido defender con éxito el uso del término “shangdi” y se había suicidado. Véase: BROCKEY, 2007: 87. Sobre el informe de André Palmeiro, véase: “Carta de André Palmeiro a Muzio Vitelleschi, Macau, 1629”, en Roma: Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Jap. Sin. 161-II, f. 117r.

portugueses en Asia disfrutaban del “derecho de patronazgo real” portugués¹⁶. Lograron el beneficio máximo de este derecho como un monopolio en el año 1585 cuando el Papa Gregorio XIII promulgó la bula *Ex pastoralis officio* que establecía que la compañía de Jesús se confirmaba como la única orden misionera autorizada en la misión de China y de Japón. Pero poco después, este monopolio se rompió debido a las protestas de las órdenes mendicantes. En noviembre de 1586, Sixto V expidió la bula papal *Dum Uberes* que otorgó a los franciscanos el derecho a fundar iglesias y conventos en cualquier territorio de las Indias Orientales, incluyendo China.¹⁷ En 1600 el Papa Clemente VIII emitió la bula *Onerosa pastoralis officii*, por la que dio permiso a todos los misioneros de cualquier orden ir a China y a Japón, con la condición de pasar por Lisboa y Goa donde eran supervisados por Portugal y la Compañía de Jesús. Ocho años después, el Papa Pablo V estipulaba que todos los misioneros podían ir a China y Japón por cualquier ruta que quisieran. A partir de este momento, los misioneros mendicantes tuvieron vía libre para entrar en China. En 1633, el indulto de Pablo V fue ratificado en la bula papal *Ex debito pastorales officii* expedida por el Papa Urbano VIII. A partir de entonces, los frailes mendicantes no tendrían ningún problema legal para establecer misiones en China.¹⁸ En este contexto, en los años treinta del siglo XVII los franciscanos y los dominicos españoles llegaron desde las Filipinas a Fujian, que era el área más activa del cristianismo en la China de aquella época.¹⁹ Asimismo, trajeron a China la lucha sobre el derecho de Protectorado que intensificó la disputa sobre el método ricciano. Giulio Aleni (1582-1649), otro seguidor jesuita del enfoque de Ricci, había administrado aquí durante muchos años la parroquia. Su trabajo misionero avanzó sin problemas antes de que los frailes mendicantes llegaran. Sin embargo, su empresa misionera delicadamente equilibrada se tambaleó con la llegada de los misioneros mendicantes, quienes afirmaban que los jesuitas estaban tolerando que los creyentes chinos participaran en rituales que habían sido considerados idolatría por los misioneros mendicantes. Un dominico, Juan

¹⁶ BUSQUETS, Anna. (2013). Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación. *Cauriensia: Revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, vol. 8, p. 193. Para más información sobre el sistema de patronazgo real, véase: STANDAERT (ed.), 2001: 286-287.

¹⁷ BUSQUETS, 2013: 196-198.

¹⁸ Para más información sobre la legitimidad de la entrada de los misioneros mendicantes en China, véase: BUSQUETS, 2013: 196-198; CERVERA, J. A. (2014). Los intentos de los franciscanos para establecerse en China, siglos XIII-XVII, *Sémata Ciencias Sociais e Humanidades*, vol. 26, pp. 425-446, especial en p. 438; CRIVELLER. Gianni [柯毅霖, KE Yilin]. (1999). *Preaching Christ in Late Ming China* [晚明基督论, Wanming jidulun], traducción en chino por 王志成 [Wang Zhicheng]. Chengdu: Editorial Popular de Sichuan, pp. 93-94.

¹⁹ Para más información sobre las estrategias de los misioneros castellanos en relación con China, antes de llegar al imperio, véase: OLLÉ, Manel. (2000). *La invención de China: Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 77-152.

Bautista Morales (1597-1654), y un franciscano, Antonio de Santa María Caballero (1602-1669), esperaban mediante la negociación con los jesuitas obtener una explicación razonable respecto a este problema. Pero al final no llegaron a un consenso, porque los jesuitas insistieron en que estos ritos eran solo costumbres cívicas.²⁰ En 1643, Morales informó de estos problemas de ritos chinos a la Propaganda Fide de Roma, y con ello la llamada “Disputa de los Ritos” se expandió desde China a Europa. De acuerdo con el informe de Morales, en 1645 la Inquisición romana emitió un documento condenando completamente esta permisividad de los jesuitas frente a los ritos chinos.²¹ Cuando se recibieron las noticias de esta prohibición, los jesuitas se sorprendieron mucho. Con el fin de salvaguardar los logros espirituales de sus laboriosos esfuerzos durante cincuenta años en China, en 1651 enviaron a Martino Martini (1614-1661), experto en los asuntos de China, a Roma para presentar un informe de defensa judicial. Su objetivo era testificar que los rituales chinos son de naturaleza exclusivamente civil o política. En 1656, la Inquisición romana publicó un edicto firmado por el Papa Alexander VII (1599-1667) que permitió a los fieles chinos conservar los rituales de *ji zu* (祭祖, culto a los ancestros) y *ji kong* (祭孔, culto al Confucio),²² lo que demuestra que Inquisición romana publicó dos declaraciones papales contradictorias sobre los ritos chinos. Esta actitud ambigua de la Curia Romana hacia la disputa de los ritos chinos fue una de las razones principales por las cuales esta disputa continuó sin resolverse durante al menos otros ochenta años, hasta que a principios del siglo XVIII, se extendió entre el Papa Clemente XI y el emperador Kang Xi de la dinastía Qing. Esto llevó directamente a los emperadores de la dinastía Qing a promulgar una serie de edictos de proscripción del cristianismo en China para defender la tradición de los ritos. La severa actitud de la corte Qing hizo que la misión en toda China se enfrentase, entonces, a obstáculos enormes.

²⁰ Para más información acerca de las inquisiciones sobre los ritos chinos, véase: 叶君洋 [Ye Junyang]. (2019). *Pedro de la Piñuela [石铎球, Shi Duolu] (1650-1704): acción misional y obra en lengua china*. Tesis doctoral. Universitat Pompeu Fabra, pp. 39-40; 李天纲 [Li Tiangang]. (1998). 《中国礼仪之争：历史、文献和意义》 [Zhongguo liyizhizheng: lishi wenxian he yiyi, *La Querrela de los Ritos de China: historia, documentos y sentido*]. Shanghai: Editorial de obras clásicas de Shanghai, pp. 39-41. Además de esto, se produjeron serios enfrentamientos entre estos misioneros mendicantes y los jesuitas, e incluso hubo acciones violentas por parte de los jesuitas contra Antonio de Santa María Caballero. Para más información, véase: 叶君洋 [Ye Junyang], 2019: 11-13

²¹ Los contenidos de estas órdenes de prohibición, véase: NOLL, Ray Robert & SURE, Donald. (eds.). (2001). *100 Roman Documents Concerning the Chinese Rites Controversy (1645-1941)* [中国礼仪之争西文文献一百篇 (1645-1941), Zhongguo li yi zhi zheng: xi wen wen xian yi bai pian (1645-1941)], traducción en chino por 沈保义 [Shen Baoyi], 顾卫民 [Gu Weimin] & 朱静 [Zhu Jing]. Shanghai: Editorial de Obras Clásicas de Shanghai, pp. 1-8. Para más detalles sobre el resumen histórico de la controversia de los ritos, véase: STANDAERT (ed.), 2001: 680-689; 李天纲 [Li Tiangang], 1998: 15-120.

²² BROCKEY, 2007: 119-122.

c) Un grave problema: el movimiento anticristiano de Nanjing

Además de la disputa de los ritos chinos que afectaba continuamente la empresa misionera de China, durante el período de los últimos años de la dinastía Ming, el conflicto entre el cristianismo y el budismo generó el movimiento anticristiano de Nanjing en 1616, lo que también causó una enorme pérdida de la reputación de la empresa misionera.

Después de que Matteo Ricci se fuera de Nanjing para ir a Beijing en 1600, siguiendo su brillante trabajo en Nanjing, otros misioneros como, por ejemplo, Alfonso Vagnoni (1566-1640) o Lazzaro Cattaneo (1560-1640) continuaron predicando la fe cristiana, instruyendo a los fieles chinos, y construyendo iglesias en dichos emplazamientos. El cristianismo se estaba desarrollando rápidamente en esta zona.²³ Ahora bien, tal éxito se convirtió en una espada de doble filo, porque en ese momento Nanjing era el centro político y cultural de la región china de Jiangnan (江南), y los mandarines de esta ciudad se oponían con más firmeza al desarrollo del cristianismo que en otros lugares.

Predicando el evangelio en un territorio tan inestable, estos misioneros intentaban, utilizando el método de acomodación al confucianismo, deshacer las creencias nativas y sustituirlas por enseñanzas cristianas. Por lo tanto, el principal desafío de los misioneros era “deformar” y erradicar las creencias “supersticiosas” de los *literati* y los plebeyos. Por ejemplo, en el libro *Tianzhu shiyi* (天主实义, *El verdadero significado del señor del cielo*, 1603) de Matteo Ricci, que se difundió ampliamente en el círculo de los intelectuales de la época, hay muchas críticas al budismo y al taoísmo. Tales palabras y hechos no podían ser aceptados por muchos mandarines que fueron creyentes budistas o partidarios budistas, y que estaban naturalmente llenos de repulsión y odio hacia el cristianismo que como religión no autóctona se atrevía a desafiar las religiones locales. Shen Que (沈灌, 1565-1624), el viceministro del Ministerio de Ritos de Nanjing, como representante de estos mandarines, lanzó un ataque contra los misioneros en 1616. Entre mayo y agosto de este año, Shen Que presentó tres veces el memorial al emperador Wan Li (万历, 1563-1620) para denunciar a los misioneros en las dos capitales imperiales, es decir, Beijing y Nangjing. En su memorial enumeró las formas en que los jesuitas representaban

²³ Para más información sobre el desarrollo del cristianismo en la región de Jiangnan, véase: STANDAERT (ed.), 2001: 546-549.

una amenaza para el estado Ming, argumentando que la doctrina cristiana confundía a la gente común, suponiendo así un peligro para las tradiciones chinas. Insistía, además, en que la dicha doctrina había usurpado las palabras *tian* (天, cielo) y *da* (大, grande), que normalmente eran términos exclusivos del emperador para describir a su Dios y a su tierra natal, y así demostrar su supremacía.²⁴ Este incidente llevó a que cuatro misioneros²⁵ fueran encadenados dentro de jaulas de madera y transportados a Guangdong, desde donde serían enviados a Macao y desde ahí a Europa. Al mismo tiempo, muchos cristianos locales fueron encarcelados, y la residencia misionera de Nanjing fue desmantelada, los libros cristianos quemados, y otras residencias provinciales también cerradas.²⁶ Aunque el ataque de Shen Que solo se limitó a Beijing y Nanjing, por temor a nuevas expulsiones, los jesuitas restantes se escondieron en las casas de los creyentes, y con los Tres pilares del catolicismo chino, Xu Guangqi, Li Zhizao y Yang Tingyun a la cabeza, los mandarines cristianos hicieron todo lo posible por preservar la misión durante este movimiento anticristiano de Nanjing. Por un lado, escribieron textos para defender el cristianismo y a los misioneros: un ejemplo muy importante es el memorial de Xu Guangqi enviado a Wan Li, titulado *Bianxue Shugao* (辨学疏稿, *Memorial sobre el aprendizaje distintivo*, 1616), en el cual se enfrentó a la acusación de que el cristianismo era heterodoxo. Por otro lado, más allá de las maniobras para bloquear la publicación de los edictos contra los misioneros en sus ciudades natales de Jiangnan, se ofrecieron a acoger a los misioneros. En 1618 muchos misioneros se dirigieron en secreto a la residencia de Yang Tingyun en Hangzhou. En Beijing, Niccolò Longobardo y Francesco Sambiasi (1582-1649), también bajo la protección de los creyentes, vivían en el campo fuera de Beijing. Desde entonces, durante los siguientes cinco años –mientras Shen Que permaneció en el poder–, todos los misioneros continuaron predicando de manera discreta, esperando un mejor momento para poder continuar evangelizando más libremente.

²⁴ Véase: (明) [Ming] 沈灌 [Shen Que]. 《南宮署牒》 [Nangong shudu, *Documentos del proceso judicial de Nangong*]. En: (明) [Ming] 徐昌治 [Xu Changzhi]. (ed. en 1996). 《圣朝破邪集》 [Shengchao poxieji, *Colección para erradicar la enseñanza herética en nuestra gran dinastía*], vol. 1. Xianggang: The Alliance Bible Seminary, p. 57. Para más información sobre el análisis de este texto de Shen, véase: DUDINK, Ad. (2000). *Nangong shudu* (1620), *Poxie ji* (1640), and *Western Reports on the Nanjing Persecution* (1616/1617). *Monumenta Serica*, no. 48, pp. 133-265.

²⁵ Estos cuatro misioneros fueron los siguientes: Alfonso Vagnone (1566-1640) y Álvaro Semedo (1585-1658), dos misioneros de Nanjing; Sabatino de Ursis (1575-1620) y Diego de Pantoja (1571-1618), dos misioneros de Beijing.

²⁶ Para más detalles sobre los motivos profundos y las influencias de la persecución, véase: DUNNE, George Harold. (1962). *Generation of giants: The story of the Jesuits in China in the last decades of the Ming Dynasty*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 128-161.

d) La recuperación de la misión con la ayuda de los cambios en las estrategias

Después de un breve tiempo de debilitamiento de la empresa misionera, la mejora del posicionamiento de los misioneros llegaría con la vuelta de Nicolas Trigault a China, quien había sido mandado a Europa para informar de los asuntos misioneros de China a la Curia Romana en 1613. En 1619 Nicolas Trigault terminó su viaje como procurador, y regresó a Macao lleno de resultados satisfactorios. Desembarcó con siete nuevos sacerdotes²⁷, con fondos económicos, objetos devocionales para los sacramentos, regalos costosos para los aliados de mandarines y el emperador, y más de 7,000 valiosísimos libros europeos, destinados a la difusión de la cultura, de la ciencia europea y de la doctrina cristiana.

Paulatinamente, los misioneros escondidos reanudaron el trabajo pastoral con la ayuda de los coadjutores chinos. Por ejemplo, cuando los fieles de Hangzhou estuvieron a punto de morir, si se querían confesar, o querían recibir algún otro sacramento, los sacerdotes fueron a las casas de los fieles en cubierto, bajo la oscuridad de la noche. Con el paso del tiempo, los jesuitas de esta región se aventuraron más y más lejos de sus refugios. Uno tras otro salieron de Hangzhou, y establecieron nuevas residencias en las provincias de Jiangxi (江西), Shanxi (山西), Huguang (湖广) y Guangdong (广东). Aunque el proceso de expansión se veía constantemente afectado por las disputas sobre “las reglas de Matteo Ricci”, la voz de estas disputas era demasiado débil ante las oportunidades ofrecidas por las circunstancias de aquel momento.

Ahora bien, en comparación con estos pocos europeos, una mayor amenaza para el imperio Ming vino con las incursiones de los manchúes en el noreste de China que comienzan alrededor del año 1619. En Beijing, después de que los últimos peligros del incidente de Nanjing se extinguieran, Li Zhizao presentó un memorial al emperador Tian Qi proponiendo que los europeos fueran convocados a la capital como asesores técnicos en la guerra contra los manchúes.²⁸ A continuación, Niccolò Longobardo regresó a Beijing de nuevo con sus colegas Manuel Días (1574-1659) y Johann Schreck

²⁷ Al comienzo de su regreso, había más de veinte misioneros recién reclutados. Desafortunadamente, solo ocho de ellos llegaron a China. Además de los siete sacerdotes que ingresaron en la misión china, el octavo miembro fue Manuel de Figueiredo (1589-1663), un coadjutor que sirvió como procurador en Macao. El peligroso y largo viaje por mar hizo que muchos misioneros perecieran durante el trayecto. Una estimación sugiere que solo la mitad de los reclutas sobrevivió al viaje, y muchos de los que lo hicieron perecieron poco después de llegar a China, véase: STANDAERT, Nicolas. (1991a). *The Jesuit Presence in China (1580-1773): A Statistical Approach*. *Sino-Western Cultural Relations Journal*, vol. 13, pp. 4-5.

²⁸ Para más información sobre este memorial, véase: BOXER, Charles. (1938). *Portuguese Military Expeditions in Aid of the Mings against the Manchus, 1621-1647*. *T'ien-hsia Monthly*, pp. 24-50.

(1576-1630). Junto con otros misioneros posteriores, Giacomo Rho (1593-1638) y Johann Adam Schall von Bell (1591-1666), quienes en 1630 llegaron a la corte con la recomendación de Xu Guangqi, fortalecieron sus posiciones en Beijing con sus habilidades en matemáticas, astronomía, calendario y en el diseño y construcción de municiones. Sirvieron al trono a través de su asistencia con el proyecto de reforma del calendario y de construcción de municiones²⁹, lo que asentó su reputación como académicos y expertos que podían hacer contribuciones indispensables al bienestar del estado chino. A pesar del caos implícito en la transición dinástica, el jesuita Johann Adam Schall siguió desempeñando el cargo de director de la Oficina Astronómica Imperial Qing en 1645, después de que el ejército manchú ocupara Beijing proclamando el comienzo de la nueva dinastía Qing. A medida que los jesuitas se ganaron, gradualmente, la confianza de los emperadores y de los mandarines, Beijing se había convertido de nuevo en el centro de difusión del cristianismo y de la ciencia occidental, después del periodo de Matteo Ricci.

Al mismo tiempo, la empresa misionera se desarrollaba en las provincias con relativa facilidad. Entre los misioneros cabe mencionar a Giulio Aleni quien, en 1624, fue invitado por Ye Xianggao que se había retirado del puesto de director del Consejo de Ministros, dirigiéndose a la provincia de Fujian. Beneficiándose del prestigio de Ye, acto seguido, Aleni abrió una residencia en Fuzhou, la capital de la provincia de Fujian, y comenzó a predicar en las ciudades y en los pueblos costeros. En la evangelización, Aleni fue muy hábil en recurrir a textos clásicos chinos para respaldar sus argumentos sobre el cristianismo. Por lo tanto, fue respetado por los literatos de la provincia de Fujian. Debido a su capacidad de entender y aplicar bien los clásicos confucianos, fue nombrado “Xi lai Kongzi” (西来孔子, el Confucio del oeste);³⁰ incluso Matteo Ricci nunca llegó a conseguir un título de un rango tan elevado.

Durante los veinticinco años de misión en Fujian, Aleni obtuvo buenos resultados: el número de bautizados llegó a más de 10.000 personas y además estableció veintidós iglesias. También hay que tener en cuenta que no había ninguna iglesia en Fujian antes de que Aleni llegase a la provincia. Ante el creciente número de creyentes, Aleni ajustó sus

²⁹ Aunque los jesuitas inicialmente se mostraron reacios al proyecto de construcción de municiones por sus implicaciones bélicas, con la persuasión de los aliados mandarines, aceptaron la supervisión de la construcción de municiones, véase: BROCKEY, 2007: 77-78.

³⁰ Para más información sobre este nombre, véase: 韩霖 [Han Lin] & 张赓 [Zhang Gen]. 《圣教信证》 [Shengjiao xinzheng, *Evidencias fiables de la enseñanza sagrada*, 1647]. En: 吴相湘 [WU Xiangxiang]. (ed. en 1998). 《天主教东传文献三编》 [Tianzhujiao dongchuan wenxian xubian, *Tercera colección de documentos sobre la propagación del catolicismo en el Este*], vol. 1. Taipei: Compañía de Libros de Estudiantes, p. 311.

métodos de predicación y de la difusión del cristianismo.³¹ Como partidario de Matteo Ricci, al inicio de su trabajo en China, Aleni también recurrió a los conocimientos científicos europeos para ayudar a difundir la fe. Por ejemplo, cuando estaba predicando en Hangzhou, entre los cuatro libros que publicó, tres versaban sobre la geografía europea, la educación europea, etc. Sin embargo, la mayoría de los casi veinte libros que escribió después de llegar a Fujian eran textos dedicados a la doctrina cristiana y a los sacramentos cristianos, porque Aleni quería proporcionar su atención pastoral a las decenas de miles de cristianos. A este cambio de estrategia misionera, Gianni Criveller la llama “pastoral choice”,³² por lo que Aleni decidió dejar de recurrir a los conocimientos científicos europeos para difundir la fe y centrarse en discursos únicamente de carácter moral o teológico.

Hay dos factores importantes que propiciaron este cambio, uno es, como acabamos de decir, que Nicolas Trigault había traído más de 7.000 libros desde Europa. Muchos de ellos encarnaban un propósito central de la Iglesia Católica de la época: combinar la teología y las propuestas de solución de problemas sociales, morales, legales, económicos, etc., y lograr que estos libros sirvieran como herramienta para guiar el comportamiento individual y consolidar la autoridad eclesiástica en el proceso de transformación social de la Europa de entonces. Cabe mencionar que en esa época, las obras e ideas de la Escuela de Salamanca tenían una gran influencia en Europa.³³ Sus temas de estudio se centraron principalmente en la moralidad de los actos para servir a la sociedad, por ejemplo, el *Manual de confesores y penitentes* (1552, Salamanca)³⁴ de Martín de Azpilcueta ofrece

³¹ 潘凤娟 [PAN Feng-chuan]. (2013). 《西来孔子艾儒略——更新变化的宗教会遇》 [Xi lai Kongzi Ai Rulüe — gengxin bianhua de zongjiao huyu, *El Confucio de occidente. Giulio Aleni y el encuentro religioso entre los jesuitas y los chinos*]. Tianjing: Editorial de Educación de Tianjing, p. 49.

³² CRIVELLER, 1999: 406.

³³ Desde principios del siglo XVI, la concepción católica tradicional del hombre y de su relación con Dios y con el mundo fue alterada por el surgimiento del Humanismo, la Reforma protestante y los nuevos descubrimientos geográficos y sus consecuencias. Para solucionar estos nuevos problemas, muchos de los teólogos de la universidad de Salamanca como, por ejemplo, Martín de Azpilcueta, Luis de Granada, emprendieron la reconciliación de las enseñanzas de Tomás de Aquino con el nuevo orden político-económico y el sistema de valores morales sociales. Este género académico se conoce como la Escuela de Salamanca.

³⁴ Esta obra fue publicada muchas veces tanto en castellano como en latín, y estaba disponible para la consulta de los misioneros en la Biblioteca de Beitang; véase el catálogo de Beitang: VERHAEREN, Hubert Germainn. (ed. en 1949). *Catalogue of the Pei-T'ang Library*. Beijing: Lazaristes mission press, p. 250; p. 1032. Esta biblioteca dependía de la Beitang, una famosa iglesia de Beijing de la época. La colección de libros europeos recogidos en la biblioteca incluye: un conjunto de libros de las cuatro iglesias de Beijing de la época, una colección de algunas bibliotecas privadas y de pequeñas bibliotecas de algunas iglesias de otras provincias de China, así como algunos libros traídos de Europa por los primeros misioneros. Por ejemplo, los primeros y más valiosos libros fueron los libros traídos a China por Nicolas Trigault en 1619. Nicolas Trigault consiguió del Papa Pablo V más de 7000 libros bellamente decorados. Cabe recordar que estos libros tuvieron un gran impacto en la misión china, aunque gran parte de ellos desaparecieron. Ahora bien, afortunadamente, algunos de ellos acabaron reuniéndose en la biblioteca de la iglesia Beitang. Para más información sobre la historia de la biblioteca de Beitang, véase: VERHAEREN, 1949: v-xxvii.

muchos análisis concretos de los desafíos y problemas morales de la sociedad europea de esa época. Tales obras proporcionaron a Aleni una fuente de inspiración y material para redacción de textos que combinan la teología y la moralidad cristiana sobre el trasfondo cultural chino.

La dinastía Ming, que se encontraba en sus últimas etapas, también se vio envuelta en un periodo de cambios sociales y políticos. El sistema de la moralidad social se estaba derrumbando día a día entre agudas contradicciones sociales y económicas. En ese contexto social, el grupo de literatos otorgó gran importancia al autocultivo moral individual y a la ética social. Por lo tanto, en ese momento los *Shanshu* (善书, libros de moralidad), sobre todo, los *Gongguoge* (功过格, los libros de mérito y demérito) eran muy populares entre los intelectuales, y los empujaban a la auto-acusación de sus actos inmorales.³⁵ Por ejemplo, entre los literatos que preconizaron el *Gongguoge*, Yuan Liaofan (袁了凡, 1533-1606) fue un destacado representante por escribir el famoso *Shanshu* titulado *Liao fan sixun* (了凡四训, *Cuatro lecciones de Liao Fan*). Este libro, al igual que otros *Shanshu* populares en ese momento, establecía las normas de comportamiento para personas de todos los ámbitos sociales, remarcando los errores morales comunes.³⁶

En este contexto social, Aleni encontró un punto común entre el confucianismo y el pensamiento cristiano: las reflexiones sobre la ética y la moral. Sobre este punto, Aleni tradujo y escribió unos quince libros del catecismo y de los sacramentos católicos, para presentar a los fieles chinos los métodos de corrección de los actos inmorales, tal como los contemplaba la doctrina cristiana. Por ejemplo, la obra de Aleni que la presente tesis va a analizar, titulada *Dizui zhenggui* (涤罪正规, *Reglas correctas para purificar los pecados*, 1627), presenta el sacramento de la confesión de forma sistemática. En este libro, Aleni dedicó muchas páginas para explicar a los fieles los actos comunes que violan la ética y la moral en la vida social china. Los requisitos que se piden a los fieles en este libro ya están muy cerca al modelo jesuita de ejercicios espirituales. Esto no solo convenía a la conciencia moral de muchos literatos chinos, sino que también promovió el pensamiento cristiano. Cabe mencionar que en estos quince libros relacionados con la doctrina

³⁵ El *Gongguoge* fue un tipo de libro de moralidad que alcanzó una popularidad repentina y generalizada en China durante los siglos XVI y XVII. Consistiendo en listas de buenas y malas acciones, cada una asignada a un cierto número de puntos de mérito o demérito, los libros de contabilidad ofrecieron la esperanza de recompensa divina a los usuarios que acumulaban una suma “suficiente” de méritos. Para más informaciones y análisis sobre los *Gongguoge*, véase: BROKAW, Cynthia Joanne. (1991). *The ledgers of merit and demerit: Social change and moral order in late imperial China*. Princeton: Princeton University Press.

³⁶ Respecto a la investigación de *Shanshu* de China, véase: SAKAI, Tadao. (2010). 《中国善书研究》 [Zhongguo shanshu yanjiu, *Investigación sobre libros de moralidad china*], trad. de 刘岳兵 [Liu Yuebing] & 何英莺 [He Yingying]. Nanjing: Editorial popular de Jiangsu.

cristiana Aleni actúa como narrador, mostrándose como un sacerdote severo hacia el lector.³⁷ Esta imagen es completamente diferente a la que tenía en otros libros, que introducían el conocimiento científico europeo, donde sus modales eran elegantes hasta el punto de que se le conocía como el Confucio del oeste. Aleni transmitía tal imagen severa para, con la ayuda de los puntos comunes del autocultivo moral y la reflexión sobre ética y moral, poder predicar atrevidamente algunos conceptos cristianos, como el castigo eterno, que impactaría a los fieles.

Para satisfacer las necesidades espirituales de los neófitos, otros misioneros también compusieron textos sobre la doctrina católica y la práctica espiritual, por ejemplo, *Tianzhu shengjiao nianjing zongdu* (天主圣教念经总牍, *Colección de oraciones por las sagradas enseñanzas del señor del cielo*, 1628), un libro traducido por Niccolò Longobardo, adaptado parcialmente del *Memorial de la Vida Christiana* de Luis de Granada (1504-1588),³⁸ *Shengren xingshi* (圣人行实, *Los hechos de los santos*, 1629) de Alfonso Vagnone, *Lingyan lishao* (灵言蠡勺, *Humilde intento de discutir los asuntos relacionados con el alma*, 1624) de Francesco Sambiasi, *Qingshi jinsbu* (轻世金书, *El libro dorado del desprecio del mundo*, 1640) de Manuel Días, que es una traducción parcial del catecismo *Contemptus mundi* de Luis de Granada, etc. Estos libros explican varios elementos de la doctrina cristiana, incluyendo el significado de los sacramentos, las historias de los santos, la naturaleza del alma, la práctica espiritual, etc. Los traductores misioneros, en cierto modo, extrajeron determinados elementos cristianos de las obras clásicas europeas con la esperanza de encajarlos con las ideas confucianas de la práctica espiritual, sobre todo, con el autocultivo moral y la autoacusación.

A medida que estos libros se difundieron, los creyentes chinos aumentaban su deseo de participar en los sacramentos cristianos y en las actividades devotas. Impulsados por tales deseos, con la ayuda de los misioneros, comenzaron a establecer muchas comunidades cristianas que pueden dividirse, básicamente, en cuatro tipos: una penitencial, una doctrinal, una caritativa y otra más devocional, utilizaban las denominaciones estándar: *Kunan hui* (苦难会, *Hermandad de la pasión*), *Tianshen hui* (天神会, *Cofradía de los Ángeles*), *Cishan hui* (慈善会, *Hermandad de la misericordia*) y *Shengmu Hui* (圣母会, *Cofradía de la Santísima Virgen*).³⁹ Estas comunidades cristianas, que se

³⁷ Por ejemplo, en *Dizui zhenngui* se refleja su imagen severa en las exigencias estrictas en la práctica de la confesión a los fieles chinos. Más información en el cuarto capítulo.

³⁸ STANDAERT (ed.), 2001: 628.

³⁹ BROCKEY, 2007: 133-134.

extendieron en Beijing, Shandong, Shanxi, Hangzhou, Shanghai, Fujian y otras parroquias, no solo organizaron regularmente las actividades de las prácticas espirituales como asistir a misa, escuchar sermones, rezar oraciones, hacer penitencia y recibir los sacramentos, sino que también organizaron muchas actividades de caridad. El primer tipo de actividad garantizó el apoyo psicológico mutuo y un grado de seguridad entre los creyentes durante esa época de constante ansiedad y temor; el segundo ofreció ayuda a las personas no cristianas: repartir limosna a los enfermos o pobres, asistir a sus funerales, etc. Cabe destacar que, debido a que esas obras de misericordia encarnaban el ideal confuciano de *ren* (仁, la benevolencia), que es valorado por la cultura tradicional china, y satisfacían las aspiraciones espirituales de muchos pueblos en un período de agitación por la transición dinástica, contribuyeron al rápido desarrollo de estas comunidades cristianas y a la rápida difusión de la doctrina cristiana. Por ejemplo, en la parroquia Shanghai donde el misionero Francesco Brancati (1607-1671) difundió la fe durante más de dos décadas, según su informe del año 1658, el número de las comunidades aumentó de 30 a 120 Entre 1643 y 1658.⁴⁰

e) La crisis tras el diálogo entre el cristianismo y la filosofía tradicional china

Estas comunidades que fueron aceptadas tanto por los fieles pertenecientes a la élite cultural, como por las personas de clases bajas que más sufrieron el desastre y la guerra, promovieron el desarrollo del cristianismo en China. Ahora bien, su fundación también trajo algunos problemas inevitables. Durante los años de la transición imperial, el florecimiento de estas comunidades había sido más fuerte que la capacidad de los misioneros para ejercer control sobre ellas. Un pequeño número de misioneros no podían manejar y supervisar eficazmente unas comunidades que crecían exponencialmente. Esto, lógicamente, llevó a causar algunos problemas. Por ejemplo, en 1656 algunos misioneros en Hangzhou descubrieron que debido a la falta de una gestión eficaz por parte de los sacerdotes, la mayor parte de las actividades de una comunidad fuera de la ciudad se convirtieron en reuniones hedonistas para beber y comer.⁴¹ Otro problema más serio es que los misioneros se enfrentaron a la creciente presión de eruditos y budistas hostiles a la evangelización cristiana. En efecto, el continuo desarrollo

⁴⁰ Véase: “Carta de Brancati a residencia de Shanghai, Shanghai, 1658”, en Lisboa: Biblioteca da Ajuda, Jesuítas na Ásia (BAJA), código 49-V-14, f. 472v.

⁴¹ Véase: “Carta de André Ferrão a Vice-provincial de residencias del Norte, Macao, 1656”, en Lisboa: Biblioteca da Ajuda, Jesuítas na Ásia (BAJA), código 49-V-14, f. 91r.

del cristianismo unió algunos literatos y monjes budistas y provocó oleadas anticristianas en la provincia de Zhejiang y Fujian en los años treinta del siglo XVII. A diferencia del último movimiento anticristiano de Nanjing, que fue iniciado por los mandarines en poder, esta vez se desató una tendencia a criticar el cristianismo en las provincias. Como ya dijimos, después de dicho movimiento de Nanjing, debido a la necesidad de reforma del calendario y de fabricación de armamento, en Beijing, el centro de poder, los misioneros europeos y la ciencia occidental tenían muy buena acogida. Por lo tanto, antes de la transición dinástica, no había habido incidentes oficiales contra el cristianismo. Sin embargo, entre las clases sociales, algunos literatos locales y monjes budistas estaban muy preocupados de que el rápido crecimiento del cristianismo destruyera y reemplazara gradualmente el pensamiento ortodoxo de China, sobre todo, el confucionista. Entre los organizadores de estas actividades contra el cristianismo, Huang Zhen (黄贞) se convirtió en una de las figuras destacadas. Era un budista laico y vivía en Zhangzhou (漳州) en la provincia de Fujian. Cuando Aleni hizo su primera visita a Zhangzhou entre marzo y abril de 1633 a petición del converso Yan Zanhua (严赞化), Huang asistió a la predicación de Aleni algunos días. Preguntó a Aleni respecto al conocido término cristiano “juicio divino”: “Como se indica en los diez mandamientos, aquellos que si hubieran tenido concubina al no tener hijos violarían el gran mandamiento, y deberían ir al infierno [...] el rey Wen (文王) que tenía muchas esposas y concubinas, ¿con qué se encontraría después de su muerte?”⁴²

A Aleni, según la descripción de Huang, le molestó mucho esta pregunta: por un lado, la poligamia era una grave violación de la doctrina católica y el rey Wen supuestamente debería estar en el infierno. Por otro lado, dejar que ese magnífico rey confuciano bajara al infierno no era solo constituía una humillación para los literatos chinos, sino también un dilema para los jesuitas que admiraban el confucianismo clásico y lo justificaban como inspirado directamente por Dios. Aleni no quería responder a esta pregunta tan espinosa, pero Huang la estuvo repitiendo continuamente durante tres días. Al tercer día, finalmente Aleni le dijo pausadamente: “Originariamente yo no había

⁴² El rey Wen (1152-1056 a. C), cuyo nombre era Ji Chang, fue el rey de la tribu Zhou a finales de la dinastía Shang en la antigua China. Fue un buen ejemplo de monarca para el confucianismo por su forma de gobernar con virtud y bondad. Este diálogo entre Huang y Aleni lo recoge la carta de Huang a su maestro Yan Zhuangqi (颜壮其) en Beijing, véase: 《请颜壮其先生辟天主教书》 [Qing Yan Zhuangqi xiansheng pi Tianzhujiao shu, *Carta para invitar al Sr. Yan a refutar la doctrina católica*]. En: (明) [Ming] 徐昌治 [Xu Changzhi], 1996, vol. 3: 150-151.

querido decir eso: probablemente (el rey Wen) ya había entrado en el infierno.”⁴³ De hecho, Aleni no fue el primer misionero confrontado con este dilema. Hacía bastantes años que en la obra *Tianzhu shiyi* (天主实义, *El verdadero significado del señor del cielo*, 1603), y con el propósito de adaptarse al confucianismo y explicar que en los clásicos confucianos también existían los conceptos cristianos de cielo y del infierno, Ricci había declarado que el rey Wen y otros santos confucianos antiguos debían haber entrado en el cielo.⁴⁴ Ante dicha pregunta, la vacilación de Aleni demuestra que conocía claramente la gravedad de la pregunta para los literatos chinos. Y su respuesta, bien pensada, indica que la política de tolerancia de Ricci ya estaba siendo modificada en términos de la pureza y la ortodoxia del dogma. Ahora bien, esta respuesta tan severa dejó a Huang muy sorprendido. Huang opinó que según la doctrina cristiana, Aleni calumniaba a los santos confucianos. Además, Aleni pidió a los creyentes que desecharan la idolatría y destruyeran las estatuas de Guan Yu⁴⁵, Buda, Guan Yin, etc.

Las respuestas de Aleni hicieron sentir a Huang que el cristianismo en la China era, en realidad, una gran conspiración, la de utilizar dogmas peligrosos para corromper y suplantar el pensamiento tradicional confucianista. Desde entonces (a partir de 1633), Huang no solo se ocupó de escribir ensayos anticristianos, sino que también visitó a muchos literatos y monjes budistas, instándolos a escribir tratados y hacer un esfuerzo colectivo para el llamado *po xie* (破邪, erradicar la enseñanza herética). Muchos literatos y monjes budistas de Zhejiang y Fujian compartían la misma opinión y respondieron al llamamiento de Huang. Sus textos fueron recopilados en la obra *Shengchao poxie ji* (圣朝破邪集, *Colección para erradicar la enseñanza herética en nuestra gran dinastía*, 1639).⁴⁶ Este movimiento anticristiano que había comenzado en 1633, alcanzó su punto álgido en la publicación de esta colección en 1639. Con todo, el impacto de este movimiento en el cristianismo chino no fue tan grande como el impacto del movimiento anticristiano de Nanjing: en 1637 la autoridad local de Fuzhou detuvo a tres misioneros dominicos españoles, pero solo se limitó a su expulsión. Luego, se hizo público un informe con la expulsión de Giulio Aleni y Manuel Días, el otro jesuita que predicaba en Fujian.⁴⁷ Poco

⁴³ Ibid., 151.

⁴⁴ RICCI, Matteo. (ed. en 2016). *The True Meaning of the Lord of Heaven*, trad. del chino al inglés por Douglas Lancashire y Peter Hu Kuo-Chen, S. J.). Massachusetts: Institute of Jesuit Sources, pp. 268-269.

⁴⁵ Guan Yu fue un general fiel en el período de los Tres Reinos (222-280) que póstumamente fue deificado.

⁴⁶ (明) [Ming] 徐昌治 [Xu Changzhi]. (ed. en 1996). 《圣朝破邪集》 [Shengchao poxieji, *Colección para erradicar la enseñanza herética en nuestra gran dinastía*]. Xianggang: The Alliance Bible Seminary.

⁴⁷ Para más detalles sobre este movimiento véase: MENEGON, Eugenio. (1997). “Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian: The Anti-Christian Incidents of 1637-1638”. En: LIPPIELLO, Tiziana & MALEK, Roman (eds.). *Scholar from the West” Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China*.

después de este incidente, Aleni escribió varias cartas, visitó a los altos funcionarios locales conocidos, y buscó soluciones. Finalmente, en 1639 con la ayuda de esos funcionarios amigos, se pudo solucionar la crisis.⁴⁸

f) Un cambio radical en la historia nacional de China

Poco después de este incidente anticristiano de Fujian, las parroquias cristianas de China quedaban en una situación bastante inestable debido a la guerra entre el ejército manchú y la corte Ming. Gradualmente, los manchúes ocuparon la mayor parte del territorio de China del norte al sur, y en 1644 establecieron el imperio Qing en Beijing, para gobernar sobre todo el territorio de China. Durante el período de cambio de régimen entre las dinastías Qing y Ming, los misioneros en diferentes regiones respondían de formas muy diversas a la situación. El jesuita alemán Johann Adam Schall a la cabeza de los misioneros de Beijing eligió refugiarse en la corte de la dinastía Qing. En cambio, Aleni y la mayoría de misioneros en las regiones del sur eligieron permanecer leales a la dinastía Ming, “vivos o muertos” con sus amigos letrados, huyendo del ejército de los manchúes.

Debido a sus esfuerzos, la evangelización ha logrado buenos resultados en las provincias de Fujian y Guangdong. Por ejemplo, Aleni regresó a Fuzhou en el año 1639, y prosiguió en su empresa evangelizadora hasta 1649, cuando murió en Yanping, una pequeña ciudad en el noroeste de la provincia de Fujian. Aunque durante sus últimos años de vida, la cantidad de libros escritos por él se redujo drásticamente en comparación con la gran cantidad de obras en la década anterior, sí logró redactar tres libros doctrinales,⁴⁹ entre los cuales figura el, *Wushi yanyu* (五十言余, *Cincuenta refranes y más*, 1645). Esta obra, al igual que otros libros de Aleni presentados anteriormente, constituye un manual de la práctica espiritual, combinando la moral cristiana, aconsejando a los fieles a hacer buenas obras, ser modestos y mostrar amor y obediencia a Dios, con lo cual serán recompensados con la felicidad eterna en el Cielo.

Mientras que el ejército de Qing continuó ocupando varias regiones en el norte de China, los últimos restos del reino Ming establecieron sucesivamente nuevos pequeños regímenes políticos en Fujian y Guangdong, con el fin de restaurar la dinastía Ming con la base en las regiones del sur. Aquí cabe destacar que, en sus planes de restauración, los

Sankt Augustin/Nettetal: Steyler, pp. 254-255; DUNNE, 1962: 228-252

⁴⁸ PAN, 2013: 37-41.

⁴⁹ PAN, 2013: 19-22.

nuevos emperadores, cuyos reinados fueron muy cortos, apoyaron mucho el cristianismo. Por ejemplo, en 1645 el emperador Long Wu (隆武, 1602-1646) no solo designó a Francesco Sambiasi para un cargo de poder, sino que también ordenó la construcción de la iglesia en Fuzhou para premiar el cristianismo y persuadir a la gente a convertirse al cristianismo. Así que, en ese año, el cristianismo se desarrolló bastante rápidamente en Fuzhou, que pertenece a la parroquia administrada por Aleni. Pero los buenos tiempos no duraron mucho. En el año siguiente, cuando el ejército Qing conquistó Fuzhou, el período próspero se terminó de manera brusca. Desde entonces, a medida que el gobierno de Qing reunificaba gradualmente todas las regiones de China, el cristianismo chino también se tuvo que adaptar a las nuevas circunstancias históricas.

1.1.2 La etapa temprana de la dinastía Qing

a) El comienzo de la dinastía Qing: un punto de inflexión político

Si la etapa anterior a la Ming se puede describir como la historia de la interacción entre los misioneros y los literatos chinos, durante los primeros años del reinado de la dinastía Qing, los misioneros, los mandarines anticristianos y los emperadores fueron los principales agentes en el proceso de la evangelización. En la corte de Qing, en efecto, no había funcionarios cristianos de alto rango iguales a los tres pilares del catolicismo chino de la dinastía Ming, los cuales eran de jerarquía alta y poseían un profundo entendimiento de la doctrina cristiana. Además, los primeros emperadores de la dinastía Qing estaban en proceso de consolidar sus posiciones de poder, con lo que ejercían un gran control sobre la difusión del cristianismo. Solo estaban interesados en la tecnología occidental traída por los misioneros y no tenían ningún interés en el cristianismo. Nunca permitieron que ninguna doctrina intentase desafiar su poder imperial, especialmente las religiones extranjeras como el cristianismo. En suma, la historia del cristianismo durante este período estuvo profundamente influenciada por los factores políticos.

Al inicio del imperio Qing, con todo, la dinámica política favorecía, por lo menos parcialmente, la empresa evangelizadora. Así, durante el reinado de Shun Zhi (顺治, 1638-1661), el primer emperador de la dinastía Qing, con los esfuerzos de Johann Adam Schall von Bell y sus compañeros jesuitas, la empresa misionera en China alcanzó su apogeo; en 1665, año anterior a que el cristianismo sufriera otra catástrofe en China, el

número de cristianos en dicho país había alcanzado aproximadamente los 120.000,⁵⁰ y el número de residencias jesuitas también estaba en aumento. Se habían construido más de veinte residencias en diez provincias, y este éxito no se limitaba a la Compañía de Jesús, sino que implicaba también las órdenes mendicantes. Una de las razones por las que se debe subrayar la importancia de Schall es porque fue el misionero que más relación tenía con la autoridad política china durante este período, lo cual lo convertía también en el misionero más polémico. Por este motivo, recurriremos a su biografía como principal recurso para una exposición clara del contexto histórico de esta etapa.

Schall, jesuita alemán, en 1619 llegó a Macao siguiendo a Nicolas Trigault, que había terminado su viaje como procurador en Europa. Al principio, Schall predicó la fe en la provincia de Shanxi (陝西), pero en 1630, con la ayuda de la recomendación de Xu Guangqi, fue a Beijing para participar en la reforma del calendario. En 1644, cuando el ejército manchú ocupó Beijing, los jesuitas corrían el riesgo de perder la residencia. En este tiempo turbulento de transición dinástica, Schall presentó un memorial a la corte recién establecida para conservar sus derechos de residencia en Beijing. En él, hizo hincapié en que los misioneros tenían una gran cantidad de libros europeos e instrumentos astronómicos, y pidió al emperador que les permitiera vivir en su residencia original para evitar que estos objetos sufrieran daños. La corte de la nueva dinastía aprobó su solicitud y publicó un decreto, colgado luego en la puerta de la iglesia, prohibiendo todos los actos de hostigamiento a la iglesia y sus residencias. En seguida, Schall se apresuró a mostrar sus habilidades científicas al gobernante manchú. Después, gracias a su experiencia en la reforma del calendario en el Gobierno Míng, Schall entregó rápidamente su manuscrito sobre el calendario, y algunos instrumentos científicos a la corte Qing. No solo eso, también predijo con precisión el eclipse solar en 1644 y el eclipse lunar en 1645. Tales hechos mejoraron mucho la reputación de la ciencia y la tecnología europea en la corte Qing, y Schall se convirtió en un miembro de la Oficina Astronómica Imperial. Al igual que en el caso de Francesco Sambiassi, profundamente respetado por el emperador Long Wu del reino Míng del sur, la relación entre el emperador de Qing y Schall también era muy estrecha. A medida que la relación entre él y el emperador Shun Zhi fue profundizándose, Schall pronto llegó a ser el director de la Oficina Astronómica Imperial. Tal hecho marca la integración gradual de los jesuitas en la burocracia imperial de la dinastía Qing, y el comienzo para Schall de asumir la responsabilidad de la empresa misionera con la ayuda de sus aliados mandarines en la

⁵⁰ STANDAERT (ed.), 2001: 383.

dinastía Ming. Por ejemplo, en 1646 en Jiangzhou (絳州) de la provincia de Shanxi (山西), la iglesia de esta parroquia establecida por Aleni hacía veintiséis años, fue destruida. Gracias a la intervención de Schall, la corte de Qing ordenó una indemnización local por las pérdidas de los jesuitas. Según expone Sun y Standaert, la alta posición de Schall en la corte de Qing también se reflejó en su privilegio de poder trabajar en la iglesia en Beijing sin tener que trabajar en *yamen* (衙门) que era la sede oficial de los funcionarios de su rango. De este modo pudo ocuparse tanto de los servicios oficiales como de los trabajos misioneros.⁵¹

Como se puede ver, la difusión de la fe cristiana en ese momento estaba estrechamente vinculada a la política. Dejando de lado la buena relación personal entre Schall y el emperador, todas las formas y prácticas religiosas en China estaban subordinadas al gobierno imperial y a la ideología dominante. Especialmente el cristianismo, considerada una religión “no autóctona”. Sun y Standaert opinan que fue esta situación política la que puso al cristianismo en un gran dilema: si se apoyaba mucho en este régimen político, significaba dejar su destino en las manos del siempre cambiante proceso histórico, y no tener más remedio que aceptar las vicisitudes ejercidas por este régimen; si, por otro lado, buscaba un desarrollo independiente, no solo perdería la protección política que le brindaba el emperador, sino que también, sería considerado por la cultura dominante como una especie de *yaoshu* (妖术, brujería).⁵²

Ante tal dilema, Schall se decantó por la primera opción, porque tenía muy claro lo que se debía hacer y no hacer para conservar la protección política. En cuanto a lo que se debía hacer, cuando el gobierno Qing necesitó un nuevo calendario para demostrar la legitimidad de su nuevo régimen, Schall presentó una versión del calendario que había utilizado para ayudar al emperador Chong Zhen (崇禎, 1611-1644) de la dinastía Ming.⁵³ En otra ocasión, cuando el primer emperador Shun Zhi se estaba muriendo a causa de la viruela, pero todavía dudaba sobre la elección del heredero al trono, Schall, en virtud de su propio conocimiento médico, sugirió que el emperador eligiera al príncipe de la dinastía Qing, Kang Xi, que había sobrevivido a la viruela y se convertiría en el segundo emperador de dicha dinastía. En cuanto a lo que era mejor no hacer, teniendo la oportunidad de ocuparse al mismo tiempo tanto de los servicios oficiales como de los

⁵¹ SUN & STANDAERT, 2004: 325-327.

⁵² Ibid., 98.

⁵³ Cabe destacar que hasta ahora, el calendario lunar usado en China sigue siendo esta versión del calendario que Schall y sus compañeros modificaron basándose en el calendario lunar usado en la Dinastía Ming temprana.

trabajos misioneros, privilegio que le permitía trabajar en la iglesia, Schall optó por atender principalmente a los servicios oficiales. A pesar de las muchas obras cristianas que creó durante la dinastía Ming, una vez conseguido el cargo en la corte Qing, nunca volvió a publicar otra obra religiosa. Entre las obras cristianas que escribió durante la dinastía Ming, una obra representativa es *Jincheng shuxiang* (进呈书像, *Los libros y cuadros presentados al emperador*, 1640) que es un folleto que contiene cuarenta y ocho ilustraciones sobre la vida de Cristo, dedicado al emperador Chong Zhen de la dinastía Ming.⁵⁴ Este libro, al igual que sus otros libros cristianos que escribió en Beijing, muestra su deseo de convertir al emperador Ming al cristianismo. No obstante, parece que Schall ya no tenía dicha pasión con el emperador Shun Zhi de la dinastía Qing, a pesar de mantener con él una profunda amistad.

El hecho de trabajar de forma intensa para la corte Qing, reduciendo su actividad en la predicación, despertó, por cierto, grandes críticas, incluso entre los jesuitas. Por ejemplo, Gabriel de Magalhães (1609-1677), otro jesuita en Beijing, opinaba que la forma de vida de Schall como alto funcionario chino no era adecuada para su condición de religioso cristiano. Además, criticó su trabajo de modificación del calendario que pretendía ayudar al emperador chino a elegir días adecuados para las ceremonias imperiales. Es decir, Magalhães opinaba que Schall estaba aprovechándose de su favorable posición jerárquica entre los jesuitas para compartir actividades supersticiosas con el emperador no cristiano.⁵⁵ Sin embargo, tales críticas solo se divulgaban entre los jesuitas; los miembros de la orden ocultaron ante el mundo exterior los rumores sobre la extravagancia y la arrogancia de Schall, también porque a principios de la década de 1650, la misión jesuita estaba en una situación financiera delicadísima debido al impacto negativo que ejercía la Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales. La presencia holandesa en el sudeste asiático cortó los vínculos de los jesuitas de China con Goa y, por lo tanto, privó a los jesuitas en China de sus ingresos.⁵⁶ En tales circunstancias, el sueldo de Schall en la corte imperial representaba una parte vital del pago de los gastos diarios de muchos jesuitas. Por eso, los compañeros de Schall optaron por soportar la contradicción que suponía la oposición de sus roles como misionero, por un lado, y funcionario o mandarín de la corte, por el otro.

⁵⁴ Para más información sobre libro, véase: STANDAERT, Nicolas. (2007). An Illustrated Life of Christ Presented to the Chinese Emperor: The History of Jincheng shuxiang (1640). *Monumenta Serica Monograph*, vol. 59, pp. 97-320.

⁵⁵ Para más detalles, véase: BROCKEY, 2007: 126-127, sobre la crítica de Gabriel de Magalhães, véase: ROMANO, Antonella. (2004). Observer, Vénérer, Servir: Une Polemique Jésuite autour du Tribunal des Mathématiques à Pékin. *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, vol. 59, no. 4, pp. 729-756.

⁵⁶ BROCKEY, 2007: 113-114.

b) El *Liyu* (历狱, Caso del Calendario): un desafío político⁵⁷

A medida que Schall subía en la jerarquía de la corte, era inevitable que se enemistara con algunos mandarines, sobre todo en la Oficina Astronómica, administrada por Schall y anteriormente dominada por los *hui* (回族, la etnia Hui)⁵⁸. Desde que Schall fue nombrado el director de dicha oficina, los funcionarios de los Hui comenzaron a verse arrinconados. En 1661, cuando murió el protector de Schall, el emperador Shun Zhi, estos enemigos políticos comenzaron a atacar cada vez más al jesuita. Yang Guangxian (1597-1669), sin mucho conocimiento del calendario, presentó una serie de memoriales a la corte de Qing, acusando a Schall y a otros misioneros europeos de conspirar para rebelarse con ayuda del calendario “forastero”, el cual presentaba muchos problemas.⁵⁹ Durante ese período, el emperador sucesor Kang Xi era muy joven, y el poder imperial cayó en manos de Oboi (1610-1669) y otros regentes. En el verano del 1664, cuando estos regentes recibieron de nuevo la denuncia de Yang, consiguieron cambiar la política liberal del emperador Shun Zhi, decidiendo interrogar a Schall que ya tenía 73 años de edad. Mientras tanto, el Ministerio de Ritos se apresuró en detener a Schall y a otros jesuitas de la corte y siete de sus asistentes cristianos chinos de la Oficina Astronómica. Después de un año de juicio, en abril de 1665, el Ministerio de Ritos dictó su sentencia contra Schall y sus cómplices: Schall, como el cabecilla, fue destituido del cargo y encarcelado a la espera de la ejecución en la horca; sus auxiliares chinos de la Oficina Astronómica debían ser ejecutados, y el resto de los misioneros desterrados.⁶⁰ Sin embargo, justo cuando las autoridades se estaban preparando para ejecutar a Schall, algunos terremotos consecutivos sacudieron la capital en un solo día.

Esta coincidencia hizo que los mandarines, especialmente la madre del emperador Shun Zhi, pensarán que había sido causada por el llamado *tianqian* (天譴, castigo del cielo). Por lo tanto, llegaron a concederles un perdón general: la sentencia contra Schall fue cambiada a arresto domiciliario; sus compañeros Magalhães, Lodovico Buglio (1606-1682) y Ferdinand Verbiest (1623-1688) fueron enviados de regreso a su residencia,

⁵⁷ Respecto al término utilizado para referirse a este incidente utilizamos el “Calendar Case” aplicado por Nicolas Standaert en su *Handbook*, véase: STANDAERT (ed.), 2001: 513.

⁵⁸ Los Hui son un grupo étnico de China, de cultura musulmana. Debido a que en la antigüedad la cultura árabe siempre atribuía importancia a la absorción de conocimientos astronómicos avanzados de otras civilizaciones, se integraba y desarrollaba continuamente estos conocimientos. Los Hui podían aprender fácilmente estos conocimientos astronómicos con sus propias ventajas lingüísticas. Ya en la dinastía Song, comenzaron a ocupar cargos importantes en el departamento astronómico de la corte.

⁵⁹ Para más detalles, véase: STANDAERT (ed.), 2001: 493-496, y BROCKEY, 2007: 127-129.

⁶⁰ SUN & STANDAERT, 2004: 330.

la Iglesia del Este de Beijing.⁶¹ Con todo, el incidente del calendario tuvo muchas consecuencias graves: cinco funcionarios cristianos fueron decapitados; algunos misioneros en otros lugares fueron arrestados por el gobierno local, muchos de ellos fueron exiliados a Guangzhou; la empresa misionera había estado muy afectada, muchos lugares tenían prohibido predicar la fe cristiana. Finalmente, en 1666, Johann Adam Schall von Bell, el importante protector de la empresa misionera, falleció en parte por haber estado encarcelado durante un tiempo; y Yang Guangxian tomó el cargo de director de la Oficina Astronómica. Ahora bien, pronto se descubrió que Yang no era competente para este cargo. En 1668 Ferdinand Verbiest que obtuvo gran experiencia trabajando con Schall en la Oficina Astronómica, reveló a Kang Xi, que acababa de comenzar su mandato con catorce años de edad, la inexactitud del calendario de Yang. En diciembre de 1668, Kang Xi ordenó a Yang y Verbiest que vinieran a la corte para predecir a dónde iría la sombra solar al mediodía.⁶² El resultado de la competición fue que Verbiest predijo con precisión la posición de la sombra durante tres días consecutivos. Luego, Verbiest observó y conjeturó con precisión otros fenómenos astronómicos. Al contrario, las predicciones de Yang y sus compañeros fueron todas erróneas. Kang Xi pronto despidió a Yang del servicio del gobierno, citando su incompetencia como astrónomo y sus falsas acusaciones contra el fallecido Schall. Más tarde, el joven emperador nombró a Verbiest el director de la Oficina Astronómica.

Este incidente del calendario marca otro de los hitos de la historia del cristianismo en China: el fin de la etapa de Schall y el inicio de la etapa de Ferdinand Verbiest, quien había asumido el papel de científico principal entre los jesuitas en la corte. El incidente es también testigo del hecho de que los misioneros en el centro de poder se convirtiesen en blanco de ataques debido a intereses políticos, aunque al mismo tiempo el incidente les brindó, paradójicamente, también la oportunidad de ganar prestigio como científicos y ejercer, a través de este prestigio, su labor evangelizadora. Su entorno estaba lleno de incertidumbres políticas, lo que seguramente tuvo un impacto profundo en la elaboración de sus textos doctrinales. Lo analizaremos más adelante en los capítulos cuarto y quinto.

⁶¹ Ibid., 330-331.

⁶² La forma de competir era la siguiente: se colocaba un pedazo de madera en un lugar para predecir la sombra otro trozo de madera del mediodía y estas dos sombras tenían que coincidir.

c) El próspero período de la misión china durante el reinado de Kang Xi

Después del *Liyu* (历狱, Caso del Calendario), Verbiest se ganó la confianza del emperador Kang Xi. Aprovechando esta ocasión, presentó un memorial a Kang Xi para demostrar que el cristianismo no era una doctrina heterodoxa, esperando que el emperador pudiera restaurar la libertad de los misioneros y anular la injusta sentencia contra Schall. Después de una discusión entre los ministros, finalmente se concluyó que el cristianismo no era un culto y se rehabilitó políticamente a Schall. Estos signos de favor imperial hacia Ferdinand Verbiest y hacia los otros jesuitas de Beijing trajeron consigo el fin del exilio de los misioneros. Pero en ese momento todavía había muchos ministros en la corte que se oponían al cristianismo. Para aliviar la tensión entre estos dos bandos opuestos, el emperador adoptó una serie de políticas flexibles. Por un lado, ordenó que se prohibiera a los misioneros predicar a los no cristianos, solo podrían hacerlo entre los neófitos. Por otro lado, en 1671, ordenó liberar a los misioneros detenidos en Guangdong y les permitió regresar a sus residencias de misión. Esto significa que la orden de prohibición del cristianismo era solamente formal. Cuando los sacerdotes regresaron a sus respectivas parroquias, reanudaron su trabajo misionero.

La razón por la que el emperador Kang Xi hizo esto, al igual que en el caso de su padre Shun Zhi, fue porque tenía gran interés en la tecnología occidental. En 1671, cuando Verbiest ya había comenzado a entrar en Ciudad Prohibida para enseñar la astronomía y geometría euclidiana al emperador, estaba ya al tanto de este interés del emperador. Por consiguiente recomendó a Kang Xi tres misioneros expertos en la astronomía, las matemáticas e incluso en la música para consolidar sus vínculos con el soberano Qing.⁶³ Al igual que a Verbiest, el emperador les concedió puestos importantes.

Su trabajo y esfuerzos fueron muy valorados por el emperador, y fueron debidamente recompensados. Los favores imperiales marcaron la visita del emperador a su residencia de Beijing el 12 de julio de 1675. Según la descripción de Gabriel de Magalhães, al entrar al santuario Kang Xi exclamó: “¡Gran Armonía! ¡Gran pureza!” Pero el mayor indicio del patrocinio de Kangxi fue la presentación de una inscripción honorífica a los misioneros: *jing tian* (敬天, venerar al cielo). En cuanto la inscripción fue colgada en la residencia de Beijing, se hicieron réplicas para instalarlas en otras iglesias de

⁶³ Ellos fueron el misionero italiano Claudio Filippo Grimaldi (1638-1712), el misionero portugués Tomas Pereira (1645-1708), Y el misionero belga Antoine Thomas (1614-1709) que fue recomendado por Verbiest en 1685.

todo el imperio.⁶⁴ Sun y Standaert afirman que el comportamiento tolerante de Kang Xi es muestra de su actitud ante el cristianismo: no creer en Dios, pero respetar a Dios.⁶⁵ Pero dicha inscripción hizo también que los jesuitas se encontraran en un gran apuro: como se ha indicado, después de la reunión de Jiading en 1628, habían pasado casi cinco décadas desde que los misioneros habían abandonado el término “tian” como un término aceptable para indicar el Dios cristiano. A pesar de ello, los jesuitas tenían que seguir dando a conocer el favor de Kang Xi. La inscripción de Kang Xi que contenía el molesto carácter *tian* (天), ya estaba bastante extendida. Tal hecho significa que la actitud de los jesuitas hacia la disputa anterior sobre el método de Matteo Ricci sigue siendo vaga y oscilante.

Ahora bien, la actitud positiva de Kang Xi hacia la tecnología occidental era muy clara, lo que hizo que Verbiest se diera cuenta de que podía proporcionar una oportunidad y un fundamento importante para la evangelización cristiana. Después de 1677, cuando Verbiest empezó su mandato como viceprovincial en la parroquia china, envió una serie de cartas a las instituciones relacionadas con los jesuitas en Europa como, por ejemplo, a los colegios jesuitas y al general de la Compañía de Jesús, con la esperanza de que más jesuitas con habilidades astronómicas, matemáticas, ópticas, entre otras, fueran enviados a China desde Europa. En 1685, Luis XIV de Francia (1638-1715) decidió nombrar a cinco jesuitas “Matemáticos del Rey” con el objetivo de tener una presencia en Beijing para aumentar la influencia de Francia. En febrero de 1688, cuando los cinco jesuitas franceses llegaron a Beijing, Verbiest acababa de fallecer. Entonces, Kang Xi ordenó a Joachim Bouvet (1656-1730) y a Jean-François Gerbillon (1654-1707) que se quedaran en Beijing, desempeñando cargos importantes, y permitió que los otros tres predicaran por las provincias. Los misioneros que permanecieron en Beijing y sus compañeros jesuitas jugaron un papel muy importante en una serie de eventos: en 1689, el misionero portugués Tomás Pereira y Jean-François Gerbillon, actuando como traductores, participaron en la negociación sobre las fronteras entre China y Rusia, y contribuyeron a la firma del tratado de Nérchinsk que durante mucho tiempo impediría a Rusia expandirse hacia el este. Además, los cañones diseñados por estos jesuitas jugaron un papel destacado en muchas batallas importantes como, por ejemplo, en la recuperación de Taiwán, y los conflictos fronterizos con Rusia. A partir de estas contribuciones a la consolidación del territorio fronterizo, en 1717, Joachim Bouvet

⁶⁴ BROCKEY, 2007: 137

⁶⁵ SUN & STANDAERT, 2004: 337.

ayudó a completar la medición y la elaboración del famoso mapa *Huangyu quanlan tu* (皇輿全覽圖, *Mapa real de China*). Esta serie de contribuciones impulsó a Kang Xi a cambiar totalmente su política hacia el cristianismo. En el marzo de 1692, emitió dos decretos sucesivos, conocidos como Edictos de la Tolerancia. El primer de ellos permitía a los jesuitas practicar su religión en sus iglesias libremente. El segundo edicto, complemento del primero, confería el mismo privilegio a todos los cristianos, hombres o mujeres.⁶⁶ La actitud positiva del emperador fue una victoria para los jesuitas, y una directa consecuencia de su trabajo misionero, pero sobre todo de su estrategia política en la corte.

Respecto a esta victoria, Verbiest había sido el mayor propulsor. Al igual que Schall, tenía una profunda amistad con el emperador chino; sin embargo, a la hora de elaborar libros cristianos, Verbiest fue más activo que su predecesor. Desde que ocupó un cargo en la corte Qing, Schall nunca volvió a publicar ninguna obra religiosa. Por el contrario, Verbiest, aunque también ocupaba un cargo importante en la corte Qing, no solo participó en la publicación de muchos libros cristianos, sino que también escribió otros libros en chino relacionados con la doctrina y los sacramentos cristianos. Estos libros tuvieron un gran impacto en la difusión del cristianismo. Por ejemplo, *Jiaoyao xulun* (教要序論, *Introducción a la doctrina cristiana*, 1670) se reeditó más de diez veces, y se tradujo al coreano, al tibetano, al dialecto de Shanghai, e incluso al lenguaje manchú.⁶⁷ Se puede ver, así, que las obras doctrinales de Verbiest sirvieron incluso a los funcionarios de la corte, dominada por los manchúes. En la década de 1670, Verbiest escribió algunos textos sobre ceremonias cristianas como, por ejemplo, *Shengti dayi* (聖體答疑, *Respuesta a las dudas sobre la sagrada eucaristía*, 1675) y *Gaojie yuanyi* (告解原義, *El significado original de la confesión*, aprox. 1670). La presente tesis va a analizar, de manera sistemática, el segundo escrito.

d) La intensificación de la disputa de los ritos

Debido a los esfuerzos de Verbiest y de sus compañeros, y también como consecuencia de la política tolerante del emperador Kang Xi, el cristianismo en China se desarrolló considerablemente a finales del siglo XVII. Pero esta prosperidad aparente

⁶⁶ BROCKEY, 2007: 167.

⁶⁷ Para más información sobre las ediciones de *Jiaoyao xulun* véanse: “Chinese Christian Texts Database”: http://heron-net.be/pa_cct/index.php/Detail/objects/1219

ocultaba una gran crisis: la disputa de los ritos entre la Compañía de Jesús y otras órdenes se intensificó. La política de tolerancia también brindaba oportunidades de desarrollo a las órdenes mendicantes que habían llegado a la China después de los jesuitas, y la posición privilegiada de la Compañía de Jesús como referente básico del cristianismo en la China estaba llegando a su fin. Como se ha indicado, en la década de 1630, cuando llegaron a Fujian los primeros dominicos (1631) y luego los franciscanos (1633), descubrieron enseguida que los jesuitas toleraban que los creyentes chinos participaran en las prácticas rituales chinas, que los misioneros mendicantes consideraban como heréticas. Después de una serie de negociaciones infructuosas, el conflicto entre los jesuitas y los frailes mendicantes continuó creciendo.

En 1643, un misionero dominico, Juan Bautista Morales, informó personalmente de las cuestiones acerca de los ritos chinos a la Congregación Propaganda Fide de Roma. Con ello, la Disputa de los Ritos, limitada antes, en gran medida, a las órdenes misioneras, se hizo pública en la Europa católica. Ahora bien, al principio, las órdenes mendicantes que llegaron a la China más tarde no podían enfrentarse con los jesuitas, quienes, debido a sus influencias en la corte, podían incluso hacer oídos sordos a las quejas de los frailes. Por ejemplo, dos franciscanos llegaron a Beijing en el verano de 1637. Allí contactaron con Johann Adam Schall para pedirle ayuda. Esperaban ingenuamente que Schall pudiera ayudarles a obtener un permiso para abrir iglesias en Fujian. Pero para Schall, estos frailes mendicantes que no sabían nada chino suponían un peligro grave porque “todos estaban llenos del deseo de ser mártires o de convertir rápidamente al emperador Ming y a todos los chinos al cristianismo”.⁶⁸ Schall los reprendió por esa actitud temeraria, y les manifestó que su presencia había puesto en riesgo toda la empresa misionera. Para que los frailes desaparecieran de la capital, Schall y sus compañeros jesuitas consiguieron la ayuda de dos mandarines cristianos, quienes fueron al lugar donde se alojaban los frailes, y con petulancia de burócratas les informaron de que sus peticiones habían sido denegadas y que tenían que ser repatriados a Fujian, para luego ser expulsados a Manila.

Esa amenaza funcionó durante bastante tiempo: durante más de una década los franciscanos no regresaron al norte de China. Ahora bien, en el sur de la China los misioneros mendicantes se esforzaron en predicar la fe cristiana en pueblos aislados como, por ejemplo, en las provincias de Jiangnan, Fujian, Guangdong, etc. Mientras que la influencia de los mendicantes crecía en esas áreas, la disputa de los ritos se hacía cada vez más intensa en la Curia Romana, y los misioneros mendicantes ejercían cada vez

⁶⁸ BROCKEY, 2007: 104.

mayor presión sobre los jesuitas. Sin embargo, al igual que a los jesuitas, el incidente anticristiano que en 1664 protagonizó Yang Guangxian, significó un duro golpe también para la empresa misionera de los mendicantes. La mayoría de ellos fueron detenidos por los gobiernos locales allí donde residían, y luego fueron exiliados a Guangzhou.⁶⁹

Al cabo de dos años, en diciembre de 1667, cuando los misioneros, jesuitas, dominicos, y franciscanos, empezaron a gozar de cierta libertad de movimiento, convocaron varias reuniones para unificar los criterios misioneros y resolver las disputas sobre los ritos chinos. Un total de veintitrés misioneros (la mayoría jesuitas) participaron en estos debates; hubo también tres dominicos y un franciscano. Las reuniones duraron hasta enero del año siguiente, y los misioneros discutieron durante ellas hasta cuarenta y dos temas diversos, basándose en su propio trabajo misionero. Uno de los temas era la precaución necesaria en aquellos casos en que la administración de los sacramentos a las mujeres requiriera un contacto físico. Otro era la falta de catequistas preparados para enseñar la doctrina a los niños. Otros concernían a problemas de varia índole: las frases que deberían usarse en el bautizo, y el requisito de asegurar que los conversos que practicaban el ayuno vegetariano budista lo abandonaran por completo, etc. En todas las cuestiones relacionadas con asuntos pastorales hubo unanimidad, considerando la satisfacción de las necesidades espirituales de los fieles chinos.⁷⁰ Otras preocupaciones relacionadas con los distintos enfoques de los misioneros de las distintas órdenes se analizaron con más polémica, y no hubo tanta unanimidad. Aunque se logró el consenso de que nadie denunciaría al miembro de otra orden ante las autoridades Qing, los ritos chinos, como siempre, siguieron siendo el centro del debate. Esta vez, empero, las opiniones divergentes sobre los ritos chinos no pudieron reconciliarse. Aprovechándose de ser los más numerosos, los jesuitas destacaron, en la resolución final de la reunión que, en 1656, en el edicto de la Inquisición, el Papa Alejandro VII había permitido a los fieles chinos conservar sus ritos. Esta actitud de los jesuitas hizo que no todos los misioneros presentes firmaran este documento de consenso.⁷¹ Los misioneros mendicantes, en cambio, insistían en que dichas prácticas no estaban permitidas por la doctrina cristiana;

⁶⁹ Habían llegado a Guangzhou en marzo de 1666. Creían que serían expulsados a Macao por funcionarios chinos. Al igual que durante el incidente anticristiano de Nanjing, al final el veredicto de expulsión contra los jesuitas no tuvo lugar. Al llegar a Guangdong, fueron confinados en una residencia propiedad de la Compañía de Jesús. Las autoridades de Guangdong no se mostraron hostiles con estos misioneros, y no llevaron a cabo la orden de expulsión a Macao. Para más información, véase: BROCKEY, 2007: 129-130.

⁷⁰ BROCKEY, 2007: 133. La tesis doctoral de Ricardo Martínez Esquivel lleva a cabo un estudio exhaustivo de esta reunión, véase: ESQUIVEL, Ricardo Martínez. (2019). *El Confinamiento de los misioneros en Guangzhou (1666-1671): Entre las controversias de los ritos chinos y los anticristianismos en China*. Tesis doctoral. Universidad Pompeu Fabra.

⁷¹ BROCKEY, 2007: 119-122.

por ejemplo, los ritos del *ji zu* (祭祖, culto a los antepasados) y del *ji kong* (祭孔, culto al Confucio). Solo aceptaban el edicto de 1645 que prohibía totalmente la permisividad jesuita ante los ritos chinos.

Hay que recordar que, al celebrar esta reunión, los jesuitas aún no sabían que el misionero franciscano Antonio de Santa María Caballero había enviado a Roma una carta con críticas severas en contra de los jesuitas, basándose en los documentos de Longobardo, prohibidos por los jesuitas.⁷² Lo había hecho para que la Curia Vaticana invalidara el edicto de 1656. Como se ha indicado, estos documentos fueron traducidos inmediatamente a otros idiomas, y con ello atrajeron mucha atención en toda Europa sobre las disputas de los ritos chinos. Además, en 1669, un año después de que se anunciara la resolución de la Reunión Guangzhou, el misionero dominico Juan Polanco llegó a Roma con el mismo propósito que Antonio de Santa María Caballero. El dominico preguntó a la Santa Sede si el edicto de Alejandro VII invalidaba el edicto de 1645. La respuesta, de 20 de septiembre de 1669, era ambigua: ambos edictos eran válidos. Los misioneros deberían aplicar un edicto o el otro según las circunstancias.⁷³ Esta actitud de la Santa Sede de dejar la decisión en manos de los misioneros de la China, los llenó de confusión. Ahora bien, como Sun y Standaert indican, en la Iglesia católica que solía distinguir muy bien entre la ortodoxia y la herejía, esa decisión ambigua no podía sostenerse durante mucho tiempo.⁷⁴

En la década de 1680, como consecuencia de la revitalización del comercio marítimo entre europeos y chinos, numerosos barcos llegaron a las costas de las provincias de Fujian y Guangdong en busca de productos chinos. En esos mismos barcos, llegaron a los puertos de las provincias costeras los agustinos y los misioneros franceses de la Sociedad de Misiones Extranjeras de París. Con su llegada se complicaba aún más el conflicto entre las órdenes: la disputa de los ritos chinos continuaba afectando seriamente a la empresa misionera.

El misionero francés más controvertido en aquellos años fue Charles Maigrot (1655-1730). El 26 de marzo de 1693, como vicario apostólico de Fujian, publicó unas orientaciones pastorales con siete puntos clave. En uno de ellos, Maigrot prohibía a los misioneros y a los cristianos chinos usar las expresiones chinas tradicionales, *tian* (天,

⁷² Respecto a la carta de Antonio de Santa María Caballero, véase: “Carta de Antonio de Santa María al cardenal de la Propaganda Fide, [Jinan?], 29 de marzo de 1662”, en Roma: Archivo della Propaganda Fide (APF), Scritture Riferite nei Congressi, Indie Orientali Cina, 1, ff. 23r/v.

⁷³ Para más información sobre esta respuesta, véase: NOLL, Ray Robert & SURE, Donald (eds.), 2001: 7. Para más análisis sobre estos dos edictos, véase: DUNNE, 1962: 299.

⁷⁴ SUN & STANDAERT, 2004: 356.

cielo) o *shangdi* (上帝, el emperador supremo) para referirse al Dios cristiano. Además, prohibió colocar en las iglesias cristianas placas con la inscripción *jing tian* (敬天, venerar al cielo) del emperador Kang Xi. En otro, se refería al informe que el jesuita Martino Martini había presentado a la Inquisición romana en 1656 sobre los ritos chinos. Charles Maigrot declaraba que tal informe no reflejaba toda la realidad, y por ello, el edicto de Alejandro VII no podía servir de base para que los misioneros toleraran a los fieles chinos su participación en la adoración de los antepasados o de Confucio.⁷⁵ Poco después de ser publicado el mandato, muchos jesuitas e incluso algunos franciscanos mostraron su disconformidad con él, ya que les preocupaba que la prohibición atacara públicamente los fundamentos de la cultura china y despertara así la aversión de los chinos, principalmente de los mandarines, hacia cristianismo. Por el contrario, los dominicos en Fujian escribieron a Charles Maigrot para apoyar su mandato.⁷⁶ En ese momento, el emperador Kang Xi acababa de emitir los edictos de la tolerancia hacia el cristianismo, el mandato de Maigrot sacudía esta tolerante política de Kang Xi, y se convirtió en un foco de disputa, provocando la intervención de las autoridades chinas. La situación misionera se encontraba, así, en circunstancias imprevisibles y complejísimas.

A medida que las orientaciones pastorales de Maigrot se extendieron en China y en Europa, los rivales europeos de los jesuitas reclamaron la iglesia china de manera más agresiva persiguiendo, naturalmente, beneficio propio. Por lo tanto, los debates que tuvieron lugar en Europa sobre los ritos chinos llegaron a su clímax, estimulando al papado a afirmar su suprema autoridad espiritual y frenar las supuestas aberraciones jesuitas. En 1704, el Papa Clemente XI, dando respuesta al mandato de Maigrot, firmó un edicto en apoyo de Maigrot y en contra de los ritos chinos,⁷⁷ y envió una legación papal dirigida por Carlo Tomasso Maillard de Tournon (1668-1710) a China para promulgar este edicto en China.

e) El fracaso de las embajadas de Tournon y de Mezzabarba

En diciembre de 1705, la llegada de dicha legación a Beijing condujo directamente al estallido del conflicto entre la Santa Sede y el emperador Kang Xi, ya que este último, como emperador de China, protegió decididamente los ritos chinos. La llegada también

⁷⁵ Para el contenido completo de las orientaciones pastorales, véase: BORTOLI, Antonium. (ed.). (1709). *Acta causæ rituum seu ceremoniarum sinensium: complectentia*. Roma, pp. 3-12.

⁷⁶ GONZALEZ, José María. (1964). *Historia de las misiones dominicanas de China*. Tomo 1. Madrid: Imprenta Juan Bravo, p. 597. nota. 23.

⁷⁷ NOLL, Ray Robert & SURE, Donald (eds.), 2001: 14.

hizo que los jesuitas quedaran atrapados entre la espada y la pared, entre dos amos, a los cuales estaban obligados a servir –cuando ni el Papa ni el emperador chino cedieron en su opinión sobre los ritos chinos.

En el 31 de diciembre de 1705, Tournon no mencionó nada de las cuestiones de los ritos chinos en la discusión con el soberano Qing. Después de algunas palabras muy educadas, solo planteó un tema sustancial: teniendo en cuenta que había tantos misioneros de diferentes países y de diferentes órdenes en ese momento, ¿debería seleccionar un administrador misionero que se encargara de dirigir todas las parroquias chinas? Y ¿según qué criterios se elegirían? Kang Xi se mostró elogiado con la idea de elegir un administrador misionero, e insistió en que ese cargo de supervisión solo podía asignarse a un misionero que tuviera muchos años de experiencia en China, y conociera bien las costumbres chinas y los asuntos de la corte imperial. Su opinión muestra cómo Kang Xi confiaba más en los misioneros que comprendían la cultura china y sus costumbres. A través de su respuesta también insinuó que concedía gran importancia a las cuestiones de los ritos chinos en la misión china. De hecho, en la segunda audiencia en el 29 de junio de 1706, Kang Xi esperaba discutir con Tournon las cuestiones de los ritos, las cuales ya había disputado previamente con los jesuitas de la corte. Durante la conversación, Kang Xi le pidió a Tournon que le transmitiera al Papa que los ritos chinos no podían cambiarse, y que si algunos misioneros se oponían a dichos ritos, no podrían quedarse en China. Tournon –recordemos que vino a la China con el edicto contra los ritos chinos– no respondió directamente al emperador para evitar una confrontación. Solo dijo que iba a presentar al vicario apostólico Charles Maigrot, el cual ya tenía veinticinco años de experiencia misionera en China. De esta forma, Maigrot se encargaría de comunicar al emperador el edicto papal contrario a los ritos chinos de una forma menos directa. Kang Xi accedió a su propuesta. Al cabo de un mes, Maigrot llegó a Beijing, fue recibido por Kang Xi. Sin embargo, frente al emperador, este supuesto *zhongguotong* (中国通, experto en los asuntos de China) no hablaba mandarín, solo unas pocas frases del dialecto de Fujian, y fue incapaz de argumentar su punto de vista. Fue necesario, de hecho, que Dominique Parrenin (1663-1741), un jesuita francés, interviniese como traductor. También por esta circunstancia (que demostraba la falta de conocimiento de China y de sus costumbres por parte de Maigrot), ni Maigrot ni tampoco Tournon lograron convencer al emperador. Por el contrario, Kang Xi ordenó que el legado papal y sus séquitos, junto con Maigrot, fueran enviados de regreso a

Europa a través de Macao.⁷⁸

El impacto de esta fallida misión diplomática fue grande. Por un lado, en el 17 de diciembre de 1706, con el propósito de fortalecer el control de los misioneros, Kang Xi promulgó un decreto que declaraba que todos los misioneros tenían que obtener una licencia, llamada *piao* (票), si deseaban permanecer en el imperio.⁷⁹ Las condiciones para obtener eran *piao*, básicamente, obedecer las *Li Madou guiju* (利玛窦规矩, las reglas de Matteo Ricci), y jurar no regresar nunca a Europa.⁸⁰ Además, Kang Xi designó a algunos jesuitas dos veces seguidas como sus representantes para informar al Papa Clemente personalmente de sus opiniones sobre los ritos chinos y presentar algunos documentos relacionados con el asunto de Tournon.⁸¹ Esta serie de medidas muestra que el emperador chino era muy consciente de que los problemas de los ritos y el control de las misiones estaban entrelazados, y por ello estos tenían que resolverse juntos.

Por otro lado, en el 7 de febrero de 1707, cuando llegó a Nanjing en su camino de expulsión, Tournon, publicó el edicto de Clemente XI. Estaba bastante irritado, ya que su opinión era que el fracaso de su misión diplomática en Beijing se debió a las maquinaciones de los jesuitas ejecutadas por la traducción deliberadamente engañosa de Dominique Parrenin, entre otros.⁸² La publicación del edicto no solo causó que Kang Xi se enojara más y ordenara la expulsión de algunos misioneros asociados con la publicación, sino que también hizo que los misioneros cayeran en un dilema más difícil, porque la *piao* imperial y el edicto papal representaban dos puntos de vista y dos órdenes totalmente contrariadas. ¿Deberían obedecer al emperador para quedarse en China y preservar los resultados de su arduo trabajo, su arduo trabajo durante más de un siglo, por un lado, o abandonar la misión por obedecer al Papa, por el otro? Al final, la mayoría de los jesuitas y algunos franciscanos se negaron a creer que el Papa quería terminar la

⁷⁸ Para información más detallada sobre esta misión diplomática, véase: MALATESTA, Edward. (1994). "A Fatal Clash of Wills: The Condemnation of the Chinese Rites by the Papal Legate Carlo Tommaso Maillard de Tournon". En: MUNGELLO, David (ed.). *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. Sankt Augustin/Nettetal: Steyler, pp. 211-246.

⁷⁹ En esta licencia se registraba la siguiente información: nacionalidad, edad, orden misionera a la que pertenece, años residiendo en China, juramento de no volver a occidente, registro de si se ha ido ya a la capital para que el emperador les de audiencia. Con todo esto se concedía la *piao*. Véase: 李天纲 [Li Tiangang], 1998: 71.

⁸⁰ 陈垣 [Chen Yuan]. (ed.). (1974). 《康熙与罗马使节关系文书》 [Kangxi y luomashijie guanxi wenshu, *Los documentos inéditos sobre relaciones entre Kangxi y los enviados de Roma*]. Taipei: Editorial de Wenhai, p. 13.

⁸¹ Los dos primeros emisarios jesuitas enviados por el emperador, António de Arros (1657-1708) y Antoine de Beauvillier (1657-1708), aunque navegaron en diferentes barcos, murieron en naufragios antes de llegar a Europa. Véase: BROCKEY, 2007: 188.

⁸² Respecto a los contenidos de este edicto, véase: NOLL, Ray Robert & SURE, Donald (eds.), 2001: 50-51.

empresa misionera en la China de la manera tan brusca que Tournon había elegido, y pensaron que podrían aclarar sus argumentos a favor de los ritos a través de los misioneros enviados por el emperador a Roma. Por lo tanto, un total de treinta y ocho misioneros que no estaban al servicio del emperador en Beijing, decidieron ir a Beijing para recibir la *piao*.⁸³ Por supuesto, otros misioneros, incluidos varios jesuitas, no estuvieron dispuestos a aceptar la *piao* imperial. Por ejemplo, el Viceprovincial José Monteiro (1602-1648) con sus otros cuatro compañeros de Nanjing se negaron a aceptar la *piao*, debido a que habían jurado abandonar los ritos chinos antes de que se les ofreciera dicha licencia. Aun así, estos jesuitas de Nanjing insistían en que el edicto publicado por Tournon fue falsificado. Es posible que por esta razón Kang Xi decidiera perdonarlos, enviándolos a Guangzhou para esperar el regreso de los enviados de Kang Xi desde Roma.⁸⁴

Cuando el grupo de emisarios enviados por el emperador chino apareció en la Santa Sede, fue criticado duramente por el Papa Clement XI ya que los documentos que entregaron al Papa cuestionaban el comportamiento irrazonable de Tournon, que había actuado de acuerdo con las órdenes de Clement XI. Además, cuando Clement XI supo que los jesuitas aceptaron la *piao* del emperador Qing, y el arzobispo portugués de Goa envió una carta pastoral a los jesuitas en la China informándoles de que cualquier decreto emitido por el legado papal era nulo e inválido,⁸⁵ se enfureció aún más. En el 19 de marzo de 1715, Clemente XI emitió una constitución apostólica, *Ex illa die*,⁸⁶ que confirmó de nuevo la prohibición de los ritos chinos y exigió la obediencia de los misioneros en China. Cuatro años después, el Papa nombró a otro legado apostólico, Carlo Ambrogio Mezzabarba (1685-1741), para informar a los misioneros y a los fieles chinos de esta constitución apostólica, y para que así cumplieran con los decretos papales relacionados con los ritos chinos.

Claramente, esta misión diplomática estaba condenada al fracaso. En diciembre de 1720, cuando Mezzabarba estaba en Beijing, en un memorial presentado a Kang Xi, le informó al emperador de que el Papa mandaba que los misioneros y los fieles chinos

⁸³ Los jesuitas de Beijing (trece de la viceprovincia y seis de la misión francesa) que estaban ocupando algunos cargos en la corte Qing, no estaban obligados a obtener la *piao*. Véase: BROCKEY, 2007: 190.

⁸⁴ Véase: BROCKEY, 2007: 190. Un informe de los jesuitas presenta más información, véase: “Relação do que se tem passado nesta missão da China”, en Lisboa: Biblioteca da Ajuda, Jesuítas na Ásia (BAJA), código 49-V-25, ff. 202r-203r.

⁸⁵ Véase: BROCKEY, 2007: 197. Para más detalles de sobre esta carta pastoral, véase: “Carta de Agostinho da Anunciação, Goa, 29 de abril de 1710”, en Lisboa: Biblioteca da Ajuda, Jesuítas na Ásia (BAJA), código 49-V-26, f. 565r.

⁸⁶ Para más información de esta constitución apostólica, Véase: NOLL, Ray Robert & SURE, Donald (eds.), 2001: 86-90.

cumplieran con sus prohibiciones sobre los ritos, y obedecieran la administración directa de la Santa Sede. Kang Xi rechazó totalmente estas dos peticiones. Luego, después de varios encuentros con Mezzabarba, Kang Xi conoció el contenido del decreto papal *Ex illa die*. Las medidas que Kang Xi tomó en respuesta a él fueron más estrictas que las medidas tomadas durante la legación papal dirigida por Tournon. Por una parte, el 22 de febrero de 1721, cuando Kang Xi se reunió por última vez con Mezzabarba, le dio un documento informal, titulado *Jiale laichao riji* (嘉乐来朝日记, *Diario de la llegada de Mezzabarba a la corte*)⁸⁷ para mostrar al Papa su posición sobre las cuestiones relacionadas con los ritos. Por otra parte, cuando hojeó el decreto papal, traducido al chino, escribió con tinta roja estos comentarios:

Al ver esta proclamación, me pregunto por qué las personas vulgares de los países occidentales no entienden los principios de la China. Además, ninguno de ellos conoce libros chinos. Sus argumentos contienen muchas cosas ridículas. Hoy, leo en la proclamación del legado que son lo mismo las herejías religiosas de los monjes budistas y las de los monjes taoístas. Ante estas personas cuyas palabras son tan desconsideradas, no tengo más alternativa que prohibir que los misioneros occidentales continúen predicando, para así evitar futuros problemas.⁸⁸

Estas dos actuaciones muestran que, en respuesta a la comunicación diplomática de la Santa Sede, Kang Xi proseguía con su anterior política de diálogo, pero, al mismo tiempo, ponía fin a su política de tolerancia con la misión china.

f) La prohibición del cristianismo por parte de Yong Zheng

De hecho, la misión diplomática de Mezzabarba llevó directamente a Kang Xi y a su sucesor Yong Zheng (雍正, 1678-1735) a cambiar la actitud tolerante que habían tenido con la empresa misionera, para defender la tradición de los ritos. Especialmente Yong Zheng, cuarto hijo del emperador Kang Xi, en 1723, cuando tomó las riendas del estado después de la muerte de su padre, comenzó a poner en práctica lo que su padre había indicado en aquellos comentarios en rojo. En 1724, Yong Zheng promulgó una serie de edictos de proscripción del cristianismo en China: ordenó el cierre de todas las iglesias en todas las provincias, y la expulsión a Macao de los jesuitas residentes en China. El

⁸⁷ “Jia Le” era el nombre chino que utilizaba Mezzabarba.

⁸⁸ 陈垣 [Chen Yuan] (ed.), 1974: 96.

aspecto más duro de estos edictos fue la definición del cristianismo como una religión perversa.⁸⁹ Todos estos edictos equivalían a una sentencia de muerte para la Viceprovincia de la China, e hicieron que, desde entonces, las misiones cristianas de la China encontraran grandes obstáculos.

Para entender los motivos que llevaron a Yong Zheng tan rápida y tan seriamente a atacar el cristianismo, se han formulado varias interpretaciones. La mayoría de los investigadores considera que esa actitud está directamente relacionada con el hecho de que el jesuita portugués Joannes Morao (1681-1728) hubiese estado implicado en la lucha por el trono. Con la intención de conseguir un nuevo patrocinador, en los últimos años del emperador Kang Xi, Morao le había presentado un memorial en que le proponía que designara al noveno príncipe como Príncipe Heredero, porque ese príncipe no solo tenía una estrecha relación con Morao, sino que también era muy favorable hacia el cristianismo. Sin embargo, Morao no fue tan afortunado como Schall que sesenta años antes también se había implicado personalmente en la elección del heredero al trono. Kang Xi, beneficiario de esa intervención sesenta años antes, reprendía duramente a Morao ese comportamiento arrogante. Así y todo, después de ser criticado por el emperador, Morao, sin darse cuenta del peligro que su actuación representaba para sí mismo y para toda la empresa misionera, visitó al General de las tropas destinadas en la capital, Nian Gengyao (年羹尧, 1679-1726), y le pidió que prestara su apoyo al noveno príncipe para acceder al trono.⁹⁰ Estas actuaciones indudablemente afectaron la actitud de Yong Zheng hacia los misioneros y hacia el cristianismo. Como ya hemos indicado, el ganador final de la lucha por el trono fue Yong Zheng.

Después de la publicación de los edictos anticristianos de Yong Zheng, en muchas provincias tuvieron lugar graves incidentes anticristianos. Muchas propiedades de los misioneros (colegios, residencias, iglesias) fueron confiscadas y destinadas a otros usos. Algunas de ellas llegaron a convertirse en templos idólatras. Además, más de cincuenta misioneros, entre ellos cinco obispos, fueron expulsados de sus provincias.⁹¹ Esa disminución del número de misioneros afectaría seriamente al trabajo pastoral. Según la

⁸⁹ BROCKEY, 2007: 199. Para más detalles, véase: STANDAERT (ed.), 2001: 564.

⁹⁰ Para más información de este evento, véase: 方豪 [Fang Hao]. (1988). 《中国天主教史人物传》 [Zhongguo tianzhu jiaoshi renwu zhuan, *Biografías de figuras de la historia del cristianismo en China*]. Beijing: Compañía de libros de Zhonghua, vol. 3, pp. 56-58.

⁹¹ En la carta de un jesuita francés, que se llama José Ana María de Moyriac de Mailla (1669-1748), dirigida a un padre europeo se registran más detalles sobre la persecución sufrida por los misioneros en este movimiento anticristiano, véase: AIMÉ-MARTIN, M. L. (ed.). (1843). *Lettres édifiantes et curieuses concernant L'Asie L'Afrique et L'Amérique, avec quelques relations nouvelles des missions, et des notes géographiques et historiques*, vol. 3. Paris: Société du Panthéon Littéraire, pp. 346-366.

descripción de José Soares (1656-1736), desde 1726, dos años después del edicto de Yong Zheng, y durante bastante tiempo, pocos fieles chinos se atreverían a ir a confesarse o a escuchar las enseñanzas de los misioneros.⁹² Esta acumulación de obstáculos afectó seriamente a toda la empresa misionera de China, y, sobre todo, puso en peligro los notables logros obtenidos por la Compañía de Jesús.

Ahora bien, cabe mencionar que, respecto a estos funcionarios-misioneros que habían recibido el favor de Kang Xi, Yong Zheng también les mostró su lado benévolo. Por un lado, permitió que algunos jesuitas siguieran sirviendo en la corte como, por ejemplo, Ignatius Kögler (1680-1746) que continuó ocupando el puesto de director de la oficina astronómica. Estos jesuitas mantuvieron sus posiciones en la corte Qing como artistas y especialistas técnicos, disfrutando del favor imperial por sus habilidades y no por su religión, durante otros 50 años hasta la última década del siglo XVIII. Por otro lado, debido a que muchos misioneros habían vivido en las provincias durante muchos años y eran bastante viejos, Yong Zheng ordenó que les dieran un plazo de medio año para trasladarse a Macao, y les pidió a los funcionarios locales que cuidaran a estos extranjeros para que no sufrieran demasiado por el viaje.⁹³ Además, mediante la intercesión del mencionado Moyriac de Mailla, Ignatius Kögler y de otros misioneros oficiales del departamento Astronómico Imperial, Yong Zheng estuvo de acuerdo con que algunos misioneros se estacionaran en Guangzhou. La excusa que utilizó para dicha intercesión es que Guangzhou, como puerto comercial para los buques europeos, era más conveniente que Macao para que los misioneros regresaran a Europa.⁹⁴ Gracias a estos factores, algunos misioneros se quedaron en la provincia de Guangdong, mientras que otro grupo de misioneros de la Vicepresidencia lograron permanecer en otras provincias y continuar su trabajo pastoral, informando a los mandarines locales que eran demasiado viejos para hacer el viaje a Guangdong, y acompañando sus súplicas con regalos y plata.⁹⁵ Los misioneros que permanecieron en el continente chino continuaron evangelizando en secreto.

A pesar de que los jesuitas continuaron trabajando en el imperio Qing durante otros cincuenta años después de la proscripción del cristianismo, la misión cristiana ya no funcionó igual que durante el siglo XVII. Durante el reinado del emperador Yong Zheng,

⁹² Véase: BROCKEY, 2007: 199-200. Para más información sobre el informe de José Soares, véase: “José Soares, *Continuação dos Successos na Missão da China, Beijing, 1726*”, en Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), código 8123, f. 2r.

⁹³ AIMÉ-MARTIN (ed.), 1843: 355.

⁹⁴ *Ibid.*, 362-363.

⁹⁵ BROCKEY, 2007: 200.

el trabajo misionero se transformó en clandestino, en directa oposición al objetivo de la misión establecida por Michele Ruggieri y Matteo Ricci, confirmado una y otra vez por sus sucesores como Giulio Aleni, Ferdinand Verbiest, José Monteiro, etc.; incluso Niccolò Longobardo, el primer misionero que se opuso públicamente a las reglas de Matteo Ricci, seguía este mismo objetivo, a saber, obtener una buena imagen social y estatus legal, para establecer una red activa políticamente y cercana a grupos de poder social: los literatos, los mandarines, y el núcleo del poder, los emperadores. Esta fue la base estratégica de los jesuitas para atraer al cristianismo a muchos miembros de todas las capas sociales, no solamente a los grupos privilegiados. Claro que cuando esta red se rompió por diferentes factores complejos (como intentamos describir brevemente arriba), la empresa misionera estuvo lejos de prosperar.

g) La recuperación de la misión china durante el reinado de Qian Long hasta la década de 1780, y sus principales obstáculos

En agosto de 1735, Yong Zheng falleció de forma repentina. Su cuarto hijo Qian Long (乾隆, 1711-1799) se convirtió en su sucesor, quinto emperador de la dinastía Qing. A lo largo de su mandato, nunca revocó la prohibición de su padre Yong Zheng sobre el cristianismo. Además, en 1736, el primer año de su reinado, Qian Long aceptó un memorial presentado por el Ministerio de Ritos, en el que se solicitaba que se prohibiera predicar a los misioneros, y también profesar el cristianismo a los chinos de las etnias Han y Manchú.⁹⁶ Tal hecho demuestra que en la época de emperador Qian Long, el cristianismo se enfrentaba a una estricta prohibición.

Ahora bien, Qian Long no tuvo la hostilidad de su padre contra los misioneros que se habían involucrado en la disputa por el trono; al contrario, mostró cierto interés en las artes y las técnicas occidentales. Por lo tanto, admitió algunos misioneros concedores de las habilidades occidentales en Beijing como, por ejemplo, Giuseppe Castiglione (1688-1766), un misionero jesuita y pintor italiano; Felix da Rocha (1713-1781), un jesuita y cartógrafo portugués, etc. Estos misioneros que sirvieron en la corte Qing y vivieron en las cuatro iglesias de Beijing durante el reinado de Qian Long pudieron predicar el cristianismo en dichas iglesias sin la obstrucción oficial.⁹⁷ Además, no solo se sentían

⁹⁶ Para más detalles sobre este memorial, véase: SUN & STANDAERT, 2004: 413-414.

⁹⁷ En ese momento las cuatro iglesias fueron: Nantang (Iglesia del sur), Dongtang (Iglesia del este), Beitang (Iglesia del norte), y Xitang (Iglesia del oeste). Véase: 刘芳 [Liu Fang]. (2006). 《乾隆禁教时期的天主教活动》 [Qianlong jin jiao shiqi de tianzhujiao huodong, *Las actividades misioneras de los católicos*

satisfechos de que eran libres de predicar en Beijing, sino que Castiglione, aprovechando la oportunidad de que el emperador visitó su residencia, le rogó que permitiera que los chinos estudiaran el cristianismo. Como resultado, Qian Long escribió en un decreto que el cristianismo no era una herejía y no era necesaria su prohibición.⁹⁸ En consecuencia, algunos misioneros que habían sido expulsados a Macao pudieron regresar al continente, para reanudar la evangelización. No obstante, el decreto firmado por Qian Long en la residencia de Castiglione no significó que en las provincias el cristianismo dejaría de ser prohibido. Muchos misioneros fueron arrestados e incluso ejecutados por gobiernos locales por predicar ilegalmente. Por ejemplo, en 1747 Zhou Xuejian (周学健, 1693-1748), el gobernador de la provincia de Fujian, hizo decapitar a Pedro Mártir Sanz (1680-1747), un dominico español, que tras haber sido deportado volvió a Fujian para predicar.⁹⁹ Tales incidentes ocurrieron con mucha frecuencia y en muchos sitios como, por ejemplo, en Suzhou, Huguang, Guangdong, etc. Debido a estos y otros hechos, en 1757 Qian Long ordenó el cierre de Ningbo y otros puertos comerciales para controlar mejor el alcance de las actividades de los extranjeros en China, manteniendo solo el puerto comercial en Guangzhou. Por lo tanto, los comerciantes y misioneros extranjeros solo podían trabajar libremente en la provincia de Guangdong.¹⁰⁰

Las actividades anticristianas en las provincias, y dicho edicto del año 1757 hicieron muy difícil que los misioneros predicaran libremente fuera de Guangdong como antes, incluso de forma secreta. A partir de 1757, el ámbito de la empresa misionera siguió disminuyendo, y Beijing y la provincia de Guangdong se convirtieron en el centro de actividades misioneras. La empresa misionera china seguía atravesando malos momentos.

Más aún, los problemas para los misioneros se habían de encrudecer más. En primer lugar, a medida que el alcance de las actividades misioneras continuó disminuyendo, la lucha entre misioneros de diferentes nacionalidades y diferentes grupos se intensificó. Por ejemplo, en 1768 Juan Rodríguez (1724-1785), el Vicario Provincial de los agustinos en China, envió desde Zhaoqing, una ciudad de Guangdong, un informe a la Congregación de Propaganda Fide sobre el estado de las misiones de su parroquia. En

durante la prohibición del catolicismo en los reinados de Qianlong]. Tesis de maestría. Universidad Jinan, p. 15.

⁹⁸ 方豪 [Fang Hao], 1988, vol. 3: 90.

⁹⁹ Para más detalles sobre la biografía de Pedro Mártir Sanz, véase: GONZALEZ, José María. (1964). *Historia de las misiones dominicanas de China 1700-1800*. Tomo 2. Madrid: Imprenta Juan Bravo, pp. 111-112; 270-361; 395-398.

¹⁰⁰ 庄焜明 [Zhuang Kunming]. (1975). 《论乾隆二十二年限制广州一口通商的因果》 [Lun Qianlong ershier nian xianzhi Guangzhou yikou tongshang de yinguo, *Tradato sobre causa y efecto de la restricción del puerto comercial de Guangdong en el año veintidós del periodo del reinado de Qianlong*]. 《文艺复兴》 [Wenyifuxi, *Revista de Renacimiento*], no. 67, pp. 53-58.

él enumeró muchos errores de los jesuitas en Guangdong relacionados con los ritos chinos: “los Misioneros Jesuitas de aquel Imperio (China), queriendo mantener la Religión católica con idolatrías y supersticiones [...]”, y le pidió a la Congregación de Propaganda Fide que aboliera los comportamientos erróneos de los jesuitas, “no sólo los libros infectos de falsas y erróneas doctrinas, sino también los abusos y supersticiones conocidas bajo el nombre de Ritos Chineses.”¹⁰¹ Este documento involucró nuevamente a Juan Rodríguez y sus compañeros españoles en la cuestión de los ritos chinos, y finalmente les obligó a abandonar la misión y a volver a Europa.¹⁰² Este tipo de informes, que vinieron de las quejas de los sacerdotes de otras órdenes con el propósito de la abolición de la Compañía de Jesús, también estaban debilitando constantemente el límite de tolerancia de la Santa Sede para con los jesuitas. El 21 de julio de 1773, el Papa Clemente XIV cedió a las fuertes presiones políticas, y mediante el breve *Dominus ac Redemptor* suprimió la Compañía de Jesús, y permitió a los sacerdotes jesuitas que se convirtieran en clero secular.¹⁰³ Al cabo de un año, el 5 de agosto de 1774, esta ordenanza ya se conocía extraoficialmente en Beijing.¹⁰⁴ Por lo tanto, se anunció a la orden jesuita de China su disolución. Sin duda, esta disolución significó un gran golpe para la empresa misionera en China. Muchos jesuitas después de enterarse del edicto papal se sumieron en una gran tristeza. Hubert Cousin de Méricourt (1727-1774), un jesuita y relojero francés, Augustin Ferdinand von Hallerstein (1703-1774), jefe austriaco de la oficina astronómica imperial Qing, y Michel Benoist (1715-1774), jesuita y científico francés, después de recibir la noticia, murieron deprimidos y frustrados en 1774 en Beijing.¹⁰⁵ Todos los jesuitas de China intuían que, desde aquel entonces, la empresa misionera, tal como había sido ideada y establecida por Michele Ruggieri y Matteo Ricci en la década de 1580 y había sido administrada por los jesuitas durante casi doscientos años, iba a desaparecer.

¹⁰¹ RODRÍGUEZ, Isacio R. (1974). *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*, vol. 9. Valladolid: Ediciones Estudio Agustiniiano, pp. 410-413.

¹⁰² Es muy probable que este informe enfureciera al Obispo de Macao, portugués, que estaba del lado de los jesuitas. Como la parroquia en la provincia de Guangdong formaba parte de la diócesis del Obispo de Macao, Juan Rodríguez y sus compañeros fueron objeto de muy duras persecuciones promovidas por algunos ministros portugueses, hasta el extremo de dictarse contra ellos un auto de prisión. Por último, de aquel atropello se libró Rodríguez, huyendo a España, porque, si no, habría muerto envenenado en la cárcel como sus compañeros. Véase: AGUSTINO, Bernardo Martínez. (1918). *Historia de las misiones agustinianas en China*. Madrid: Imp. del asilo de huérfanos del S. C. de Jesús, pp. 73-74.

¹⁰³ Para más detalles, véase: FÜLÖP-MILLER, René. (1956). *The Jesuits: A History of the Society of Jesus*. Nueva York: Capricorn Books, pp. 382-385.

¹⁰⁴ MATEOS, Fernando. “Suppression and Restoration of the Society of Jesus in China”, p. 2. Disponible en:

http://www.riccimac.org/doc/monographs/1/suppression_and_restoration_of_the_society_of_jesus_in_china.pdf. (Fecha de consulta: 11 de diciembre de 2018).

¹⁰⁵ *Ibid.*, 7. También, véase: SUN & STANDAERT, 2004: 419.

Aunque en 1783, diez años después de la elaboración del breve *Dominus ac Redemptor*, la Santa Sede envió a los misioneros de la Congregación de la Misión para que asumieran los trabajos de evangelización y los cargos civiles de la corte Qing, obviamente Qian Long quería que los misioneros solo desempeñaran el segundo tipo de trabajo.¹⁰⁶ En 1784, el año anterior a su llegada a Beijing, el emperador declaró de nuevo la prohibición de la difusión del cristianismo en toda la China, y se realizó una investigación a escala nacional entre los fieles cristianos y los misioneros. En consecuencia, muchas personas relevantes fueron severamente castigadas y numerosos misioneros fueron expulsados a Macao.¹⁰⁷ Poco a poco, en la década de 1780 durante el reinado del emperador Qian Long de la dinastía Qing, la evangelización entró en un estado de completa paralización.

En resumen, aunque la presente tesis no ofrece una descripción exhaustiva de la contextualización histórica entre 1580 y finales de la década de 1780, tratamos de seleccionar los personajes, los eventos, los hitos, y los puntos de inflexión que fueron factores clave para comprender la introducción y el asentamiento del cristianismo en China. Nos centramos, sobre todo, en reseñar el proceso de la construcción de la metodología de la evangelización, adaptada a las circunstancias culturales y sociales, a la “mentalidad” del imperio de China. En este proceso podemos distinguir dos etapas: el final de la dinastía Ming, y la época inicial de la dinastía Qing. Durante todo el periodo se produjo, por primera vez en la historia, un gran intercambio de saberes y de conocimiento entre la cultura china y la europea. También fue un periodo lleno de cambios importantes respecto a la misión china, tanto por parte del imperio como, por parte de la Santa Sede y de algunos países europeos. Como intentamos destacar, entre los propios misioneros también hubo muchos conflictos y polémicas a la hora de establecer la política y la estrategia misionera. Las grandes diferencias se articularon en torno al enfoque a adoptar ante los ritos chinos: allí donde los jesuitas (hablando en términos generales, no olvidemos que hubo importantes polémicas incluso dentro de la orden) proponían la aculturación y acomodación, los mendicantes optaban por la prohibición. En definitiva, este fue una etapa clave para entender el proceso de la cristianización del imperio chino, una etapa en la que se decidieron y determinaron las políticas europeas sobre la cristianización de la China. Es también un período que nos brinda testimonios valiosos sobre la reacción de los misioneros europeos ante la cultura china, como son los textos doctrinales elaborados específicamente para la misión en el Imperio del Medio. Por todas estas razones, el período entre 1580 y finales de la década de 1780, constituye

¹⁰⁶ SUN & STANDAERT, 2004: 419-421.

¹⁰⁷ 刘芳 [Liu Fang], 2006: 59-64.

el marco cronológico de la presente tesis.

1.2. La importancia del sacramento de la confesión

En la historia de la misión cristiana en China entre el periodo estudiado se pueden encontrar dos temas centrales, que siguen apareciendo en todas las polémicas doctrinales: el problema de los ritos y la traducción de los términos cristianos.

Los ritos constituían un factor importantísimo en la cultura china, ya que desempeñaban múltiples funciones relacionadas con la comunicación, la herencia cultural, la identidad étnica, la memoria colectiva, la consolidación de poder, etc. Al igual que en todas las demás culturas, las prácticas rituales reflejan la devoción y el temor respetuoso que un grupo cultural tiene hacia sus propias creencias. La sociedad china de aquella época era básicamente una sociedad patriarcal. La sociedad y el estado constituían una estructura familiar magnificada, que se mantenía unida por el sistema de clanes patriarcales. En este contexto, el culto a los antepasados era un símbolo importante para mantener unido todo el sistema, y jugaba un papel fundamental en la cultura china. Cualquier acto que pudiera dañar las prácticas rituales equivalía a atentar contra toda la estructura social. Por otra parte, no hay que olvidar que la China de aquella época era una sociedad que asumía objetivos éticos unificados y que Confucio era el símbolo central de todo el conjunto de sistemas de ética social. De ahí que todo ataque al culto a Confucio implicara subvertir la estructura de la conciencia social china. Por todo ello, Matteo Ricci, a la cabeza de muchos misioneros, desarrolló, en respuesta a los ritos chinos, una estrategia de adaptación para que el cristianismo pudiera difundirse en China.

Ahora bien, su metodología misionera flexible provocó constantes debates. Como se ha indicado, la disputa sobre los ritos chinos tuvo gran influencia en toda la empresa misionera de la China en el período señalado. Involucró a misioneros de diferentes nacionalidades y de diversas órdenes religiosas, a los poderosos países occidentales, a las religiones (o “sectas”) de China, al Papa, a los emperadores chinos, a los literatos chinos. La disputa, además, estuvo condicionada por otras querellas y controversias: entre el poder religioso y el poder imperial (los Papas y los emperadores chinos); entre el cristianismo, el budismo y el confucianismo por el estatus ortodoxo; entre los misioneros de distintas órdenes por el poder misionero; y entre los monarcas de Francia, España y Portugal por el derecho de Protectorado en China, etc. Todas esas polémicas confluyeron en la estrategia de Matteo Ricci que postulaba que los misioneros deberían

tolerar a los fieles chinos su participación en los ritos chinos. Todo esto indica la importancia de la cuestión de los ritos en la historia de los misioneros cristianos.

Al igual que los ritos chinos, los sacramentos católicos como prácticas rituales cristianas también tienen, a parte de un inolvidable significado espiritual intrínseco, funciones morales y sociales. En la empresa cristiana china, los sacramentos siempre han constituido el foco de atención de los misioneros y de la Santa Sede. Durante el periodo estudiado, en cada reunión importante de misioneros se discutió el problema de cómo implementar los sacramentos en China. A este respecto, Matteo Ricci y otros misioneros jesuitas, hicieron cambios adaptativos a algunas prácticas rituales cristianas con el fin de promover el desarrollo del cristianismo en China. Como se ha explicado anteriormente, se permitió, por ejemplo, a los hombres llevar sombreros durante las misas, se evitó el procedimiento de unción con aceite en el bautismo, etc.

De los siete sacramentos de la Iglesia católica, también el sacramento de la confesión fue objeto de reformas y adaptaciones. Como veremos más adelante, la cultura china concedía gran importancia al autocultivo moral del ser humano y a la autoacusación en el caso de actos inmorales. Muchos misioneros como, por ejemplo, Giulio Aleni, Diego de Pantoja, François Noël (1651-172), al predicar este sacramento a los chinos, aprovecharon este aspecto del pensamiento chino, resaltando sobre todo el primer paso del sacramento de la confesión (el examen de conciencia), ya que la correspondiente doctrina cristiana se centraba en la reflexión de los creyentes sobre sus propias culpas, lo que se ajusta perfectamente a la demanda de autocultivo moral, tal como fue formulada por los literatos chinos de la época.

Otro ejemplo de adaptación fue la modificación del confesionario en cuanto espacio físico. En las iglesias europeas, la creación y la evolución del confesionario –dispositivo o mueble sólido para ofrecer a los confesores un entorno apropiado durante las confesiones– tuvo como propósito principal el de evitar riesgos de transgresión y escándalos entre los confesores y las mujeres penitentes. En China, los misioneros también prestaron especial atención a este riesgo. Pero debido a la falta de iglesias y a las demandas de las mujeres penitentes, que no veían apropiado salir de casa y relacionarse con extranjeros, los misioneros adaptaron el confesionario creando un estilo propio chino: en lugar de la rejilla del confesionario, entre el sacerdote y el penitente debía haber una simple red hecha de bambú, un biombo, un velo o algo similar, como lo que comúnmente se encontraba en las casas chinas.

Además de adaptar la práctica y la forma del sacramento, los misioneros adaptaron

también algunos principios de la doctrina confesional. Así, se ofrecía una explicación del concepto de la contrición. Respecto a este concepto vital para el sacramento de la confesión, los teólogos europeos habían debatido durante siglos si el perdón divino se podía lograr a través de la contrición, contraponiendo dos argumentos contrarios: por un lado, la opinión de que solo la contrición perfecta podía asegurar la salvación; por el otro, la visión de que la gracia desbordante de Dios manifestada en la confesión sacramental compensaría la fragilidad humana, aunque los pecadores solo obtuvieran una contrición imperfecta, denominada Atrición.

Giulio Aleni, siguiendo las circunstancias específicas de la China de aquella época (el reducido número de misioneros que no podían oír la confesión de los fieles chinos con regularidad, y la situación inestable debida a las guerras y los incidentes anticristianos), en su obra *Huizui yaozhi* (悔罪要旨, *Puntos esenciales de contrición*, 1629) declaraba claramente que los penitentes que no pudieran confesar sus pecados a un sacerdote en ocasiones especiales, podrían obtener el perdón de Dios mediante la contrición.¹⁰⁸ Estas medidas adaptativas, que a veces conciernen los elementos fundamentales de la doctrina cristiana, se exponen en los manuales del sacramento de la confesión, escritos por los misioneros específicamente para la misión china. Estos manuales, por consiguiente, constituyen elementos centrales en la elaboración de la estrategia de la evangelización en China. Su análisis en profundidad nos ayuda a comprender cómo los autores misioneros lograron que, por un lado, se mantuvieran los preceptos básicos de la Iglesia católica sobre este sacramento, al mismo tiempo que el sacramento fuese adaptado a las condiciones, costumbres y sistemas de creencias locales. En definitiva, el estudio pormenorizado de estos textos puede aclarar la aparición de elementos transculturales del cristianismo en el contexto chino de aquella época, el tema central de la presente tesis.

Además de dichos elementos, cabe añadir que el número total registrado de confesiones oídas también fue un dato importante que reflejó los resultados del trabajo pastoral. En cierto sentido, este dato fue más significativo que los datos registrados sobre el número de bautizos, porque muchos de los chinos que recibieron el bautismo en la misión china eran recién nacidos moribundos que no podían convertirse en verdaderos fieles. Todas las explicaciones anteriores indican que el sacramento de la confesión, como rito muy importante, es un elemento fundamental que no puede obviarse en el estudio de

¹⁰⁸ ALENI, Giulio. 《悔罪要旨》 [Huizui yaozhi, *Puntos esenciales de contrición*], en París: Bibliothèque nationale de France, chinois 7270, ff. 2v-3r. El autor también enfatiza que aunque el penitente puede obtener el perdón de Dios mediante la contrición, hay que unir el deseo de confesar cuando obtiene la contrición. En el cuarto capítulo lo presentaremos con detalle.

la evangelización del Imperio del Medio.

1.3. La traducción transcultural y la base teórica de la metodología aplicada

Además de los problemas de los ritos, el foco de atención central a lo largo de la primera fase de la cristianización de China, la traducción de la doctrina cristiana al chino también fue objeto de importantes controversias. Respecto a la relación entre la traducción y el análisis transcultural de la doctrina, Antje Flüchter indica que: “the concept of translation appears to be the optimal analytical tool for analysing these transcultural elements and dimensions. Evangelising strategies always involve literary translation processes, such as the translation of catechisms or prayers.”¹⁰⁹ Dicho de otra manera, los métodos y las estrategias de la traducción lingüística pueden servir para esclarecer los “elementos y dimensiones transculturales”. En este sentido, la traducción de la doctrina cristiana puede ser entendida como un proceso de implantación, en otro ámbito cultural, de fenómenos ligados íntimamente a la cultura de partida.

Fue durante ese período cuando surgieron unos de los instrumentos más importantes en dicho proceso: el material escrito y la comunicación a través de la palabra escrita. Es bien sabido que los misioneros cristianos en el imperio chino recurrieron, al uso de los libros, entre los que destacan los manuales de doctrina, que representan uno de los *corpora* más importantes de la empresa evangelizadora. Como es obvio, estos textos están siempre condicionados por la doctrina europea, y frecuentemente se inspiran (o traducen directamente) manuales doctrinales europeos para explicar los principios básicos de la fe, los ritos, las reglas y las normas, etc. No obstante, sabemos también, como explicaremos más adelante, que la visión china de algunos conceptos espirituales difiere sustancialmente de la occidental; de ahí que los misioneros debiesen no solo traducir literalmente o reproducir los principios doctrinales, sino que muy a menudo se vieron obligados a modificar algunos elementos para adaptarse así a la cultura china. Es decir, estos textos, elaborados en suelo chino, someten la terminología cristiana, y con ella algunos principios básicos de la fe cristiana, a un proceso de adaptación, aculturación y (como argumentaremos en la presente tesis) inculturación. En definitiva, la traductística

¹⁰⁹ FLÜCHTER, Antje. (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*. Leiden: Brill, p. 23.

doctrinal elaborada en chino representa un caso específico de *traducción transcultural* (*cultural transwriting*),¹¹⁰ porque se trata de textos cuyos referentes inmediatos religiosos, doctrinales, morales y también discursivos, se hallan, naturalmente, en la cultura cristiana occidental. Al ser trasladados a un ámbito histórico, social, cultural y doctrinal radicalmente diferente, estos materiales atraviesan un proceso de “traducción transcultural”, es decir, son adaptados, consciente o inconscientemente, a la cultura receptora, o a las expectativas que los misioneros pudiesen tener sobre ella. Tomando prestada la terminología china contemporánea de los *literati*, esta “traducción transcultural” equivale a la *chuangyi* (创译, traducción creativa)¹¹¹.

El *chuangyi* requiere trascender la unidireccionalidad tradicional en el estudio de la difusión de la doctrina para poder estudiarla de modo “transcultural” y bidireccional: con la preposición “trans” se indica que se trata de un proceso que “atraviesa” la barrera de comunicación intercultural, y que presta atención a elementos y dimensiones transculturales para lograr la comunicación y la interacción entre diferentes identidades culturales. En un extremo de esta comunicación se sitúan la doctrina cristiana y los conceptos del cristianismo; este extremo emisor tiene su propia especificidad, lo que requiere que durante el proceso evangelizador se mantenga la ortodoxia y la pureza de las nociones centrales, según expone Antje Flüchter: “This conception of Catholicism was so important and influential because the master narrative of Catholic (and not only Catholic) purity was, and is, central for the Catholic self-image and identity. [...]”

¹¹⁰ Vale la pena indicar que llamar a este acto de elaboración “traducción transcultural” ha recibido algunas críticas como, por ejemplo, que se usa solo como una especie de metáfora, o de que este término se expande demasiado. Para más detalles véase: TRIVEDI, Harish. “Translating Culture vs. Cultural Translation”. En: ST-PIERRE, Paul & PRAFULLA C., Kar. (eds. en 2007). *Translation Reflections, Refractions, Transformations*. Philadelphia: John Benjamins, pp. 277-287; sobre el empleo de la traducción como metáfora, véase: EVANS, Ruth. “Metaphor of Translation”. En: MONA, Baker & SALDANAHA, Gabriela. (eds. en 1998). *Routledge Encyclopaedia of Translation Studies*. Nueva York: Routledge, pp. 149-153. Ahora bien, los desarrollos teóricos en los estudios de traducción, sobre todo, los estudios denominados “Giro Cultural en Traducción” en las últimas décadas, nos proporcionan una nueva comprensión del concepto analítico de la traducción, que se puede aplicar para analizar los procesos de difusión de la doctrina y los procesos de traducción en el contexto misionero, desde un punto de vista diferente al de la investigación tradicional. Los estudios relevantes son, entre otros, BASSNETT, Susan & LEFEVERE, André. “Introduction: Where Are We in Translation Studies”. En: BASSNETT, Susan & LEFEVERE, André. (eds. en 1998). *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation*. Clevedon: Multilingual Matters, pp. 1-11; BASSNETT, Susan. “The Translation Turn in Cultural Studies”. En: BASSNETT, Susan & LEFEVERE, André. (eds. en 1998). *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation*. Clevedon: Multilingual Matters, pp. 123-140, etc. Por lo tanto, el término “traducción transcultural” utilizado en la presente tesis se refiere no solo al simple acto de traducción, sino también a la “reescritura cultural” en cuanto cierta estrategia.

¹¹¹ Esta expresión proviene del prólogo del libro *Huan you quan* (寰有詮, *Explicación del universo*, 1628). Para más información sobre este prólogo, véase: (明) [Ming] 李之藻 [Li Zhizao]. 《译寰有詮序》 [Yi Huanyouquan xu, *Prólogo de la traducción de Huanyouquan*], en París: Bibliothèque nationale de France, chinoise 3384, ff. 1r-8v. *Huan you quan* es un libro adaptado del comentario de Coimbra sobre *De coelo* de Aristóteles (*Commentarii Collegii Conimbricensis SJ*, aprox. 1592-1606). Esta obra es una traducción sobresaliente en la historia de las traducciones chinas. Véase: STANDAERT (ed.), 2001: 607.

Christian history can be told as a process of defining the Christian dogma in an increasingly concrete manner, thus striving to diminish all types of ambiguity.”¹¹²

Especialmente en el siglo XVI, después del Concilio de Trento, la Iglesia católica hizo muchos esfuerzos para unificar los fundamentos doctrinales y las prácticas religiosas. En relación con la actividad misionera, un ejemplo representativo de esta tendencia fue la fundación de la Sacra Congregación de Propaganda Fide para garantizar la difusión del (en palabras de Flüchter) “cristianismo homogeneizado”.¹¹³

Con esas nuevas instituciones y esas nuevas medidas, sí se logró cierta homogeneización en las prescripciones doctrinales y en las nociones centrales, pero no sin dificultades, debidas a las diferencias en los territorios a los que la Iglesia pretendía llevar su mensaje. Eso era más evidente en las misiones asiáticas donde los jesuitas eran agentes importantes de la homogeneización doctrinal. Según expone Antje Flüchter, “on the one hand, the Jesuits stood for the homogenising ideal of Tridentine Catholicism and its implementation; [...] On the other hand, the Jesuits were famous for their particular missionary method of accommodation. This method which is mostly known for the Jesuits in Japan and China and the following rites controversy, is characterised by a high degree of flexibility to adapt to local conditions, customs and belief systems, and it is often discussed as cultural dialogue or also as a type of cultural translation.”¹¹⁴

En lo que concierne al nivel de adaptación a la cultura y a las costumbres locales, llevada a cabo por los misioneros durante la traducción “transcultural” de los manuales católicos, hay que analizar de manera profunda, ante todo, la traducción de los términos doctrinales centrales. Observamos que pueden ocurrir dos circunstancias: 1. que no exista el concepto en la cultura de destino y por tanto resulte “intraducible”, o 2. que existan conceptos similares, pero, obviamente, su significado no es idéntico al de la cultura emisora y que, en caso de ser utilizados, podrían llevar a una mala interpretación, determinada por las connotaciones del término en la cultura receptora. Ante esta tarea tan ardua y dificultosa, era necesario que los misioneros se sumergieran plenamente en la cultura de destino, comprendieran el sistema social, cultural y moral y, en el caso de China, se familiarizaran con la riquísima tradición del pensamiento filosófico. Al mismo tiempo, los misioneros tuvieron que conceder gran importancia a la exactitud en la transmisión de estos términos, es decir, minimizar el impacto que el acto de traducción podía ocasionar en las connotaciones cristianas originales. Desde este punto de vista, la

¹¹² FLÜCHTER, 2017: 4.

¹¹³ Ibid., 5.

¹¹⁴ FLÜCHTER, 2017: 12.

traducción de los textos doctrinales no se limitaría al plano literal o meramente lingüístico, sino que estaría estrechamente relacionada con la estrategia de la actuación misionera.

Según expone, entre otros, Nicolas Standaert, la cultura china en cuanto una cultura del *Otro* en las categorías de pensamiento y en el sistema de creencias, alentó fuertemente a los jesuitas a adoptar métodos de “adaptación”,¹¹⁵ a los valores culturales y sistemas de creencias sociales, religiosas y espirituales radicalmente diferentes de los que han conformado el ser de *Uno mismo*. Al principio, debido a la existencia de ciertas semejanzas entre el cristianismo y el budismo, los jesuitas se habían adaptado a las formas budistas, y así lo hacían, por ejemplo, en su propia indumentaria, pues se vestían con túnica de monje budista.

Pero ya Ricci decidió distanciarse de las formas externas del budismo, entre otros motivos, porque se dio cuenta de que a los monjes budistas se les consideraba muy bajos en la escala social. Se acercaron entonces al confucianismo, un grupo que era de pensamiento ortodoxo, y Nicolas Standaert subraya una razón fundamental de este acercamiento a la *otredad* del confucianismo, que se postuló en una especie de *imperativo cultural* que cada sistema espiritual que pretendiese entrar en China tenía que tener en cuenta:

No marginal religion penetrating from the outside could expect to take root in China (at least at a high social level) unless it conformed itself to a pattern that was more clearly defined in late imperial times than ever before. Confucianism represented what is Zhen (‘orthodox’) in a religious, ritual, social, and political sense. In order not to be branded as Xie (‘heterodox’) and treated as a subversive sect, a marginal religion had to prove it was on the side of Zhen. The authority, the sheer mass and attractive power of Confucianism was such that any religious system from outside was caught in its field, and was bound to gravitate towards that centre. In other words, when Ricci started to apply his method of accommodation, he probably did not realize the full weight of that cultural imperative. He must only gradually, with a rare combination of intelligence and intuition and a growing knowledge of the Chinese situation, have come to realize that adaptation to the imperative of Confucianism was the only viable way.¹¹⁶

Nicolas Standaert también enfatiza que la influencia de la Otredad actuaba a

¹¹⁵ Para más análisis, véase: STANDAERT, Nicolas. (1999). “Jesuit Corporate Culture as Shaped by the Chinese”. En: O’ MALLEY, John W., S.J. et al. (eds. en 1999). *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, pp. 355-362.

¹¹⁶ *Ibid.*, 356.

diferentes niveles y de diferentes formas, y por ello los misioneros debían abordar la Otredad de maneras diferentes. En la evangelización, los misioneros no podían emplear un mismo método invariable, sino que debían adecuar constantemente sus métodos para que se adaptaran a este *Otro*. Respecto a los métodos tomados por los misioneros en China, Nicolas Standaert explica la diferencia entre la “acomodación cultural” y la “inculturación”:

As a missiological term, “accommodation” designates Christianity’s adaptation to a culture, but that adaptation remains, on the whole, limited to external aspects, such as the other culture’s language, ceremonies, attire and way of living. “Inculturation”, on the other hand, goes much deeper: it is, in fact, the gospel message’s incarnation in a concrete cultural environment, and it is achieved in such a way that the Christian experience is not only expressed in the elements of that culture, but also becomes a force which animates and inspires both that culture and the universal Church.¹¹⁷

Aplicando esta diferencia esencial al ámbito de la traducción de la doctrina cristiana y al ámbito de la implementación de la liturgia cristiana, Nicolas Standaert indica:

According to the accommodation method, the missionary translates the Christian theology into the language of the other culture, but basically that theology remains Western. According to the inculturation method, he rethinks the message in terms of the other culture. [...] In the case of the liturgy, for example, the accommodation method uses the local language and perhaps changes the colours of the liturgical vestments; but according to the inculturation method, the liturgy itself will have to assume the new forms.¹¹⁸

Con el fin de estudiar mejor el encuentro entre la cultura cristiana y la cultura china de la época, Standaert también expone la relación entre estos dos métodos de adaptación, cuyo punto central, en sus propias palabras, atañe a la naturaleza misma del encuentro entre dos civilizaciones:

The Mission to China at the end of the Ming dynasty was more than a mere propagation and acceptance of Christianity; it was one of the most important encounters that ever took place between the two cultures. Hence that encounter reveals elements proper to all good communication between cultures. A major principle of culture contact is that, at the first

¹¹⁷ STANDAERT, 1985: 55.

¹¹⁸ *Ibid.*, 55-56.

stage, a culture accepts only those elements which are suited, in one way or another, to its own cultural pattern. [...] The second stage is the acceptance of elements which are not directly in keeping with one's own culture pattern. But foreign forms are seldom accepted exactly as they are. They are reinterpreted in terms of the culture that receives them, and this reinterpretation can be rather remote from their original meaning.¹¹⁹

Desde este punto de vista, la “acomodación” es el primer paso hacia la “inculturación”. Para llegar a esta última, los misioneros no solo deben adaptarse a la cultura del Otro en las fórmulas y formas externas, sino que también deben aceptar algunos elementos del *Otro* que no están directamente en consonancia con el propio patrón cultural y, con ello, ajustar el mensaje del evangelio y la forma de los ritos cristianos. Solo de esta manera pueden permitir que “se re-crea” el cristianismo en el entorno cultural del Otro, y lograr una mejor interacción o comunicación entre las dos culturas.

A partir de esta perspectiva metodológica, Standaert, centrándose en el emisor de dicho intercambio transcultural, Matteo Ricci, analiza sus experiencias misioneras: “Ricci was to replace accommodation to the Buddhists by accommodation to the scholarly Confucians. And he achieved a remarkable accommodation to that intellectual elite and to every aspect of its life: he learnt classical Chinese, he donned the robe or the mandarin graduate, he treated his Confucian friends with Chinese courtesy, he preached the Gospel to them in philosophical discussion groups”, y sostiene que este misionero pionero en la adaptación, en general, no había alcanzado aún la etapa de inculturación. Ahora bien, su método de acomodación conseguía fomentar la inculturación.¹²⁰

Considerando que la conclusión de este estudio de la década de 1980 se basa en un análisis centrado en las experiencias misioneras de Ricci, no en un análisis de los textos doctrinales elaborados en chino, hemos revisado otros estudios que analizan los escritos chinos de los jesuitas como, por ejemplo, las obras de Giulio Aleni, partidario de las reglas de Matteo Ricci. Así, en su análisis de las obras de este jesuita dedicadas a la vida de Jesucristo,¹²¹ Gianni Criveller afirma que Aleni integraba muchos elementos de la vida civil, la historia y la cultura china en ilustraciones pictóricas, para que los lectores

¹¹⁹ Ibid., 57.

¹²⁰ Ibid. El original en inglés dice: “on the whole, Ricci himself had not yet attained the inculturation stage; [...] But in my view, his accommodation method did manage to foster inculturation”.

¹²¹ Estas obras son *Tianzhu jiangsheng yanxing jilue* (天主降生言行纪略, *Breve registro de los discursos y conductas del señor del cielo reencarnado*, 1635), *Tianzhu jiangsheng yinyi* (天主降生引义, *Introducción de la encarnación del señor del cielo*, 1634/35), *Tianzhu jiangsheng chuxiang jingjie* (天主降生出像经解, *Explicación de las escrituras con imágenes del señor del cielo reencarnado*, 1637). Para más información sobre los análisis de estas obras, véase: CRIVELLER, 1999: 216-242; 286-301; 243-264.

chinos pudieran comprender mejor las historias misteriosas de la vida de Jesucristo, como la Encarnación y la Pasión.¹²² Gianni Criveller sostiene que Giulio Aleni ha hecho una contribución significativa a la creación de un “cristianismo con características chinas”, y define ese método de evangelización como un *intento consciente* de inculturación.¹²³ Ahora bien, Gianni Criveller opina también que Aleni y otros jesuitas no pudieron efectuar una auténtica inculturación, debido a la falta de “herramientas teológicas básicas”, es decir, debido a la ausencia de los materiales misioneros, como textos que comunicaran la doctrina sacramental del cristianismo.¹²⁴ A sabiendas que el estudio de Gianni Criveller no analiza sistemáticamente los manuales redactados por Aleni dedicados a la propagación de los sacramentos cristianos (solo examina los textos que versan sobre temas morales y doctrinales), esta conclusión debe ser reexaminada. Además, el método de la “reescritura cultural” de estos manuales forma parte de la estrategia misionera de Aleni, que fue calificada por Gianni Criveller como la “pastoral choice” mencionada anteriormente.

Respecto a la metodología para examinar los textos misioneros, a partir de la década de 1990, Standaert publicó una serie de artículos sobre la metodología de la investigación de este campo con el fin de reconsiderar la perspectiva centrada en las actividades y las obras de los misioneros que ofrecían los estudios anteriores sobre estos temas. En el *Inculturation and Chinese-Christian Contacts in the Late Ming and Early Qing*,¹²⁵ Standaert asienta y extiende la base teórica de la metodología de la “inculturación”: propone que la “recepción” de la cultura del Otro sea también el foco de los estudios en este campo, a fin de prestar atención al análisis de las expresiones lingüísticas y conceptos innovadores surgidos del encuentro entre el mensaje cristiano y la cultura local, y enfatizar el análisis de las nuevas formas y significados que estos elementos innovadores han traído para el mensaje doctrinal original.

A continuación, Standaert desarrolla esta metodología en el artículo *New Trends in the Historiography of Christianity in China*,¹²⁶ analizando las ventajas y los límites del cambio de paradigma logrado en el campo del estudio del cristianismo en China. Este cambio, afirma, trajo consigo una transición desde un enfoque principalmente “Missiological” y

¹²² Su estrategia de eludir la exposición de la Pasión de Cristo fue objeto de las críticas de los misioneros mendicantes, para más información véase: CRIVELLER, 1999: 96-99.

¹²³ *Ibid.*, 408.

¹²⁴ *Ibid.*, 409.

¹²⁵ STANDAERT, Nicolas. (1991b). *Inculturation and Chinese-Christian Contacts in the Late Ming and Early Qing*. *Ching Feng*, vol. 34, no. 4, pp. 209-224.

¹²⁶ STANDAERT, Nicolas. (1997). *New Trends in the Historiography of Christianity in China*. *Catholic Historical Review*, vol. 83, no. 4, pp. 573-613.

“Eurocentric”, a uno “Sinological” y “Sinocentric”.¹²⁷ Desde la cuestión de “hermeneutics” (¿desde qué perspectiva estudiamos el cristianismo en China?) y la de “research object itself” (¿qué estamos estudiando finalmente?), Standaert advierte que un énfasis excesivo en la “recepción” de la cultura del Otro puede llevar al peligro de que la investigación se vuelva “Orientalism”, a saber, que pueda ser simplemente el eurocentrismo al revés.¹²⁸ Sugiere que se debería ir más allá de un estudio del cristianismo en China que se limite estrictamente al enfoque “Eurocentric” o el “Sinocentric”, y que la metodología de investigación debería centrarse en el estudio de la interacción transcultural entre la cultura cristiana y la cultura china, ya que la historia del cristianismo en China sigue siendo una historia intercultural de acciones y reacciones.¹²⁹

Con el fin de descubrir mejor la red de impactos y respuestas elaborada tanto por los elementos chinos como por los elementos cristianos en varios casos específicos, en 2002 Standaert publicó un texto llamado *Methodology in View of Contact between Cultures: The China Case in the Seventeenth Century*.¹³⁰ Tomando la visión filosófica de la *Otredad* como punto de partida, este estudio aborda las metodologías de investigación del contacto transcultural. Primero resume críticamente tres marcos de investigación que se han empleado en los estudios de los contactos culturales entre China y Europa en las dinastías Ming y Qing, a saber, “the transmission framework” que se centra en la contribución y la influencia de los misioneros; “the reception framework”, enfocado en la reacción de los chinos en el proceso de los intercambios culturales; y “the invention framework” que se centra en la construcción de “la realidad simbólica” sobre la cultura receptora por parte de los misioneros, con especial atención a sus obras en lenguas europeas sobre la situación de la China de la época.¹³¹ Después de presentar los defectos y los desafíos de los tres, Standaert propone un cuarto marco metodológico, al que denomina: “interaction and communication framework”.¹³² Este enfoque adopta una visión bidireccional para analizar los resultados de la interacción y comunicación transculturales entre *uno mismo* y el *otro*. Debido a que varios elementos de ambas culturas

¹²⁷ Ibid., 573.

¹²⁸ Ibid., 578.

¹²⁹ Ibid., 581.

¹³⁰ STANDAERT, Nicolas. (2002). *Methodology in View of Contact between Cultures: The China Case in the 17th Century*. Hong Kong: Center for the Study of Religion and Chinese Society, CUHK. Antes de este estudio, Standaert publicó algunos artículos que pueden servir para reforzar los fundamentos teóricos de la metodología en este campo de estudio, por ejemplo, STANDAERT, 1999; STANDAERT, Nicolas. “Christianity in Late Ming and Early Qing China as a Case of Cultural Transmission”. En: UHALLEY JR, Stephen & WU, Xiaoxin. (eds. en 2001). *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*. Armonk, Nueva York: M. E. Sharpe.

¹³¹ Para más información y análisis sobre estos tres marcos, véase: STANDAERT, 2002: 4-23.

¹³² Para más información sobre este marco, véase *ibid.*, 23-47.

se entrelazan y muestran un estado de “multiplicidad” en este proceso de interacción, es necesario evaluar el grado en que el emisor se modifica por la interacción con el receptor, y en qué medida el mensaje del emisor ha cambiado debido a la recepción por parte del receptor. Solo así se puede explorar con detenimiento la relación entre el *uno mismo* y el *otro*.¹³³

A partir de la perspectiva metodológica de la “inculturación” e inspirándonos en la teoría de la interacción y comunicación de Standaert, identificamos la necesidad de que, cuando analizamos los manuales de la confesión en chino, debemos centrarnos tanto en el mensaje del emisor (elementos de la cultura cristiana) como en los elementos del receptor, así como en los factores del entorno de la misión, es decir, el contexto en el cual interactúan ambas culturas. Solo de este modo, desentrañaremos la verdadera naturaleza de la *traducción transcultural* de los textos del corpus. En concreto, exploraremos cómo y en qué medida se adapta el mensaje evangélico a la cultura china y a los entornos sociales específicos, cómo los elementos culturales chinos ejercen influencia en el proceso de traducción transcultural. Así podremos demostrar con claridad si este caso concreto de encuentro transcultural refleja la “bidireccionalidad” y la “interactividad” subrayadas por las teorías metodológicas propuestas, y si la interacción ha alcanzado la etapa de “inculturación”, y de ser así, en qué aspectos del mensaje evangélico se manifiestan las estrategias de inculturación.

1.4. Las preguntas de partida y el corpus relacionado con la confesión

La presente tesis examina los manuales sobre que sacramento de la confesión y textos de otra naturaleza, que se dedican, por lo menos parcialmente, a la confesión. Consideramos que el sacramento de la confesión, en términos generales, tiene una gran importancia en la doctrina cristiana, y también por ello constituye un elemento ineludible en el estudio de la evangelización de China. En el catolicismo se trata uno de los siete sacramentos de la Iglesia, a través del cual Dios concede su gracia a los fieles, una respuesta a la necesidad que tienen los hombres de reconciliarse con Dios. Esa reconciliación, este perdón, se consigue al purificar, a través de la interacción con el confesor, los pecados cometidos. De esta manera, el confesor deviene en el mediador

¹³³ Ibid., 24-25.

entre el pecador y Dios. También por esta mediación del sacerdote, entre otros factores, este sacramento penitencial se convierte en una herramienta de poder que estrecha la relación entre Dios, los fieles y la iglesia. Esta característica está relacionada con muchos aspectos ideológicos: la convivencia social, el control de la sociedad y de las conciencias individuales, la promoción de ejercicios de conciencia, el alivio espiritual y psicológico, etc. Además, la confesión está estrechamente relacionada con los conceptos centrales de la doctrina cristiana como, por ejemplo, el pecado, el amor a Dios, la contrición, la penitencia, la satisfacción, la absolución, etc.

Cuando los manuales de la confesión, que se consideran vehículos esenciales para la comprensión de la cultura occidental, son transmitidos a un ámbito cultural radicalmente diferente, esa traducción transcultural, como eslabón importante del proceso de transmisión, merece un estudio en detalle. Especialmente en la actualidad, donde se presta cada vez mayor atención a la investigación del intercambio cultural entre Oriente y Occidente, los manuales de confesión escritos en chino son un buen punto de partida para investigar los procesos de adaptación, variación y modificación del mensaje cristiano.

Como señala Nicolas Standaert en la introducción de *Forgive us our sins: Confession in late Ming and early Qing China*: “Confession in early modern Europe has been the subject of several studies. But what happened to the confessional practice when it moved to other cultures? This is the major research question of the present book as applied to late Ming and early Qing China”.¹³⁴ Y ante esta pregunta de Nicolas Standaert añadimos: ¿Qué pasa con el sacramento de la confesión, ya no en la práctica, sino en su articulación teórica, cuando se trasladó a un ámbito cultural tan radicalmente diferente? ¿Qué sucede cuando un acto ritual básico en la doctrina católica, se trasplanta a un contexto lingüístico, cultural y espiritual completamente diferente? En concreto, cabe preguntarse: ¿cómo se traduce y se interpreta en estos textos elaborados en suelo chino el imaginario simbólico cristiano? ¿Y cómo se articulan los nuevos significados simbólicos en China?

Para responder a estas cuestiones, esta tesis, a partir del estudio de la doctrina del sacramento de la confesión plasmada en los manuales confesionales, se centra en el análisis de las estrategias y procedimientos específicos utilizados por los misioneros en esa traducción transcultural de la idea de la confesión y de sus conceptos. Se centra precisamente en su estudio y examen detallado lingüístico, pero ante todo conceptual, ya

¹³⁴ STANDAERT, Nicolas & DUDINK, Ad. (2006). “Introduction”. En: STANDAERT, Nicolas & DUDINK, Ad. (eds.). *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*. Sankt Augustin/Nettetal: Steyler, p. 6.

que la confesión es entendida como una noción fundamental en la cultura occidental cristiana. Por ello, es necesario como paso previo examinar los aspectos simbólicos, sociales y culturales de la confesión, y se debe trazarse la genealogía, el desarrollo de la comprensión de lo que es la confesión, en la historia del cristianismo.

Una de las respuestas concretas a la pregunta de Nicolas Standaert sobre la práctica de la confesión trasladada a otras culturas es el estudio *El sacramento de la confesión en la diócesis de Quito, 1570-1668*¹³⁵, en el que Fabio Giovanni Locatelli estudia la práctica del sacramento en la diócesis de Quito de 1570 a 1668 para conocer su impacto en la sociedad colonial. Este trabajo muestra que la confesión era una herramienta de poder, para disciplinar y evangelizar la sociedad colonial, y para llevar a cabo la “conquista espiritual”¹³⁶. Locatelli demuestra también que este proceso tuvo que enfrentarse con varios obstáculos debidos a las características peculiares sociales, políticas y culturales de la sociedad colonial. Cuando este autor explica el motivo de seleccionar Quito como espacio de investigación, dice lo siguiente:

En cada ciudad, pueblo y rincón de la diócesis de Quito vivían hombres y mujeres de diversas condiciones sociales, étnicas y culturales, que recibían, practicaban y se apropiaban de la confesión de manera diferente. Siendo el objetivo de la investigación analizar el impacto del sacramento, es indispensable considerar los múltiples significados y funciones que adquiriría en los diferentes contextos sociales.¹³⁷

Llegados a este punto quisiéramos plantear algunos puntos de partida: del siglo XVI al XVIII, cuando los misioneros introdujeron el sacramento de la confesión en China, se encontraron con un país muy extenso, en que gobernaba una monarquía absoluta, y con un sistema moral, cultural y religioso bien consolidado, especialmente en referencia a la costumbre china de *zixing* (自省, autoexamen) y *chanhui* (忏悔, penitencia), hay que examinar las diferencias que había entre los manuales escritos en chino, dirigidos a lectores de diferentes condiciones sociales, culturales, y religiosas. Hay que preguntarse también ¿cuál era el propósito implícito de los autores de esos textos, dirigidos a lectores de diferentes entornos sociales? Habría que comparar los manuales editados en Beijing

¹³⁵ FABIO, Giovanni Locatelli. (2017). *El sacramento de la confesión en la diócesis de Quito, 1570-1668*. Tesis doctoral. FLACSO Ecuador. Disponible en <http://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/12806>.

¹³⁶ El término “conquête spirituelle” fue utilizado por primera vez por Robert Ricard en 1933, en su ya clásico estudio sobre la evangelización de Méjico. Ricard lo empleó sin connotaciones negativas, pero el término se convirtió luego en el símbolo por excelencia de la evangelización forzada con un impacto negativo, no solamente en América Latina, sino también en otras partes del mundo.

¹³⁷ FABIO, 2017: 8.

con los publicados en otras regiones y pueblos chinos. La razón es que Beijing era la capital y el centro del poder político de China, donde confluían numerosos factores políticos, institucionales y burocráticos, relacionados con el poder político. En cambio, si bien en las provincias y los pueblos los factores políticos tenían menor influencia, los misioneros se enfrentaban con un entorno más fácilmente influido por las creencias religiosas locales.

A partir de estas preguntas de base, en una primera aproximación bibliográfica, hemos revisado algunos textos elaborados por los misioneros de la época. Entre ellos hay dos manuales de confesión que consideramos los más representativos, una publicada en un entorno provincial, y otra en Beijing. La primera es *Dizui zhenggui* (涤罪正规, *Reglas correctas para purificar los pecados*) de Giulio Aleni (1582-1649), jesuita muy conocido que actuó en las parroquias de Hangzhou y Fujian. De este manual de confesión hay dos versiones: la versión completa (1627), el libro más sistemático escrito en lengua china que presenta la doctrina del sacramento de confesión, dirigido, sobre todo, a los neófitos procedentes de las capas altas de la sociedad, es decir, a los *literati* cristianos de la época; y su versión abreviada (1630), considerada como el manual de confesión de mayor circulación en la China en aquella época, por su estructura concisa y por su intento de sistematizar la doctrina de la confesión de manera metódica. Ambas versiones del *Dizui zhenggui* se dirigen a fieles y neófitos de las provincias o pueblos chinos en los últimos años de la dinastía Ming, un periodo de crisis generalizada. La segunda obra que analizaremos, titulada *Gaojie yuanyi* (告解原义, *El significado original de la confesión*, aprox. 1670), fue publicada en Beijing y su autor es Ferdinand Verbiest (1623-1688) un famoso jesuita que ocupó, como hemos visto, un cargo importante en el departamento astronómico de la Corte imperial Qing cuando este imperio se encontraba en una etapa mucho más próspera y tranquila, en comparación con la anterior.

Dados los contextos históricos, culturales y sociales de estas obras, observamos que cada manual se enfrentaba a un entorno y a unos lectores muy distintos. Todo esto implica que en la elaboración de estas dos obras intervienen diversos factores del contexto de lector. Como plantea Antje Flüchter, “[...] following the history of reading, any text is produced by the reader. More specifically, Christianisation did not function as a simple sender-receiver model of communication but had to be conceptualised as a type of dialogue.”¹³⁸ Por ello, los lectores “potenciales” tienen cierto impacto en la estrategia de la *reescritura cultural*. En este sentido, para atraer a los posibles lectores de *Dizui zhenggui*,

¹³⁸ FLÜCHTER, 2017: 35.

a saber, a los fieles y los *literati* locales de la dinastía Ming tardía, Aleni tuvo que demostrar un conocimiento profundo de la cultura china, de las características de la sociedad china y de sus sistemas de creencias, pero también tuvo que estar familiarizado con el sistema filosófico y con las modalidades de pensamiento de los intelectuales. Respecto a la segunda obra, como muchos de los lectores potenciales de *Gaojie yuanyi* residían en Beijing, centro de poder político chino, y entre ellos podrían haber funcionarios superiores de la corte, Verbiest tuvo que considerar cómo adaptar su argumentación a la mentalidad de estos lectores implícitos y, por extensión, a la ideología de la corte imperial Qing, porque una traducción o un argumento poco acertados podría volverse peligroso, podría incluso despertar sospechas de traición al emperador. En definitiva, al analizar estos dos manuales, podremos examinar cómo los dos jesuitas utilizaron distintas estrategias discursivas para tratar con sus respectivos lectores y para conseguir que la doctrina de la confesión y los conceptos cristianos centrales fueran entendidos y aceptados de forma adecuada.

Por otra parte, hay que insistir en que en la misión china de la época no solo actuaban los jesuitas, sino también otras órdenes misioneras, sobre todo las mendicantes, en esta primera época de la evangelización. A diferencia de la preferencia jesuita hacia sectores sociales selectos, la estrategia misionera de los mendicantes era cristianizar al pueblo llano de las provincias. Los mendicantes formaban, por lo tanto, una parte importante de los sacerdotes que practicaron la confesión con los fieles de las clases más bajas, y se enfrentaron a diario a los ritos y supersticiones locales. Además, vale la pena repetir que la disputa de los ritos se intensificó precisamente debido a las diferentes actitudes entre los jesuitas y otras órdenes misioneras hacia las cuestiones de los ritos y de la traducción de algunos conceptos cristianos. Las actitudes contrapuestas de diferentes órdenes se plasmaron implícita y explícitamente en sus manuales confesionales. Ahora bien, Antje Flüchter afirma que los franciscanos estaban muy abiertos a la cultura local en los primeros años de su actuación en la América del Sur.¹³⁹ Y respecto a su actuación en Asia, a mediados del siglo XVI cuando España comenzó a colonizar las Filipinas, fueron precisamente los mendicantes españoles quienes aprendieron el idioma tagalo y tradujeron a esta lengua local algunas obras de cultura religiosa europea en un esfuerzo para adaptarse a la cultura local y facilitar la colonización.¹⁴⁰ Cabe preguntarse, pues, si

¹³⁹ FLÜCHTER, 2017: 14.

¹⁴⁰ Para más información sobre la actividad traductora de los españoles en las lenguas locales en Filipinas, véase: BENIGNO, Albarrán González. (1992). Actividad traductora de los españoles en Filipinas (1565-1898). *Livius*, no. 2, pp. 87-93. Además, con cinco ejemplos del siglo XVII Anna Busquets presenta el papel de los misioneros mendicantes –como intérpretes, traductores, embajadores, mediadores culturales,

con el fin de enseñar la doctrina de la confesión a los chinos en un contexto no colonial, la “acomodación” fue una estrategia aplicada exclusivamente por los jesuitas, o si también otras órdenes religiosas utilizaron estrategias similares. Los manuales escritos por los mendicantes serán de gran ayuda para resolver esta incógnita.

Además, como la administración de la confesión requiere que durante la práctica de la confesión el sacerdote interroge a los penitentes con respecto a sus hechos cotidianos, ello implica que, en comparación con otras liturgias católicas, los misioneros debieran prestar mayor atención a la relación entre la vida cotidiana de los neófitos chinos y la doctrina cristiana a la hora de escribir o traducir los manuales. Antje Flüchter comenta al respecto: “The missionaries were translators. Moreover, the missionaries were not only translators in the literary sense, they were also translating their experience for themselves, as well as for their audience.”¹⁴¹ En el presente estudio no debemos limitarnos, pues, al nivel del texto, sino que deberemos analizar cómo los misioneros explicaron la práctica y la administración de dicho sacramento y las adaptaron al entorno cultural respectivo, debido a que estos elementos están estrechamente relacionados con las formas generales de vida de los neófitos y con el entorno social en el que se desarrollaba la evangelización.

En definitiva, para estudiar, desde la metodología de la traducción, cómo los misioneros realizaron la acomodación cultural y cómo resolvieron las dimensiones transculturales en ese primer intercambio a gran escala entre China y Occidente, es totalmente necesario analizar los textos sobre la práctica de la confesión elaborados por los misioneros de diferentes órdenes religiosas. Este análisis comparativo puede ayudarnos a responder a las siguientes preguntas:

1. ¿Cuál era la actitud del confesor y la del penitente durante la confesión?
2. ¿Cómo era la relación entre el confesor y el penitente?
3. ¿Cuál era la actitud de los sacerdotes hacia los ritos de las religiones chinas y de las supersticiones locales?
4. ¿Existían algunas preguntas clave que los confesores hacían a los penitentes, en el transcurso de la confesión, que difiriera en gran manera de las que podían formularse en Europa?
5. Respecto a esas preguntas clave, ¿existían diferencias entre las diferentes órdenes

entre otros– en la interacción entre chinos y españoles que tuvo lugar en las Filipinas y China, y cómo utilizaron estos diferentes roles para adaptarse a las situaciones nuevas y completamente inesperadas, véase: BUSQUETS, Anna. “Entre dos mundos: los misioneros como embajadores entre Filipinas y China durante la Edad Moderna”. En: MANTECÓN MOVELLAN, Tomás A., et al. (eds. en 2020). *Dimensiones del conflicto: resistencia, violencia y policía en el mundo urbano*. Santander: Editorial Universidad de Cantabria, pp. 367-388.

¹⁴¹ FLÜCHTER, 2017: 26.

misioneras que actuaban en China?

Atendiendo a todas estas cuestiones, hallamos, a parte de las dos obras ya mencionadas (las dos versiones de Aleni y la obra de Verbiest), otros tres textos sobre el método de oír la confesión, escritos por tres misioneros de diferentes órdenes religiosas. Los tres textos comparten un objetivo común: el de ayudar a los misioneros que acababan de llegar a China a aprender cómo oír la confesión en chino, es decir, unos ejercicios para estudiar el idioma chino. Por estas razones, estos textos del corpus representan, de manera emblemática, las actitudes de distintas órdenes religiosas hacia la confesión en chino y, por extensión, hacia el adoctrinamiento religioso mismo en el caso del Imperio del Medio.

El primero texto se titula *Jiezui tiaowen* (解罪条问, *Un breve método para emprender la confesión*, 1703) que es el apéndice de la famosa obra *Arte de la lengua mandarina* de Francisco Varo.¹⁴² El autor de este método de oír la confesión fue Basilio Glemona (1648-1704) un misionero franciscano italiano nacido en Gemona. En 1684 llegó a China, donde estuvo de 1684 a 1700 en Guangdong y Nanjing, y más tarde como vicario apostólico de Shanxi. Este método solo enumera las preguntas del confesor y no presenta ninguna respuesta de los penitentes. Esta deficiencia la compensa el segundo texto, también un apéndice de una gramática china. Este libro se titula *Arte de lengua chinica que vulgarmente se llama Mandarina* (1789)¹⁴³ y fue escrito por Juan Rodríguez (1724-1785), un agustino español.¹⁴⁴ El apéndice sobre el método de oír la confesión se titula *Breve metodo de oir confesiones en lengua Mandarina*, y no solo enumera las preguntas,

¹⁴² El *Arte de la lengua mandarina* (1703) es el primer libro de gramática china publicado en el mundo. Su autor Francisco Varo fue un eminente misionero dominico, que había nacido en Sevilla, y que pasó 38 años difundiendo la fe cristiana en China. Este libro está escrito en español. Una copia original se conserva en la Biblioteca Nacional de Francia, véase: VARO, Francisco. *Arte de la lengua mandarina*, en París: Bibliothèque nationale de France, département Réserve des livres rares, RESP-X-156. También ha sido traducido al inglés, véase: COBLIN, W. South & LEVI, Joseph Abraham. (ed.) (2000). *Francisco Varo's Grammar of the Mandarin Language (1703): An English translation of Arte de la lengua Mandarina*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.

¹⁴³ RODRÍGUEZ, Juan. *Arte de lengua chinica que vulgarmente se llama mandarina*, en Madrid: Biblioteca Nacional de España, Mss/2511.

¹⁴⁴ Cuando Juan Rodríguez estaba difundiendo la fe en las áreas costeras del sudeste de China durante 1754 y 1775, ya había empezado a escribir este libro de gramática en latín. Este agustino español debía haber terminado el borrador de este libro en la década de 1770. En 1776 después de volver a España por la persecución de otros misioneros portugueses, Juan Rodríguez volvió a escribir este libro en castellano para publicarlo en ese idioma. Cuando terminó de escribirlo, lo envió para que lo revisara a su compañero Joseph de Villanueva (1734-1793), otro agustino español en China. Sin embargo, antes de que Joseph de Villanueva completara la revisión, Rodríguez falleció en Madrid, en 1785. Debido a su repentina muerte, la publicación de este libro quedó en suspenso. El manuscrito modificado por Joseph de Villanueva, listo para ser publicado en 1789, y ahora está conservado en Biblioteca Nacional de España. Para más detalle sobre el proceso de elaboración, véase: LUNDBAEK, Knud. (1976). Una gramática china del siglo XVIII en español. *Estudios de Asia y África*, no. 11, pp. 333-335.

sino también las posibles respuestas de los penitentes.¹⁴⁵ Esta información nos da una visión más completa sobre la actitud que tenían los misioneros de órdenes mendicantes hacia la confesión.

El tercer texto se titula *Shengjiao yaojin de daoli* (圣教要紧的道礼, *Los principios importantes del cristianismo*, entre 1705 y 1720)¹⁴⁶. Se trata de un manual para los misioneros recién llegados a China, que enseña cómo examinar a un neófito chino que quiere hacer su confesión, haciéndole preguntas para ver si conoce suficientemente la doctrina cristiana y si está bien preparado para la confesión. Además de ello, instruye al confesor sobre la manera de oír la confesión de los fieles chinos y cómo ayudarles a prepararse para la comunión, que es el sacramento que recibirán después de la confesión. Este manual, al igual que los dos textos mencionados, también incluye un apartado sobre el método de oír la confesión. Según Liam Matthew Brockey y Ad Dudink, el autor de este texto fue José Monteiro (1646-1720), autor de otro opúsculo en portugués, titulado *Vera et Unica Praxis breviter ediscendi, ac expeditissime loquendi Sinicum idioma*, en el cual se incluye el apartado *Confessionario* (entre 1695 y 1705)¹⁴⁷ cuyo contenido es muy similar al del apartado “*Yijie yijie gaojie de daoli* (一戒一诚告解的道礼, *Los principios de la confesión, presentando los mandamientos uno a uno*)” de dicho libro chino. Como se ha indicado, José Monteiro fue un jesuita portugués que difundió la fe en China de 1680 a 1720, y fue expulsado del país por Kang Xi siguiendo la misión diplomática fracasada de Carlo Tomasso Maillard de Tournon. Su texto (si aceptamos la atribución de Brockey y Dudink) ofrece un claro ejemplo de la actitud de los jesuitas hacia la práctica de la confesión.

Las preguntas de partida y los principales textos del corpus nos conducen a una consideración importantísima, a una de las propuestas metodológicas y simbólicas que sustentan el presente texto: el encuentro entre la doctrina cristiana y la cultura china, en las primeras fases de la evangelización, constituye un encuentro radical con la *Otredad*, lo

¹⁴⁵ Este método de oír la confesión se elaboró en forma de diálogo, Cada una de las frases en español y en chino transliterado se escriben en dos columnas. El tono de cada sílaba se anota cuidadosamente y hay una traducción literal debajo de cada carácter chino o palabra china. Para más información sobre este libro de Juan Rodríguez, véase: LUNDBAEK, 1976: 325-336.

¹⁴⁶ La versión consultada se conserva en la Biblioteca Nacional de Francia, véase: MONTEIRO, José. 《圣教要紧的道礼》 [Shengjiao yaojin de daoli, *Los principios importantes del cristianismo*], en París: Bibliothèque nationale de France, chinois 7046. Para más análisis sobre la fecha de su elaboración, véase: BROCKEY, Liam Matthew & DUDINK, Ad. (2006). “A Missionary Confessional Manual: José Monteiro’s Vera Et Unica Praxis Breviter Ediscendi, Ac Expeditissime Loquendi Sinicum Idioma”. En: STANDAERT, Nicolas & Dudink, Ad. (eds.). *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*. Sankt Augustin/Nettetal: Steyler, pp. 196-197.

¹⁴⁷ Este texto se conserva en la Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa (Manuscrito Azul, no. 421). Según la especulación de Liam Matthew Brockey y Ad Dudink, es posible que Monteiro escribiera este texto en portugués entre 1695 y 1705, y el texto en chino es la versión posterior, véase: BROCKEY & DUDINK, 2006: 190-191.

que trae consigo un conflicto inevitable, una dificultad en la comprensión mutua de las dos culturas involucradas, con sus propios valores culturales, normas sociales y religiosas y modos de pensamiento. Los misioneros, de alguna manera, debían superar esta *Otredad*, esta sensación de que uno no puede entender al otro, y debían resolver los conflictos. Pero su esfuerzo en comprender al *Otro* trae consigo también la necesidad de cambiarse a *Uno mismo*. En definitiva, el encuentro transcultural entre la civilización europea y la china, en los albores de la Modernidad, debe ser entendido como un proceso bidireccional, que no solo transforma al *Uno*, sino también al *Otro*.

1.5. La estructura de la tesis

La presente tesis consta de seis capítulos. El primero, como ya se ha expuesto, constituye una breve introducción histórica del proceso de evangelización de la China de 1580 a los años 1780. En esta contextualización histórica se han descrito las diferentes etapas de la evangelización de aquella época, sus agentes más destacados, y se analiza el papel de algunos de ellos: Matteo Ricci, Giulio Aleni, Ferdinand Verbiest, José Monteiro, y Juan Rodríguez, misioneros que tuvieron una relación directa con los textos que analizaremos más adelante. Además, también se han reseñado, brevemente, algunos acontecimientos que tuvieron un impacto significativo en la misión china, y que muestran a grandes rasgos las estrategias, políticas y actitudes hacia la evangelización de los participantes, es decir de los misioneros de diferentes órdenes religiosas y de los diferentes grupos de chinos.

A partir de esta contextualización histórica, hemos analizado los problemas relacionados con los ritos y con la traducción e interpretación de los términos cristianos. En el mismo capítulo hemos expuesto también brevemente la importancia del sacramento de la confesión, las características teóricas de la traducción transcultural y de algunos métodos de acomodación cultural. Por último, hemos planteado algunas preguntas de partida y hemos descrito el corpus documental utilizado para responder a estas preguntas.

En el segundo capítulo se presenta el estado de la cuestión; se reseñan los estudios existentes que se han dedicado, a nivel general, al sacramento de la confesión y a los manuales de la confesión, por un lado y, por el otro, aquellos estudios que se han ocupado de la misión en China en particular. Por ello, el capítulo consta de dos partes: en primer lugar, las investigaciones sobre la confesión en Europa, sobre todo, la doctrina y

la práctica del sacramento de la confesión, y algunos manuales europeos importantes; y en el segundo, los estudios sobre la historia y la práctica de este sacramento en la misión China durante la dinastía Ming tardía y los primeros años de la dinastía Qing. Uno de los estudios de la segunda categoría lleva a cabo un análisis comparativo entre la práctica de la confesión católica y la liturgia budista china, el *chanbui* (忏悔). Examinando estos trabajos, identificaremos sus tesis centrales, sus evoluciones, y las perspectivas metodológicas que han adoptado. A partir de ahí, resumiremos algunas metodologías específicas aplicadas a estos trabajos, y valoraremos de manera crítica sus aportaciones o inspiraciones, pero también algunas de sus deficiencias y lagunas.

El tercer capítulo “Historia e idea de la confesión en Europa y la penitencia en China”, comienza con el análisis de la confesión en la doctrina católica. En este apartado nos proponemos trazar la historia de la confesión en Europa: sobre todo las exposiciones de algunos teólogos, las fuentes esenciales, y las resoluciones doctrinales de algunos Concilios fundamentales para el establecimiento de dicho sacramento, desde los orígenes del cristianismo hasta el siglo XVI. Dedicaremos especial atención a los decretos de la sesión XIV del Concilio de Trento y al *Manual de Confesores y Penitentes* de Martín de Azpilcueta, obra esencial que corresponde a la segunda escolástica española, es decir, a la corriente renovadora de la Escuela de Salamanca, ya que la empresa misionera de la China se inició y se desarrolló bajo la influencia de este movimiento. Con todo ello, expondremos el significado de la confesión en la cultura cristiana, y cómo se fue configurando su idea misma, es decir, trazaremos la historia intelectual de la confesión. Resumiremos también algunas características de su desarrollo como, por ejemplo, el esfuerzo de la iglesia por equilibrar la tensión, por un lado, entre la naturaleza de debilidad humana y, por el otro, el control de la vida moral de los fieles, es decir, hablaremos del sutil y complicadísimo equilibrio entre la rigidez y la laxitud en la aplicación de la normativa penitencial.

Con el fin de conocer los antecedentes y las condiciones del pensamiento espiritual chino, es decir el *contexto espiritual* en el cual la fe cristiana iba a ser recibida y con el cual se estaba confrontando, en la segunda parte de este capítulo, se expondrán aquellas prácticas penitenciales, presentes en la tradición china, que tienen ciertos puntos en común con la confesión católica. A partir de ello, expondremos las similitudes y las diferencias entre ambas tradiciones espirituales a la hora de articular la idea de la penitencia y reglar las prácticas relacionadas.

El cuarto capítulo y el quinto capítulo constituyen el núcleo temático de la tesis; en

ellos se analizan los modos concretos en los que los manuales chinos del corpus llevan a cabo la *traducción transcultural* de la doctrina, y cómo preceptúan la práctica de la confesión católica para diferentes receptores, en diferentes contextos sociales chinos.

En primer lugar, siguiendo el orden de los cuatro pasos del sacramento de la confesión (examen de conciencia, contrición o arrepentimiento, confesión, satisfacción o cumplimiento de la penitencia) y basándonos en el análisis de *Dizui zhenggui*, expondremos cómo Giulio Aleni, con la ayuda de su colaborador chino, trasladó al *idioma espiritual* chino la doctrina de la confesión y sus conceptos centrales. Al mismo tiempo, abordaremos un análisis comparativo de algunos textos relacionados, para ilustrar la red de relaciones que existe entre los manuales doctrinales. Con ello, intentaremos, entre otras cosas, exponer la intención y el objetivo de sus autores, y las estrategias de traducción transcultural utilizadas para exponer los conceptos centrales de la confesión católica como, por ejemplo, el pecado, la contrición, la atrición, la confesión, la satisfacción, el amor a Dios, etc.

En la segunda parte del capítulo nos proponemos examinar el *Gaojie yuanyi*, para así completar el análisis anterior, ya que las circunstancias de la creación de esta obra, junto con su lector implícito, su técnica de escritura, y sus temas fueron bastante diferentes de las de *Dizui zhenggui*. En esta parte mostraremos cómo Verbiest, jesuita y funcionario de la corte de Beijing, recurrió al pensamiento confuciano de *gai guo qian shan* (改过迁善, corrección de errores y retorno al buen estado) para exponer la doctrina cristiana de la confesión; cómo señaló las “deficiencias” de las prácticas penitenciales de las religiones chinas; y cómo, al recurrir al imaginario simbólico relacionado con la *chaoting* (朝廷, corte imperial) expuso la justificación del poder de los sacerdotes, la diferencia entre la justicia política y la justicia de la confesión, y las funciones de la liturgia de la confesión. Después de analizar estos dos manuales fundamentales, podremos formular una conclusión panorámica de las líneas de argumentación presentes en ellos: la fundamentación teológica del sacramento, su estructura, los aspectos en los que recae el énfasis de la traducción e interpretación, las modificaciones y las adaptaciones, y otras estrategias de “reescritura cultural” para diferentes tipos de lectores, la funcionalidad moral y ética de la confesión, la intermediación del sacerdote en la confesión, y aspectos prácticos como, por ejemplo, la frecuencia de la confesión, etc.

Considerando que, por un lado, ninguno de estos dos manuales teóricos presenta la práctica real y auténtica de los penitentes chinos, y por otro lado, ninguno de ellos está dirigido a lectores misioneros, protagonistas principales del sacramento, en el quinto

capítulo titulado “La reescritura transcultural de la praxis de la confesión” se realiza un estudio comparativo entre otros tres métodos menores de oír la confesión: *Jie zui tiao wen, Breve metodo de oir confessione en lengua Mandarina*, y *Confissionario*. Lo que pretendemos en esta parte es analizar, en suma, el discurso ya no centrado en la teoría y la teología de la confesión, sino en su *praxis* concreta. Los temas tratados en estos tres opúsculos son los siguientes: las preguntas clave del confesor, los pecados sensibles y “delicados” debido a las circunstancias del contexto chino, el intercambio entre el confesor y el penitente, y los puntos comunes y divergentes en la liturgia de la confesión y en el uso del lenguaje respecto a los textos “mayores” examinados en el capítulo cuarto. Este estudio sirve para profundizar en el estudio de la implementación de la confesión en diferentes entornos misioneros chinos, fundamental para mostrar la praxis de la confesión en la China de la época.

El sexto capítulo expone las conclusiones generales, y aportan unas síntesis temáticas que incluyen la base metodológica de la “inculturación” y la perspectiva de la traducción transcultural, la reescritura transcultural y la pureza del mensaje cristiano, la “adaptación con concesiones” a la cultura china y, por último, la “búsqueda del equilibrio” y los factores pragmáticos en los manuales dedicados a la práctica de la confesión. Con todo ello, pretendemos formular y justificar la tesis central sobre la naturaleza de los procesos de la traducción transcultural de los manuales del corpus.

Entre los propósitos de la presente tesis figura el de enriquecer las perspectivas del estudio temático de la confesión, y contribuir al conocimiento de la evangelización en el Imperio del Medio, sobre todo en sus fases iniciales. No pretendemos ampliar la historiografía de la misión cristiana; aspiramos más bien a aplicar al proceso de la evangelización algunos procedimientos metodológicos surgidos en el ámbito de la literatura comparada (sobre todo la noción de *traducción transcultural*) para poder asirlo de manera novedosa y fructífera, entendiéndola como un proceso de la modificación (de los elementos de ambas culturas) y un proceso de la adaptación al *Otro*. Revisaremos qué sucede en el transcurso de este proceso, desde el punto de vista de lo simbólico, de lo conceptual y de lo doctrinal: ¿Qué elementos han sido modificados? ¿Cuáles fueron los conceptos más difíciles de traducir? ¿Cómo se han adaptado a la cultura del *Otro*? y, por extensión, ¿En qué medida y de qué forma explotan (y modifican) estas traducciones la terminología confuciana existente (y eventualmente la budista), así como el pensamiento tradicional chino relacionado con la espiritualidad? ¿Qué implicaciones, espirituales y doctrinales, tiene su empleo en el ámbito cristiano? En efecto, una de las tesis

metodológica que proponemos es que la traducción transcultural debe ser entendida no solo como un proceso de *acomodación*, sino también de *inculturación*: los misioneros, en su intento de adaptarse a los creyentes chinos, habían sido inevitablemente influenciados por la cultura china: tanto en la selección y la adaptación de ideas y términos fundamentales para transmitir su mensaje, como en la modificación de la forma de la liturgia de la confesión por la “presión” de las costumbres o del entorno local.

Por último, cabe mencionar que nuestra tesis pretende también llenar un vacío bibliográfico importante, ya que, actualmente, no disponemos de un análisis extenso sistemático de la confesión en las primeras fases de la evangelización en China.¹⁴⁸

¹⁴⁸ Es necesario, pues, remarcar que en las ocasiones en las que, a lo largo de esta tesis, citamos títulos, términos y contenidos de textos chinos que no están traducidos al castellano ni al inglés, los hemos traducido al castellano.

**2. ESTADO DE LA CUESTIÓN: EL ESTUDIO DE LA
CONFESIÓN EN LA DOCTRINA CATÓLICA Y EN
LA MISIÓN CHINA**

2.1. Fuentes secundarias sobre la historia de la confesión en Europa

Sobre el sacramento de la confesión en el período premoderno existen numerosos estudios exhaustivos y sistemáticos, basados, en general, en el análisis de los manuales de confesión contemporáneos. Estos estudios analizan las fuentes primarias desde varias perspectivas, incluyendo la perspectiva histórica, la práctica religiosa, la teoría doctrinal cristiana; otros catalogan el corpus bibliográfico. Este conjunto amplio de estudios nos permite construir una historia completa de la confesión en Europa y contextualizar su concepción en la cultura cristiana. El presente apartado quiere ofrecer una visión global y exhaustiva de la investigación actual relacionada con el tema de la presente tesis. Con todo, hemos optado por reseñar, con mucho detalle, algunos textos representativos como, por ejemplo, *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church: Confession and absolution* de Henry Charles Lea, y el otro, titulado *Sin and Confession on the Eve of the Reformation* de Thomas N. Tentler, debido a su especial relevancia para el estudio de la confesión en Europa, especialmente en relación con dos líneas de investigación: la primera, que expone la historia de la confesión y sus diferentes fases en la evolución del sacramento de la penitencia en la cultura cristiana, las fuentes medievales esenciales y la práctica de la confesión en la Edad Moderna; y la segunda, que se basa en algunos aspectos concretos, como en el análisis de aquellos términos y conceptos teológicos relacionados con la confesión (pecado, contrición, penitencia, confesión, salvación, mediación de la gracia, etc.), del establecimiento y desarrollo de dichos conceptos en la doctrina cristiana y del proceso de su justificación. Cabe indicar que una razón por la que muchos de estos estudios destacan la inestabilidad de la doctrina del sacramento de la confesión se debe a que las posiciones teológicas varían, por ejemplo, con respecto al rendimiento de la contrición, a la frecuencia de la confesión o a los conflictos relativos a la jurisdicción de los sacerdotes. Es probable que esta heterogeneidad fuera también importada a la China de los siglos XVI y XVIII.

2.1.1. Henry Charles Lea: *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church: Confession and absolution*

En primer lugar, cabe destacar la obra de Henry Charles Lea *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church: Confession and absolution*, publicada en 1896.¹⁴⁹ Este voluminoso texto representa la piedra angular para el estudio de la institución de la confesión, e incluso para la historia de la Iglesia romana. Como el título indica, el libro se centra en dos temas básicos: la confesión y la indulgencia.¹⁵⁰ Lea enfocó su investigación a partir del análisis del modo en que la Santa Sede y otras instituciones católicas desarrollaron y mantuvieron el sacramento confesional, y de la manera en la que se valieron del poder de la indulgencia para reforzar su poder sobre los creyentes; así lo dice en el prefacio:

Through the instrumentality of the confessional, the sodality and the indulgence, its matchless organization is thus enabled to concentrate in the Vatican a power greater than has ever before been wielded by human hands.¹⁵¹

Llegados a este punto, se ofrece una pregunta: ¿cómo acomodaron los misioneros el sacramento de la confesión –como herramienta de poder eclesiástico– en China para establecer su poder, y adoctrinar a los neófitos chinos?

La tesis de Lea se basa no solo en los tratados teológicos clásicos, sino también en muchas obras populares de devoción, en las que se encuentra la aplicación práctica de las teorías enunciadas por los teólogos. Mediante la combinación de esos textos con el análisis de los casos prácticos de la confesión, surge, en la exposición de Lea, una paradoja vinculada a la historia de la confesión: si bien, por un lado, la Iglesia romana, a partir de sus órganos judiciales y teológicos, perfeccionaba las normas doctrinales de la confesión con el fin de precisar su sistema ético, por el otro, la voluntad y la individualidad humana no se ceñían a reglas inmutables. De ahí que tal sistema ético nunca podría llegar a su perfección y debía admitir cierta flexibilidad.

Explicaremos esta paradoja siguiendo las líneas principales de la obra. En el primer

¹⁴⁹ LEA, Henry Charles. (1896). *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*. 3 vols. Philadelphia: Lea brothers & Company.

¹⁵⁰ Este libro consta de tres volúmenes: los dos primeros están dedicados a la confesión, y el tercero contiene el tratamiento de las indulgencias.

¹⁵¹ LEA, 1896, vol. 1: vi.

volumen de su obra, *Confession and Absolution*, Lea expone el fundamento histórico de la confesión desde dos puntos de vista: “la cristiandad primitiva” y la “disciplina”. Para Lea, la iglesia cristiana primitiva buscaba preferentemente la reconciliación antes que la absolución. No encuentra ninguna indicación de que el control de la Iglesia sobre sus miembros albergara alguna relación con el perdón de los pecados. Citemos textualmente:

It is true that the Church could destroy by expulsion, but it claimed as yet no correlative power to save. It could grant the penitent “peace” and reconciliation, but it did not pretend to absolve him, and by reconciliation he only gained the opportunity of being judged by God. St. Cyprian, who tells us this, had evidently never heard of the power of the keys, or that what the Church loosed on earth would be loosed in heaven; it cannot, he says, prejudice the judgment of God, for it is fallible and easily deceived.¹⁵²

Todo esto implica también la ausencia de “any formula for priestly intermediation”,¹⁵³ es decir, la ausencia de toda justificación de la intermediación sacerdotal; de ahí que resultase innecesario establecer una relación personal entre el sacerdote y los fieles. Ahora bien, Lea opina que la iglesia cristiana primitiva, como toda asociación disciplinada de seres humanos, no solo tenía el derecho de expulsar a aquellos cristianos que violaran las reglas, sino que también contaba con la posibilidad de volver a admitirlos. Esa opción, naturalmente, requería a los miembros expulsados que reconocieran sus culpas y se comprometieran a cumplir con todas las reglas en el futuro. Además, deberían expresar este reconocimiento y este compromiso de una manera formal ante la comunidad. Este hecho constituye el origen del sacramento de la confesión.¹⁵⁴

A medida que la iglesia continuó desarrollándose, fueron apareciendo con frecuencia doctrinas y organizaciones heréticas, lo cual obligó a la Iglesia romana a fortalecer su autoridad, sobre todo mediante la intervención de los sacerdotes en la vida cristiana de los creyentes. De este modo apareció, en los primeros siglos de la historia de la Iglesia, la función exclusiva de la intermediación de los sacerdotes en la confesión. Hasta el siglo XIII, algunas órdenes monásticas habían desarrollado regulaciones sobre la confesión como, por ejemplo, la recogida en un decreto del Concilio de Letrán (1215); el documento representa un auténtico hito histórico, que establecía que los sacerdotes estaban obligados a oír en confesión a cada uno de sus penitentes por lo menos una vez al año. Esta norma muestra claramente la transición de la antigua costumbre de la

¹⁵² LEA, 1896, vol. 1: 9-10.

¹⁵³ Ibid., 5.

¹⁵⁴ Ibid., 5-6.

confesión pública en la iglesia hacia la confesión con carácter plenamente sacramental; el requisito obligatorio de confesar al menos una vez al año, según expone Lea, conllevó también el cambio de su naturaleza inicial esencialmente voluntaria: “the momentous change in its character from voluntary to obligatory”.¹⁵⁵

Lea indica que durante ese proceso de transición se pueden observar claramente dos aspectos de lo mencionado anteriormente: por un lado, el clero de la época continuaba reforzando su poder como mediador entre los pecadores y Dios, pero, por otro, surgía una fuerte resistencia a esa intervención, defendiendo que “God alone remits sins, that man has no share in it”.¹⁵⁶ Esa resistencia se apoyaba en las características propias de la naturaleza humana. Fue durante la pugna entre esas dos corrientes cuando se desarrolló la confesión auricular, y la tendencia más importante que instauró fue el paso de la penitencia pública a la confesión privada, o sea, a la penitencia privada:

For at least the first four centuries the Church prescribed only public penance. It is the penance “secundum morem ecclesiae” repeatedly alluded to by St. Augustin, who tells us that it was only administered for grave sins, lighter ones being removed by daily prayer. The first allusion to private penance occurs in the middle of the fifth century, and then it is a special privilege accorded by Leo I. to priests and deacons, who, as we shall presently see, were governed by different rules from those imposed on the laity as regards penance.¹⁵⁷

Lea indica también que la confesión pública se mantuvo en las órdenes monásticas hasta que empezó a ponerse en duda si las confesiones públicas podrían ser correctas o incorrectas, teniendo en cuenta la característica sacramental de la confesión, así como la fragilidad humana. Sin embargo, ese cambio de actitud no tuvo un camino fácil, ya que debilitaba el poder disciplinario de la iglesia. Conforme se fueron desarrollando la doctrina de los sacramentos, el sistema penitencial y los cánones sobre la administración de la penitencia, el carácter sacramental de la penitencia llegó a ser aceptado en el siglo XII.¹⁵⁸

Después de referirse a la disminución de la penitencia pública y al desarrollo gradual de la confesión oral, en el resto del primer volumen Lea analiza los diversos factores relacionados con el acto de la confesión privada, factores a su vez de gran interés para esta tesis. En primer lugar, Lea explica la temática de la jurisdicción del sacerdote

¹⁵⁵ Ibid., 217.

¹⁵⁶ Ibid., 140.

¹⁵⁷ Ibid., 21.

¹⁵⁸ Ibid., 45.

(capítulo X): su origen, su papel como depositario de “las llaves”, la invalidez de la absolución sin jurisdicción adecuada, las licencias necesarias para ser confesor, una serie de disputas derivadas de esas licencias, el conflicto entre el clero regular y el secular, etc. En segundo lugar, Lea explica los “casos reservados” (capítulo XI), es decir, el derecho del que dispone un confesor de rango superior para reservarse algunos casos, lo cual priva a los confesores de rango inferior de la jurisdicción para absolver ciertos pecados, con lo que el poder de los sacerdotes de rango superior, generales y provinciales de las órdenes regulares, alcanzaría niveles muy altos.

Considerando todos estos precedentes, en nuestro caso podríamos preguntarnos: ¿cómo gestionaban los misioneros los problemas de jurisdicción y de los casos reservados en las parroquias chinas? Recordemos que la sociedad tradicional china se estructuraba según un riguroso orden jerárquico. Los misioneros, como personas sin ningún vínculo con el sistema de poder establecido, al elaborar manuales de confesión debían reflexionar sobre cómo defender su jurisdicción de la mejor manera posible. Por otra parte, dada la escasez de confesores y la delicada situación de la misión china, podrían surgir muchos problemas si se quisieran aplicar las normas católicas en las que se sustenta el poder de absolución como, por ejemplo, aquellas sobre los “casos reservados”. Claro que, si se prescindiera de esas normas, se restringiría la facultad de absolver. Por este motivo, es importante analizar cómo se exponen esta normativa en los manuales.

En el capítulo XII, “The Confessional”, Lea lleva a cabo una investigación detallada y exhaustiva sobre el acto confesional, refiriéndose, por ejemplo, a los requisitos necesarios para lograr una confesión perfecta, a las excepciones a la regla de integridad, a la confesión dividida, a la confesión gregaria, a la confesión repetida, etc. Todos estos detalles muestran el crecimiento y el desarrollo de la institución del sacramento de la confesión, su enfoque expositivo sobre la debilidad de la naturaleza humana y la necesidad urgente de aplicar una disciplina.

El capítulo siguiente se centra en el tema del “sello de la confesión”, un acuerdo implícito con el penitente mediante el cual se garantiza que la confesión se mantendrá en un secreto inviolable. La denominación “sello” pretende subrayar metafóricamente este acuerdo, basándose en la costumbre de sellar las cartas o documentos de carácter secreto. El autor declara que de estos requisitos derivaron otros cambios que reflejaban de nuevo la tensión interna entre la naturaleza humana individualista y débil, por un lado, y la moralidad general que se desprende de las normas teológicas, por el otro. Dicha tensión se reflejaba perfectamente en el establecimiento de los principios del sistema confesional,

postulados de manera relativamente simple, pero cuya aplicación resultaba enormemente compleja dada la infinidad de casos particulares.

En el segundo volumen, Lea continúa analizando en profundidad otros temas relacionados con la confesión. Por ejemplo, en el capítulo XV, “Requisites for Absolution”, expone las distinciones entre atrición y contrición, el problema sobre cómo hacer frente a pecados olvidados o dudosos, e incluso las diferentes circunstancias en las que han tenido lugar los pecados. Más adelante, en los capítulos XVI a XIX, profundiza en el estudio de estos temas en el siguiente orden: la penitencia pública y privada; el desarrollo del sistema penitencial (el crecimiento de los cánones penitenciales; la penitencia punitiva, obligatoria y no sacramental; la severidad de la penitencia anterior; diversas observancias penitenciales; etc.); aquello que denomina “redemption of penance”, que incluye la mitigación de la penitencia pública, las conmutaciones penitenciales, las redenciones pecuniarias y otras disposiciones doctrinales relacionadas, y la satisfacción.

Para exponer estos temas estrechamente relacionados con la confesión, Lea indica que, debido a la infinita variedad de acciones humanas y la posibilidad de que cada acción correspondiera a un pecado, surgió una dinámica de laxitud creciente que impulsaba a teólogos y a clérigos a recurrir a la modificación, la sustitución, la reforma, la obligación y a otros tipos de medidas con el fin de redirigir los cánones existentes. Estas medidas mantuvieron el sistema confesional en un estado de inestabilidad para así conservar el equilibrio constante entre el bien y el mal. Las medidas tomadas por los eruditos escolásticos no solo se limitaron a las mencionadas anteriormente, sino que también se aplicaron algunas normas nuevas, como el determinar con exactitud las diferentes circunstancias de los pecados. Eso era importante para mantener el equilibrio, aunque se tratara solo de una medida y no de un objetivo que se pudiera alcanzar con éxito, ya que la naturaleza humana acabaría ineludiblemente por frustrarlo.

En el capítulo XX, “Classification of Sin”, Lea presenta un ejemplo importante de esta medida al referirse a la clasificación de los pecados. Se centra en la división entre los pecados mortales y los veniales, los pecados materiales y los pecados formales y otras cuestiones relacionadas con la tipología de los pecados como, por ejemplo, las reglas para el reconocimiento de los pecados mortales, el aumento de estos últimos, los pensamientos pecaminosos, la acumulación de pecados, la remisión de pecados veniales, etc. Estas cuestiones sobre la clasificación reflejan las actividades que deberían asumir los tribunales de la Iglesia, así como su efecto judicial y sacramental con respecto a los

pecados de los creyentes, y todo ello para controlar la naturaleza humana. En opinión de Lea, estas actividades evidencian tanto la intención de llevar a cabo forzosamente la confesión, como la de atender minuciosamente a las diversas situaciones de los penitentes. Como se ha indicado, todas estas medidas se abordaron para adaptarse a las imperfecciones de la naturaleza humana y para quitar al individuo el peso del pecado, transfiriéndolo a la institución del sacramento de la confesión.¹⁵⁹

En los dos últimos capítulos del segundo volumen, XXI “Probabilism and Casuistry” y XXII “Influence of Confession”, se continúa analizando el proceso de la confesión desde diferentes enfoques, tanto filosóficos como éticos. Lea indica que, con el desarrollo de la teología escolástica durante la Edad Media, el deseo de investigar y demostrar todo de acuerdo con la jerarquía eclesiástica puso en duda muchos aspectos doctrinales. Como admitía Santo Tomás de Aquino, en la mayoría de los casos no podemos conocer la voluntad de Dios, y por ello tenemos la “reconfortante seguridad” (*comforting assurance*) de que en esos casos no estamos obligados a adecuar nuestra voluntad a la voluntad divina.¹⁶⁰ Lea opina que todas esas dudas y la polémica de la “herejía” otorgaron a los teólogos escolásticos una licencia de especulación excesiva sobre los distintos problemas sociales y personales. Con la aparición de la Reforma protestante en el siglo XVI, esta licencia confirió a la teología un poder que hasta entonces nunca había tenido: involucrarse en debates sobre diversos aspectos de la moral cristiana y difundir enseñanzas doctrinales gracias a los libros penitenciales de la iglesia. Así se diversificaron las estrategias proselitistas y antiprotestantes, pero al mismo tiempo se hizo casi imposible determinar o comprender dónde quedaba la exactitud de las disposiciones divinas; Lea añade:

Thus it was no longer a question as to the divine will, which was replaced by human opinion of greater or less authority, carrying with it more or less probability [...] Thus the process of complicating the science of morals and multiplying its uncertainties went on with constantly accelerating momentum.¹⁶¹

Siguiendo este razonamiento, Lea presenta a los primeros probabilistas, se refiere a su apoyo por parte de los jesuitas, y explica la teoría misma del probabilismo, sus limitaciones y su influencia. Más adelante, alude al tuciorismo, como opuesto al

¹⁵⁹ LEA, 1896, vol. 2: 160-161.

¹⁶⁰ Véase: LEA, 1896, vol. 2: 286. Sobre el texto original de Tomás de AQUINO, véase: AQUINO, Tomás de. *Summae II. I.Q.* xix. Art. 10 ad 1.

¹⁶¹ LEA, 1896, vol. 2: 286-287.

probabilismo; al jansenismo, reputado por su rigor disciplinario, y a la casuística y su origen y desarrollo. Estos temas están estrechamente relacionados con la influencia de la confesión (capítulo XXII) y con la doctrina de la indulgencia, temática central del tercer volumen. Debido a que nuestra tesis presta una atención especial a la teoría de la confesión, a saber, al proceso de la purificación de los pecados, no dedicaremos mayor atención a analizar estos contenidos.

En líneas generales, el libro de Lea se basa en los tratados teológicos clásicos, en las obras populares de devoción y en casos prácticos. Ofrece un estudio exhaustivo y sistemático sobre la historia de la confesión en Europa, y constituye una buena base teórica (a pesar de su antigüedad, sigue siendo un texto de obligada referencia) para la investigación sobre la confesión desde una perspectiva general. Asimismo, presenta dos ideas centrales: por un lado, dado el crecimiento de la organización eclesial y la natural fragilidad de los seres humanos, fue haciéndose necesaria una mayor disciplina y una mayor precisión en cuanto a la doctrina de la confesión. Por otro lado, Lea, autor protestante, considera que, como la voluntad humana posee elementos de debilidad y de incerteza, la disciplina y la precisión que se querían desarrollar nunca pudieron llegar a la perfección. Por lo tanto, las normas éticas de la confesión podían aplicarse de manera laxa. También, la confesión como herramienta de poder mantendría un carácter inestable, debido a lo cual surgirían muchos problemas, como casos de corrupción, entre otros. Cabe destacar que estas ideas se basan en la ideología cristiana del pecado original, por lo que es preciso preguntarse qué ocurrió con el sacramento de la confesión, esa inestable herramienta de poder, al ser trasplantado a China, de finales del XVI a finales del XVIII, donde la concepción generalizada consideraba la naturaleza del hombre básicamente buena. La presente tesis intentará dar respuesta, entre otras, a esta pregunta.

2.1.2. Thomas N. Tentler: *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*

Como indicaba Henry C. Lea, en las décadas anteriores a la Reforma protestante, el sacramento de la confesión como institución religiosa había sufrido grandes cambios. Había sido atacada con vehemencia por los reformistas protestantes; como respuesta, los contrarreformistas católicos se habían defendido con la misma vehemencia. Thomas N.

Tentler publicó *Sin and Confession on the Eve of the Reformation* en 1977,¹⁶² para explicar el poder y el sufrimiento que implicaba la confesión sacramental. Podemos entender, por ello, que algunos clérigos la necesitaran y quisieran conservarla, y podemos entender también por qué otros respondían a esa institución con angustia, precisamente en vísperas de la Reforma.

Tanto el libro de Lea como esta obra de Tentler constituyen dos estudios que aportan una notable información sobre la historia de la confesión y su sistematización. Además, Lea, como protestante, no puede evitar el problema de que “su obvio sesgo limite la utilidad de su trabajo”,¹⁶³ por lo que el libro de Tentler funciona como un buen complemento al libro de Lea. La obra de Tentler también se centra en un marco de tiempo más concreto que la de Lea. En efecto, Tentler mismo justifica, en el prólogo, por qué su libro resulta necesario para complementar las tesis y las ausencias de Lea:

But Lea’s most serious flaw is his anticlerical motivation, which accounts for many of the shortcomings in his selectivity, and which forces a contemporary reader to use the History of Auricular Confession only as a reference work and not as a work of historical interpretation. Lea wanted to demonstrate that the Roman clergy were depraved, their moral doctrine degenerate, and their teaching on confession confused [...] For Lea the whole science of casuistry –the systematic application of general norms to particular cases– was not essential to ethics, but rather a sophistry that directly undermined ethics. Thus, for all his erudition, Lea remained a “whig” critic whose goal was to amass evidence of inconsistency, hypocrisy, and turpitude [...] he never tried to analyze the ways in which auricular confession served the social and psychological needs of Western Christendom.¹⁶⁴

De atender a Tentler, pues, hay un sesgo interpretativo muy grande en el análisis que hace Lea de la confesión católica. Volvemos a encontrar esta opinión en la descripción de su intención original de escribir *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, basado en el libro de Lea:

I began this study with an intention wholly different from Lea’s, but almost as single-minded. I wanted to show that the late medieval Sacrament of Penance contained a theology of consolation, a logical and formidable system, answering the same questions Luther and Calvin were later to raise. I expected to find the popularization of a set of

¹⁶² TENTLER, Thomas N. (1977). *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*. New Jersey: Princeton University Press.

¹⁶³ TENTLER, 1977: xii.

¹⁶⁴ Ibid.

theological opinions making it clear to medieval Christians why confession and absolution comprised the safe, easy, and certain way to justification.¹⁶⁵

Con ese objetivo, este libro integra todos los elementos del sacramento de la confesión como una institución que, a veces, parece funcionar de manera desorganizada y que presenta una coherencia institucional más que intelectual, al analizar la doctrina y la práctica de la confesión, lo cual traslada desde la abstracción teológica a la experiencia humana.

Tentler empieza su libro con un breve capítulo introductorio sobre la historia del perdón de los pecados en la iglesia occidental. Identifica, en las instituciones del perdón, dos funciones sociales y psicológicas: la disciplina (o control social) y el consuelo (o cura de la ansiedad). El resto de su estudio también se organiza en torno a dichas funciones. La introducción histórica establece una continuidad entre las instituciones de la penitencia en la iglesia antigua, la época medieval y la etapa previa a la Reforma protestante.¹⁶⁶ Esta parte contribuye a demostrar que la confesión sacramental era un sistema integrado de control social y de atenuación del sentimiento de culpa en el alma de los fieles.

El segundo capítulo constituye una introducción sistemática a las fuentes principales relacionadas con la confesión, divididas en las siguientes categorías: “Summas for Confessors”, “Manuals of Confession and Pastoral Care”, “Devotional Literature” y “A Practical Literature”. El análisis de las fuentes primarias muestra la interacción entre las doctrinas confesionales y la praxis de la confesión. Tentler opina que esas fuentes fueron las obras confesionales más representativas de algunos países europeos antes de la Reforma, es decir, de Francia, Alemania, Suiza y los Países Bajos.¹⁶⁷ El autor no incluye la literatura religiosa de España, Portugal o Italia, argumentando que “on the grounds that these lands had no true Reformation in the sixteenth century may seem strained”.¹⁶⁸ Con ello ignora claramente la gran influencia de la Escuela de Salamanca y de los tratados de los teólogos más representativos de dicha escuela como, por ejemplo, el *Manual de confesores y penitentes* de Martín de Azpilcueta. Ahora bien, estos tratados constituyen también una de las principales fuentes relacionadas con la confesión, y han tenido una gran influencia en el desarrollo de su doctrina y de su práctica.

Sin and Confession on the Eve of the Reformation continúa con tres capítulos dedicados a

¹⁶⁵ Ibid., xiii.

¹⁶⁶ Ibid., xvi.

¹⁶⁷ Ibid., xvii.

¹⁶⁸ Ibid., xviii.

la práctica de la confesión en la Baja Edad Media, a la definición de pecado y a las explicaciones teológicas de que la confesión sacramental funciona para perdonar los pecados. En primer lugar, para describir cómo se definía y cómo funcionaba la confesión sacramental, Tentler expone los aspectos prácticos como, por ejemplo, por qué y cuándo debe confesarse un penitente, cómo se supone que actúan el confesor y el penitente durante la confesión y qué hace que una confesión sea o no efectiva. A través de esta descripción, presenta claramente el acto real de la confesión, los estándares comunes y las actitudes hacia el perdón sacramental, y relaciona estas características básicas de la institución con sus funciones sociales.

En la siguiente sección, el capítulo IV, se analiza cuál era el concepto de pecado para las autoridades religiosas de la época. Siguiendo la distinción de las dos funciones sociales y psicológicas de la confesión, Tentler se centra en demostrar las buenas intenciones depositadas en las enseñanzas confesionales y el sistema de los tratamientos medievales hacia los pecados. A diferencia de la monografía de Lea, que analiza los problemas de la categorización detallada de los pecados y del tratamiento complejo de los casos morales, Tentler sostiene que las explicaciones teológicas relacionadas con esta categorización y este tratamiento reflejaban buenas intenciones en cuanto al control social como, por ejemplo, al imponer límites a la disciplina eclesiástica de la confesión para así poder aliviar a penitentes angustiados, ya que se creía que el excesivo temor al castigo de la institución o a sus graves consecuencias harían imposible el cumplimiento de dicha disciplina:

Authorities in the cure of souls wanted, above all, to instill in the Christian community both a sense of sin and a confidence that sins could be avoided and forgiven. They must have thought that their compromise between rigidity and laxity succeeded. They must have thought they had sufficiently protected penitents from scrupulosity and despair in the discussion of sin.¹⁶⁹

Este comentario aporta una valiosa cuestión para llevar a cabo el análisis de la presente tesis: ¿cómo hicieron los misioneros para armonizar la rigidez con la laxitud, para así poder ajustarse a las pautas europeas, al elaborar los manuales de confesión “chinos”?

Siguiendo el análisis general del “pecado”, el autor presenta un estudio detallado sobre un tipo concreto de penitente de la época y de sus pecados específicos: las personas casadas y sus pecados sexuales. Mediante este estudio, Tentler intenta

¹⁶⁹ Ibid., 161.

demostrar que:

[...] that ordinary methods of textual analysis are sufficient to explain the meaning of these authors' rhetoric. And to understand this literature's attempts to persuade and control, we must pay attention to the language in which human acts are described, justified, and condemned. The words authorities choose can be more significant than the stands they take.¹⁷⁰

Esta idea fue una gran fuente de inspiración para abordar nuestro análisis textual de los manuales confesionales en chino. Al igual que Tentler, quien elige el análisis de textos vinculados a pecados sexuales partiendo del motivo anterior, nosotros indagaremos en cómo trataron los misioneros este tipo de pecados en los manuales chinos de confesión, para poder realizar un análisis exhaustivo de los usos retóricos de los misioneros y de las intenciones implícitas de sus escritos. En el contexto histórico de la antigua China, el tema sexual implica muchos factores como, por ejemplo, el papel fundamental de la moralidad sexual en todo el sistema de control social, la práctica generalizada del concubinato en la China en los siglos XVII y XVIII, los valores y la ética familiar, el pensamiento de *chuan zong jie dai* (传宗接代, la continuación de la línea familiar), etc. Muchos de ellos eran potencialmente generadores de conflictos entre la doctrina católica y la antigua tradición china, y, por lo tanto, se convirtieron en problemas que los misioneros no podían eludir. Además, esta idea también sugiere que debemos prestar atención al “lenguaje simbólico” propio de la retórica empleada por los autores, pues consideramos, junto con Tentler, que todo el imaginario empleado para describir los pecados humanos (metáforas, alegorías, semejanzas, comparaciones, analogías, etc.) puede ser muy significativo.

En el capítulo V se abordan las teorías sobre el papel de la confesión sacramental en la función del perdón de los pecados, analizando las explicaciones teológicas de los tratados de la época en su conjunto de una manera simple pero precisa; por ejemplo, el autor analiza cómo afectó la teología a la confianza personal en el perdón; cómo los penitentes entendieron y siguieron esas normas, así como las restricciones sobre el poder de la absolución, o qué pudieron experimentar los penitentes con ese sistema sacramental que implementa la restricción, como el caso de “some people –the excommunicated¹⁷¹–

¹⁷⁰ Ibid., xix.

¹⁷¹ Para más detalles sobre su discurso de la excomunión, véase: TENTLER, 1977: 302-304.

and some sins –those that were “reserved”¹⁷² to a higher ecclesiastical authority– could not be absolved by an ordinary priest”.¹⁷³ Al abordar ese tema, Tentler también subraya la variedad y la relevancia práctica de las teorías confesionales tanto para aplicar la disciplina como para consolar al penitente; sobre todo, en el caso de la disciplina, el autor indica el significado de las restricciones legalistas de la confesión:

Those who looked to sacramental confession for consolation had to understand that it was administered according to ecclesiastical law; and it seemed fitting to end the description of the way the sacrament works with a review of the legalistic restrictions that removed penitents from the comforts of a universalistic theological system and returned them to the harsher realities of legal control.¹⁷⁴

Basándose en esa afirmación, Tentler analiza algunos conceptos fundamentales relacionados con la confesión y su establecimiento en la doctrina cristiana. Por ejemplo, investiga una gran cantidad de argumentos de autoridades eclesiásticas y teólogos sobre la definición de la contrición y las prácticas de restricciones legislativas, como las definiciones de tristeza mostrada en la contrición¹⁷⁵, los signos y las emociones de la contrición verdadera¹⁷⁶, la prueba de la contrición¹⁷⁷ y la distinción entre contrición y atrición¹⁷⁸. Al exponer estas cuestiones específicas, Tentler muestra cómo diversas fuerzas relacionadas con la implementación de la doctrina de la confesión intentaron buscar una especie de equilibrio entre la intervención eclesiástica, por un lado, y la preparación interna, por el otro, es decir, conseguir la contrición del penitente.¹⁷⁹ No obstante, existían varias dificultades para lograr ese objetivo. Un ejemplo de ello está relacionado con “la prueba de la contrición”, ante lo cual Tentler indica que “if the balance between discipline and consolation was to be maintained, to discover that testing contrition with too hard a question was rejected as more dangerous than beneficial”.¹⁸⁰ Teniendo en cuenta estas dificultades, que surgieron cuando los clérigos europeos impusieron restricciones legislativas a la práctica doctrinal de la confesión, podemos plantearnos el siguiente problema: ¿cómo pudieron los misioneros integrar de una forma

¹⁷² Para más información sobre su argumento de los casos reservados, véase también: TENTLER, 1977: 304-318.

¹⁷³ Ibid., 302.

¹⁷⁴ Ibid., xx.

¹⁷⁵ Ibid., 235-238.

¹⁷⁶ Ibid., 238-245.

¹⁷⁷ Ibid., 245-250.

¹⁷⁸ Ibid., 250-263.

¹⁷⁹ Ibid., 296.

¹⁸⁰ Ibid., 249.

equilibrada un sacramento como el de la confesión en una China en que la ética confuciana, y no la legislación, constituía la herramienta social normativa básica?

En resumen, los dos libros que hemos analizado, el de Lea y el de Tentler, componen, desde dos perspectivas muy diferentes, una imagen bastante completa del sacramento de la confesión en Europa: su desarrollo en diferentes periodos históricos, la diferencia entre la penitencia pública y privada, los elementos fundamentales (contrición, confesión, satisfacción, reconciliación, absolución, etc.), los pecados, la jurisdicción del confesor, algunas fuentes documentales primarias, las funciones de disciplina y de consuelo (fundamentalmente psicológico), su relación con la iglesia, los penitentes, la familia, la sociedad, la Reforma protestante y las polémicas sobre este sacramento, entre otros temas que son esenciales para entender la teoría y la práctica de la confesión.

2.1.3. Otras obras

En los últimos decenios ha surgido una gran cantidad de investigaciones que complementan los análisis de Lea y Tentler. En primer lugar, entre los estudios que también presentan sistemáticamente el desarrollo de la confesión en Europa, cabe destacar *La confesión y el perdón: las dificultades de la confesión siglos XIII a XVIII*¹⁸¹ de Jean Delumeau. Como su título indica, esta obra investiga la amplísima doctrina y práctica religiosa relacionada con la confesión a lo largo de varios siglos. Su análisis se centra principalmente en la relación entre los confesores y los penitentes, que oscilaba entre lo estricto y lo laxo. En el libro se analiza cómo, a partir de la legislación canónica del Concilio IV de Letrán, que imponía la obligatoriedad anual de la confesión, se fue desarrollando la tendencia de implementarla más estrictamente, información que ya recogía Lea. Delumeau se centra más bien en las dificultades y en los retos que para los confesores y los penitentes planteaba implementar en la confesión normas tan estrictas. Examina también muchas fuentes documentales primarias de escritores eclesiásticos elaboradas precisamente con la intención de solucionar dichas dificultades.

En los primeros capítulos, por un lado, se exponen los planteamientos de Jean Gerson, San Francisco de Sales y otros autores sobre cuál debiera ser la actitud de los confesores hacia los penitentes: el amor extremo, la paciencia o un trato igualitario para todos, para así evitar posibles problemas de acogida discriminatoria por parte de los

¹⁸¹ DELAMEAU, Jean. (1992). *La confesión y el perdón: las dificultades de la confesión siglos XIII a XVIII*. Madrid: Alianza.

confesores y de vergüenza por parte de los penitentes.¹⁸² Por otro lado, Delumeau analiza la reacción de otros teólogos hacia esos “laxistas” como, por ejemplo, el arzobispo de Milán San Carlos Borromeo (1564-1584) y sus seguidores.¹⁸³ A partir del análisis de los planteamientos de estos teólogos, Delumeau se centra en varios temas. En primer lugar, establece las cualidades que deberían poseer los confesores (ser caritativos, compasivos y fieles) y las tácticas o medios más caritativos y eficaces, y cómo debería ser una verdadera compasión, a modo de “obstetricia espiritual” para tranquilizar a los penitentes.¹⁸⁴ Más adelante, Delumeau analiza los motivos del arrepentimiento, así como la dualidad atrición-contrición. También se refiere al aplazamiento de la absolución, a la absolución para aquellos penitentes que no quieren renunciar a ocasiones lejanas o cercanas que pudieran incitarles a cometer pecados mortales y a los penitentes que recaen. Asimismo, presta atención a la necesidad de informar al confesor de las circunstancias de conductas pecaminosas que podrían transformar un pecado venial en un pecado mortal o, en cambio, que podrían aligerar los pecados. Se refiere también a la actitud prudente de los confesores al impartir la penitencia en distintas circunstancias, así como a la distinción entre pecado mortal y pecado venial y, por último, trata el probabilismo.

Aunque algunos de estos temas ya habían sido analizados por Lea y por Tentler, al presentar el desarrollo histórico de la doctrina confesional, Delumeau, por su parte, vincula orgánicamente todos estos temas, y con ello facilita la comprensión de conceptos e ideas más complejas. Por ejemplo, en el capítulo VIII, explica la relación entre el aplazamiento de la absolución y la ocasión lejana o cercana en la que se comete el pecado. Después, explica la conexión entre estas cuestiones y el problema de las recaídas en el mismo pecado. Más adelante, en el capítulo IX, indica que “el número de reincidentes en una misma falta constituía normalmente una de las circunstancias que permitían al sacerdote la apreciación de esa falta. La teología moral hizo, pues, un destino de esta noción de ‘circunstancia’”.¹⁸⁵ Y así de manera sucesiva expone otras cuestiones sobre la penitencia, la distinción de los pecados, la prudencia del confesor y el probabilismo.

Las doctrinas y las prácticas sacramentales son los elementos que constituían gradualmente la base de su exposición analítica. Es preciso mencionar que las fuentes primarias analizadas por Delumeau con el fin de exponer estos elementos son complementarias al corpus primario de Lea y de Tentler, quienes, por poner un ejemplo

¹⁸² DELUMEAU, 1992: 18-23.

¹⁸³ Ibid., 25-43.

¹⁸⁴ Ibid., 25-36.

¹⁸⁵ Ibid., 89.

importante, no habían explorado, o lo habían hecho solo de una manera somera, las obras de los teólogos de la Escuela de Salamanca. Gracias a Delumeau podemos conocer esos textos doctrinales y prácticas del clero que no habían sido recogidos por Lea ni por Tentler como, por ejemplo, los famosos catecismos elaborados por Martín de Azpilcueta o por Domingo de Soto, entre otros.

En segundo lugar, sabiendo que en la Edad Moderna la confesión experimentó grandes cambios, especialmente en los países del sur de Europa, no podemos dejar de lado los manuales elaborados en aquellos territorios, teniendo en cuenta además la enorme influencia de la Iglesia católica de estos países en la misión china. Las fuentes primarias seleccionadas en los libros de Lea y de Tentler para presentar la confesión de aquel momento poseen ciertas limitaciones, ya que no mencionan los manuales de confesores y penitentes de países como España, Portugal o Italia. Entre los estudios dedicados a estos manuales, cabe destacar tres obras.

La primera es *Análisis y repertorio de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico (ss. XV-XVIII)* de Antonio González Polvillo.¹⁸⁶ En este libro, González cataloga y presenta un corpus bibliográfico de libros confesionales elaborados o traducidos por los españoles o procedentes de algún país del mundo hispánico en la Edad Moderna. Así, su repertorio enumera no solo tratados y manuales sobre la confesión de España, sino también textos escritos en las colonias españolas y tratados portugueses e italianos traducidos al español. González los compila en 5103 unidades (voces) y los divide en siete apartados.¹⁸⁷ De estos siete grupos, el autor se centra en los manuales de confesión, en las sumas de casos de conciencia, en las obras dirigidas a los confesores con orientaciones formativas sobre la práctica de la confesión y, por último, en los tratados y las sumas de teología moral y en las obras de moral práctica, que “se desarrollan fundamentalmente en el siglo XVII, debido al decidido impulso que a esta especialidad de la Teología va a dar la Compañía de Jesús”.¹⁸⁸ Estas últimas obras estaban orientadas a formar a los confesores para que pudieran guiar mejor a los fieles en la práctica del examen de conciencia. Como se ha indicado, los jesuitas en China también concedieron gran importancia a dicha práctica.

Gracias a este libro conocemos las obras sobre la confesión más editadas y traducidas en Europa, los manuales más difundidos en las colonias de América y Asia y

¹⁸⁶ GONZÁLEZ POLVILLO, Antonio. (2016). *Análisis y repertorio de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico (ss.XV-XVIII)*. Universidad de Huelva. Huelva.

¹⁸⁷ Para más detalles, véase: GONZÁLEZ POLVILLO, 2016: 16.

¹⁸⁸ *Ibid.*, 100.

los autores más importantes. Comprendemos, asimismo, la elaboración de estos libros realizada por diferentes órdenes religiosas, las ciudades más importantes donde se editaron las obras populares y las cuatro fases de la evolución de la producción de la literatura confesional entre 1470 y 1800.¹⁸⁹ Todos estos datos tienen ciertos vínculos con la misión china.

En primer lugar, muchos de estos tratados populares en la Europa de aquel momento también circularon por la misión china. Por ejemplo, en el *Catalogue of the Pei-Tang Library*, que contiene numerosos libros escritos en idiomas europeos y llevados a China por los misioneros europeos, se incluyen muchos manuales confesionales que aparecen también en el libro de González como, por ejemplo, el *Manual de confesores y penitentes* de Martín Azpilcueta, *El confesor instruido* de Pablo Sengeri, *La Práctica del confesionario* de Jaime de Corella, el libro llamado *Guía de peccadores* de Luis de Granada, etc., lo cual demuestra fehacientemente que esos manuales también tuvieron cierta importancia para la misión china.

En segundo lugar, según el estudio de González, la fase más intensa de producción de literatura confesional en Europa tuvo lugar entre 1550¹⁹⁰ y 1640:

Será la fase más intensa de producción de literatura confesional en la que las tres grandes órdenes: dominicos, franciscanos y jesuitas alcancen sus máximos históricos en las décadas de 1581-1590, 1591-1600 y 1611-1620 respectivamente, que coincidirá también con el reinado de los formatos cuarto y octavo. Se maximiza por parte de los miembros de estas órdenes, y tras el Concilio de Trento, la realización de literatura confesional para abastecer al ejército de frailes, pertenecientes sobre todo a estas mismas instituciones, que se dedicarán a la práctica de la confesión. Es la respuesta de la Iglesia Católica a las dudas sobre la confesión que habían lanzado los reformistas; es, también, la demostración de que la confesión se constituye en una poderosísima arma en manos de la minoría rectora de la sociedad que quiere implantar el Estado moderno y cuyo rasgo esencial será el control absoluto de la población en cuyos lomos se sustenta semejante construcción.¹⁹¹

Los tres periodos mencionados por González coinciden con la época en la que los misioneros iniciaron y ampliaron, gradualmente, el ámbito de la misión china, centrando su actuación en el trabajo pastoral, sobre todo en lo que respecta al sacramento de la

¹⁸⁹ Para más información sobre estas fases, véase *ibid.*, 81-83.

¹⁹⁰ El año siguiente, 1551, se celebraría la sesión XIV del Concilio de Trento que se centró en la doctrina católica sobre el sacramento de la penitencia y la extremaunción.

¹⁹¹ GONZÁLEZ POLVILLO, 2016: 82.

confesión. Como se ha indicado en el primer capítulo, Matteo Ricci, uno de los primeros jesuitas que llegaron a China en la década de 1580, al principio recurrió preferentemente a los conocimientos científicos europeos para difundir la fe cristiana. Para él, la difusión y la enseñanza de la doctrina eran unos instrumentos secundarios para la evangelización, aunque en ningún momento dejó de emplearlos. En cambio, después de la década de 1610, los misioneros que fueron llegando a China prestaron más atención en trasladar al chino la doctrina cristiana y los manuales sacramentales, incluyendo la confesión, entonces ya sistematizada, junto al resto de los sacramentos.

Esta coincidencia cronológica muestra que la “pastoral choice” mencionada en el primer capítulo, el cambio de la estrategia misionera realizado por Guilio Aleni y otros jesuitas después de la década de 1610, no solo se debió al continuo desarrollo de la misión china durante ese periodo, sino que era el resultado lógico de la tendencia en Europa a prestar más atención a la producción de literatura confesional durante aquella época. Todo esto también indica que la tradición de estos países europeos (Italia, España y Portugal –que, no lo olvidemos, fueron los bastiones de la ortodoxia católica en Europa y de la Contrarreforma), que otorgaron una gran importancia a los tratados sobre la confesión, influyó sobremanera en la estrategia misionera y en las obras confesionales elaboradas por los misioneros en China a lo largo del mismo período. Por todo ello, no podemos ignorar la historia de la confesión en esos países, sobre todo en España, donde los teólogos de la Escuela de Salamanca elaboraron numerosas obras sobre el sacramento de la confesión.

Por este motivo, *The Sacrament of Penance and Religious Life in Golden Age Spain* de Patrick J. O’ Banion¹⁹² resulta ser una obra de gran interés. En este texto se analiza cómo funcionó el sacramento de la penitencia en España desde 1550 hasta 1700. La obra se centra en el estudio de manuales normativos sobre la confesión, para analizar luego los juicios de la Inquisición en los que se menciona la penitencia; también hace referencia a las bulas de la Cruzada que otorgaban indulgencias y permitían a los penitentes elegir a sus propios confesores. Asimismo, presenta las prácticas relacionadas con la confesión y, en especial, las negociaciones entre los sacerdotes y los penitentes. O’ Banion reitera las funciones de la confesión (juzgar, castigar, perdonar, consolar y reconciliar) indicadas ya en los libros de Lea y de Tentler. Analiza también cómo la confesión podía afectar a la reputación, al grado de devoción de los penitentes y, asimismo, al de los confesores, dado que, en primer lugar, los secretos de confesión podían ser comunicados a otros y, en

¹⁹² O’ BANION, Patrick J. (2013). *The Sacrament of Penance and Religious Life in Golden Age Spain*. University Park, Pa: Pennsylvania State University Press.

segundo lugar, los confesores se arriesgaban a perder a sus fieles “rebaños” si eran demasiado severos o estaban distraídos. Por lo tanto, estas negociaciones implicaban que las líneas de poder y de la autoridad seguían múltiples direcciones, y tanto los penitentes como los confesores y el clero en general buscaron resultados beneficiosos para ambas partes. Además, O’ Banion señala que cuando se implementaron las reformas tridentinas para destacar la disciplina social de la confesión, la publicación de numerosos manuales de confesión implicó una falta de uniformidad entre todos ellos, por lo que aumentó más la incertidumbre sobre el sacramento de la penitencia.

En resumen, este libro expone la historia social del sacramento de la confesión en la España del Siglo de Oro. Muestra, sobre todo, cómo experimentaron la confesión las clases populares: ante las nuevas obligaciones –por ejemplo, la de la confesión anual que impuso el Concilio de Trento– los españoles buscaron una mayor libertad a través de diversos medios como, por ejemplo, la Bula de la Cruzada. Esa reacción contra el poder excesivo del sacramento fue un claro signo histórico de que en España se había iniciado o acercado a la Edad Moderna, según O’ Banion: “penitents could lay claim to a degree of anonymity and freedom that smacks of modernity”.¹⁹³

Al lado de la historia de la confesión en España, tampoco podemos olvidar los estudios sobre las prácticas penitenciales en Italia. *The Conquest of the Soul: Confession, Discipline, and Public Order in Counter-Reformation Milan* de Wietse de Boer¹⁹⁴ puede considerarse como una obra de referencia en ese ámbito. El libro se centra en San Carlos Borromeo, uno de los grandes reformadores católicos de la época inicial de la Contrarreforma. La primera parte, a partir del carácter disciplinario de la confesión, reseña muchos textos normativos producidos por Carlos Borromeo, que incluyen decretos conciliares, instrucciones para los confesores de su diócesis, sermones episcopales y edictos especiales. En base a textos normativos se intentaba guiar la práctica de la confesión, el culto público y la conducta social en general. En cuanto a esta serie de instrucciones episcopales, Wietse de Boer expone que conforman “[...] the scattered but nonetheless powerful evidence of a comprehensive project of discipline. That project emerged in the wake of the Council of Trent as an ambitious attempt at Catholic confessionalism –the attempt to shape a disciplined, devout, and loyal Christian community able to withstand the perceived threats of a religiously and politically divided

¹⁹³ O’ BANION, 2013: 178.

¹⁹⁴ BOER, Wietse de. (2001). *The Conquest of the Soul: Confession, Discipline and Public Order in Counter-Reformation Milan*. Leiden: Brill.

world”.¹⁹⁵

Entre estos textos normativos, Wietse de Boer analiza principalmente la obra *Avvertenze* de Carlos Borromeo. Este breve conjunto de instrucciones episcopales para confesores se centra en la naturaleza judicial de la confesión, con la que el arzobispo de Milán intentó transformar el sacramento de la confesión en una liturgia exhaustiva dirigida a conquistar almas, a cambiar conductas públicas y, en última instancia, a transformar todo el orden social.¹⁹⁶ Las medidas de disciplina incluían “episcopal reservation”, “postpone absolution”, “the suppression of occasions of sin” (en el caso de, por ejemplo concubinato, juegos de naipes, carnaval, prostitución, usura, fraude y perjurio, etc.)¹⁹⁷, el uso de tribunales episcopales, etc. Además de las instrucciones escritas, el arzobispo de Milán consideró una serie de innovaciones significativas en la organización interna de los templos, sobre todo, en el diseño del confesionario para separar al confesor de los penitentes. A continuación, Wietse de Boer, quien traza el desarrollo del mobiliario del interior de las iglesias, expone sus funciones como instrumento para regular la práctica de la confesión como, por ejemplo, para asegurar que las confesiones privadas tuviesen lugar en un entorno público. Por todo ello concluye que “the confessional was a vehicle for the ‘privatization’ of confession”.¹⁹⁸

En la segunda parte de su libro, Boer evalúa, en primer lugar, el efecto de las medidas propuestas por Carlos Borromeo. Pongamos un ejemplo: hace una estimación tanto de las medidas de estímulo que condujeron a un mayor grado de participación en el sacramento, como de la frecuencia de implementación de la confesión, y de tal modo analiza el efecto de las regulaciones episcopales que controlaban la asistencia al confesionario como, por ejemplo, la obligación de la confesión anual. En este apartado, Boer explica también que hubo cierta resistencia ante las medidas centradas en un mayor control de la moralidad. Analizando sus consecuencias sociales, especialmente de las medidas que garantizaban la administración centralizada y la supervisión episcopal de la confesión y subordinaban los confesores a la autoridad del arzobispo de Milán, Boer indica que las relaciones entre Carlos Borromeo y el clero local, e incluso las autoridades seculares de Milán, se fueron tensando. Un ejemplo de esa difícil relación fue la resistencia a la medida tomada con respecto a los “casos reservados”. Carlos Borromeo se reservó la absolución para sí mismo y requirió a los confesores que consultaran con la

¹⁹⁵ BOER, 2001: 3.

¹⁹⁶ Ibid., 45.

¹⁹⁷ Para más detalles sobre su discurso de “occasions of sin”, véase ibid., 70-73.

¹⁹⁸ Ibid., 85.

Curia episcopal al tratar algunos casos, todo ello con el fin de integrar la administración de la confesión en la estructura jerárquica de la Iglesia.

En relación con la respuesta del clero local, “el grupo más afectado por la Contrarreforma”¹⁹⁹, en el capítulo VII, Boer expone con detalle la forma en que Carlos Borromeo, con su jerarquía diocesana, implementó el programa para educar, instruir y supervisar a los sacerdotes de las parroquias. Indica que las instrucciones de Borromeo promovían tanto el control del comportamiento, como las presiones psicológicas que el pastor ejercía sobre los creyentes. Por un lado, respecto al control del comportamiento, Boer se refiere a los casos concretos relacionados con aquellos problemas sociales que llamaban más la atención de los confesores como, por ejemplo, la usura, el robo, el falso testimonio, el adulterio, el asesinato, la fornicación o la calumnia, comportamientos que “perturbaban la comunidad”.²⁰⁰ Por otro lado, desde de un ámbito psicológico y personal, Boer también muestra que se pidió a los clérigos de la diócesis de Carlos Borromeo que durante la administración de la confesión no ignoraran los casos de conciencia, sobre todo, los pecados de pensamiento y de deseo o de intención pecaminosa. Estaban también obligados a aplicar medidas apropiadas para restaurar la paz, entre las cuales figuran la restitución, la satisfacción y la denegación de la absolución, que era su arma más poderosa.

Además, debían prestar atención especial a la cuestión del “sigilo de la confesión”, que en su iglesia parroquial podía tener graves consecuencias por la laxa implementación de regulaciones de esta cuestión, ya que, como señala Boer, se incurría fácilmente en “el más grave de los errores”²⁰¹. Teniendo en cuenta la posibilidad de esas graves consecuencias y los problemas de la aparente falta de competencia, conocimiento y uniformidad que existían dentro del grupo de los sacerdotes, bajo la iniciativa de Borromeo, la iglesia de su diócesis intentó constituir nuevas instituciones educativas, en particular un seminario, para formar a los sacerdotes como confesores que fueran “knowledgeable and dependable” y contribuir al crecimiento de una identidad profesional de clero.²⁰² Ahora bien: según algunos informes de los vicarios rurales y de los visitantes regionales y un número limitado de documentos penitenciaros, Boer descubre que estas medidas tuvieron solo resultados limitados. Esto ocurrió especialmente entre los pastores rurales, por ejemplo, cuando realizaban confesiones

¹⁹⁹ Ibid., 259.

²⁰⁰ Ibid., 291.

²⁰¹ Ibid., 278.

²⁰² Ibid., 260.

masivas por Cuaresma: en este caso, se ejercía demasiada presión sobre la capacidad del confesor, porque las confesiones no solo debían ser cortas, sino que también se daba la absolución de una forma demasiado inmediata.²⁰³ Todo esto nos muestra que, en el contexto de la sociedad italiana de la época, era difícil instruir y formar un grupo fiable de sacerdotes que pudieran implementar de forma efectiva el “care of souls”.²⁰⁴ En el capítulo VIII, el último de la obra, al exponer cómo los clérigos, al igual que los laicos pasaron por alto las políticas episcopales sobre los casos de “supersticiones”, Boer demuestra aún más la dificultad de lograr el objetivo de la “cura o cuidado de las almas”. Por ejemplo, al revisar el caso de un penitente, llamado Bartolomeo Locatello,²⁰⁵ en el que revela cómo las autoridades eclesiásticas milanesas trataron con los actos de superstición, de su definición y categorización, el autor afirma que la “superstición” implicaba una gran incertidumbre, representaba un “flexible concept”²⁰⁶, e indica que:

[...] social discipline was to an important degree a cultural problem, which ultimately played out at the level of interpretation, conceptualization, and language. [...] detecting and suppressing ‘superstitions’ required inculcating a definition of the term that was novel for confessors and penitents alike. Penitential discipline depended on a combination of power and knowledge.²⁰⁷

Por último, Boer concluye que, después de una serie de reformas adoptadas por la jerarquía católica milanesa, la práctica de la confesión tuvo un éxito limitado en sus esfuerzos por transformar la sociedad y resolver la crisis que había sufrido el sacramento de la confesión debido a la Reforma protestante. En particular, al demostrar la feroz reacción hostil y la crisis de autoridad causada por la Reforma, el autor subraya que la implementación forzosa con sanciones eclesiásticas por parte de las autoridades eclesiásticas milanesas para controlar todos los elementos de las confesiones resultó estar sujeta a serias limitaciones.²⁰⁸ Lo mismo ocurría en la Iglesia española, pues, según indica O’ Banion, la severidad de las medidas excedió el límite aceptable de los pastores y de los fieles, y con ello no se logró que el sacramento de la confesión alcanzara su objetivo: conquistar el ámbito espiritual para más adelante poder controlar toda la sociedad.

Los estudios de O’ Banion y de Wietse de Boer ofrecen una perspectiva adecuada

²⁰³ Ibid., 229.

²⁰⁴ Ibid., 166.

²⁰⁵ Para más detalles, véase *ibid.*, 295-298.

²⁰⁶ Ibid., 297.

²⁰⁷ Ibid., 166-167.

²⁰⁸ Ibid., 166.

para comprender la historia de la confesión en el contexto de la Contrarreforma en España y en Italia, un período, por su parte, lleno de transformaciones. Proporcionan un punto de partida idóneo para analizar los manuales de la confesión de China en el mismo período. Por ejemplo, considerando la estrecha y, en cierto modo, inseparable relación entre las normas de la práctica de la confesión y las estrategias en lo referente a la definición e interpretación de los conceptos fundamentales de la doctrina, cabe preguntarse cómo pudieron los misioneros conceptualizar e interpretar las prácticas “supersticiosas” chinas. Ante la complejidad e inestabilidad de la administración de la confesión, ¿cómo instruyeron los misioneros con experiencia, autores de manuales de formación clerical, a los misioneros recién llegados a China para que pudieran lograr la “combination of power and knowledge” en un entorno social y cultural tan distinto del que conocían en Europa?

Además de los siete estudios aquí reseñados en detalle, hay otros sobre la historia de la confesión en Europa: McNeill & Gamer, 1990; Turrini, 1991; Myers, 1996; Prosperi, 1996; Haliczzer, 1996; Brooks, 2000; Rusconi, 2002; Taylor, 2010; Headley & Hillerbrand, 2017; y Lualdi & Thayer, 2017.²⁰⁹ Algunos de ellos analizan cómo la confesión se insertó plenamente en algunos países europeos durante el período de “confesionalización” del Estado bajo la influencia de la Reforma protestante. Entre los trabajos dedicados a ese tema cabe citar a Reinhard, 1982; Schilling, 1992; y Hackett, 2004.²¹⁰ Todos estos estudios enriquecen, de manera significativa, nuestra comprensión de la doctrina y de la práctica de la confesión en Europa.

²⁰⁹ MCNEILL, John Thomas & GAMER, Helena Margaret. (1990). *Medieval Handbooks of Penance: A Translation of the Principal “Libri Poenitentiales” and Selections from Related Documents*. Columbia University Press; TURRINI, Miriam. (1991). *La Coscienza e Le Leggi: Morale e Diritto Nei Testi per La Confessione Della Prima Età Moderna*. Soc. Bologna: Il Mulino; MYERS, W David. (1996). “Poor, Sinning Folk”: *Confession and Conscience in Counter-Reformation Germany*. Ithaca: Cornell University Press; PROSPERI, Adriano. (1996). *Tribunali Della Coscienza: Inquisitori, Confessori, Missionari*. G. Einaudi Torino; HALICZER, Stephen. (1996). *Sexuality in the Confessional: A Sacrament Profaned*. Oxford University Press on Demand; BROOKS, Peter. (2000). *Troubling Confessions: Speaking Guilt in Law and Literature*. University of Chicago Press; RUSCONI, Roberto. (2002). *L’ordine Dei Peccati: La Confessione Tra Medioevo Ed Età Moderna*, vol. 562. Nueva York: Il mulino; TAYLOR, Chloë. (2010). *The Culture of Confession from Augustine to Foucault: A Genealogy of the ‘confessing Animal’*. Nueva York: Routledge; HEADLEY, John M. & HILLERBRAND, Hans J. (2017). *Confessionalization in Europe, 1555-1700: Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*. Nueva York: Routledge; LUALDI, Katharine Jackson & THAYER, Anne T. (2017). *Penitence in the Age of Reformations*. Nueva York: Routledge.

²¹⁰ REINHARD, Wolfgang. (1982). Confessionalizzazione Forzata? Prolegomeni Ad Una Teoria Dell’età Confessionale. *Annali Dell’Istituto Storico Italo-Germanico in Trento*, vol. 8, pp. 13-37; SCHILLING, Heinz. (1992). Confessionalization in the Empire: Religious and Societal Change in Germany between 1555 and 1620. *Religion, Political Culture, and the Emergence of Early Modern Society: Essays in German and Dutch History*, vol. 246, no. 1, pp. 205-245; HACKETT, Charles D. (2004). Entrance Rites, Confessions of Sin, and Identity in the Sixteenth Century. *Anglican and Episcopal History*, vol. 73, no. 1, pp. 4-34.

2.2. Fuentes secundarias sobre el sacramento de la confesión en China

Después del análisis de las fuentes secundarias sobre la confesión en Europa, sabemos que esta práctica religiosa, desarrollada en Europa por la Iglesia católica, experimentó muchas modificaciones y fue objeto de duras críticas, lo cual muestra, por un lado, la inestabilidad de su justificación teológica y, por el otro, muestra cómo se iba transformando la confesión gradualmente de herramienta de control de la naturaleza humana en instrumento de poder para controlar a toda la sociedad durante la Edad Moderna.

En esa época, como consecuencia de los descubrimientos geográficos y de la Reforma protestante, se inició una nueva etapa histórica en las misiones de Asia y América, y la administración del sacramento fue una de las tareas más importantes de los misioneros.²¹¹ Para saber cómo instauraron los misioneros la práctica de la confesión como una herramienta del poder eclesiástico cuyo objetivo era disciplinar a la sociedad, es preciso referirse a *Forgive us our sins: Confession in late Ming and early Qing China*, editado por Nicolas Standaert y Ad Dudink. El libro reúne cuatro artículos que, desde diversos puntos de vista, investigan la práctica de la confesión que los misioneros llevaron a cabo en la China durante los últimos años de la dinastía Ming y los primeros años del reinado de la dinastía Qing. El objetivo principal de la presente tesis es analizar la elaboración de los manuales chinos de confesión, para poder determinar las modificaciones efectuadas con respecto a la doctrina original europea sobre la confesión como acto ritual; además, desde la perspectiva de la transferencia cultural y espiritual, proponemos también el análisis e la interpretación del lenguaje utilizado en los manuales chinos con los que se instruía a los fieles chinos y a los misioneros en la práctica de la confesión. Por lo tanto, aunque nuestro análisis no se centra en la *historia* ni en la *práctica* de la confesión en la misión china, considerando la estrecha relación existente entre la práctica del sacramento y las exposiciones sobre su doctrina, es necesario detenernos en la reseña de estos estudios.

²¹¹ Como, por ejemplo, en 1540, cuando la Compañía de Jesús se acaba de establecer, su primer documento publicado, *Fórmula del Instituto*, señalaba los objetivos de esa orden misionera: “Para propagar la fe por medio de la pública predicación y el ministerio de la Palabra de Dios, ejercicios espirituales y obras de caridad, y singularmente para instruir a los niños y a los rudos en las verdades del Cristianismo, y para consolar espiritualmente a los fieles oyendo sus confesiones”; para más detalle, véase: GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo. (1986). *San Ignacio de Loyola: Nueva Biografía*. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos, pp. 468-469.

2.2.1. Eugenio Menegon: *Deliver Us from Evil: Confession and Salvation in Seventeenth- and Eighteenth-Century Chinese Catholicism*²¹²

Este artículo examina la práctica del sacramento de la confesión en China en los siglos XVII y XVIII. En primer lugar, basándose en la implementación de los pasos de la confesión, ofrece una descripción detallada de la práctica normativa indicada en los manuales. En segundo lugar, analiza el efecto y la influencia de la confesión en las comunidades cristianas chinas de la época, explorando diversas fuentes primarias como, por ejemplo, los informes de los misioneros sobre su labor religiosa.

En la primera parte, Menegon, al referirse a las descripciones normativas del sacramento, presenta algunos textos escritos por misioneros famosos y por literatos chinos en las diferentes etapas de la misión china: *Tianzhu shiyi* (天主实义, *El verdadero significado del señor del cielo*, 1603) de Matteo Ricci; *Dizui Zhenggui* (涤罪正规, *Reglas correctas para purificar los pecados*, 1627) de Giulio Aleni; *Tianzhu qinli lingxi gaojie eryaogui zhi li* (天主亲立领洗告解二要规之礼, *Elementos esenciales del bautismo y de la confesión instituidos por el mismo señor del cielo*, 1630) de Zhang Geng (1570-1646); el folleto propagandístico titulado *Tianzhu shengjiao gaojie daoli* (天主圣教告解道理, *Explicación doctrinal de la confesión católica*), publicado en la segunda mitad del siglo XVII y obra de Charles Maigrot, y *Gaojie yuanyi* (告解原义, *El significado original de la confesión*, aprox. 1670) de Ferdinand Verbiest, entre otros.

Tras analizar estos textos, Menegon muestra claramente que en los primeros años los misioneros recurrieron a un método confuciano que destacaba el autocultivo moral para ilustrar las ideas básicas relacionadas con la confesión como, por ejemplo, la idea del pecado, o con la reflexión sobre la ética, el arrepentimiento y las prácticas penitenciales. A su vez, los misioneros que llegaron a China en los años posteriores empezaron a explicar la doctrina confesional de una forma más detallada. Menegon muestra el desarrollo inicial de esta liturgia en la diócesis china no solo mediante el análisis de estos libros doctrinales, sino que acude también a los informes anuales que los misioneros

²¹² MENEGON, Eugenio. (2006). "Deliver Us from Evil: Confession and Salvation in Seventeenth- and Eighteenth-Century Chinese Catholicism". En: STANDAERT, Nicolas & DUDINK, Ad. (eds.). *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*. Sankt Augustin/Nettetal: Steyler, pp. 9-101.

remitían a sus superiores europeos, en los que se reflejaba la dificultad de administrar el sacramento de la confesión en la misión china y los cambios adoptados en su práctica. Por ejemplo, en una carta anual que describe la misión jesuita en 1602 se indica que “one of the matters that the new Christians find most difficult is to have to manifest one’s sins to the confessor”.²¹³ Respecto a los cambios adoptados en la praxis de la liturgia en las circunstancias específicas de la misión en Asia, en las *Ordenanzas* de 1629 sobre la administración el sacramento de la confesión, André Palmeiro, visitador de la provincia del Japón y de la viceprovincia de China, ofreció algunas instrucciones específicas sobre la separación entre el confesor y el penitente: “between the priest and the penitent there should be a net made of bamboo, or a screen, instead of the grid of a confessional”.²¹⁴ Además, al referirse a determinados manuales chinos, Menegon también señala ciertos cambios en la adaptación del contenido relacionados con el entorno misionero; indica por ejemplo, que, en el apartado *Xingcha tiaomu* (省察条目, *Lista de los artículos del examen de conciencia*) de *Dizui zhenggui lüe*, Aleni enumeró una lista de pecados vinculados a las “supersticiones” chinas bajo la división del primer mandamiento, “amarás a Dios sobre todas las cosas”, con el propósito de ayudar a los penitentes a examinar de forma más completa esos “pecados” bastante comunes en la vida cotidiana china.²¹⁵

Con respecto a la segunda parte (el efecto y la influencia de la confesión), Menegon expone, en primer lugar, tres funciones de la confesión en la vida social y religiosa de China: en primer lugar la confesión, en cuanto ritual, jugaba un papel importante en la construcción de la comunidad cristiana; en el segundo, representaba una forma de deshacerse del pecado, con lo que satisfacía las necesidades espirituales del individuo; por último, como una herramienta de la disciplina espiritual, promovía la reforma de la moralidad.²¹⁶

En lo que respecta a su función ritual, Menegon intenta mostrar, después de un análisis detallado de los informes escritos por misioneros de diferentes regiones de China bajo diferentes circunstancias, la estrecha relación existente entre la práctica de la confesión y el crecimiento de la comunidad cristiana: durante la década comprendida entre 1630 y 1640 (periodo durante el cual el cristianismo en China se desarrolló muy rápido), los creyentes de las parroquias de Beijing, Jiangnan y Fuzhou participaron activamente en este ritual, entre otros sacramentos. En la década de 1740 (periodo de

²¹³ MENEGON, 2006: 18.

²¹⁴ Ibid., 38.

²¹⁵ Ibid., 27. Para más detalles sobre esos “pecados” en la versión abreviada, *Dizui zhenggui lüe*, véase el primer apéndice de la presente tesis, pp. 389-391.

²¹⁶ MENEGON, 2006: 10.

supresión del cristianismo), en Huguang, una provincia en el área central de China, los misioneros viajaron en barca por la noche para visitar a sus comunidades de conversos pobres y ejercer con ellos sus ministerios, entre los cuales figuraba la escucha de las confesiones.²¹⁷ Estos datos sobre la vida religiosa cotidiana de las comunidades cristianas reflejan claramente que la práctica de la confesión actuaba como un “dispositivo de construcción comunitaria” de la misión china.

El hecho de que los fieles chinos participaran con entusiasmo en este ritual se debe a la segunda función de la confesión: satisfacer necesidades psicológicas y espirituales de los fieles. Aquí, Menegon ilustra cómo surtió efecto el sacramento en la dimensión espiritual del individuo: a través de la confesión, los misioneros ofrecieron la dirección espiritual a los penitentes para garantizar la protección contra las maldades y ofrecer una “insurance policy” (“póliza de seguros”) para su salvación en el más allá.²¹⁸ En efecto, los misioneros en China, al igual que los jesuitas en Europa, tomaron la confesión como una práctica devota para dirigir el crecimiento espiritual: los misioneros fueron asumiendo, en este sentido, la función de un *médico* espiritual que *sana* al penitente de sus pecados. Así, guiaron a los fieles chinos a la meditación y reflexión sobre sus pecados y sobre “las últimas cuatro cosas” (muerte, juicio, cielo e infierno).²¹⁹ Con esa táctica espiritual, los misioneros esperaban hacer de la confesión una poderosa arma en la defensa contra las “tentaciones del diablo”.

Esta táctica, que insiste en meditar sobre “las últimas cuatro cosas”, también llevaría consecuentemente a los fieles chinos a sentir temor o ansiedad por sus pecados, o por la condena eterna tras su muerte, fortaleciendo así la tercera función de este sacramento: la de ser una herramienta disciplinaria para la reforma moral. Menegon utiliza algunos relatos registrados en *Litterae Annuae* y en otras fuentes primarias para exponer cómo los misioneros reforzaron la naturaleza disciplinaria de la confesión. La mayoría de estos relatos son historias milagrosas y piadosas. Menegon recurre a ellos para identificar las experiencias individuales relacionadas con la confesión; refiere, por ejemplo, la historia de la década de 1640 sobre una mujer moribunda que solicita el sacramento de la confesión:

The wife of the third nephew of Xu Guangqi in Shanghai, for example, reported to the local missionary a vision she experienced at the time of the death of her husband in far-way

²¹⁷ Ibid., 49-50.

²¹⁸ Ibid., 56.

²¹⁹ Para más detalles, véase *ibid.*, 58-59.

Beijing. Still unaware of his death at the time, she dreamt of Christ sitting on a throne, surrounded by innumerable angels. On the right side was a man, playing a spinet. She saw herself kneeling in front of the throne. A voice thundered: "I wish to come and pass judgement." She asked whether this was the universal or particular judgement, and the voice replied it was to be a particular judgement. She asked when, and the voice replied it would come in the tenth month. Once awake, the terrorized woman started preparations for her own death, which she believed was coming soon. She called the priest and made a full confession. The Father explained to her that the particular judgement alluded in the dream was nothing but the sacramental confession she had just experienced. But soon news came from the capital that her 35-year-old husband had died, and it appeared that he was in fact the man seen playing music near the throne of God. The episode is closed by the sentence: "all the people of the family were left in fear."²²⁰

El relato muestra claramente la función de la confesión entre los neófitos chinos: la creación de la ansiedad y del temor al infierno. Menego señala, así, que la confesión permitía un cierto control social y religioso sobre los cristianos chinos; fue un importante dispositivo de alivio espiritual y psicológico frente a la enfermedad y la muerte, y, al mismo tiempo, reforzó la autoridad sacramental del confesor dentro de la comunidad cristiana.

A continuación, siguiendo la línea de argumentación sobre la autoridad sacramental, Menegon se centra en la práctica de la indulgencia, otro factor que contribuye a asentar la autoridad del confesor, para demostrar cómo funcionó la eficacia ritual de la confesión en la misión china. Expone que los misioneros prestaron una gran atención a la combinación de la indulgencia con algunos elementos de la religión y de la cultura china, especialmente la piedad filial y la preocupación por los antepasados fallecidos. Con la ayuda de los beneficios obtenidos gracias a las indulgencias, los fieles chinos podían conseguir la salvación de sus antepasados, incluso de aquellos que no habían sido bautizados. Por consiguiente, la institución de la indulgencia fue bien acogida por los fieles en la China de aquella época.

En la última parte de su artículo, Menegon presenta cinco apéndices que incluyen: una comparación sobre las tablas de contenido de *Dizui zhenggui lue* y *Dizui zhenggui*; una versión de *Confiteor* y dos versiones del *Acto de Contrición* en chino; la traducción al inglés de *Gaojie siyao* (告解四要, *Los cuatro elementos esenciales de la confesión*), un folleto elaborado por los misioneros en la provincia de Jiangxi; la traducción al inglés de una pequeña parte

²²⁰ Ibid., 62-63.

de la lista de examen de conciencia en *Dizui zhenggui lüe*, y, por último, un análisis estadístico del número de confesiones y del número de comuniones en algunas provincias durante aquella época.

El artículo de Menegen ofrece mucha información útil, especialmente sobre las dificultades que los misioneros encontraron en la práctica ritual. Por ejemplo, indica que un jesuita había observado que la mayoría de los fieles chinos tenían motivaciones “inferiores” y pragmáticas para evitar el pecado: “profit (salvation) and loss (damnation)”.²²¹ De este modo, por un lado, la confesión católica llegó a ser considerada como una poderosa arma defensiva contra “temples of the devil”,²²² con un efecto similar al del exorcismo y a de los amuletos sacramentales de las creencias religiosas populares chinas. Pero, por otro, algunos fieles como, por ejemplo, los creyentes de la provincia de Sichuan en el siglo XVIII, cultivaban algunos “malos hábitos” personales, según se expone en los informes de los misioneros sobre las prácticas confesionales:

They all come en masse, and overwhelm the confessor until the middle of the night. It is not rare that many would come without examination, without contrition, and as a consequence, they leave [after confession] without developing increased love for God and fear of sin. What is then left of the pious advice of the confessor and of sacramental penance?²²³

Esta información revela que la práctica de la confesión en algunas regiones de China estaba repleta de faltas de disposiciones doctrinales estrictas y de laxitud para administrar los pasos sacramentales tan importantes, como el examen de conciencia y la contrición. Esto sugiere la necesidad de analizar los manuales para estudiar, desde la perspectiva de las estrategias doctrinales, cómo los misioneros subrayaron la justificación de los actos confesionales y cómo trataron el equilibrio entre la laxitud y la rigidez de la implementación del sacramento.

Además de esta información de carácter histórico, el artículo de Menegen aporta también muchos datos sobre los manuales confesionales escritos por los misioneros, muy útiles para construir un corpus bibliográfico relativamente completo de los manuales confesionales de aquella época elaborados en chino. Aunque su estudio no proporciona un análisis exhaustivo de los manuales chinos desde la perspectiva de las estrategias

²²¹ Ibid., 58.

²²² Ibid., 57.

²²³ Ibid., 51.

discursivas, permite entrever la estrategia misionera de adaptación de la doctrina cristiana a la cultura china, y ofrece abundante información histórica que puede ser utilizada como marco de referencia de la presente tesis.

2.2.2. Erik Zürcher: *Buddhist Chanhui and Christian Confession in Seventeenth-century China*²²⁴

Cabe señalar que el budismo y el taoísmo tienen prácticas religiosas similares a la confesión cristiana, y que esos hábitos penitenciales fueron muy populares en China durante las dinastías Ming y Qing. Muchos neófitos cristianos habían sido devotos creyentes del budismo o del taoísmo como, por ejemplo, los famosos *literati* Yang Tingyun, o Wang Zhen (1571-1644), y por ello no podemos ignorar los intercambios e influencias mutuas entre la confesión católica y las prácticas tradicionales chinas, cercanas a ella. El estudio de Erik Zürcher presenta una comparación detallada de las prácticas penitenciales de ambas civilizaciones.

En primer lugar, desde la perspectiva de la purificación moral, hace una comparación entre la práctica confuciana del autocultivo moral (*self-examination* y *self-accusation*) y el sacramento de confesión cristiana:

[...] unlike the Confucian discipline of self-cultivation, which ideally is an autonomous process of moral improvement undertaken for its own sake, in the Catholic practice the initial stages had to lead up to the strictly individual act of confession made to the priest, who alone is authorized to confer absolution, and to enjoin the performance of a penance (a “satisfaction” *shu* 贖), to redress the balance. In the whole sequence the act of *gaojie* constitutes the climax and the ritualised core. The sacramental rite of confession is essential; without it no serious sins can be forgiven.²²⁵

Según indica Zürcher, la práctica confuciana del autocultivo moral se refiere a un acto individual, que debe conseguirse a través de un proceso de autodisciplina en el que cada cual se gobierna a sí mismo. En cambio, la confesión cristiana debe realizarse ante un sacerdote; además, adquiere un carácter litúrgico y constituye uno de los pasos más

²²⁴ ZÜRCHER, Erik. (2006). “Buddhist Chanhui and Christian Confession in Seventeenth-century China”. En: STANDAERT, Nicolas & DUDINK, Ad. (eds.). *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*. Sankt Augustin/Nettetal: Steyler, pp. 103-128.

²²⁵ ZÜRCHER, 2006: 105.

importantes del sacramento. Así, la diferencia principal entre la práctica penitencial en las dos culturas gira en torno al “ritualised core”.

Siguiendo esta característica de “ritualised core”, Zürcher compara la confesión católica con la liturgia de *chanhui* (忏悔, penitencia), una práctica budista. Utiliza textos litúrgicos penitenciales budistas elaborados durante las dinastías Ming y Qing para reseñar algunas de sus semejanzas y diferencias respecto a la confesión cristiana. Asimismo, repasa las liturgias de reuniones penitenciales no monásticas de Mahayana en los textos litúrgicos de Mahayana llamados *chanfa* (忏法, métodos penitenciales), en las ideas budistas de *gong* (功, mérito) y *huixiang* (回向, la transferencia de mérito), en las características principales del ritual *chanhui* (lugar, decoración, fórmula ritual y, sobre todo, el *fashi* (法師), el único celebrante en nombre de la congregación *chanhui*, que recita los textos confesionales) y en las categorías generales de los actos o las actitudes pecaminosas y las descripciones detalladas de los sutras budistas sobre las torturas del infierno y los himnos de alabanza y devoción. Al presentar estos ejemplos, Zürcher indica que además de las diferencias en la motivación y en la profundidad del sentimiento, en el lenguaje, estilo y terminología de los textos penitenciales, hay dos diferencias fundamentales entre la “confesión” budista y la confesión católica:

In the first place, the sins confessed in the Buddhist ritual always are generic and generalized, and never relate to one-time specific misdeeds. Confession is made of all possible *types* of sins committed “from the beginningless past.” [...] Secondly: even though confession is made on behalf of each individual sinner, the *chanhui* liturgy is a collective ceremonial sponsored by a familial or communal group; the merit produced is shared by all the participants (and their deceased relatives), and as a joint undertaking it furthers the social cohesion within the organizing body. In that respect it basically differs from the strictly personal Christian act of confession.²²⁶

Esta serie de diferencias dieron lugar a conflictos en el encuentro entre la confesión católica y las prácticas penitenciales budistas en las dinastías Ming y Qing, tal como se podía apreciar cuando describimos las polémicas anticristianas en el primer capítulo de la presente tesis.

En tercer lugar, el artículo de Zürcher plantea dos aspectos esenciales destacados por los misioneros para criticar la liturgia de *chanhui*: la carencia de implicación emocional

²²⁶ Ibid., 112-113.

por parte de los participantes (supuestamente, no existía un arrepentimiento verdadero, y los creyentes se limitarían a seguir las reglas de un ritual rancio), y la falta de profundidad espiritual y la motivación superficial, porque los participantes asistirían solo para asegurar la buena suerte y la prosperidad material propia y de los miembros de su familia.

A continuación, tras analizar algunos tratados apologéticos de Yang Tingyun, exbudista y fiel cristiano, Zürcher expone algunas críticas a la liturgia *chanhui* de manera detallada.²²⁷ Opina que, desde el punto de vista de la práctica, las críticas de Yang, vertidas contra la aplicación de esta liturgia budista, estaban en lo cierto en la China de la época. Sin embargo, desde el punto de vista de la teoría del *chanhui*, expuesto en las obras clásicas del budismo, sus críticas no están del todo justificadas, ya que algunos textos budistas presentan una notable afinidad con las motivaciones que aparecen en los textos cristianos, sobre todo en lo que concierne a la motivación del arrepentimiento: por ejemplo, en el texto penitencial *Foming Jing* (佛名经, *Sutra de los nombres de los Budas*) se listan las siguientes instrucciones inspiradas en la motivación claramente espiritual de la penitencia budista:

First, *shame*. I must realize that long ago, at the start of his spiritual career as a bodhisattva, the Buddha has been an ordinary fellow (*fanfu* 凡夫), just like me. Look what he has accomplished, and how little I have achieved –I still am a *fanfu*. That is a reason for deep shame and remorse.

Second, *fear*. I must tremble at the thought of the consequences of my sins, the mass of suffering that awaits me in future lives.

Third, *disgust*. I must look upon this body of mine as a source of pain and pollution; in all respects it is impure and disgusting. All bodily existence is loathsome, and I must strive to be liberated from it.

Fourth, *intent*. Once delivered from the burden of sin I may hope to give rise to the Intention Aimed at Enlightenment (*puti xin* 菩提心), striving for the pure transcendent Buddha-body, while advancing along the path of the bodhisattva.

Fifth, *equanimity*. I may hope to develop the universal compassion that is free from any thought of “I” and “the other”. As long as I make any distinction between enemies and loved ones my mind still is fettered by discriminating thought, which is a source of

²²⁷ Según la explicación de Zürcher, las críticas de Yang están dirigidas contra la forma de participación inútil del ritual budista: los participantes no están realmente involucrados en él. En la opinión de Yang, la “confesión” solo puede ser efectiva cuando el pecador se dirige personalmente al Señor del Cielo, pues en la liturgia budista los creyentes no confiesan pecados específicos, sino que solo siguen las reglas de una ceremonia rancia y poco emotiva; y en comparación con los monjes “mediocres”, los pastores católicos son el único colectivo sacerdotal que tiene el poder de conferir la absolución. Para más detalles, véase *ibid.*, 117-118.

attachment, sin, and suffering.

Sixth, *gratitude*. I must consider how during innumerable lives as a bodhisattva the future Buddha has toiled and suffered, sacrificing his body, parting with his wife and children, and abandoning all he had, and how he did that for my sake. Such a grace is hard to requite. I must do my utmost to dedicate myself to the Three Jewels and to save all beings.

Seventh, *emptiness*. Finally I may expect to realize the illusory nature of sin, its arising and its elimination, for these still belong to the world of causation. On the highest level of truth they have no substantiality (*wuyou shixiang*, 无有实相).²²⁸

Así, el estudio de Zürcher muestra ciertos rasgos comunes entre el budismo y el cristianismo en relación con la motivación del arrepentimiento como, por ejemplo, la vergüenza, el temor, la aversión a los propios pecados, etc.

En cuarto lugar, considerando que la liturgia *chanbui* es más bien un sacramento colectivo, mientras que la confesión católica es una liturgia privada, Zürcher expone brevemente otras dos prácticas chinas afines a la confesión católica por tener un carácter más individualizado en su ejecución ritual: la liturgia budista de la aceptación de los votos del bodhisattva y el *Gongguoge*.²²⁹ El artículo, en efecto, resume algunos elementos similares como, por ejemplo, el espacio sagrado con un altar e íconos, el papel central que ocupa el sacerdote, etc. Por supuesto, Zürcher no olvida mencionar tampoco las enormes diferencias entre estas prácticas y la confesión cristiana: en la religión tradicional china, el ministro del ritual actúa como testigo o como mensajero, recitando las fórmulas confesionales y transfiriendo el mérito a otros seres; por el contrario, en el sacramento católico, el sacerdote tiene la autoridad exclusiva de eliminar los pecados. Al margen de esta diferencia fundamental, el autor también menciona la diferencia en la forma en que los creyentes participaban en ambos tipos de rituales, así como en el modo de clasificar los pecados.

En definitiva, su artículo se centra en las prácticas rituales chinas y en algunos textos doctrinales chinos, y muestra en detalle y de forma clara las diferencias entre el budismo y el cristianismo, ayudando así a comprender mejor una de las causas más importantes de la controversia entre budismo y cristianismo durante las dinastías Ming y Qing. Sirve también para entender las razones por las que misioneros y literatos cristianos

²²⁸ Ibid., 113-114.

²²⁹ *Gongguo ge* (功过格) surgió como práctica taoísta de autocultivo moral, pero en el último período de la dinastía Ming se transformó en una fusión de diversas doctrinas sincréticas, pero con un denominador común: llevar a cabo un registro diario de los propios méritos y desméritos. En aquel momento, se volvió muy popular entre los literatos de influencia budista. Para más análisis sobre la influencia del budismo en *Gongguo ge*, véase: BROKAW, 1991: 30-32; 71-75; 81-91.

propusieron la idea de *buru yifo* (补儒易佛, completar el confucianismo y reemplazar el budismo por el cristianismo). El artículo de Zürcher es relevante para la presente tesis, en el sentido de que advierte ante la necesidad de prestar la atención sobre cómo los misioneros trataron las diferencias y semejanzas entre el cristianismo y el pensamiento religioso chino en los manuales confesional.

2.2.3. Liam Matthew Brockey: *Illuminating the Shades of Sin: The Society of Jesus and Confession in Seventeenth-Century China*²³⁰

Este artículo aborda el uso del sacramento de la confesión por los misioneros jesuitas en la China durante el siglo XVII, y se divide en dos partes. En la primera, el autor sigue un enfoque cronológico para determinar el progreso de la implementación y ejecución del sacramento en diferentes etapas de la misión. En primer lugar, la confesión fue establecida entre los fieles de las zonas rurales de la provincia de Guangdong y Beijing en los años iniciales del siglo XVII.²³¹ Luego, durante la primera mitad del siglo XVII, el uso de la confesión se fue extendiendo lentamente por las comunidades cristianas recién fundadas.²³² En la década de 1640 se observa un período de rápido desarrollo y generalización de la práctica de la confesión, debido al aumento de la piedad de los fieles chinos “a Rising Tide of Devotion”²³³, según Brockey. Durante la segunda mitad del siglo XVII, después de un periodo de prohibición del catolicismo en la década de 1660, los misioneros centraron su actividad en las tareas de la eucaristía y la confesión, más que en la búsqueda de nuevos conversos. De ese modo, aumentó la carga pastoral de los misioneros, y la práctica de la confesión entró en un período definido por Brockey como “shackled to the Confessional”,²³⁴ es decir, la administración de la confesión se redujo considerablemente, a causa de la escasez de confesores, lo que se intensificó todavía en la década de 1690.

Podemos conocer muchos de los detalles de la práctica de la confesión en aquel período a través de los testimonios escritos por los propios misioneros como, por

²³⁰ BROCKEY, Liam Matthew. (2006). “Illuminating the Shades of Sin: The Society of Jesus and Confession in Seventeenth-Century China”. En: STANDAERT, Nicolas & DUDINK, Ad. (eds.). *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*. Sankt Augustin/Nettetal: Steyler, pp. 129-182.

²³¹ Para más informaciones, véase: BROCKEY, 2006: 133-134.

²³² Ibid., 135-136.

²³³ Ibid., 137-141.

²³⁴ Ibid., 142-145.

ejemplo, la correspondencia de los jesuitas, o las cartas anuales y los documentos sobre la administración de la misión. Analizando en detalle estas fuentes primarias, Brockey señala las circunstancias particulares de la China del siglo XVII que dificultaron la labor misionera y la implementación de sus estrategias como, por ejemplo:

In a report from the Nanjing residence in the first decade of the seventeenth century, the missionaries mentioned the problems they encountered in trying to get their literati converts to confess. The priests claimed that “since the literati in China are typically the most prideful and the most feared by the people, it is only with great difficulty that they submit to the teaching of others.”²³⁵

Partiendo de las mismas fuentes primarias, Brockey también explica las medidas tomadas por los misioneros para solucionar estas dificultades, en diferentes etapas de la misión. Por ejemplo, durante los primeros años del siglo XVII, los jesuitas insistieron en que todo cristiano que deseara recibir la eucaristía estaba obligado a prepararse para ello, confesándose antes con un sacerdote.²³⁶ De este modo, Brockey también demuestra cómo los misioneros remarcaron la importancia de la confesión durante el desarrollo inicial de la misión. A mediados del siglo XVII, cuando la confesión suponía una liturgia ya habitual, y para hacer frente al aumento del trabajo pastoral, los sacerdotes no dedicaban la mayor parte de sus energías a la predicación, sino a asegurar que todos los miembros de su comunidad tuvieran un acceso anual a la eucaristía y la confesión.²³⁷ Por ello, dieron unas breves lecciones sobre la lengua y la cultura china a los nuevos misioneros llegados de Europa para compensar el número insuficiente de sacerdotes experimentados.²³⁸

Estos testimonios demuestran que los misioneros ajustaron constantemente las prácticas relacionadas con la confesión a los entornos sociales en los que se encontraba la misión en las diferentes fases de su desarrollo. De ahí que resulte necesario prestar atención a los manuales confesionales elaborados en los diferentes períodos de la misión china, sobre todo, durante el periodo del desarrollo inicial de la confesión (los primeros años del siglo XVII) y en la etapa de “apogeo” del sacramento en China (a mediados y finales del siglo XVII). Por este motivo, utilizamos el *Dizui zhenggui*, escrito por Aleni en 1627, como texto representativo del periodo inicial, pero atenderemos también al *Gaojie*

²³⁵ Ibid., 134.

²³⁶ Ibid., 133.

²³⁷ Ibid., 142.

²³⁸ Ibid., 144.

yuanyi, elaborado por Verbiest en la década de 1670, cuando el sacramento de la confesión ya era una liturgia habitual en las comunidades cristianas chinas. Analizaremos las estrategias discursivas de ambas obras, y su relación con el trasfondo social y cultural en el cual se sitúan. Al lado de estos dos manuales de referencia para los lectores chinos, tendremos en cuenta tres métodos prácticos de oír la confesión, destinados a los misioneros recién llegados a China. En ellos analizaremos la relación entre la confesión en cuanto doctrina, por un lado, y las prácticas concretas de la administración de este sacramento, por el otro.

Asimismo, Brockey presenta también la influencia del sacramento durante su periodo de desarrollo, revelando su influencia parcial en la disciplina de la conducta del creyente y también en la mejora del comportamiento moral, social y religioso,²³⁹ otra prueba de cómo la confesión era una herramienta jesuita eficaz para “remodelar la conducta de sus cristianos chinos para que coincida con los patrones de comportamiento piadoso ensalzados por la Compañía de Jesús”.²⁴⁰ En resumen, toda la información presentada en la primera parte de este artículo complementa, de manera idónea, el primer artículo de Menegon sobre la historia de la confesión en la misión china.

Hemos podido comprobar que, ante la escasez de los confesores, sobre todo en la misión rural, la formación de los nuevos misioneros constituía un objetivo relevantísimo en la elaboración de los manuales de la confesión. Desde esta perspectiva es lógico que el análisis de Brockey, en la segunda parte de su texto, incluyese también un texto introductorio sobre el método de oír la confesión, titulado *Começca o Confissionario pellos Des Mandamentos (Comienza el Manual Confesional ordenado según los Diez Mandamientos)*, incluido en la obra del jesuita José Monteiro titulada *Vera et Unica Praxis breviter ediscendi, ac expeditissime loquendi Sinicum idioma snapte natura adeo difficile (La verdadera y única manera breve de aprender rápidamente a hablar el idioma chino)*. Un manuscrito de este texto se conserva en la Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa. Según Brockey, el libro fue escrito en portugués y en latín en una fecha incierta entre 1695 y 1705,²⁴¹ para ofrecer a los misioneros recién llegados a China una breve descripción de la gramática china, y para enseñarles las expresiones de cortesía, además de palabras y frases relacionadas con sus trabajos y con la vida misionera cotidiana.

Este apartado de *Confissionario* consta de dos textos: uno en portugués y su equivalente en chino romanizado y escrito con alfabeto europeo. Ambos refieren el

²³⁹ Ibid., 135-136.

²⁴⁰ Ibid., 133.

²⁴¹ Para más informaciones sobre este manuscrito, véase *ibid.*, 191.

diálogo imaginario entre un confesor jesuita preguntando a un penitente chino cuestiones sobre la moral y el pecado durante la confesión. De atender a Brockey, además de ayudar a los nuevos jesuitas a adquirir la destreza lingüística necesaria para oír la confesión, otro propósito de este texto era aprender “the forms of casuistry appropriate for dealing with Chinese Christians, adapting what they had learned of moral theology during their formative years to the Chinese cultural context.”²⁴² Respecto a esta “casuística adecuada”, Brockey analiza detalladamente cómo un confesor jesuita cuestionó a un penitente chino acerca de los pecados “comunes” entre las comunidades cristianas chinas. Este método interrogatorio muestra de forma clara la concepción jesuita de las deficiencias morales “típicas” de los cristianos chinos, y el código moral y religioso que querían asentar. Cabría mencionar que Brockey recurrió al análisis comparativo para contrastar este apartado de José Monteiro con otros manuales confesionales europeos y con el *Jiezui tiaowen* (解罪条问, *Confessionarium*), elaborado por el franciscano Basile de Glemona (1648-1704).

Brockey señala que los manuales europeos tuvieron una gran influencia en el libro de José Monteiro, quien siguió el orden de los diez mandamientos en las preguntas dirigidas a los penitentes chinos y adoptó una actitud severa con los creyentes rurales. Monteiro se valió también de los conceptos de moralidad que prevalecían en la Europa de la época para llevar a cabo la adaptación de las tradiciones filosóficas y de los preceptos éticos chinos, erradicando de tal modo los restos culturales del “pasado pagano u otros orígenes dudosos”.²⁴³ Según el análisis de Brockey, José Monteiro recurrió asimismo a algunas modificaciones en la práctica del sacramento para adaptarse al contexto chino. Tras un análisis profundo de esas medidas, Brockey argumenta que las instrucciones del *Confessionario* tenían dos objetivos: por un lado, la difusión de una fe cristiana que excluya los elementos paganos, en un contexto cultural caracterizado por una visión muy pragmática del ritual religioso; por el otro, la reforma de algunas costumbres sociales en China. Respecto al primer objetivo, Monteiro destacó la necesidad de que los penitentes chinos entendieran el papel tanto de la fe cuanto de las obras para la salvación e intentó eliminar la influencia de las religiones chinas “instilling disdain for non-Christian rituals”.²⁴⁴ Respecto al segundo objetivo, Brockey señala que José Monteiro esperaba que los jesuitas recién llegados prestarían gran atención a los pecados “típicos chinos”:

²⁴² Ibid., 146.

²⁴³ Ibid., 153.

²⁴⁴ Ibid.

Here one finds interrogations about specific sins that do not hold central places in early modern European confessional manuals but are of the type evidently considered by the author to be “typically Chinese.” These sins include infanticide, suicidal despair, vulgarity and verbal insults, homosexual practices, and dishonest business dealings all vices enumerated in the descriptions of China that the Jesuits sent to Europe. To be sure, many sins including lighting, gossiping, adultery, incest, sodomy between married people, and usury appear in Monteiro’s text as well as in European casuistry manuals. By contrast, however, some types of sins present in European manuals as mocking others, bestiality, adultery with clergy or religious, drunkenness, recklessness, and gambling are not mentioned in Monteiro’s dialogues.²⁴⁵

Respecto a la comparación con el *Confessionario* de Basile de Glemona, es decir, con un texto cuyo autor pertenecía a una orden religiosa opuesta, en muchos aspectos, a la Compañía, Brockey opina, en efecto, que los textos muestran actitudes diferentes hacia el culto de los antepasados, una cuestión clave en la Disputa de los Ritos. El franciscano Glemona pide a los confesores que cuestionen directamente a los penitentes chinos:

Did you, in sacrificing to your ancestors, or venerating them, ever think that they could help you?

Did you ever believe that in the ancestral tablet there are living the souls of your ancestors and that they can help you?²⁴⁶

En cambio, José Monteiro, aunque era un jesuita portugués que había jurado abandonar los ritos chinos –tal y como hemos señalado en el primer capítulo–, en su texto confesional no pidió a los confesores que cuestionasen claramente ante sus penitentes ese rito chino tan importante.

En conclusión, Liam Matthew Brockey muestra que los jesuitas emplearon un sistema de reglas confesionales para intentar facilitar la transformación de la moral nativa china, que debía adecuarse a su idea del comportamiento cristiano ideal. Analiza también las diferencias en las perspectivas entre los cristianos chinos procedentes de los entornos rurales, por un lado, y los fieles europeos, por el otro, advirtiendo ante algunas características específicas de la misión china a las que los misioneros jesuitas tuvieron que hacer frente. Asimismo, ofrece información detallada sobre las actitudes de los

²⁴⁵ Ibid., 159.

²⁴⁶ Ibid., 154.

misioneros de diferentes órdenes religiosas ante algunas cuestiones fundamentales de los ritos chinos, y sobre cómo se reflejan estas diferencias en sus textos confesionales. Basándose en el análisis del *Confessionario* de José Monteiro, Brockey revela la transferencia intercultural de la práctica confesional realizada por los misioneros en la redacción de sus manuales. Ahora bien, no parece interesarle el examen de las influencias y de la relación entre los manuales dedicados a presentar la doctrina del sacramento de la confesión, como el *Dizui zhenggui*, por un lado, y otros textos como el *Confessionario*, más orientados a enseñar chino a los misioneros que a enseñar la doctrina a los fieles chinos, por el otro. Asimismo, la comparación que efectúa entre el texto de José Monteiro y el de Basile de Glemona no es ni profunda ni exhaustiva, debido a que su propósito básico es reseñar los contenidos del *Confessionario* de José Monteiro. Además, su análisis comparativo pasa por alto otros textos similares, como el *Breve metodo de oír confesiones en lengua Mandarin*, obra de Juan Rodríguez de la segunda mitad del siglo XVIII, cuando el contexto social y político de la misión china era muy diferente. En efecto, para exponer de manera más completa el proceso de la “traslación o traducción intercultural” de la teoría confesional europea a la cultura china, resulta imprescindible explorar estos textos mencionados de manera mucho más profunda.

2.2.4. Liam Matthew Brockey y Ad Dudink: *A Missionary Confessional Manual: José Monteiro’s Vera Et Unica Praxis Breviter Ediscendi, Ac Expeditissime Loquendi Sinicum Idioma*²⁴⁷

Basándose en el análisis de *Confessionario* incluido en el artículo *Illuminating the Shades of Sin: The Society of Jesus and Confession in Seventeenth-Century China*, Liam Matthew Brockey y Ad Dudink cotejan el manual confesional *Vera Et Unica Praxis Breviter Ediscendi*, en el que se encuentra el *Confessionario*, con el texto *Shengjiao yaojin de daoli* (*Los principios esenciales del cristianismo*) que incluye la versión china de *Confessionario*. De este modo, ofrecen una introducción descriptiva sobre esos dos textos y una traducción de la versión portuguesa

²⁴⁷ BROCKEY, Liam Matthew & DUDINK, Ad. (2006). “A Missionary Confessional Manual: José Monteiro’s *Vera Et Unica Praxis Breviter Ediscendi, Ac Expeditissime Loquendi Sinicum Idioma*”. En: STANDAERT, Nicolas & Dudink, Ad. (eds.). *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*. Sankt Augustin/Nettetal: Steyler, pp. 183-239.

del *Confissionario*.

El principio de su estudio presenta una breve biografía de José Monteiro. Brockey y Dudink se centran en su experiencia misionera en China, sobre todo durante la controversia de los ritos chinos.²⁴⁸ La segunda parte analiza los contenidos de cada folio de *Vera Et Unica Praxis*, conservado en la Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa, y establece la fecha de redacción.²⁴⁹ La tercera parte está dedicada al manuscrito chino, *Shengjiao yaojin de daoli*, conservado en la Biblioteca Nacional de Francia con la signatura “Chinois 7046”, y ofrece detalladamente los contenidos que posee cada uno de los folios de dicho manuscrito y las fechas estimadas de redacción, y contrasta la fecha de redacción de la versión china de *Confissionario* de José Monteiro con la fecha de la versión portuguesa.²⁵⁰

Por último, Brockey y Dudink exponen todos los contenidos de *Confissionario* y de su versión china. Cada diálogo entre el confesor y el penitente se presenta de forma literal en portugués y en chino romanizado, tal como aparece en la versión portuguesa, y con caracteres chinos, según figura en la versión china. Además, los autores realizan una traducción interlineal al inglés basada en la versión portuguesa. De este modo, logran poner en manifiesto algunas diferencias significativas entre las dos versiones; por ejemplo, en la sección del Sexto Mandamiento (“no cometerás actos impuros”) de la versión china se han eliminado la mayoría de los contenidos de la versión portuguesa. Así, no solo se comprueba que la versión china fue escrita con posterioridad a la versión portuguesa,²⁵¹ sino que, además, por dirigirse a lectores diferentes, el autor adoptó diferentes estrategias de escritura para exponer el mismo contenido. Sin embargo, en este artículo solo se muestran los contenidos de estas dos versiones de *Confissionario*; no se analizan las estrategias discursivas empleadas: en este sentido, uno de los objetivos de la presente tesis es completar el estudio Brockey y Dudink. Cabe mencionar que es posible advertir, en los cuatro estudios, algunos problemas menores, especialmente en el análisis de algunos textos doctrinales en chino; un claro ejemplo es el artículo de Menegon: cuando argumenta la importancia del concepto de la contrición en *Kouduo richao* (口铎日抄, *Registro diario de instrucciones orales*, 1630-1640),²⁵² atribuye equivocadamente a Aleni el

²⁴⁸ Para más informaciones, véase: BROCKEY & DUDINK, 2006: 184-185.

²⁴⁹ *Ibid.*, 186-191.

²⁵⁰ Para más información sobre la relación del tiempo de creación de dichas dos versiones, véase *ibid.*, 196-197.

²⁵¹ *Ibid.*, 197.

²⁵² Esta obra es un registro diario que registra los diálogos entre cuatro misioneros, encabezado por Giulio Aleni, y los conversos de la provincia de Fujian sobre los temas intelectuales, espirituales, morales y rituales. Estos diálogos documentados desde 1630 hasta 1640 están entrelazados con las negociaciones dinámicas

discurso del jesuita portugués Benito de Matos (1600-1651).²⁵³ Por estos motivos, y para poder exponer la idea central de la presente tesis de forma rigurosa, consideramos primordial el análisis exhaustivo de los manuales del *corpus*.

En general, los cuatro artículos incluidos en *Forgive us our sins: Confession in late Ming and early Qing China* ofrecen una información relevantísima para la historia de la práctica de la confesión en China desde los finales de la dinastía Ming hasta el comienzo de la dinastía Qing. Dan testimonio de las diferencias entre los rituales penitenciales chinos y el sacramento de la confesión católica, evidenciando así algunas de las causas más importantes de la controversia entre el budismo y el cristianismo en aquel período. Además, mediante el análisis de algunos textos relacionados con la confesión, sobre todo el *Confessionario* de José Monteiro, demuestran que los misioneros emplearon las estrategias de la “reescritura cultural” para adaptar mejor el mensaje cristiano al contexto chino de la época. En definitiva, junto con las fuentes secundarias que examinan, en gran detalle, la historia de la confesión en Europa, ofrecen un sólido punto de partida para que la presente tesis pueda explorar en profundidad los manuales confesionales desde la perspectiva de la *traducción de la fe*.

entre las doctrinas católicas y la enseñanza confuciana. Para más análisis de esta obra, véase: SONG, Gang. (2006). *Learning from the other: Giulio Aleni, “Kouduo richao”, and late Ming dialogic hybridization*. Tesis doctoral. Universidad del Sur de California, pp. 207-498.

²⁵³ Véase: Menegon, 2006: 30. En *Kouduo richao*, antes de exponer los argumentos sobre la contrición, se narra que Lin xiansheng (林先生, señor Lin) introdujo la doctrina de la contrición entre creyentes chinos, y no Aleni. Señor Lin es el trato de respeto hacia Benito de Matos, ya que su nombre chino era Lin Bendu (林本笃), véase: ALENI, Giulio, MATOS, Benito de, RUDAMINA, Andrius et al., 《口铎日抄》 [Kouduo richao, *Registro diario de instrucciones orales*], en París: Biblioteca Nacional de Francia, chinois 7114, vol. 4, f. 22r.

3. HISTORIA E IDEA DE LA CONFESIÓN EN EUROPA Y LA PENITENCIA EN CHINA

3.1. La idea de la confesión en la doctrina católica

En este capítulo proponemos primero un resumen de la idea misma de la confesión, su genealogía, el discurso teológico que pondera sobre ella, su terminología esencial, las características del ritual y sus regulaciones, y la definición de los conceptos fundamentales en los manuales confesionales, ya que todos estos aspectos del sacramento influyeron, naturalmente, en la elaboración de los manuales chinos escritos por los misioneros. Para ello, examinaremos brevemente los relatos bíblicos y las exposiciones de teólogos medievales más relevantes. Abordaremos también algunos cánones del Concilio IV de Letrán y del Concilio XIV de Trento, ambos fundamentales para el establecimiento del sacramento de la confesión como institución divina. Ejemplificaremos, a continuación, la conceptualización del sacramento de la confesión con el análisis de uno de los manuales de confesión más importantes de la Edad Moderna, el *Manual de Confesores y Penitentes* de Martín de Azpilcueta (1492-1586), que tuvo una gran influencia en los siglos XVI y XVII, incluida la misión china.

En la doctrina católica, el sacramento de la reconciliación o de la penitencia es conocido también como el sacramento de la confesión, porque una de sus principales características es que los creyentes confiesan sus pecados a un sacerdote. También es conocido como el sacramento del perdón, porque gracias a él el penitente obtiene el perdón y vuelve a la senda cristiana. Es evidente, pues, que el sacramento está estrechamente unido a los conceptos de arrepentimiento, penitencia, confesión, perdón, y otros, que se articulan como su eje temático, simbólico y espiritual central. Por otro lado, vale la pena mencionar que el término “reconciliación” también implica que el sacramento aborda la relación del creyente con la iglesia y con Dios. Por ello, tanto los penitentes como los confesores, que son delegados humanos de Dios, forman dos partes ineludibles en el acto de la confesión.²⁵⁴ Con esta participación activa de los unos y los otros en los dos extremos del sacramento, la elaboración de la doctrina del sacramento puede verse alterada en muchos aspectos, es decir, la participación humana contribuye, en gran medida, a la inestabilidad del sacramento.

²⁵⁴ Para agilizar la redacción, utilizaremos, de aquí en adelante, el término “confesión” para referirme al sacramento de la confesión.

3.1.1. Los antecedentes de la confesión en la Biblia

Aunque el sacramento de la confesión no aparece como tal en la Biblia, naturalmente, determinados pasajes del Antiguo Testamento (junto con los hechos de los apóstoles), sí exponen ideas como el arrepentimiento, el corazón contrito, la penitencia, etc., y con ello conforman la base de la futura doctrina teológica de la confesión. En primer lugar, en los Salmos encontramos un pasaje sobre el arrepentimiento del rey David, en que podemos distinguir dos partes. Por un lado, la gracia divina:

Crea en mí, oh Dios, un corazón limpio, y renueva un espíritu recto dentro de mí. No me echés de delante de tí, y no quites de mí tu santo espíritu. Devuélveme el gozo de tu salvación, y un espíritu generoso me sustente.²⁵⁵

Este pasaje parece indicar que el arrepentimiento es una gracia de Dios. Corazón limpio, espíritu recto y santo espíritu son los elementos importantes del arrepentimiento, y para obtenerlos se necesita el don de Dios.

Por otro lado, además de la gracia de Dios, también era precisa la participación activa del penitente que debe reconocer su culpa:

Porque tú no quieres sacrificio, que yo sí daría; no te deleitas en holocausto. Los sacrificios de Dios son el espíritu quebrantado; al corazón quebrantado y contrito no despreciaras tú, oh Dios.²⁵⁶

Como expone William Rodríguez, estos versículos muestran que “cuando el corazón del hombre está lleno de remordimiento, Dios le ve y se mueve a socorrerle”.²⁵⁷ El espíritu quebrantado, el corazón quebrantado y contrito constituyen, como vemos, el estado espiritual esencial para el arrepentimiento, ya que el atributo de “quebrantado” implica que el penitente no se considera a sí mismo entero, es decir, perfecto; solo cuando su arrepentimiento adquiere esta profundidad, el penitente puede alcanzar la gracia de Dios.

Además de ese poema de David, en el Salmos 130 y en el libro del profeta Daniel 19, 4-20 encontramos pasajes veterotestamentarios en los que se muestra el arrepentimiento de forma poética. En el Nuevo Testamento, a su vez, se incorporan relatos que narran la

²⁵⁵ Salmos 51, 10-12.

²⁵⁶ Salmos 51, 16-17.

²⁵⁷ RODRÍGUEZ, William. (2012). *¿Después de Qué? Habrá Un Derramamiento de Su Espíritu Sobre Toda Carne*. Bloomington: Palibrio, p. 72.

experiencia del arrepentimiento; de muchas de ellas pueden inferirse los elementos esenciales del arrepentimiento, como en Lucas 7, 37-38 al referirse a la mujer pecadora:

Y he aquí una mujer que había sido pecadora en la ciudad, cuando supo que Jesús estaba a la mesa en casa de aquel fariseo, trajo un frasco de alabastro con perfume, y estando detrás de él a sus pies, llorando, comenzó a regar con lágrimas sus pies, y los enjugaba con los cabellos de su cabeza, y besaba sus pies y los ungía con el perfume.²⁵⁸

Fijémonos en que la mujer no pronunció una sola palabra, sino que exhibió la penitencia, de alguna manera, con los movimientos de su cuerpo. Muchos estudiosos concuerdan en que en la mujer debe identificarse María Magdalena, quien se erigió, en la alta Edad Media, como “el símbolo supremo de la penitencia”.²⁵⁹ El pasaje ilustra que el penitente debe expresar su arrepentimiento a través del lenguaje o del movimiento corporal, para obtener el perdón de Dios. Es decir, el arrepentimiento exige una manifestación externa, un gesto, un movimiento, un acto, y es en este aspecto donde las imágenes bíblicas se acercan, con más claridad, a la idea de la confesión. El sacramento en cuanto acto institucionalizado no figura, naturalmente, en el Nuevo Testamento, pero sí que encontramos relatos de personas que confiesan sus pecados a Jesús o a otra persona. Por ejemplo, en la *Epístola* de Santiago 5 leemos:

Y la oración de la fe salvará al enfermo, y el Señor hará que se levante, y si hubiera cometido pecados, le serán perdonados. Confesaos, pues, mutuamente vuestros pecados y orad los unos por los otros, para que seáis curados. La oración ferviente del justo tiene mucho poder.²⁶⁰

En los Hechos de los Apóstoles, cap. 19, se indica que los primeros cristianos solían confesar sus pecados en público:

Y muchos de los que habían creído venían, confesando y dando cuenta de sus hechos. Asimismo, muchos de los que habían practicado la hechicería trajeron los libros y los quemaron delante de todos; y sacada la cuenta del precio de ellos, hallaron que era

²⁵⁸ Lucas 7, 37-38.

²⁵⁹ Lo traducimos del inglés al español. La expresión original es la siguiente: “Magdalen as the unrivaled symbol of penance in the later Middle Ages”, véase: JANSSEN, Katherine Ludwig. (2001). *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*. Princeton University Press, p. 15. Para un análisis detallado de los gestos de penitencia de María Magdalena, véase: pp. 86-89; pp. 156-159; pp. 228-231.

²⁶⁰ Santiago 5, 15-16.

cincuenta mil denarios.²⁶¹

Confesar los pecados, en definitiva, entraña una transición, un paso desde la reflexión personal interna a la exposición de los propios pecados a los demás. Eso significa que la confesión, en cuanto acto externo, se origina no obstante en un arrepentimiento interno. De dentro hacia fuera, el sentimiento del arrepentimiento se manifiesta en la interacción con otros. Por ello, la confesión implica también que los penitentes muestran su obediencia hacia Dios, y con ello se cumple una etapa necesaria para obtener su perdón. En la primera epístola del apóstol San Juan leemos, “Si confesamos nuestros pecados, él (Dios) es fiel y justo para perdonar nuestros pecados y limpiarnos de toda maldad”.²⁶²

Otros conceptos fundamentales de la idea de la confesión son los de reconciliación y perdón. De acuerdo con los textos bíblicos, los pecados de los hombres implican dos tipos de relaciones que deben llegar a la reconciliación. La primera es la relación con Dios, la más relevante. Así decía San Pablo en Romanos 5:

Porque si siendo enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, estando reconciliados, seremos salvados por su vida. Y no sólo esto, sino que también nos gloriamos en Dios por el Señor nuestro Jesucristo, por quien hemos recibido ahora la reconciliación.²⁶³

De este texto se desprende que el pecado separa al pecador de Dios, e incluso lo convierte en enemigo de Dios; para lograr la reconciliación, la gracia de Dios y la muerte de su Hijo son elementos clave.

La otra relación fundamental, la que concierne a la reconciliación con otros, puede leerse también en la epístola de San Pablo a los Efesios:

Porque él [Jesús] es nuestra paz, que de ambos pueblos hizo uno, derribando la pared intermedia de separación, aboliendo en su carne las enemistades, la ley de los mandamientos expresados en ordenanzas, para crear en sí mismo de los dos un solo y nuevo hombre, haciendo la paz, y mediante la cruz reconciliar con Dios a ambos en un solo cuerpo, matando en ella las enemistades. Y vino, y anunció la paz a vosotros que estabais lejos, y a los que estaban cerca, porque por medio de él los unos y los otros

²⁶¹ Hechos de los Apóstoles 19, 18-19.

²⁶² Juan 1, 9.

²⁶³ Romanos 5, 10-11.

tenemos entrada por un mismo Espíritu al Padre.²⁶⁴

Al igual que la reconciliación con Dios, también la reconciliación entre los prójimos se beneficia de la gracia de Dios. El sacrificio de Jesús contribuye a derribar la separación: impulsa la reconciliación de las personas, ambos pueblos se unen en paz. En ambos casos, tanto en la reconciliación con el Señor como en la reconciliación entre seres humanos, el perdón de Dios es clave.

La última característica peculiar del sacramento de confesión atañe al papel de los sacerdotes, es decir, a la mediación de la gracia y de la salvación de Dios, a la que se alude en el Evangelio de San Juan: “[Jesús] les dijo: Recibid el Espíritu Santo. A los que perdonéis los pecados, les serán perdonados; y a quienes se los retengáis, les serán retenidos.”²⁶⁵ Según expone Lea, estas palabras de Jesús a San Juan luego aparecerán en textos teológicos para justificar que Dios había confiado a la iglesia un poder total sobre el perdón de los pecados.²⁶⁶

En resumen, los textos bíblicos hacen referencia a los elementos básicos (la penitencia, el perdón, la reconciliación) que luego formarán la doctrina de la confesión; Con ello, solo se establece, naturalmente una base teológica para las interpretaciones posteriores, no se asienta la existencia del ritual confesional, pero sí se anticipa el poder de perdonar de la iglesia y de los sacerdotes otorgado por Dios. Lea describe ese poder expresado en los textos bíblicos como algo misterioso e indefinido,²⁶⁷ ya que, los argumentos bíblicos mencionados de que los mártires y santos solo podían ejecutar el papel de mediador mediante Dios dificultaban el poder dejar atrás la idea primitiva de que (los creyentes) habían que acercarse directamente a Dios, como única fuente de perdón. Evidentemente, Dios no habría confiado a nadie, ni en el cielo ni en la tierra, la dispensación de su misericordia.²⁶⁸ Debido a la ausencia de testimonios irrefutables en la Biblia que demostrarían dicho poder, la elaboración de la doctrina de la confesión provocó, inevitablemente, varias controversias durante los primeros tiempos del

²⁶⁴ Efesios 2, 14-18.

²⁶⁵ Juan 20, 22-23. Además de este pasaje, Lea indica que hay otros versículos en la Biblia que han sido usados por algunos teólogos posteriores para comprobar que Jesús les había transmitido el poder de perdonar a la iglesia y a los sacerdotes como, por ejemplo, en el Evangelio de San Mateo donde se presentan estas palabras de Jesús a San Pedro: “Mas yo también te digo, que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi iglesia; y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Y a ti daré las llaves del reino de los cielos; y todo lo que ligares en la tierra será ligado en los cielos; y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos.” (Mateo 16, 18-19)

²⁶⁶ Para la interpretación de Lea sobre la relación entre estas palabras de Jesús y el poder de perdonar, véase: LEA, 1896, vol. 1: 105-109.

²⁶⁷ LEA, 1896, vol. 1: 107.

²⁶⁸ LEA, 1896, vol. 1: 106-107.

cristianismo, y contribuyó a la inestabilidad del sacramento. En última instancia, precisamente esa inestabilidad del rito de la confesión explicaría por qué los teólogos construyeron una estructura tan compleja acerca del dogma de la confesión y acerca de la observación del rito confesional.

3.1.2. La evolución de la teoría de la confesión durante los cinco primeros siglos del cristianismo

Comencemos con el análisis de algunos estudios sobre los discursos o prácticas tanto de los padres de la iglesia (quienes participaron directamente en la gestación de la base teórica de la confesión) como de algunas tendencias filosóficas romanas que tuvieron una gran influencia en el pensamiento cristiano posterior como, por ejemplo, el estoicismo de Lucio Anneo Séneca (4 a. C.-65 d. C.). En este contexto, la evolución teórica y la genealogía de la confesión no solo se refiere a su forma más literal, sino también a algunos conceptos afines que luego contribuyeron a la formulación de la idea de la confesión y que, a posteriori, pasaron a formar parte del sacramento como, por ejemplo, el examen de conciencia.

Durante los siglos I y II, algunos padres de la iglesia, en textos descriptivos y normativos que intentaban consolidar la doctrina cristiana primitiva, expusieron su propia interpretación de la confesión. Según Lea, Ignacio de Antioquía y Hermas de Roma insisten en que la penitencia era la única manera de reconciliarse con Dios.²⁶⁹ Al analizar el pensamiento o la práctica penitencial de Séneca, Quinto Sextio, Epicteto, Marco Aurelio, y otros estoicos romanos, Foucault afirma que estos filósofos concedieron gran importancia al examen de conciencia, una parte importante de la penitencia.²⁷⁰ Por ejemplo, cita un pasaje del *De la Ira* de Séneca que ofrece una descripción detallada del examen de conciencia de Quinto Sextio:

Así lo hacía Sextio: [...] en el momento de entregarse al descanso de la noche, examinaba su conciencia: ¿De qué defecto te has curado hoy? ¿qué vicio has combatido? ¿en qué has mejorado? La ira se calmará y hará más moderada cuando sepa que diariamente ha de comparecer ante un juez. ¿Qué cosa más bella que examinar de esta manera cada día? ¡qué sueño el que sigue a este examen de las acciones! ¡cuán tranquilo, profundo y libre, cuando

²⁶⁹ LEA, 1896, vol. 1: 5.

²⁷⁰ FOUCAULT, Michel. (2007). *The Politics of Truth*. Los Angeles, CA: Semiotext(e), pp. 158-165.

el alma ha recibido su alabanza o reconvención, y, sometida a su propio examen, a su propia censura, ha hecho secretamente el proceso de su conducta! De esta autoridad uso, y diariamente me cito ante mí mismo: en cuanto desaparece la luz de mi vista, y mi esposa, enterada ya de esta costumbre, guarda silencio, examino conmigo mismo todo el día y repaso de nuevo todas mis acciones y palabras. Nada me oculto, nada me dispense: en efecto, ¿por qué había de temer considerar ni una sola de mis faltas, cuando puedo decirme: Cuida de no hacer eso otra vez; por esta te perdono.²⁷¹

El pasaje muestra que el examen de conciencia, concebido como un acto de “auto-acusación”, fue una parte importante de la vida cotidiana de Sextio, y Séneca describe esa práctica penitencial diaria con elogios. Según la opinión de Foucault, Séneca recurre al vocabulario judicial para narrar esa práctica cotidiana: el sujeto es, con respecto a sí mismo, a la vez el juez y el acusado. Parece que el sujeto se divide en dos y organiza una escena judicial, donde representa ambos papeles simultáneamente.²⁷² Además, Foucault también sostiene que el sujeto, que examina sus propios actos y palabras del día pasado, es similar a un administrador de bienes que una vez el trabajo ha sido hecho o terminados los asuntos del año, hace las cuentas, hace el balance, y ve si todo se ha hecho correctamente.²⁷³

Este testimonio de Séneca refleja la importancia del concepto que los filósofos clásicos tenían del examen de la conciencia. Recurrieron a la práctica de examen de conciencia como herramienta efectiva para encontrar la verdad interior y para luchar contra la debilidad, los errores y las faltas humanas. La forma, las características y los objetivos de dichas prácticas influirían, pues, en la teoría de la confesión católica.

Además del examen de la conciencia, hay otro factor crucial que articula el carácter ritual de la confesión –el papel de los sacerdotes. Lea indica que ya en los primeros siglos del cristianismo los sacerdotes como “instructores espirituales de la congregación de los fieles” instruían a los fieles que estaban dispuestos a corregir alguna falta. Con ese papel, el poder de suspender y restaurar a los pecadores se encontraba en manos de los sacerdotes de la iglesia primitiva.²⁷⁴ Según la carta de San Pablo a los creyentes de Corinto, Lea indica que San Pablo ratificó que la iglesia local concedió el perdón a los

²⁷¹ Este apartado es una traducción del latín al castellano de Francisco Navarro, véase: SÉNECA, Lucio Anneo. (1999). *De la Ira*. Tomo. III, Cap. XXXVI, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/de-la-ira--0/html/> (fecha de consulta: 11 de julio de 2020).

²⁷² FOUCAULT, 2007: 158.

²⁷³ *Ibid.*, 159.

²⁷⁴ LEA, 1896, vol. 1: 6.

creyentes, quienes incluso habían cometido actos escandalosos, basados en la penitencia del pecador.²⁷⁵

En cuanto a la forma en que se ejerce esta autoridad, Lea presenta un texto de Ignacio de Antioquía en que se indica que “the advice and consent of the bishop are requisite for restoration; no formulas or ceremonies are necessary, simple repentance suffices to win from God pardon of the sin, provided the sinner is readmitted to the unity of the Church.”²⁷⁶ Se puede ver, por un lado, que incluso sin ceremonia alguna los sacerdotes podían ejercer la autoridad que les concedía la iglesia local; por otro lado, se observa que la iglesia de la época prestaba mayor atención al arrepentimiento del pecador que a las formas o las fórmulas de la ceremonia confesional.

Además de las exposiciones de algunos filósofos de aquella época sobre elementos relacionados con la teoría de la confesión, Juan Moya-Corredor presenta algunas orientaciones sobre la confesión de teólogos de los siglos I y II:

Clemente de Alejandría (150-215) narra la conversión y reconciliación por S. Juan de un joven bandolero, ladrón, homicida y en otros pasajes ruega para que los herejes vuelvan a Dios y también los adúlteros. La *Didaché* dice que se celebre la Eucaristía el domingo “después de haber confesado vuestros pecados”. Clemente Romano exhorta a los corintios (96-98) a que confiesen sus pecados y no endurezcan su corazón. En *S. Ireneo* (nace entre 140 y 160) leemos que los herejes pueden arrepentirse y alcanzar el perdón de Dios porque “Dios es benigno con los penitentes”. *S. Dionisio de Corinto* (170) ordena a los sacerdotes que “reciban a todos los que se levantan de cualquier caída y se convierten de sus pecados, aunque vuelvan de la herejía”. Para *Hermas* (140-54?) no se excluye del perdón a ningún penitente sincero, ni a los adúlteros ni a los apóstatas.²⁷⁷

Estas citas nos indican que los teólogos de la época ya se habían esforzado conscientemente en hacer confesar a los creyentes algunos pecados graves para tratar sus efectos nocivos, como la herejía o el homicidio. En dicha confesión ya se incluía el acto del arrepentimiento, el perdón de Dios, y el concepto de reconciliación. Según la orientación de la *Didaché*, conocida también como *Enseñanza de los doce apóstoles*, un texto importante de la iglesia primitiva, la clara indicación de la iglesia de la fecha de la confesión y el requisito de que esta práctica confesional se programe antes de la

²⁷⁵ Ibid.

²⁷⁶ Ibid.

²⁷⁷ MOYA-CORREDOR, Juan. (1984). Algunos aspectos de la disciplina penitencial en el siglo III. *Cuadernos Doctorales*, no. 2, pp. 139-140.

Eucaristía implican que la práctica de confesión ya tenía ciertas características rituales en aquella época.

Como el propósito de la confesión de eliminar los pecados es análogo al del bautismo; de ahí que la relación, pero también la distinción entre el sacramento de la confesión, por un lado, y el del bautismo, por el otro, resulten muy importantes. Como indicaban los teólogos de los primeros siglos del cristianismo, en el *Pastor de Hermas*, una obra cristiana del siglo II que no forma parte del canon neotestamentario, pero que fue muy popular entre los primeros *padres*, se lee que “el Señor ha querido que exista una penitencia posterior al bautismo, teniendo en cuenta la flaqueza humana, pero en su opinión sólo se puede recibir una vez”.²⁷⁸ Según este texto, entonces, después del bautismo habría una segunda penitencia para los creyentes que hubieran pecado después del bautismo, pero sin tener en cuenta la diferencia entre el bautismo y esta penitencia, una segunda penitencia que puede ser entendida como penitencia pública parecida al bautismo. Todo esto podría crear una confusión. El *Pastor de Hermas* concuerda, de hecho, con la opinión de Clemente de Alejandría, para quien “en la vida debería haber una sola ocasión para la penitencia, que es el bautismo; pero que Dios, movido de su misericordia, ha concedido una segunda penitencia, que se puede recibir solo una vez y se extiende a los pecados”.²⁷⁹ Clemente de Alejandría tampoco menciona los detalles rituales específicos de esta segunda penitencia. De todo ello podemos inferir que en aquel momento no había una explicación sistemática sobre las características rituales de la confesión.

En efecto, respecto a la naturaleza de la penitencia de aquella época, Foucault resume que la penitencia no era un acto, sino un estatus, cuya función era evitar la expulsión definitiva de la iglesia de un cristiano que hubiera cometido uno o varios pecados graves. Gracias a este estatus, la posibilidad de reintegración conferida por la penitencia evitaba que incluso los cristianos excluidos de las ceremonias colectivas fuesen completamente excomulgados.²⁸⁰

Cabe mencionar también que en los análisis de los autores eclesiásticos de los siglos III al V, la penitencia seguía teniendo una facultad y una utilidad muy distinta al del bautismo. Describían la penitencia como el remedio para purificar los pecados cometidos después del bautismo, como un símbolo de renacimiento espiritual. Entre estos teólogos

²⁷⁸ HANNA, Edward. “The Sacrament of Penance”. En: HERBERMANN, Charles George & PACE, Edward Aloysius. (eds. en 1911). *The Catholic Encyclopedia*, vol. 11. Nueva York: Robert Appleton Co, p. 622.

²⁷⁹ MOLINÉ COLL, Enrique. (2008). *Los padres de la Iglesia: Una guía introductoria*. Madrid Palabra, p. 213-214.

²⁸⁰ FOUCAULT, 2007: 173.

cabe destacar a Tertuliano, cuya influencia en la articulación de la teoría de la confesión fue muy decisiva. En su obra *De poenitentia* expone de forma detallada el concepto de la penitencia. En primer lugar, insiste en que la penitencia es una ley divina, de origen divino:

A good deed has God as its debtor, just as an evil has too; for a judge is rewarder of every cause. Well, since, God as Judge presides over the exacting and maintaining of justice, which to Him is most dear; and since it is with an eye to justice that He appoints all the sum of His discipline, is there room for doubting that, just as in all our acts universally, so also in the case of repentance, justice must be rendered to God?—which duty can indeed only be fulfilled on the condition that repentance be brought to bear only on sins.²⁸¹

Tertuliano indica que el mantenimiento de la justicia divina, como una ley suprema, solo puede cumplirse con la condición de que se lleve a cabo la correspondiente penitencia. Al mismo tiempo, señalando el papel de Dios como juez que preside la justicia, muestra el carácter del sistema judicial de la penitencia.

Respecto al objeto de esa justicia, los pecados, Tertuliano opina que hay dos clases de pecados: los corporales y los espirituales, pero todos ellos ofenden a Dios. Tertuliano, en suma, es uno de los primeros teólogos en distinguir entre los pecados que proceden de la carne, por un lado, y los que proceden del espíritu, por el otro. Cualquiera de ellos perdura durante la vida, la muerte y el juicio de Dios. Considerando que la penitencia apropiada para todo tipo de pecados debe ser ordenada por Dios, los pecadores no deben volver a cometer los mismos pecados después de la penitencia.²⁸² Esto demuestra que para Tertuliano todo pecado lo es por acción o por pensamiento, y puesto que el propósito de la penitencia es no volver a cometer los pecados, la naturaleza del pecado determina el acto penitencial, es decir, la forma de la penitencia ha de adecuarse a los diferentes tipos de pecados. Ello implica que la clasificación de los pecados estará estrechamente relacionada con la evolución de la doctrina de la confesión. Muchos manuales de confesión posteriores, de hecho, efectúan una clasificación de los pecados, con lo que confirma la importancia de la taxonomía del pecado en la articulación de la doctrina de la confesión.

Tertuliano no solo clasifica los pecados, sino que también indica que hay dos tipos

²⁸¹ “On repentance”, trad. de Rev. S. Thelwall. En: ROBERTS, Alexander & DONALDSON, James. (eds.). (2007). *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*, vol. 3. Cosimo classics, p. 658.

²⁸² Ibid., 658-659.

de penitencia: la de preparación para el bautismo, y la penitencia para obtener el perdón de ciertos pecados graves cometidos después del bautismo, como una especie de último recurso, “last hope”²⁸³. Así lo explica:

God foreseeing, although the gate of forgiveness has been shut and fastened up with the bar of baptism, has permitted it still to stand somewhat open. In the vestibule He has stationed the second repentance for opening to such as knock: but now once for all, because now for the second time; but never more because the last time it had been in vain.²⁸⁴

Por otro lado, Tertuliano indica que esa “última esperanza” puede repetirse, análogamente al uso de las mismas medicinas en el caso de la reincidencia de una enfermedad:

Let it by all means be irksome to sin again, but let not to repent again be irksome: irksome to imperil one’s self again, but not to be again set free. Let none be ashamed. Repeated sickness must have repeated medicine. You will show your gratitude to the Lord by not refusing what the Lord offers you. You have offended, but can still be reconciled. You have One whom you may satisfy, and Him willing.²⁸⁵

De esta manera, Tertuliano pide a los pecadores que no se avergüencen, y que se arrepientan de sus pecados a menudo: el segundo tipo de penitencia es como un tratamiento curativo a largo plazo.

Más aún, Tertuliano da una descripción muy relevante de esta segunda penitencia, sobre todo respecto a las manifestaciones externas que la acompañan. Llama a esta característica *ἔξομολόγησις* (exomologesis, o confesión expresada):

And thus exomologesis is a discipline for man’s prostration and humiliation, enjoining a demeanor calculated to move mercy. With regard also to the very dress and food, it commands (the penitent) to lie in sackcloth and ashes, to cover his body in mourning, to lay his spirit low in sorrows, to exchange for severe treatment the sins which he has committed; moreover, to know no food and drink but such as is plain,—not for the stomach’s sake, to wit, but the soul’s; for the most part, however, to feed prayers on

²⁸³ Ibid., 662.

²⁸⁴ Ibid., 663.

²⁸⁵ Ibid.

fastings, to groan, to weep and make outcries unto the Lord your God; to bow before the feet of the presbyters, and kneel to God's dear ones; to enjoin on all the brethren to be ambassadors to bear his deprecatory supplication (before God).²⁸⁶

Según esta descripción, la *exomologesis* se utiliza para intensificar la manifestación externa de la penitencia, que requiere que los penitentes muestren en público su reverencia, su espíritu triste y humillado, todo ello a los presbíteros y los sacerdotes en cuanto embajadores de Dios. Estos “seres queridos de Dios” llevan la súplica expiatoria de los penitentes a Dios. La *exomologesis* también requiere que los fieles la acompañen de un ayuno u otras obras de penitencia para satisfacer sus pecados.

Todo ello constituye el embrión de la penitencia pública y de la satisfacción, un acto precursor de lo que llegará a ser el sacramento de la confesión. Aunque la *exomologesis*, como expresión pública, no implica una enumeración verbal de los pecados, requiere algunas expresiones corporales que manifiestan actos de humillación, como “to lie in sackcloth and ashes, to cover his body in mourning, to lay his spirit low in sorrows [...] to bow before the feet of the presbyters”. Para realizar estos actos de humildad en público, los penitentes tuvieron que superar su vergüenza, premisa ineludible para mostrar una actitud de arrepentimiento que permitiera obtener el perdón y así reintegrarse a la iglesia. Como veremos más adelante, el tema de la vergüenza (y de su superación) resultará fundamental en el contexto de la confesión en el ámbito chino, y por ello conviene recordar estos primeros textos que hacen alusión a ella.

También Cipriano de Cartago, autor del siglo III, expone, de manera más detallada, cierta idea o un concepto precursor de la confesión. Dirigiéndose, en su obra *De lapsis*, a los cristianos que cometen pecados (ante todo, pecados de herejía), les exhorta a la penitencia:

each one should confess his own sin, while he who has sinned is still in this world, while his confession may be received, while the satisfaction and remission made by the priests are pleasing to the Lord. Let us turn to the Lord with our whole heart, and, expressing our repentance for our sin with true grief, let us entreat God's mercy.²⁸⁷

Como podemos ver, para Cipriano los sacerdotes, como mediadores de la reconciliación

²⁸⁶ Ibid., 664.

²⁸⁷ “On the Lapsed, Treatise III, 29”, trad. de Rev. Ernest Wallis. En: ROBERTS, Alexander, DONALDSON, James & CLEVELAND COXE, Arthur. (eds.). (2007). *The Ante-Nicene Fathers: The Writings of the Fathers Down to A. D. 325*, vol. 5. Nueva York: Cosimo classics, p. 445.

entre Dios y los hombres, tienen el poder de conceder satisfacción y perdón. Así pueden dar la oportunidad de reconciliación a quienes no han seguido las reglas y normas de la doctrina cristiana. El elemento clave para armonizar esa actitud tan comprensiva es constituido por los mediadores de la iglesia administrando la penitencia y el perdón. Con el fin de fortalecer aún más ese poder de la iglesia, en su *Epístola LI*, Cipriano añade:

And because in the place of the departed there is no confession, neither can confession be made there, they who have repented from their whole heart, and have asked for it, ought to be received within the Church, and to be kept in it for the Lord, who will of a surety judge, when He comes to His Church, those whom He shall find within it.²⁸⁸

Así Cipriano advierte la muerte irrevocable del alma para que los cristianos aprecien la confesión, y vayan a la iglesia a confesarse. En *De Lapsis*, Cipriano recurre al recurso figurativo de “salutary medicine” y “wounds” para indicar que aprueba las confesiones motivadas por el temor:

how much are they both greater in faith and better in their fear, who, although bound by no crime of sacrifice to idols or of certificate, yet, since they have even thought of such things, with grief and simplicity confess this very thing to God’s priests, and make the conscientious avowal, put off from them the load of their minds, and seek out the salutary medicine even for slight and moderate wounds.²⁸⁹

Cipriano opina que, aunque no se hubiera cometido un pecado, el simple hecho de haber pensado en cometerlo, dejará “heridas ligeras”. Ante ese problema se requiere una “medicina saludable”: confesar todos los pecados al sacerdote de Dios por el temor a las consecuencias o “heridas”.

Enrique Moliné Coll, al resumir sus argumentos, afirma que Cipriano describe “la penitencia pública como compuesta por tres actos: confesión, satisfacción proporcional a la gravedad del pecado y reconciliación”, y resalta el carácter sacramental de esta última, pues el desatar en la tierra es la condición para que se desate en el cielo.”²⁹⁰ Queda claro que para Moliné, Cipriano ha concedido el carácter sacramental a la penitencia pública.

Junto a Cipriano y Tertuliano, otros teólogos de la naciente iglesia cristiana se

²⁸⁸ “Epistle LI, 29”. En: ROBERTS, DONALDSON & CLEVELAND COXE (eds.), 2007: 335.

²⁸⁹ “On the Lapsed, Treatise III, 28”. En: ROBERTS, DONALDSON & CLEVELAND COXE (eds.), 2007: 445.

²⁹⁰ MOLINÉ COLL, 2008: 213-214.

refirieron a la doctrina de la confesión o de la penitencia: Orígenes, Hipólito de Roma, y Dionisio de Alejandría. A grandes rasgos, estos padres de la iglesia, al enfrentarse con las primeras herejías o apostasías, estaban de acuerdo con que se debía dar a los creyentes una oportunidad de reconciliación a través de la confesión, también porque con ello se fortalecería el poder de la iglesia y de los sacerdotes como mediadores entre Dios y los hombres. Para lograr estos objetivos, insistieron en que la confesión debería ser una manifestación externa del pecado, como el medio necesario para reconciliarse con Dios y con la iglesia, y recalcaron que solo los sacerdotes tenían el poder de absolver, debido a su papel de representantes de Cristo y de la iglesia.

La mayoría de los teólogos de la iglesia primitiva opinaban, además, que la materia de la confesión debería incluir todos los pecados, tanto los mortales como los veniales. Estas interpretaciones de la práctica de la confesión ayudaron a consolidar la liturgia y la tradición teológica, y contribuyeron a la formación gradual del sacramento de la confesión.

Cabe indicar, pese a todo, que la teoría de la confesión, tal como se iba concretando en los primeros textos doctrinales de la iglesia, no estaba libre de ambigüedades y controversias sobre la interpretación de algunos aspectos de la confesión como, ejemplo, el del “poder de las llaves” de la Iglesia.²⁹¹ Respecto a este tema, Tertuliano, representante de la tendencia rigorista, en su tratado *De pudicitia* indicaba que “the Church has the power to forgive sins; but I will not do it, lest they commit others withal”.²⁹² De este modo, Tertuliano niega que la Iglesia debiera perdonar todos los pecados, especialmente los de apostasía, homicidios y otros pecados muy graves, para no ofrecer a los creyentes la ocasión de cometerlos de nuevo. Ahora bien, en el mismo *De pudicitia* expone que si la Iglesia no concediera el perdón a todos los penitentes, la penitencia sería inútil.²⁹³ Tales argumentos conducirían a cierta controversia y elevaría algunas incógnitas, como indica Moya-Corredor: “Tertuliano tampoco puede responder convincentemente a lo que dicen los católicos sobre la necesidad que tienen todos los pecadores de hacer penitencia ante la Iglesia.”²⁹⁴ De hecho, si la Iglesia no quiere o no puede perdonar todos los pecados, ¿cuál es el significado de la penitencia? Tertuliano no parece plantearse esta pregunta, o por lo menos no lo hace de manera clara.

²⁹¹ JOYCE, George. “Power of the Keys”. En: HERBERMANN, Charles George & PACE, Edward Aloysius. (eds). (1910). *The Catholic Encyclopedia*, vol. 8. Nueva York: Robert Appleton Co, p. 632.

²⁹² “On modesty”, cap. 21, trad. de Rev. S. Thelwall. En: ROBERTS, Alexander & DONALDSON, James. (eds). (2007). *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*, vol. 4. Cosimo classics, p. 99.

²⁹³ *Ibid.*, 77.

²⁹⁴ MOYA-CORREDOR, 1984: 145.

Estas incógnitas reflejan que, en cierta manera, debido a la falta de disposiciones sistemáticas para regular los actos penitenciales, los aspectos prácticos de la confesión no seguían aún una fórmula fija y unificada. Como ya se ha indicado antes, a medida que la iglesia cristiana iba desarrollándose, iban apareciendo distintas doctrinas con la consiguiente falta de uniformidad entre las diferentes iglesias locales sobre reglas y conceptos básicos. En los siglos posteriores, esa falta de uniformidad explica las controversias sobre la teoría de la confesión, controversias que obligarían a la iglesia primitiva a fortalecer su autoridad para interpretar el acto de la confesión y para consolidar sus bases teológicas y espirituales. Por lo tanto, basándose en las interpretaciones y en los planteamientos, a veces problemáticos, de los primeros exponentes de la doctrina cristiana, los teólogos, sobre todo San Agustín, San Jerónimo, San Ambrosio, San Juan Crisóstomo, y otros, continuaron enriqueciendo la idea de la confesión en los cinco primeros siglos de nuestra era.

En primer lugar, empleando la clasificación de los pecados elaborada por los Padres de la Iglesia Primitiva, profundizaron en el imaginario metafórico del pecado como dolencia espiritual y en la interpretación de la penitencia como remedio o medicina del alma. Hanna encuentra varios casos en que aparece esta imagen de la confesión como remedio espiritual:

St. Jerome (d. 420) comparing the priests of the New Law with those of the Old who decided between leprosy and leprosy, says: “likewise in the New Testament the bishops and the priest bind or loose [...] in virtue of their office, having heard various sorts of sinners, they know who is to be bound and who is to be loosed”. [...] in his “Sermon on Penance” he says: “let no one find it irksome to show his wound (*vulnus confiteri*) because without confession it cannot be healed.” St. Ambrose (d. 397): “this right (of loosing and binding) has been conferred on priests only” (De pœn., I, ii, n. 7); St. Basil (d. 397): “As men do not make known their bodily ailments to anybody and everybody, but only to those who are skilled in healing, so confession of sin ought to be made to those who can cure it” (Reg. brevier., 229).²⁹⁵

Para esos teólogos, la confesión era un tratamiento en el que los penitentes mostraban sus *heridas*, pero, ¿a quién las mostraban? es decir, ¿quién intervenía para sanarlos? Las declaraciones de los teóricos resultan inconsistentes: unos declaraban explícitamente que el sacerdote tenía este poder; otros, en cambio, no lo señalaban de forma tan

²⁹⁵ HANNA, 1911: 627.

contundente. San Juan Crisóstomo, por citar un ejemplo, en su Sermón V, *De Incomprehensibili*, menciona la misma idea de la curación de una herida, y añade:

Therefore, I exhort, I entreat, and I beg you never to stop confessing your faults to God. I am not leading you onto a stage before your fellow servants nor do I force you to reveal your sin to men. Open your conscience before God, show him your wounds, and beg him for medication to heal them. Do not point them out to someone who will reproach you but to one who will cure you. Even if you remain silent, God knows all things. Tell your sins to him so that you may be the one who profits. Tell them to him so that, once you have left the burden of all your sins with him, you may go forth cleansed of your faults and free from the intolerable need to make them public.²⁹⁶

Para San Juan Crisóstomo, el pecado es una herida del alma; lo importante es que los fieles deben confesar sus pecados directamente a Dios, porque éste tiene el poder de ofrecerle esa *medicina* para *curar* las heridas del alma; al confesar los pecados a Dios los fieles se pueden librar de la intolerable necesidad de confesarlos a otra persona en público.

Por contra, la opinión de San Agustín sobre la forma de la confesión difiere de la de San Juan Crisóstomo. San Agustín se opuso a la idea de que en la confesión no hacía falta ningún intermediario en su *Sermón CCCXCII*, no. 2:

[...] si os acostasteis con alguna otra mujer fuera de las vuestras, haced penitencia, como suele hacerse en la Iglesia, para que ella ore por vosotros. Que nadie diga: “La haré ocultamente; la haré ante Dios. Dios, que ha de perdonarme, sabe que la hago en mi corazón”. Entonces, ¿se dijo inútilmente: Lo que desatéis en la tierra será desatado en el cielo? ¿Se han dado, sin motivo alguno, las llaves a la Iglesia? ¿Declaramos nulo el Evangelio y las palabras de Cristo? ¿Os hemos de prometer lo que él os niega? ¿Acaso os hemos engañado? Job dice: Si me he avergonzado de confesar mis pecados en presencia del pueblo. Quien dice esto es un justo, oro fino del tesoro divino y probado en su crisol, y ¿Se me resiste el hijo de la pestilencia y se avergüenza de doblar la rodilla, bajo la bendición de Dios, la soberbia cerviz y la mente tortuosa? Quizá, o, mejor, sin quizá, puesto que no se duda, Dios quiso por eso que el emperador Teodosio se sometiese a la penitencia pública en presencia del pueblo, sobre todo teniendo en cuenta que su pecado no pudo

²⁹⁶ CRISÓSTOMO, Juan. (1984). *On the incomprehensible nature of God, The Fathers of the Church*, vol. 72, trad. de Paul W. Harkins. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, pp. 160-161.

ocultarse.²⁹⁷

Según este pasaje, para San Agustín los pecados graves deberían confesarse en público, y solo así sería justo purificarlos. Es posible que su argumentación tuviese que ver con la vergüenza y su ocultación: superando el sentimiento de vergüenza, los penitentes podrán eliminar su soberbia, no ocultar ningún pecado, y ser perdonados por Dios.

Tal interpretación quedaría confirmada por San Paciano, en su *Parænesis ad pœnitentia* donde indicaba que una gran dificultad que el pecador debía superar era la vergüenza, y aconsejó al pecador que se confesara, pese a ella:

Reflexionando en mi propio riesgo os suplico, hermanos míos, por aquel Señor a quien no se encubren las solapas de los hombres, que dejéis de ocultar las heridas de vuestra conciencia. No temen a los Médicos los enfermos prudentes, aunque se les hayan de cortar y cauteriza las partes más ocultas del cuerpo.[...] Y ¿que es de tanta importancia lo que los hombres sufrieron? Temerá el pecador, se correrá de comprar la eternidad de la otra vida por la vergüenza (sic) de un momento? [...] ¿Que importa mas ahogar en tu corazon la vergüenza, o acabar la vida sin vergüenza por temor de declarar tus pecados? No te tendrá mas cuenta carecer de vergüenza por haverla cerrado la entrada, y que ella por beneficio tuyo perezca? Y si la vergüenza os retira de los ojos de los hermanos, no los temáis, que ellos toman parte en vuestras desgracias. [...] Así el que descubre a sus hermanos las culpas que ha cometido, merece que la Iglesia derrame lágrimas en su remedio, y que Christo interceda para alcanzar el perdón.²⁹⁸

Con este argumento, para San Paciano confesar los pecados era igual que mostrar una herida al médico. En ambos casos había que superar la vergüenza, y solo así podrían ser curados.

Otro de los temas analizados por los teólogos de la época fue la satisfacción que los penitentes deberían cumplir después de confesarse. San Agustín en su *Tractatus CXXIV. in Evangelium S. Ioannis* indicaba:

Aunque la causa primera de las miserias de esta vida haya sido el pecado, todos los hombres se ven forzados, aun después de perdonados sus pecados, a tolerar esta vida, de la cual está escrito: ¿No es la vida humana una tentación sobre la tierra, en la cual clamamos

²⁹⁷ San Agustín de Hipona. (2019). “Sermón 392”, no. 2, trad. de Pío de Luis Vizcaíno. En: *Obras completas de San Agustín. XXVI: Sermones (6.º): 339-396*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 767-768.

²⁹⁸ San Paciano de Barcelona. (1780). “Exortacion a la Penitencia”, no. 15, trad. de Don Vicente Noguera. En: *Obras de San Paciano obispo de Barcelona*. Valencia: la oficina de Benito Monfort, p. 39.

diariamente: Líbranos del mal? Más larga es la pena que la culpa, para que no se considere pequeña la culpa si con ella se terminase la pena. Y por esta razón, ya sea para demostrar la miseria adeudada, ya sea para la enmienda de una vida laudable, o bien para ejercicio de la paciencia necesaria, la pena retiene temporalmente al hombre a quien la culpa no retiene como reo de eterna condenación.²⁹⁹

En su opinión, pues, la penitencia, como forma de castigo, es un método efectivo de extender la culpa del penitente y la sensación de la culpabilidad, para que no se terminase inmediatamente. Y como se ha indicado, los teólogos consideraban que los sacerdotes debían determinar la manera y el grado de satisfacción según el tipo de pecado cometido. De este modo, la satisfacción puede ayudar a quienes han sido perdonados a recordar los pecados cometidos, para no volver a cometerlos de nuevo.

Recapitulando, podemos afirmar que antes de la Edad Media, los grandes conceptos relacionados con la confesión ya habían sido explorados de forma amplia; al mismo tiempo, empero, esos mismos conceptos habían sido objeto de numerosas controversias. La iglesia de la época trató de resolverlas en varias ocasiones como, por ejemplo, en el Concilio de Elvira, el primero celebrado en la península ibérica. A principios del siglo IV, algunos obispos y presbíteros de Hispania se reunieron en la ciudad de Ilíberis, cerca de la actual ciudad de Granada, para intentar fijar los aspectos dudosos en una normativa vinculante. El canon resultante sobre la teoría de la confesión se centraba en las formas de penitencia, como la duración de la penitencia, que dependería del tipo de pecado; además, los penitentes debían volver al mismo lugar y al mismo sacerdote que les hubiera excomulgado para pedirle la reconciliación; la Cuaresma se consideraba el periodo más adecuado para la penitencia pública.³⁰⁰

Las normas del Concilio de Elvira solo fueron el principio de los cánones impuestos a la práctica de la confesión por la iglesia católica. Estos cánones anuncian, en cierto sentido, la progresiva evolución hacia cierta rigidez y formalismo de la llamada “penitencia canónica”. En aquella época, el significado de Penitencia Canónica era exactamente la misma que la *exomologesis*, con el requisito de que los pecadores lleven a

²⁹⁹ San Agustín de Hipona. “Tratado 124”, no. 5. En: RABANAL, Vicente. (ed. en 1965). *Obras de San Agustín. XIV: Tratados sobre el Evangelio de San Juan (2.ª): 36-124*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 633-634.

³⁰⁰ Algunos estudios sobre los cánones del Concilio de Elvira, véase: SOTOMAYOR, Manuel & BERDUGO, Teresa. (2008). “Traducción de las actas del Concilio de Elvira: una respuesta a J. Vilella y PE Barreda”. *Florentia iliberritana*, no. 19, pp. 383-418; MUÑOZ, Mario Lorente. (2020). El Concilio de Elvira: introducción al estudio del primer testimonio eclesiástico del siglo IV en Hispania (análisis interno de la fuente y comentario de algunos cánones). *La razón histórica: revista hispanoamericana de historia de las ideas*, no. 45, pp. 139-150.

cabo una penitencia de manera pública, y cumplan estrictamente las satisfacciones indicadas por los confesores. A pesar de la existencia de estas imposiciones normativas, la teoría de la confesión no contaba aún con una doctrina y una estructura estable, por lo que continuó desarrollándose durante toda la Edad Media.

3.1.3. Formación gradual de la teoría de la confesión durante la Edad Media

Con la expansión de la institución eclesiástica, la sociedad medieval de la Europa Occidental puede definirse ya como una sociedad cristiana. En ese contexto cultural, social y, sobre todo, espiritual, el perdón de Dios era un problema al que los fieles prestaban mucha atención, ya que estaba íntimamente relacionado con la cuestión de la salvación del alma después de la muerte. Como ya hemos adelantado, los fundamentos medievales de la doctrina de la confesión se iban edificando sobre los conceptos de los escritores eclesiásticos y los cánones conciliares de los siglos tercero al quinto. Muchos aspectos de la confesión, al igual que en la época de la iglesia primitiva, fueron muy controvertidos, en especial, la confesión privada, la intervención de la iglesia, el concepto de atrición (el arrepentimiento imperfecto) frente al de contrición, y el papel de la gracia y del amor, entre otros.

Respecto a la forma de penitencia, además de la penitencia pública que se había establecido ya antes de la Edad Media, en las Islas Británicas a mediados del siglo VI surgió, en el contexto de las prácticas penitenciales de la vida monástica, la *Penitencia Tarifada*, antecedente de la penitencia privada. Debido a su aislamiento, la Iglesia de las islas británicas mantuvo durante siglos una disciplina penitencial peculiar, distinta de la que se seguía en el continente europeo. A diferencia de la penitencia pública, la *penitencia tarifada* estipulaba que los fieles harían la confesión, la satisfacción y la reconciliación de forma individualizada con “determinados monjes”, y podrían realizar tales prácticas cuantas veces lo consideraran necesario. No se precisaba en qué tiempo litúrgico debía hacerse, ni se establecían formas rituales. Al igual que la Penitencia Canónica, la Penitencia Tarifada obligaba a los confesores a administrar una penitencia específica según el tipo y la gravedad del pecado. Así se fueron desarrollando reglas sobre una tasación precisa de las faltas. Dichas reglas se recogían en los libros penitenciales británicos, de manera similar a la legislación penal celta, por lo que se las denominaba

Tariff Penance (Penitencia Tarifada).³⁰¹ Dicha práctica penitencial pasó al continente europeo con los misioneros británicos, sobre todo San Columbano y sus discípulos. Durante la Alta Edad Media, la penitencia tarifada se propagó por Europa, y convivió, en algunos países, con la penitencia pública.

Además, los requisitos sobre la periodicidad de la práctica de la confesión se iban aclarando. La obligación de confesarse periódicamente se fue convirtiendo, progresivamente, en norma habitual, y la confesión privada se hizo más importante en la vida cotidiana, como indica Poschmann: “The best proof for the practice of frequent confession is the fact that in the eighth century there is already mention of persons of rank having their own confessors.”³⁰² La aparición del confesor privado también implicó que la *exomologesis*, es decir el acto de la humillación pública, dejó progresivamente de practicarse, y se la consideraba ya una expresión de la penitencia por pecados graves ante la Iglesia. A quienes cometían pecados graves se les solía exigir que realizaran su confesión de ellos antes de la recepción de la comunión. Poco después, sin embargo, ciertas consideraciones pastorales hicieron que la confesión, como preparación para la comunión, fuera obligatoria para todos en una fecha fija, independientemente de la gravedad de sus pecados. Poschmann detalla algunos de estos cambios:

The earliest example is provided about the year 760 by Chrodegang of Metz. He required his canons and also the *matricularii*, i.e., the poor who were supported by the Church, to confess twice a year, at the beginning of Lent and in the autumn (*Regula can.* 14 and 34). About 800 Theodulf of Orleans testifies that in Gaul confession at the beginning of Lent is general practice. Often more was demanded, with three confessions a year as a minimum requirement; thus the interpolated recension of the *Rule of Chrodegang*, dating from about 900, which even says that the monks should confess every Saturday. In the formulary for episcopal visitations Regino provides for the case where certain Christians either do not confess at all or only once a year.³⁰³

En resumidas cuentas, en la Alta Edad Media, la confesión vino a ser una práctica privada y periódica, que gradualmente se iba asociando a la comunión, como una preparación para recibir la eucaristía. Con ello puede verse que la ritualización del acto de la confesión tomó cuerpo gradualmente durante esa época.

³⁰¹ Sobre más información de la Penitencia Tarifada véase: VOGEL, Cyrille. (1999). La penitencia en la Edad Media. *Cuadernos phase*, vol. 97, pp. 11-18; POSCHMANN, Bernhard. (1964). *Penance and the Anointing of the Sick*, trad. de Francis Courtney. Nueva York: Herder and Herder, pp. 123-131.

³⁰² POSCHMANN, 1964: 139.

³⁰³ *Ibid.*, 139.

Y aunque los teólogos antes citados mantuvieron opiniones diversas sobre cuál debiera ser el número mínimo de confesiones anuales, en la práctica todos estuvieron de acuerdo en que la confesión debía ser obligatoria. En 1215, el Concilio IV de Letrán aprobó el Canon XXI que señalaba que todo cristiano, al llegar a la edad de discreción, debía confesar todos sus pecados por lo menos una vez al año al párroco. Este canon de la obligatoriedad anual afirmaba la legislación canónica referente a la confesión: la virtud del sacramento quedaba así reforzada sin ningún precedente histórico. De este modo, el Poder de las Llaves quedaba en manos del párroco, lo que facilitaba el control de la vida moral y espiritual de los fieles. Lea resume la trascendencia de este acto legislativo como “quizás el más importante en la historia de la Iglesia”.³⁰⁴

Aunque los cánones continuaban incrementando el poder de los párrocos, todavía existía cierto debate sobre el papel del sacerdote. Muchos teólogos, a partir de Pedro Abelardo (1079-1142), destacaron que la contrición de los penitentes, es decir, el arrepentimiento verdadero impulsado por el amor de Dios, era la clave para perdonar sus pecados. Para estos teólogos, en el sacramento de la confesión, Dios aceptaba la contrición de los penitentes, y por ello perdonaba sus pecados; por lo tanto, la intervención del mediador no tenía gran importancia. Esta interpretación, en realidad, no solo contribuyó a disminuir la autoridad de la iglesia en la concesión del perdón, sino que también fue una de las causas de la aparición de algunas doctrinas heréticas en Europa occidental durante los siglos XI al XIII. Por ejemplo, Pedro Valdo, precursor de los valdenses de Francia, declaró que los seglares también tenían la autoridad de predicar la Biblia y de administrar los sacramentos, incluido el de la confesión. Los valdenses expandieron su influencia a otras regiones de Europa como, por ejemplo, Milán y Verona, y establecieron muchas comunidades,³⁰⁵ cuyas doctrinas iban a afectar en gran medida la autoridad y los intereses de las iglesias locales; el núcleo de esas doctrinas gravitaba en torno a la *contrición*.

Frente a estas nuevas circunstancias, sobre todo frente a la posibilidad de que, con la contrición, los seglares usurparan el poder de perdonar de los sacerdotes, la escolástica contribuyó sobremanera a la articulación de la confesión en la Edad Media, con Santo Tomás como su máximo exponente. En el *Tratado de la penitencia* de su *Summa*, Tomás de Aquino recurrió al *hilemorfismo*, la teoría filosófica ideada por Aristóteles en su *Física*, para equilibrar la tensión entre la contrición y el poder de conceder el perdón de los

³⁰⁴ LEA, 1896, vol. 1: 230.

³⁰⁵ LOGAN, F. Donald. (2012). *A History of the Church in the Middle Ages*. Nueva York: Routledge, pp. 189-198.

sacerdotes en el sacramento de la confesión. Utilizó los términos “materia” y “forma”, dos principios esenciales de la teoría de *hilemorfismo*, para explicar la esencia del sacramento de la confesión, indicando:

En todas las cosas, la perfección se atribuye a la forma. Pero ya se dijo antes que este sacramento alcanza su perfección mediante los actos del sacerdote. De donde se sigue que todo aquello que proviene del penitente, sean palabras o acciones, es materia de este sacramento. [...] Pero el sacramento de la penitencia no consiste en la consagración de una materia, ni en el uso de una materia santificada, sino en la remoción de cierta materia, esto es, del pecado, en cuanto que los pecados se dicen materia de la penitencia, de la manera ya explicada. Tal remoción la significa el sacerdote al decir “yo te absuelvo”, pues los pecados son ciertas ataduras, según aquello de los Proverbios: “El impío queda preso en su propia iniquidad y cogido en el lazo de su culpa.” Por todo lo cual es evidente que las palabras “yo te absuelvo” son forma convenientísima de este sacramento.³⁰⁶

La teoría del *hilemorfismo* de Aristóteles estipulaba que todo lo que existe en el mundo físico implica dos aspectos: materia y forma. La forma refleja las características con que las cosas pueden ser reconocidas y clasificadas; la materia es portadora de esas características. En el texto citado, Tomás de Aquino opina que los pecados de los penitentes son la materia del sacramento de la confesión. Ahora bien, la esencia del dicho sacramento es diferente de la de otros sacramentos, ya que se trata de la *remoción* de los pecados, porque los pecados son una materia muy distinta a la de otros sacramentos, que consagran o utilizan materias. Los pecados representan una especie de ataduras que no deben conservarse, sino detestarse y destruirse. Con referencia a la forma, en el sacramento de la confesión la forma procede del sacerdote, sobre todo, en su afirmación de “yo te absuelvo”. En la opinión de Tomás de Aquino esta afirmación, como forma del sacramento, implica la remoción de los pecados, lo cual indica que la participación del sacerdote es una parte imprescindible del sacramento.

Respecto a la materia del sacramento, el Doctor Angélico ofrece informaciones más concretas. Así leemos:

Las partes de una cosa son los diversos elementos en los que materialmente se divide el todo; pues las partes son respecto del todo lo que la materia respecto de la forma. Por eso

³⁰⁶ AQUINO, Tomás de. (ed. en 1957). *Suma teológica de Santo Tomás de Aquino: texto latino de la edición crítica Leonina. Tratado de la penitencia; Tratado de la extremaunción*, vol. 14, trad. de Francisco Barbado Viejo. Madrid: Biblioteca de Autores cristianos, pp. 37-38.

en el libro de los “Físicos” se colocan las partes en el género de la causa material, y el todo en el de la causa formal. Por tanto, dondequiera que se encuentre una pluralidad proveniente de la materia, se dan partes. Pero, como hemos dicho, en el sacramento de la penitencia los actos humanos son su materia. Por consiguiente, como para la perfección de la penitencia se requieren muchos actos humanos, a saber, la contrición, la confesión y la satisfacción, como veremos más adelante, síguese que el sacramento de la penitencia tiene partes. [...] Los pecados son materia remota de la penitencia, por cuanto son la materia u objeto de los actos humanos, en los cuales consiste propiamente la materia de la penitencia como sacramento.³⁰⁷

El filósofo, en suma, declara que los pecados son la materia remota del sacramento de la confesión y también el objeto de los actos humanos, es decir, de los pensamientos, las palabras y las obras de los penitentes, los cuales corresponden respectivamente a la contrición, la contrición y la satisfacción. Con estos tres actos penitenciales, los penitentes deben eliminar los pecados de pensamiento, de palabra y de obra. En consecuencia, los tres actos forman la materia más directa e integral de dicho sacramento.

En definitiva, según Tomás de Aquino, la combinación de la contrición con otros actos del sacramento de la confesión forma un conjunto único: la unión de la voluntad interior y de la manifestación externa evitarán que el penitente vuelva a cometer el pecado. Además, a la doctrina del sacramento de la confesión se le incorpora la “forma”, es decir, la intervención del sacerdote, y la “materia”, que es la participación activa de los penitentes en el sacramento. Con eso, se consigue una base válida para obtener la salvación.

Además de recurrir a la teoría del *bilemorfismo* para ilustrar la forma, la materia, y los tres actos del sacramento de la confesión, Tomás de Aquino se plantea otras preguntas estrechamente relacionadas con el sacramento de la confesión. Así leemos, en la *Cuestión 84* de la *Suma*: ¿Es este sacramento indispensable para la salvación? ¿Es la segunda tabla de salvación después del naufragio? ¿Fue oportuno instituir este sacramento en la Nueva Ley? ¿Debe durar la penitencia interna toda la vida? ¿Debe ser la penitencia práctica habitual y continua? y ¿Puede reiterarse el sacramento de la confesión? En sus respuestas, el Doctor Evangélico, fundamentándose sistemáticamente en el texto bíblico y en las exposiciones de los teólogos anteriores, responde una por una de manera positiva. Por ejemplo, en lo referido a la secuencia de la relación entre el sacramento de la confesión y otros sacramentos, aborda el planteamiento de San Jerónimo sobre la segunda tabla de

³⁰⁷ AQUINO, 1957: 184-185.

salvación, y dice:

Y por eso la penitencia ocupa el segundo lugar respecto al estado de nuestra integridad espiritual, que recibimos y conservamos mediante los sacramentos susodichos. De donde el sacramento de la penitencia es llamado metafóricamente “segunda tabla de salvación después del naufragio”. Pues el primer remedio para los que atraviesan el mar es conservar la nave íntegra; el segundo, alcanzar alguna tabla si la nave se ha quebrado. De la misma manera, el primer remedio para la travesía de este océano, que es nuestra vida, es conservar la integridad, y el segundo, recuperarla por la penitencia, una vez perdida aquélla por el pecado.³⁰⁸

En este apartado, Tomás de Aquino coincide con la opinión de San Jerónimo, quien considera, simbólicamente, el sacramento de la confesión como la segunda tabla de salvación después del naufragio. Elaborando esta imagen metafórica, Tomás de Aquino, a su vez, enfatiza que mientras que otros sacramentos se usan como el primer remedio para preservar la integridad de la “nave”, y el sacramento de la confesión es como una tabla de salvación para que los “navegantes” puedan agarrarse a ella cuando se haya hundido la nave: el sacramento de la confesión es el segundo remedio cuando se pierde la integridad por haber pecado. Este imaginario metafórico tendría gran influencia en los debates teológicos posteriores. Lo encontraremos también en algunos textos elaborados por los misioneros llegados a China en los siglos XVI y XVII, por ejemplo, en el *Dizui zhenqiu* de Giulio Aleni, analizado en el capítulo siguiente.

En las *Cuestiones 85 - 89*, Tomás de Aquino trata sucesivamente los temas de la virtud de la confesión, el efecto de la confesión en cuanto a la remisión de los pecados mortales y veniales, la reincidencia de los pecados después de haber sido perdonados por la penitencia, y la recuperación de las virtudes por el sacramento de la confesión. Por ejemplo, en el *Artículo 3* de la *Cuestión 85* se aborda el sistema judicial relacionado con la idea de la confesión:

Conviene recordar, sin embargo, que, según Aristóteles, hay dos clases de justo: absoluto y relativo. La justicia absoluta sólo se da entre iguales, porque la justicia es igualdad. Y a esta justicia llama Aristóteles “política”, o “civil”, puesto que todos los ciudadanos son iguales en cuanto hombres libres, sometidos inmediatamente al príncipe.

Mas la justicia relativa es la que existe entre aquellas personas, una de las cuales está bajo el

³⁰⁸ Ibid., 46-47.

poder de la otra, como el siervo bajo el señor, el hijo bajo el padre, la mujer bajo el marido. Y ésta es la justicia que se realiza en la penitencia. El penitente recurre a Dios con propósito de enmienda, como el siervo al señor, según aquellas palabras del Salmo: “Como están atentos los ojos del siervo a las manos de su señor, así se alzan nuestro Dios, hasta que tenga misericordia de nosotros”; y como el hijo al padre, según aquello de San Lucas: “Padre, pequé contra el cielo y contra ti”; y como la mujer al marido, según las palabras de Jeremías: “Aunque fornicaste con tantos amadores, no obstante, podrás volver a mí, dice el Señor”.³⁰⁹

Tomás de Aquino indica dos categorías de justicia: la justicia absoluta y la justicia relativa. La justicia absoluta, que se trata de la justicia política o civil, mediante un cierto procedimiento jurídico puede determinar si un sospechoso es culpable o no, y dar a los pecadores un castigo apropiado para mantener la justicia terrenal. En cambio, la idea central de la justicia de la penitencia, en el ámbito de la justicia relativa, es el propósito de la enmienda para obtener la absolución de Dios. A diferencia del carácter punitivo de la justicia absoluta, la justicia de la penitencia se basa en la bondad de Dios con los penitentes. Para demostrar que esta bondad existe en la relación entre superiores y subordinados, Tomás de Aquino recurre al recurso retórico de la analogía y señala tres tipos de relación similares: el siervo con el señor, el hijo con el padre, la mujer con el marido.

En su análisis de los puntos destacados de los argumentos sobre estas cuestiones, Tomás de Aquino, por una parte, mejora el sistema judicial de la doctrina de la confesión; por otra, fija y determina el papel de la Iglesia como ente principal y vehículo de la salvación. En este sentido opina Hui que “Tomás de Aquino se percató de que establecer confianza en la bondad y establecer un orden social de benevolencia es la clave para resolver el problema de los pecados. Entonces, los clérigos de la iglesia no deben poner obstáculos a los fieles que están dispuestos a eliminar los pecados, sino que deben tratar de ayudarlos a cumplir su regreso a la bondad. Ahora bien, que el creyente pueda entrar al cielo tras su muerte está determinado por el representante de Cristo en la tierra: la iglesia.”³¹⁰

En el contexto de una creciente preocupación, en la espiritualidad medieval, por las

³⁰⁹ Ibid., 81.

³¹⁰ 惠慧 [Hui Hui]. (2015). 《中世纪的罪与赎——以托马斯·阿奎那的赦罪观念为核心》 [Zhongshìjì de zui yu shu — yì tuomasi akuina de shezui guannian wei hexin, Penitencia medieval: Tomás de Aquino sobre el Poder de las Llaves]. 《北大史学》 [Beidashixue, *Revista de estudio histórico de Universidad de Beijing*], no. 19, p. 226.

cuestiones del pecado y por las vías de la salvación, la doctrina sobre la confesión de Tomás de Aquino representa un intento de equilibrar, teológicamente, el razonamiento dogmático junto con la gracia y el amor, para poder trazar las vías de la salvación. Sus consideraciones reflejan, asimismo, la actitud de muchos teólogos escolásticos hacia el papel del sacerdote de la Iglesia en el camino de la salvación. Por un lado, la Iglesia católica en cuanto *congregatio fidelium* (comunidad de los fieles) y *corpus mysticum* (cuerpo místico)³¹¹, asume la responsabilidad de eliminar los pecados de los fieles cristianos, y con la gracia de Dios los guía hacia la salvación; por el otro, la doctrina de la iglesia basada en la ley canónica concede el poder de salvación al sacerdote, un poder del que carecen los seglares. Este privilegio, naturalmente, contribuyó a consolidar aún más la distinción y la separación simbólica y espiritual entre los sacerdotes y los seglares.

Ahora bien, el movimiento de reforma religiosa iniciado en el siglo XVI afectó en gran manera, entre otras cosas, a esta distinción entre sacerdotes y seglares, y con ello al equilibrio que los teólogos católicos se estaban esforzando tanto por mantener. Como reacción contra la Reforma, la iglesia católica intentó dar respuesta a los desafíos y problemas morales que la nueva situación había ocasionado a la sociedad, y lo hizo a través de la doctrina y los cánones aprobados por el Concilio de Trento y a través de los manuales de confesión de los teólogos de la Escuela de Salamanca.

3.1.4. Sesión XIV del Concilio de Trento

En el año 1517, Martín Lutero hizo pública la *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*, más conocido como *Las noventa y cinco tesis*. Esta serie de proposiciones marcaba el inicio de la Reforma protestante. Al comienzo de su *disputatio*, Lutero no solo destacaba la importancia de la contrición, sino que llegaba a cuestionar la sustancia misma del sacramento de confesión y el supuesto poder papal de otorgar una remisión de la culpa:

1. Cuando nuestro Señor y Maestro Jesucristo dijo: “Haced penitencia...”, ha querido que toda la vida de los creyentes fuera penitencia.

³¹¹ LUIJTEN, Eric. (2003). *Sacramental forgiveness as a gift of God: Thomas Aquinas on the sacrament of penance*. Leuven: Peeters Publishers, pp. 199-200.

2. Este término no puede entenderse en el sentido de la penitencia sacramental (es decir, de aquella relacionada con la confesión y satisfacción) que se celebra por el ministerio de los sacerdotes.
3. Sin embargo, el vocablo no apunta solamente a una penitencia interior; antes bien, una penitencia interna es nula si no obra exteriormente con diversas mortificaciones de la carne.
4. En consecuencia, subsiste la pena mientras perdura el odio al propio yo (es decir, la verdadera penitencia interior), lo que significa que ella continúa hasta la entrada en el reino de los cielos.
5. El Papa no quiere ni puede remitir culpa alguna, salvo aquella que él ha impuesto, sea por su arbitrio, sea por conformidad a los cánones.
6. El Papa no puede remitir culpa alguna, sino declarando y testimoniando que ha sido remitida por Dios, o remitiéndola con certeza en los casos que se ha reservado. Si éstos fuesen menospreciados, la culpa subsistirá íntegramente.³¹²

En definitiva, según Martín Lutero, la penitencia verdadera con la que hay que cumplir la voluntad de amor a Dios, es decir, la contrición, es la clave para ser perdonado de los pecados. A pesar de su gran influencia en los cánones, el Papa no tiene el poder de remitir ninguna culpa. Y aunque esta contrición incluye una penitencia interna y “obra exteriormente con diversas mortificaciones de la carne”, no tiene relación directa con el sacramento de la confesión que celebran los sacerdotes. En manos de Lutero y de otros reformadores, estos argumentos se convirtieron, gradualmente, en un arma poderosa para cuestionar la autoridad de la Iglesia católica. La confesión privada, en opinión de Lutero, era una restricción de la libertad humana; además, los tres actos del sacramento de la confesión, sobre todo el hecho de que la confesión y la satisfacción estaban a menudo sujetas a la voluntad de los sacerdotes, parecían subrayar demasiado el esfuerzo humano y dejaban poco espacio a la misericordia divina.³¹³

En respuesta a esas críticas a la iglesia como institución y a su papel en la remisión de los pecados, en la sesión XIV del Concilio de Trento, celebrada el 25 de noviembre de 1551, los teólogos y los padres tridentinos propusieron varios decretos relacionados con la idea de la confesión, que atañen a la necesidad y la institución del sacramento de la confesión; a la diferencia entre dicho sacramento y el bautismo; a las partes y al fruto de ese sacramento; a la contrición; al ministro del sacramento, y a su poder de dar la

³¹² Para más información sobre el listado completo de las noventa y cinco tesis, véase: LUTERO, Martín. (2016). *Obras de Lutero*. Salamanca: Ediciones Sígueme, pp. 62-69.

³¹³ PETER, Carl J. (1967). Auricular confession and the Council of Trent. *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, no. 22, p. 197.

absolución; a los casos reservados; a la necesidad y fruto de la satisfacción y, por último, a las obras satisfactorias. En conjunto, todas esas resoluciones desarrollan una doctrina íntegra y completa de la confesión para responder a las críticas de los protestantes, y al mismo tiempo, intentan hacer frente a los abusos en la administración del sacramento, abusos reconocidos por ambos lados.

En términos generales, las controversias giraban en torno a cuatro aspectos: la necesidad y la compatibilidad del sacramento de la confesión con el mandamiento y la institución de Cristo;³¹⁴ los diferentes aspectos de la contrición; la justificación del poder de los sacerdotes y el papel de los esfuerzos y de las obras de los penitentes. Respecto a la acusación protestante de que la confesión privada constituye una restricción de la libertad humana por poner demasiado énfasis en el esfuerzo humano y por dejar poca cabida a la divina misericordia, los padres tridentinos destacaron que la confesión privada es de origen divino y que su papel insustituible en el camino de la salvación deriva de la ley divina, como indica Carl J. Peter: “Despite abuses, the Fathers at Trent saw in that concrete institution (which was associated with a medieval Council and in practice with the season of Lent and Easter), elements God himself intended. Hence they asserted it was of divine law.”³¹⁵ Dada esa característica de ley divina, el primer decreto de esta sesión de Concilio estipula que “[...] fue en efecto necesaria la penitencia en todos tiempos para conseguir la gracia y justificación a todos los hombres que hubiesen incurrido en la mancha de algún pecado mortal.”³¹⁶

En respuesta a la acusación de que el sacramento de la confesión deja poco espacio a la divina misericordia, el cuarto decreto destaca que la esencia de la devoción a la divina misericordia es llevar a cabo este sacramento con una fuerte voluntad:

En el hombre que ha delinquido después del Bautismo, lo va últimamente preparando hasta lograr la remisión de sus culpas, si se agrega a la Contrición la confianza en la divina misericordia, y el propósito de hacer quantas cosas se requieren para recibir bien este Sacramento.[...] aunque suceda alguna vez que esta contrición sea perfecta por la caridad, y reconcilie al hombre con Dios, antes que efectivamente se reciba el sacramento de la Penitencia; sin embargo no debe atribuirse la reconciliación a la misma contrición, sin el propósito que se incluye en ella de recibir el Sacramento. ³¹⁷

³¹⁴ Ibid., 192.

³¹⁵ Ibid., 197.

³¹⁶ “Cap. I. De la necesidad é institucion del sacramento de la Penitencia”, trad. de Ignacio López de Ayala. (1798). En: *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Madrid: La imprenta de Ramon Ruiz, p. 150.

³¹⁷ Ibid., “Cap. IV. De la Contrición”, 154-156.

Como podemos comprobar, según los padres tridentinos, aunque es necesaria la iniciativa propia de contrición, la reconciliación depende de todos los actos del sacramento de la confesión, es decir, que la confesión y la satisfacción son tan importantes e imprescindibles como la contrición, y el cumplimiento de *todos* ellos es una necesaria muestra de devoción hacia la divina misericordia.

Respecto al problema de la atrición (la contrición imperfecta), que creaba controversias en ese momento, los teólogos tridentinos dieron una explicación detallada en el mismo decreto:

Declara también que la contrición imperfecta, llamada atrición, por cuanto comunmente procede ó de la consideración de la fealdad del pecado, ó del miedo del infierno, y de las penas; como excluya la voluntad de pecar con esperanza de alcanzar el perdón; no solo no hace al hombre hipócrita y mayor pecador, sino que también es don de Dios, é impulso del Espíritu santo, que todavía no habita en el penitente, pero sí solo le mueve, y ayudado con él el penitente se abre camino para llegar a justificarse.³¹⁸

Para los teólogos tridentinos, aunque la atrición es un arrepentimiento imperfecto por no proceder del amor a Dios, al mismo tiempo, paradójicamente, es una merced de Dios, impulsada por el Espíritu Santo. Desde la perspectiva del pecador, es un paso importante en el camino que puede llevar al perdón. Por eso, la atrición tiene un papel sustancial en la redención. Ahora bien, el texto del decreto enfatiza que si el pecador ha expresado su deseo de iniciar ese camino de salvación, debía apoyarse en el sacramento de la confesión:

Y aunque no pueda por sí mismo sin el sacramento de la Penitencia conducir el pecador á la justificación; lo dispone no obstante para que alcance la gracia de Dios en el sacramento de la Penitencia. En efecto aterrados útilmente con este temor los habitantes de Ninive, hicieron penitencia con la predicación de Jonás llena de miedos y terrores, y alcanzaron misericordia de Dios. En este supuesto falsamente calumnian algunos á los escritores católicos, como si enseñasen que el sacramento de la Penitencia confiere la gracia sin movimiento bueno de los que la reciben: error que nunca ha enseñado ni pensado la Iglesia de Dios; y del mismo modo enseñan con igual falsedad, que la contrición es un acto violento, y sacado por fuerza, no libre, ni voluntario.³¹⁹

³¹⁸ Ibid., 156.

³¹⁹ Ibid., 156-157.

Para los padres tridentinos, aun aceptando la necesidad de la contrición, el sacramento de la confesión es esencial para obtener el perdón. Toda la normativa tridentina referida a la contrición muestra, en suma, la determinación de los teólogos católicos por mantener la autoridad del sacramento y, por extensión, por reafirmar la autoridad de la iglesia católica en la concesión del perdón.

Otros decretos del Concilio de Trento aluden asimismo al carácter divino de la confesión, al papel del ministro de este Sacramento, y al concepto de la absolución. Todos ellos enfatizan que estos elementos esenciales, aunque están vinculados al esfuerzo humano, son, ante todo, de origen divino. Por ejemplo, en el Cap. V. *De la Confesión* se declara:

El Señor instituyó también la Confesión entera de los pecados, y que es necesaria de derecho divino á todos los que han pecado despues de haber recibido el Bautismo; porque estando nuestro Señor Jesu-Cristo para subir de la tierra al cielo, dexó los sacerdotes sus vicarios como presidentes y jueces á quienes se denunciassen todos los pecados mortales en que cayesen los fieles cristianos, para que con esto diesen, en virtud de la potestad de las llaves, la sentencia del perdón, ó retencion de los pecados. Consta pues, que no han podido los sacerdotes exercer esta autoridad de jueces sin conocimiento de la causa, ni proceder tampoco con equidad en la imposición de las penas, si los penitentes solo les hubiesen declarado en general, y no en especie, é individualmente sus pecados.³²⁰

En resumen, la confesión es un derecho divino de los penitentes, y el papel mediador de los sacerdotes que poseen la llave a la salvación, la declaración del perdón, y la redención de los pecados, quedan garantizados por el poder que otorgó Jesucristo a la Iglesia. Por lo tanto, la confesión a los sacerdotes de todos los pecados mortales cometidos es un requisito necesario para obtener el perdón. Al mismo tiempo, en el mismo decreto se declara que la confesión de los pecados es una indispensable muestra de devoción a la divina misericordia:

En conseqüencia, quando los fieles cristianos se esmeran en confesar todos los pecados de que se acuerdan, los proponen sin duda todos á la divina misericordia con el fin de que se los perdone. Los que no lo hacen así, y callan algunos á sabiendas, nada presentan que perdonar á la bondad divina por medio del sacerdote; porque si el enfermo tiene vergüenza

³²⁰ Ibid., “Cap. V. De la Confesión”, 157.

de manifestar su enfermedad al médico, no puede curar la medicina lo que no conoce.³²¹

Puede comprobarse, así, que los padres tridentinos no dejaron de lado la importancia del esfuerzo humano en la institución de la confesión. Al igual que los padres de la iglesia primitiva, recurrieron al símbolo del remedio y al lenguaje de la medicina y de la farmacopea para indicar que la superación de la vergüenza mediante la confesión de los pecados, en cuanto un esfuerzo humano imprescindible, es un eslabón clave en la redención. De este modo, hicieron hincapié en que, para la redención del alma, la cuestión de la restricción de la libertad humana ya no era tan importante.

En el contexto de la normativa y la legislación tridentina, además de confesar los pecados, los fieles deben también confesar las circunstancias fundamentales que conducirán a un cambio en la *especie* de los pecados:

Coligese además de esto, que se deben explicar también en la confesión aquellas circunstancias que mudan la especie de los pecados; pues sin ellas no pueden los penitentes exponer íntegramente los mismos pecados, ni tomar los jueces conocimiento de ellos; ni puede darse que lleguen á formar exacto juicio de su gravedad, ni á imponer á los penitentes la pena proporcionada á ellos. Por esta causa es fuera de toda razón enseñar que han sido inventadas estas circunstancias por hombres ociosos, ó que sólo se ha de confesar una de ellas, es á saber, la de haber pecado contra su hermano.³²²

Como podemos ver, los padres tridentinos, al elaborar las disposiciones detalladas sobre las circunstancias de las faltas cometidas, concedieron una gran importancia a la taxonomía del pecado, una cuestión fundamental dentro de la idea de la confesión.

En el mismo decreto, los padres tridentinos dieron una explicación detallada sobre el carácter divino de la confesión secreta frente a la ausencia del carácter sagrado de la confesión pública:

Respecto de la confesión secreta con solo el sacerdote, aunque Cristo no prohibió que alguno pudiese confesar públicamente sus pecados en satisfacción de ellos, y por su propia humillación, y tanto por el ejemplo que se da á otros como por la edificación de la Iglesia ofendida: sin embargo no hay precepto divino de esto; ni mandaría ninguna ley humana con bastante prudencia que se confesasen en público los delitos, en especial los secretos; de

³²¹ Ibid., 158.

³²² Ibid., 159.

donde se sigue, que habiendo recomendado siempre los santísimos y antiquísimos Padres con grande y unánime consentimiento la confesión sacramental secreta que ha usado la santa Iglesia desde su establecimiento, y al presente también usa.³²³

Como se indica aquí, el Concilio de Trento negó el origen divino de la confesión pública, y aún más, destacó que esta práctica debía ser rechazada por cualquier ley humana prudente, ya que hacía públicos los secretos personales. Al mismo tiempo, para mantener la autoridad de remitir los pecados, se reforzó la idea de la confesión privada entre penitente y sacerdote. Si bien en el apartado de decreto no se menciona el carácter divino de la confesión privada, en el siguiente *Canon VI* sí se destaca su carácter sagrado mediante su obligatoriedad:

Si alguno negare, que la Confesión sacramental está instituida, ó es necesaria de derecho divino; o dixere, que el modo de confesar en secreto con el sacerdote, que la Iglesia católica ha observado siempre desde su principio, y al presente observa, es ageno de la institución y precepto de Jesu-Cristo, y que es invencion de los hombres; sea excomulgado.³²⁴

Así se insistía de nuevo en que la confesión secreta era un precepto divino. Con ello se justificaba la autoridad de los sacerdotes, y se aumentaba la viabilidad de la práctica de la confesión sacramental y la credibilidad del confesor en la administración del sacramento. La razón por la que la confesión privada resulta más eficaz para conseguir este objetivo es porque esta forma asegura que la confesión se realiza en un estado “fuera de la sociedad”, y así garantiza que los pecados confesados se mantienen en secreto, sin suponer una amenaza para la reputación del penitente (o la de otros), como indica Wietse de Boer:

The secrecy of confession, one might say, amounted to the claim that confession happened ‘outside society.’ It was based on the recognition that confessors could hardly require a full, sincere and specific avowal of sins –the distinctive feature of sacramental confession– if penitents did not have the guarantee that it would never become a threat to their (or other

³²³ Ibid., 160.

³²⁴ Ibid., “Can. VI”, 175. Cabe mencionar que antes de la publicación de los decretos del Concilio de Trento, se produjo una controversia entre los sacerdotes sobre el carácter divino del “modo” de hacer la confesión, especialmente la relación contradictoria entre el derecho divino y el derecho humano de la confesión privada. Por ejemplo, Nicolás Psaulme, obispo de Verdún, reafirma que la confesión es de derecho divino, aunque es de derecho humano el que se haga en secreto al propio sacerdote, en Pascua, etc. La confesión de pecados ocultos es de derecho divino e instituida por Cristo. Para más información y análisis, véanse: PEDROS, Miguel. “Necesidad de la confesión en el Concilio de Trento”. En: SANCHO, Jesús. (ed. en 1983). *Reconciliación y Penitencia: V Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, pp. 619-640, especialmente pp. 627-629.

persons) reputation. Sincerity and secrecy were two essential, and mutually dependent, characteristics of confession.³²⁵

En resumen, frente a la crítica protestante sobre el origen divino de la confesión, los teólogos y los padres tridentinos se pusieron de acuerdo para reafirmar el poder de la Iglesia en la administración de la confesión. Por un lado, establecieron una serie de doctrinas y cánones sobre los conceptos fundamentales de este sacramento, para lograr su integridad y zanjar todo tipo de controversias relacionadas con él. Por otro lado, insistían en que confesar los pecados en privado no solo era hacerlo ante el sacerdote, sino también ante Dios. No se trata, pues, de una práctica obligatoria de origen puramente eclesiástico, sino de una institución y una ley divina.

Estos cánones tridentinos reflejan que, frente a todo tipo de críticas, los padres de Trento defendían la integridad del sacramento de la confesión, para dotarlo de valor moral y de un origen sagrado, y así adecuar la práctica de la confesión a las características de la época. El Concilio de Trento fue un hito importante en la institucionalización de la confesión, y muestra claramente la actitud de la iglesia católica hacia ella. En el contexto de la presente tesis es importante señalar que tuvo un gran impacto en los manuales de los misioneros llegados a China en los siglos XVI y XVII, y esta influencia será analizada en el próximo capítulo.

3.1.5. *Manual de Confesores y Penitentes* de Martín de Azpilcueta

A finales del siglo XV aparecieron diversos manuales y tratados que versan sobre la confesión, surgidos, en cierta medida, como reacción a los llamamientos por la reforma espiritual de la Iglesia. Ya en el siglo XVI, el aumento de obras de ese tipo terminó por asentar un nuevo género de la literatura espiritual, dedicado a guiar a confesores y penitentes en la práctica confesional. Esos textos desarrollaron los elementos esenciales de la confesión, centrándose en temas muy variados, como la conciencia del pecado, la necesidad de la contrición, el dolor de corazón, las circunstancias del pecado, la taxonomía del pecado, los casos reservados, los diez mandamientos, los siete pecados capitales. Entre todas estas obras destaca el *Manual de confesores y penitentes* (1549) de Martín de Azpilcueta.³²⁶ Fue un texto fundamental en su campo, y también un gran éxito

³²⁵ BOER, 2001: 58.

³²⁶ Respecto a algunas investigaciones sobre Martín de Azpilcueta y su *Manual de confesores y penitentes*, véase:

editorial por sus numerosas ediciones y traducciones durante toda la Edad Moderna.³²⁷ Este manual muestra tanto los planteamientos teológicos de Martín de Azpilcueta como su enfoque moral, e incluso su pensamiento económico.³²⁸ Otra razón permite considerar este libro como texto representativo: su estrecha relación con el proyecto misionero de los jesuitas, según indica Isabel Muguruza Roca:

Son conocidas las actuaciones de Azpilcueta a favor de los jesuitas portugueses, cuyo primer colegio en Coímbra se abrió a comienzos de la década de 1540. La opinión favorable del influyente Doctor Navarro (consultado por el propio rey Juan III) fue también decisiva para que les fuera transferido el Real Colegio de Artes de Coímbra en 1555. Los biógrafos del Navarro han señalado sus relaciones de amistad con los jesuitas, que se extienden al ámbito familiar, primero por su relación de parentesco con Francisco de Javier, primo de su madre, y que precisamente llegó a Lisboa en 1540, a requerimiento del propio rey portugués, para embarcarse en la expedición misionera a Goa, principal colonia portuguesa en la India.³²⁹

La estrecha relación de Martín de Azpilcueta con los jesuitas puede explicar la amplia difusión de su manual entre los misioneros llegados a China en los siglos XVI y XVII. La existencia del *Manual de confesores y penitentes* en la Biblioteca de Beitang, como se ha indicado en el primer capítulo, puede confirmar la influencia de dicha obra en la preparación de los misioneros que entonces llegaban a China, y su uso posterior en la misión china.

La primera edición de la obra, de 1549, se publicó en portugués; cuatro años más tarde se publicó en Coímbra una versión en castellano, que era una reelaboración muy cuidadosa del texto de la primera edición. Solo en el siglo XVI el *Manual* tuvo más de 70 ediciones, y fue traducido a numerosos idiomas.³³⁰ Las primeras ediciones, corregidas

TEJERO, Eloy. (1987). Martín de Azpilcueta en la Historia de la doctrina canónica y moral. *Ius canonicum*, XXVII, no. 54, pp. 425-492; JUANA, Rodrigo Muñoz. (1997). *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta*. Tesis doctoral. Universidad de Navarra; ROCA, Isabel Muguruza. (2011). Género y sexo en los confesionales de la contrarreforma. Los pecados de las mujeres en el “Manual de confesiones y penitentes” de Martín de Azpilcueta. *Estudios Humanísticos. Filología*, no. 33, pp. 195-218; ROCA, Isabel Muguruza. (2018). Del confesionario ibérico de la Contrarreforma a los manuales para confesores en la América colonial: el Manual de confesores y penitentes de Martín de Azpilcueta como texto de referencia. *Indiana*, no. 35, pp. 29-53.

³²⁷ Para más información sobre el número de la edición y de la traducción, véase: GONZÁLEZ POLVILLO, 2016: 94.

³²⁸ Para más información sobre este tema, véase: IGLESIA GARCÍA, Jesús. (2000-01). Martín de Azpilcueta y su comentario resolutorio de cambios. *Historia y pensamiento económico*. no. 789, pp. 77-84; y JUANA, 1997.

³²⁹ ROCA, 2018: 33-34.

³³⁰ BRAGAGNOLO, Manuela. (2016). El *Manual de Confesores y penitentes* de Martín de Azpilcueta. *DHC*,

por el propio autor, no sufrieron modificaciones importantes. Por el contrario, tras su muerte, la publicación estaba fuera de todo control, y el manual se transformó en un texto “inestable”, del que existen varias versiones; de ahí que la presente tesis preste especial atención a una de las principales ediciones castellanas publicada en Salamanca en 1556, cuando después del XIV Concilio de Trento surgieron tantas dudas sobre el canon del sacramento de la confesión.³³¹

El *Manual* se compone de tres partes principales. En la primera parte (los diez primeros capítulos) se presentan los elementos del sacramento de la confesión, y las regulaciones de la interacción entre el penitente y el confesor. Los tres primeros capítulos explican los tres elementos fundamentales del sacramento de la confesión: contrición, confesión, satisfacción. Los dos capítulos siguientes están dedicados a analizar las cualidades y la justificación del poder del confesor, y las preguntas clave que el confesor debe formular durante la confesión. El capítulo sexto hace referencia a “las circunstancias del pecado” y explica cómo su cambio modifica la naturaleza del pecado. El capítulo séptimo está dedicado a la obligación del penitente, puntualizando que éste debe conservar la fama del prójimo, evitando así nombrar a la persona contra la que pecó. La confesión debe ser completa, incluyendo todos los pecados, y el penitente debe obtener licencia para confesarse con otro confesor distinto a su confesor habitual. El capítulo octavo explica la cuestión del “sello de la confesión”. El capítulo noveno está dedicado a aquellos casos en que debe reiterarse la confesión; el capítulo siguiente expone la actitud del confesor ante el penitente.

A su vez, los capítulos XI a XXIII muestran un repertorio detallado de los pecados clasificados siguiendo el orden de la forma tradicional, por ejemplo, los capítulos XI a XX se refieren a los pecados contra los diez mandamientos del Decálogo; el capítulo XXI se refiere a los pecados contra los cinco mandamientos de la Iglesia; el capítulo XXII trata de los pecados derivados del incumplimiento de las normas referidas a los siete sacramentos de la Iglesia. El capítulo XXIII versa sobre los pecados capitales.

Tras la exposición temática de los pecados, los cuatro capítulos finales están destinados a algunos temas adicionales: en el capítulo XXIII se abordan los cinco sentidos externos, y las obras de misericordia espirituales y corporales. El capítulo XXV, en respuesta a los problemas de algunos grupos sociales de Europa en esa época, se refiere a pecados relacionados y plantea preguntas particulares dirigidas a reyes, señores,

Encuentro de Trabajo, p. 3.

³³¹ Como declara el frontispicio de esta edición, Azpilcueta añadió algunas soluciones de dudas y referencias normativas al concilio de Trento.

jueces, etc., quienes “en esta vida no tienen superiores cuanto a lo temporal”.³³² El capítulo XVI trata de algunas obligaciones del confesor después de oír la confesión: valorar si se trata del pecado mortal, determinar si algunos de los pecados confesados son reservados, absolver los pecados específicos, decidir qué hacer respecto a una posible excomunión, etc. En el último capítulo, XXVI, se detallan las medidas de exclusión de la iglesia (excomunión, suspensión, entredicho), y algunas otras medidas de posible aplicación por el confesor.

La primera parte de la obra se fundamenta en los tratados teológicos clásicos sobre los elementos básicos de la confesión, e intenta adecuar el sacramento a la ética vigente en la sociedad de su época. Los argumentos están muy bien elegidos, y proceden sobre todo del Nuevo Testamento, y también de los padres de la Iglesia, de las Bulas pontificias, de los cánones de los Concilios Generales y Particulares. A partir de estos textos, Azpilcueta desarrolla una visión global de exposiciones doctrinales sobre los elementos fundamentales del sacramento.

a) Contrición

En el primer capítulo, como los textos doctrinales anteriores no ofrecían una descripción clara y completa de la contrición,³³³ Martín de Azpilcueta, a partir de algunos textos de teólogos famosos clásicos y medievales, ofrece una explicación detallada: la contrición es un arrepentimiento voluntario, doloroso, y grandísimo de los pecados cometidos; es también “virtual”, es decir, se refiere a un arrepentimiento implícito que no tiene existencia aparente, pero que puede producir un cierto efecto. Como los pecados son una ofensa a Dios, el arrepentimiento es consecuencia del amor a Dios, y del propósito de no volver a pecar. Con la contrición, los penitentes se preparan mentalmente para las siguientes partes del sacramento de la confesión, y eliminan el impacto de la vergüenza, del miedo y de otros sentimientos antes de continuar con otras partes del sacramento.³³⁴ En su argumentación, Azpilcueta destaca tres características de la contrición: la voluntad, el dolor y el amor.

En cuanto a la voluntad, el Doctor Navarro explica que la contrición incita a los

³³² Véase: AZPILCUETA, Martín. (1556). *Manual de confesores e penitentes*. Salamanca: en casa de Andrea de Portonarijs, p. ii.

³³³ Por ejemplo, en el Cap. IV. “De la Contrición” y el Can. V de la sesión XIV del Concilio de Trento, solamente se dice que la contrición es “intenso dolor”, un “verdadero dolor” o un “amargo dolor de su corazón”, véase: Cap. IV. “De la Contrición”, 154; “Can. V”, 175.

³³⁴ AZPILCUETA, 1556: 1-2.

penitentes a aceptar y hasta a desear un castigo por sus culpas, así como a evitar los pecados. Tal voluntad garantiza que los penitentes no cometerán más pecados, lo cual no podría darse si el arrepentimiento fuera forzado, porque sin una deliberación cuidadosa, no existe ninguna garantía de que los penitentes no cometan más pecados.³³⁵ Estos argumentos indican que la contrición, como arrepentimiento voluntario, debe surgir del interior, no debe ser un arrepentimiento ocasional. Así se produce el dolor “grandísimo” que viene de dentro: indica Azpilcueta que se trata de un dolor interno de la voluntad y de la razón, subrayando que la contrición no es propiamente un dolor, sino la *causa* del dolor. Este dolor, como efecto de la contrición no equivale a ningún otro dolor físico que se manifieste en señales exteriores como, por ejemplo, el dolor sensitivo que se produce al golpearse el pecho. Además de estas definiciones bastante abstractas del carácter lacerante de la contrición, Azpilcueta detalla las cualidades intrínsecas de este sufrimiento:

Que el dolor sensitivo, que consiste en llorar, sollozar, y otras tales cosas, no es necesario, porque basta que del arrepentimiento nazca el dolor de la voluntad racional, por lo arriba dicho.

[...]

Y por lo mismo, no es inconveniente que el penitente se duela más sensitivamente de la muerte de su padre, o de su amigo, o de su herida, que del pecado, que cometió. Porque este dolor es, según la sensualidad. Y aun añadido que no es menester, que sea más intenso que cualquier otro dolor de la voluntad racional de otros males, por lo arriba dicho. Ca basta que más estime el mal del pecado, y de perder, o tener por el perdido a Dios, que otro mal alguno en general. Y que puesto que más intensamente sienta, y llore por la muerte del padre, que por su pecado: Pero más querría no ofender, y no a ser ofendido a Dios: que la vida de su padre.³³⁶

Respecto a la aparición de este dolor, Azpilcueta señala que no está totalmente desprovisto de manifestaciones externas, y lo explica así:

Los [penitentes] que mueren estando en pecado mortal sin confession, se presumen morir arrepentidos, y contritos, si muestran algunas señales dello, como si piden confession, o juran de obedecer a los mandados de la yglesia, o sino pueden hablar, leuantan las manos al cielo, o hieren los pechos, como lo dize Host. Porque esto es verdad, para effecto de presumir, que murieron contritos, y de no denegarles la absolución de la descomunión, ni la

³³⁵ Ibid., 4.

³³⁶ Ibid., 9.

sepultura.³³⁷

Todo ello indica que, dada la característica de la contrición, la confesión, en conjunto, no parece ser una mera manifestación del pensamiento del arrepentimiento, sino que incluye también emociones. Como el sacerdote tiene el poder de juzgar la “credibilidad” de las señales externas de esa emoción, su poder de absolución se mantiene en el caso de que el penitente no pueda confesar oralmente. Ahora bien, tal poder no es ilimitado, ya que la emoción de la contrición no puede ser impuesta al penitente, ni puede ser alterada. Por eso, las características de dolor de la contrición inciden en la importancia del esfuerzo y de la voluntad de los penitentes.

Respecto al amor, Azpilcueta explica, primero, que el motivo y la base de la voluntad y del dolor de contrición del penitente son el sacrificio de Jesús y el amor de Dios. Jesucristo sufrió muchas penalidades para salvar a los pecadores. Esa salvación se relaciona con el dolor que Jesús sufrió, un dolor “grandísimo”.³³⁸ De este modo, Azpilcueta indica por qué los cristianos deben depender de un alto grado de voluntad y dolor para obtener la contrición. Los penitentes deben imitar y experimentar, en cierta manera, las penas de Jesucristo. Azpilcueta también subraya que la clave para soportar tal sufrimiento es el amor a Dios, porque Jesús soportó sus sufrimientos por los pecadores, lo que significa que el amor de Dios hacia los pecadores es inmenso. Para reconciliarse con Dios, los pecadores también deben mostrar su amor a Dios.³³⁹ Al igual que el dolor, el amor es también una emoción que asegura la obediencia a Dios por parte de los penitentes.

De atender a Azpilcueta, pues, la contrición es, en realidad, un acto de amor. Por eso mismo, el arrepentimiento de la contrición debe ser voluntario, doloroso y grandísimo, características que giran en torno a un solo núcleo: el amor a Dios.

En el primer capítulo Azpilcueta aborda, también, los objetos de la contrición, es decir, los pecados y sus circunstancias. Uno de los propósitos de la contrición es evitar reincidir en los pecados, prepararse para la confesión, y prepararse para la satisfacción. Esto implica que los objetos de la contrición comprenden todos los pecados de cualquier tiempo y lugar.³⁴⁰

Con ese argumento, Azpilcueta indica que otro propósito de la contrición es el amor a Dios, y no el temor a la pena. Si los penitentes se arrepintieran de los pecados

³³⁷ Ibid., 7.

³³⁸ Ibid., 4.

³³⁹ Ibid., 4-5.

³⁴⁰ Ibid., 5.

solamente por la deshonra, el daño o la pena temporal, o eterna, no podrían obtener la contrición, porque la contrición exige arrepentirse y dolerse de la culpa como ofensa a Dios, no como daño personal.³⁴¹ Con ello, Azpilcueta introduce otra emoción, la humildad. Cuando los penitentes obtienen la contrición, su actitud cambia de soberbios a humildes. La humildad ayuda a los penitentes a proponerse no volver a pecar más. Por contra, una actitud arrogante sería el origen de nuevos pecados.³⁴²

Respecto a la relación entre la contrición y la confesión, Azpilcueta opina que la contrición es la premisa y la confesión el propósito. Aunque la contrición puede perdonar los pecados y las culpas en casos de emergencia en los que el penitente no pudiera confesarse, no exime de la necesidad de confesar los pecados a los sacerdotes. A continuación, Azpilcueta, basándose en el pensamiento de Tomás de Aquino sobre la relación indispensable entre la “forma” y la “materia”, lo explica de la siguiente manera: la contrición que resulta del amor a Dios es un arrepentimiento “virtual”, como “materia implícita”, y no puede asegurar el perdón de los pecados debido a la falta de “forma” del sacramento. Los penitentes están obligados a respetar la forma del sacramento, con un conjunto de procedimientos y requisitos específicos de tiempo y lugar. Con ello resulta evidente que la contrición no puede reemplazar a la confesión; las dos están estrechamente ligadas.³⁴³ Por lo tanto, Azpilcueta vincula estrechamente la contrición, que subraya el esfuerzo de los penitentes, con la confesión, que puede justificar de manera más efectiva el poder del sacerdote.

En este capítulo, Azpilcueta explica también el concepto de atrición. Desde su punto de vista, la contrición y la atrición son dos conceptos similares pero, paradójicamente, también muy diferentes. Para responder a la cuestión clave, a saber, si a través de la atrición el pecador puede ser absuelto o no, Azpilcueta recurre a argumentos de otros teólogos como, por ejemplo, los del Cardenal Tomás Cayetano (1469-1534), para complementar la resolución de Concilio de Trento. Expone que, si el arrepentimiento de los pecados es imperfecto y no “circunstanciado” ni cualificado, entonces sería atrición, y no contrición.³⁴⁴ Se refiere a dos situaciones distintas: en la primera, el pecador se arrepiente de haber pecado mortalmente, y desea no volver a pecar, pero no decide evitar totalmente el pecado, con lo que pecará de nuevo; en la segunda, el pecador se arrepiente de haber pecado, decide no pecar más, y evitarlo a toda costa. El arrepentimiento en

³⁴¹ Ibid.

³⁴² Ibid., 6.

³⁴³ Ibid., 2-3.

³⁴⁴ Ibid., 14.

ambas situaciones sería atrición. Ahora bien, la segunda situación también se llama “contrición informe”, porque la absolución todavía está disponible a través de la gracia de Dios y su misericordia. Aunque tal arrepentimiento esté motivado solamente por el miedo a perder la honra o por el miedo a tener que sufrir una pena temporal, incluso así es válido para evitar volver a recaer en el pecado y obtener el perdón de Dios, si se pide el sacramento y se alcanza la absolución del confesor. En el primer caso, por el contrario, el pecador no puede obtener de ningún modo la absolución.³⁴⁵ Con una distinción tan detallada entre diferentes tipos de atrición a partir de las normas de la sesión XIV del Concilio de Trento, Azpilcueta zanja el debate contemporáneo entre el atricionismo y el contricionismo, un debate centrado en la naturaleza del arrepentimiento imperfecto, y el valor de la recepción de la gracia del sacramento de la confesión.

b) Confesión

El segundo capítulo comienza con una definición de la liturgia de la confesión:

La segunda parte del sacramento de la penitencia, es la confession vocal, y sacramental, que (añadiendo algo a los modernos) se puede diffinir, que es acusacion secreta, con que el pecador se acusa de sus pecados al sacerdote proprio, para que lo absuelva dellos sacramentalmente.³⁴⁶

Azpilcueta divide esta definición en cinco puntos principales, según sus propias palabras: “acusación”, “secreta”, “al sacerdote”, “propio”, “para que lo absuelva”, y explica brevemente cada uno de ellos. Con esta explicación, el Doctor Navarro identifica las características más relevantes de la liturgia de la confesión y sus diferencias frente a otras prácticas similares. A modo de ejemplo: de su definición de la “acusación” se desprende que Azpilcueta señala la diferencia entre la confesión sacramental, como “acusación secreta”, y las confesiones judiciales; al explicar el acto de “(confesar) al sacerdote propio”, destaca que la administración del sacerdote que tenga jurisdicción es una condición esencial para garantizar el carácter sacramental de la confesión.³⁴⁷

Azpilcueta expone, a continuación, múltiples cualidades de la confesión sacramental. Basándose en la doctrina de Tomás de Aquino y de otros teólogos, indica que el

³⁴⁵ Ibid.

³⁴⁶ Ibid., 19.

³⁴⁷ Ibid.

sacramento de la confesión entraña dieciséis cualidades que avalan su justificación y legitimación. Merece la pena reproducir el apartado correspondiente en su integridad, porque se trata de un pasaje importante que incide, a veces directamente, en los manuales chinos de la confesión, y porque demuestra claramente la compleja taxonomía del pecado, su vinculación a las circunstancias concretas, los requisitos que los penitentes deben cumplir para realizar la confesión, y todos los detalles que debe conocer el confesor:

Simplex, quiere dezir, que sea simple, sin pliego de generalidad, o disiunccion de palabras, de manera que el confessor entienda el pecado de arte, que pueda discernir, si es mortal, o venial. En lo qual infinitos y erran, confessando auer tantas, o tantas vezes comido, beuido, hablado, burlado, escarnecido, maldicho, reñido. &c. demasiadamente. Ca, como todo esto se puede verificar en pecado venial, y en mortal, deuese mas especificar por el, que confiessa: y si el no adierte, deuele preguntar el confessor si algo, y quanto de aquello fue con desacato notable de Dios, o de sus Sanctos, o de su yglesia, y sus sacramentos, y religiones, o con daño notable de su salud spiritual, o corporal, o de la salud spiritual, o corporal, o de la honrra, fama, o hazienda de otros proximos suyos, para que se descubra, si llego ello a culpa, o maldad mortal, o no. *Humilis*, que sea humilde, conuiene a saber, que con señales de animo humilde se haga. *Pura*, que sea pura, sin mezcla de lo impertinente. *Fidelis*, que sea fiel sin mentira, mayormente quanto a aquello, cuya verdad la confession requiere necessariamente. *Frequens*, que se haga muchas vezes, por el que muchas vezes cae. Lo qual solamente es de consejo: saluo en los casos, y tiempos, en que esta mandado por derecho, o por statuto. *Nuda*, desnuda que con burlas, o con otra cosa no se encubra la graueza del pecado. *Discreta*, que por palabras honestas, y con las devidas circunstancias se haga. *Libens*, que voluntariosamente, por Dios (alomenos principalmente) se haga, aunque la verguença, o otra cosa temporal menos principalmente a ello mueua. *Verecunda*, que no se haga como cuento, e historia desuergonçadamente, sino con verguença del Coraçon, que su gesto la signifique. *Integra*, que ningun pecado (alomenos mortal) de que por deuida diligencia se acordare, calle. *Secreta*, que ninguno es obligado hazerla, oyendola otro tercero. Ni aun es licito hazerse ansi comunmente: y que por el mesmo penitente, y no por otro se deue hazer. *Lachrimabilis*, llorosa, que con la contricion arriba diffinida se haga, o alomenos con la atricion segunda arriba referida. *Accelerata*, appressurada, que luego despues del pecado se haga, de consejo, como abaxo, lo dezimos. *Fortis*, esforçada, que por temor, o verguença, ninguna cosa de lo necessario se dexa. *Accusans*, que se accuse a si mesmo: y no a la carne, ni al mundo, ni al demonio, alomenos tan ygual, y principalmente como a si. *Parere parata*, aparejada a obedecer, y que el penitente tenga animo de hazer lo que el

confessor le mandare.³⁴⁸

En pocas palabras, la confesión, en la caracterización de Azpilcueta, 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. En *Dizui Zhenggui*, Giulio Aleni presentaba las mismas dieciséis cualidades de la confesión siguiendo el idéntico orden, pero con contenidos descriptivos más detallados.

Además de las cualidades de la confesión, Azpilcueta aborda otros temas relacionados, como la frecuencia de la confesión, la disciplina de confesarse antes de comulgar, los casos con riesgo de muerte, los casos en que se olvida confesar algún pecado mortal, el caso de la imposibilidad de confesarse por falta de confesor, etc. Al final de este capítulo, el autor elabora una serie de reglas de confesión para ajustarse a las normativas del concilio de Trento, y enumera algunas declaraciones de creyentes que van en contra de ella, destacando cómo todas acabaron en la descomulgación, por ejemplo, aquellos que dijeran que la confesión sacramental no es obligatoria o necesaria por derecho divino para salvarse o que dijeran que no fue mandada por Jesucristo.³⁴⁹

c) Satisfacción

En el tercer capítulo, Azpilcueta comienza explicando que la diferencia entre la satisfacción general y la satisfacción del sacramento de la confesión radica en que ésta última es la “paga de la ofensa hecha a Dios por el pecado”, y las formas de compensación se adaptan al tipo de pecado cometido.³⁵⁰ Esto implica que, por un lado, la satisfacción, vista como uno de los pasos del sacramento de la confesión, se dirige hacia los cristianos pecadores, y su propósito es la de no volver a ofender a Dios; y por otro lado, que la forma de realizar la satisfacción varía en función de la ofensa. Por lo general se hace de tres maneras: ayuno, oración, y limosna.³⁵¹

A continuación, Azpilcueta explica también que los pecadores deben satisfacer a

³⁴⁸ Ibid., 20-21.

³⁴⁹ Ibid., 22.

³⁵⁰ Ibid., 23.

³⁵¹ Ibid., 23. Respecto a estas tres formas de satisfacción, Aleni ofrece una introducción detallada en *Dizui zhenggui*, véase: ALENI, Giulio. 《涤罪正规》 [Dizui zhenggui, *Reglas Correctas para purificar los Pecados*]. En: STANDAERT, Nicolas & DUDINK, Ad. (eds. en 2002). 《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》 [Yesuhui luoma danganguan mingqing tianzhujiao wenxian, *Textos cristianos chinos en los Archivos Romanos de la Compañía de Jesús*], vol. 4. Taipei: Ricci Institute, pp. 525-571. En el siguiente capítulo, lo analizaremos en detalle.

Dios en dos etapas: en vida, realizan la satisfacción con la penitencia según los mandatos del sacerdote; tras la muerte, al caer en el purgatorio, con el alma en pena. Respecto a los mandatos del sacerdote, Azpilcueta destaca que:

Necessario es al penitente el proposito de satisfazer a Dios, a quien por penitencia, o indulgencia, o en el purgatorio por pena. Si es empero obligado, so pena de pecado, a aceptar la penitencia, que el sacerdote le diere, y a tener proposito de satisfazer en esta vida, o no, abajo lo diremos.³⁵²

Esto indica la importancia que Azpilcueta otorga al hecho de que los penitentes deban seguir los mandatos del sacerdote para llevar a cabo las obras satisfactorias.

Seguidamente, en este mismo capítulo, basándose en las taxonomías habituales del pecado, Azpilcueta plantea tres formas de satisfacción. Como ya hemos anticipado, diferentes tipos de pecados corresponden a diferentes formas de satisfacción (corazón, boca y obra): ayuno, oración, y limosna. El teólogo explica que estos tres tipos de satisfacción conducen a otras satisfacciones secundarias:

Porque las vigalias, peregrinaciones, y todas las otras obras, que affligen a la carne, se reduzen al ayuno. Las obras de misericordia corporales, a la limosna. Las spirituales a la oracion, segun Scoto, que no es del todo bien limado aquello, que muchos dizen, que como pecamos con el coraçon, boca, y con la obra: assi conuiene, que por estas tres maneras satisfagamos, conuiene a saber, con el coraçon, por contricion, con la boca, por confession, y con la obra, por satisfaction.³⁵³

Azpilcueta expone que los tres pasos del sacramento de la confesión corresponden a diferentes tipos de pecados: los pecados causados por el corazón se limpian con la contrición; los pecados de palabra se purifican con la confesión; los otros pecados causados por obras deben ser eliminados a través de las obras satisfactorias. De este modo, vincula estrechamente los tres pasos del sacramento de la confesión, haciendo de él una institución íntegra, el principal objetivo de los padres de Trento.

Por último, Azpilcueta aborda dos requisitos importantes para realizar la satisfacción: que sea por mandato del confesor, y que sea realizada por el penitente voluntariamente.³⁵⁴ De esta manera, hace hincapié en la importancia del mandato del

³⁵² Ibid., 23.

³⁵³ Ibid.

³⁵⁴ Ibid., 24.

confesor: la satisfacción por mandato es la mejor, porque es la más satisfactoria, pues es un asunto sacramental, y lo sacramental tiene más efecto. También se pueden satisfacer pecados mortales, mientras que las obras satisfactorias por voluntad propia del penitente no tienen el mismo efecto satisfactorio que el cumplimiento de las que siguen el mandato del confesor.³⁵⁵

d) El papel del confesor

Los capítulos IV y V tratan de las cualidades del confesor, y listan las preguntas que el confesor debe plantear al penitente. Estos pasajes pueden ayudarnos a entender claramente el papel del confesor en el sacramento de confesión, y otros asuntos afines como, por ejemplo, la adaptación de su actitud respecto a diferentes tipos de penitentes.

Al principio de capítulo IV, Azpilcueta explica la jurisdicción del confesor:

El poder consiste, en que sea presbitero, y tenga jurisdiction actual ordinaria, o delegada, que se estienda a los pecados, que le confessan. A lo qual es consiguiente que qualquier sacerdote, por solo ser tal, no es idoneo para esto. Porque puesto, que con el caracter sacerdotal reciba poder, y jurisdiction habitual para absoluer: pero no recibe la actual, que para ello es necessaria, o ordinaria, o delegada del Papa, o del Summo penitenciario, o del obispo, o de su prouisor, o del sacerdote parochial, o que por bullas, o por otras concessiones, el penitente lo pueda elegir. Ca sin ella no puede validamente absoluer, ni en la quaresma, ni fuera della.³⁵⁶

Eso implica que la jurisdicción que tiene el sacerdote para dar la absolución se deriva principalmente de la concesión de la jerarquía de la Iglesia, muy por encima de la licencia de su superior. El presbítero sin la jurisdicción no puede oír cualquier tipo de confesión.

A continuación, en este capítulo se trata de las cualidades que han de definir al confesor. Después de indicar que el confesor debe conocer a fondo lo que es el pecado mortal, la obediencia y caridad, y las circunstancias que no se han de dejar de confesar, Azpilcueta menciona otros aspectos. El primero, no es “idóneo” confesar a cualquier persona en cualquier lugar. El segundo, dado que los grupos de fieles a los que se dirige son diferentes, los requisitos para las capacidades de los sacerdotes también pueden ser diferentes. Por ejemplo, un confesor que se ponga a confesar en una aldea de simples

³⁵⁵ Ibid.

³⁵⁶ Ibid., 25.

campesinos no necesita tener tanto conocimiento de cómo tratar con pecados típicos de los ciudadanos, como el que administra la confesión en una ciudad.³⁵⁷ En suma, según este texto que, como ya hemos señalado, tuvo gran impacto en los misioneros llegados a la China en aquella época, los confesores debían distinguir entre penitentes urbanos y rurales, letrados e iletrados; mostraban diferentes actitudes y seguían diferentes requisitos según confesaran a letrados o campesinos. En el próximo apartado de nuestra tesis intentaremos explicar la importancia que tuvieron estos factores ambientales, sociales y culturales en la articulación de la preceptiva de la confesión en la misión china.

En el capítulo V, Azpilcueta describe metafóricamente que el confesor, al igual que el médico, examina cuidadosamente la enfermedad del paciente, y al igual que el juez investiga la causa del pleiteante;³⁵⁸ de esta manera destaca que el confesor no solo tiene la función de mediador de Dios, sino que también ejerce un papel similar a un médico y un juez en el plano espiritual y moral. En lo que respecta a las preguntas en el sacramento de la confesión, Azpilcueta indica que el confesor debe reprimir su curiosidad, para preguntarle al penitente solo lo que le incumbe y nada más y, por extensión, lo que debe preguntar al penitente es lo que aún no sabe, o lo que el penitente trata de esconder por vergüenza. Además, el confesor también debe examinar la conciencia del penitente. A continuación, al exponer “el confessor deue guardar tres cosas”, Doctor Navarro puntualiza:

La primera que no pregunte todo lo que puede auer cometido el penitente, sino solo aquello que comúnmente los de su qualidad suelen hazer. Por lo qual no ha de preguntar al cauallero, de lo que comunmente solos los ecclesiasticos hazen, ni al ecclesiastico, de lo que comunmente solos los caualleros. Lo segundo que no pregunte, sino de los pecados acostumbrados, que todos los saben hazer, quales son la transgression de los diez mandamientos, los siete pecados capitales, las faltas de los quatorze articulos de la fe, de los sacramentos de la yglesia, de las obras de misericordia, de auer mal guardado los cinco sentidos, y cosas semejantes, y no de los pecados occultos que los muy maliciosos han inuentado, sino tan cauta y dissimuladamente, y por tales circunloquios, qui si los hizo los diga, y sino los hizo, no los aprenda. Lo tercero que en los pecados de la carne no decienda [descienda] mucho a las circunstancias particulares, preguntando las por menudo. Porque no provoque con ello a si y al confessante a deleitacion.³⁵⁹

³⁵⁷ Ibid., 27.

³⁵⁸ Ibid., 29.

³⁵⁹ Ibid., 29-30.

En definitiva, Azpiluceta requiere que el confesor ajuste la confesión al contexto social y cultural del penitente, preguntando únicamente por los pecados que el penitente suele cometer debido a sus circunstancias sociales y su contexto personal. Así, el confesor puede hacer las preguntas apropiadas a los penitentes de distinta condición para descubrir sus pecados ocultos de manera más efectiva. El tercer requisito señala que el confesor debe prestar especial atención a los pecados de la carne, y que no debe interesarse demasiado de las circunstancias particulares de ese tipo de pecados. Más adelante, analizaremos cómo los misioneros abordaron este tema tan sensible y tan delicado en los manuales chinos.

Como los siguientes capítulos del *Manual de confesores e penitente* están relacionados más bien con cuestiones prácticas europeas, solo nos referiremos brevemente a la introducción y sus contenidos. Sin embargo, cabe mencionar que en la segunda parte de la obra, Azpilcueta presenta largas listas de pecados vinculados a las nuevas circunstancias sociales que surgieron con la difusión del Humanismo, con la reforma protestante y con el descubrimiento de los nuevos territorios. Aunque estos pecados se clasifican según sistemas tradicionales, como el orden de los diez mandamientos y de los siete pecados capitales, están estrechamente relacionados con el contexto histórico y social de la Europa de mediados del siglo XVI. Por ejemplo, con la llegada masiva de remesas de oro y plata americanos, las actividades económicas europeas centradas en España y Portugal crecieron en gran manera y provocaron, entre otras cosas, una gran inflación. Eso, naturalmente, condujo a pecados relacionados con la usura, el dinero falsificado, el hurto, el cambio, etc., que, de hecho, representan uno de los temas capitales del *Manual de confesores e penitentes*. También presenta Azpilcueta los pecados de las mujeres,³⁶⁰ los pecados de la lengua, es decir, aquellas palabras que dañan notablemente la honra o la fama ajena,³⁶¹ los pecados de idolatría,³⁶² y otros. Todo ello refleja el propósito de Azpilcueta, teólogo muy influyente en su época, de utilizar el sacramento de la confesión como herramienta de disciplina integral, para resolver los problemas sociales en el campo económico y moral, e incluso para cuestionar la legitimidad del poder político de los pueblos no cristianos. Intentaba, de este modo, adecuar las normas éticas y espirituales a situaciones y circunstancias nuevas.

En resumen, el *Manual de confesores e penitente*, obra de gran difusión en la literatura

³⁶⁰ Para más información y análisis, véase: ROCA, 2011: 195-218.

³⁶¹ Para más análisis sobre estos pecados, véase: CHAUCHADIS, Claude. (2004). Virtudes y pecados de la lengua: Sebastián de Covarrubias y Martín de Azpilcueta. *Criticón*, no. 92, pp. 39-45.

³⁶² Isabel Muguruza Roca explica este tema en detalle, véase: ROCA, 2018: 29-53.

confesional, lleva a cabo una síntesis sistemática, basada en numerosos argumentos especulativos de fuentes anteriores. Consigue, además, renovar de la idea de la confesión según la nueva teología moral demandada por las nuevas condiciones de su época; en último lugar, realiza una aportación sustancial a la integración del sacramento de la confesión (que la iglesia considera como una institución divina) con el control moral de la sociedad. Tales aportaciones hicieron que el *Manual* ejerciese una gran influencia en los textos posteriores, incluidos los manuales de confesión en lengua china.

Es importante señalar, asimismo, que la aparición de la tratadística confesional durante la Edad Moderna significa que la idea de la confesión ya no solo se limitaba a un sacramento católico, sino que marcaba el inicio del proceso de *confesionalización* del Estado. Como expone González Polvillo:

La confesión auricular que se practicó por obligación durante la Edad Moderna tuvo una dimensión que iba mucho más allá del mero rito, de la práctica de un sacramento instaurado e impuesto de forma obligatoria por la Iglesia Católica, pues todo parece indicar que se erige además, y sobre todo, como un argumento fundamental para la conformación de una sociedad determinada que pudiera hacer posible la instauración de un tipo de Estado cada vez más centralizado y con más poder. La confesión se inserta de pleno en el proceso de *confesionalización* del Estado, que parece darse en toda Europa y, asimismo, en el proceso de *disciplinamiento social* necesario para que este modelo de Estado pueda instaurarse.³⁶³

En el próximo capítulo de esta tesis analizaremos *Di zhi Zhenggui*, el manual chino de confesión más importante de la época en el que se aborda de manera exhaustiva la doctrina del sacramento de la confesión. En él se presentan los conceptos fundamentales de la confesión, y los argumentos de disciplina social, todo ello aplicado al contexto social y cultural de la China de la época, donde nunca antes había existido la idea católica de la confesión. Por ello fue un hito importantísimo en la transmisión de la idea de la confesión a una cultura tan diferente.

Considerando las diferencias entre las dos tradiciones espirituales y, por contra, el hecho de que existan algunos puntos parecidos entre las prácticas espirituales de ambas culturas, es necesario aclarar cómo estaba articulado el terreno espiritual chino antes de la llegada de la confesión católica, es decir, cómo se conformaba la idea china de la “penitencia”, que luego tuvo que confrontarse con la idea cristiana de la confesión, en

³⁶³ GONZÁLEZ POLVILLO, 2016: 11.

qué medida y en qué aspectos podía identificarse con ella, y en qué medida y en qué aspectos las dos tradiciones eran incompatibles. Por lo tanto, antes de analizar los manuales chinos de confesión católica, revisaremos algunas ideas afines a la “confesión” en la tradición china, para poder aprehender mejor la difusión de la idea misma de la confesión en la China imperial de las dinastías Ming y Qing, por un lado, y la articulación paulatina de la normativa acerca del sacramento, por el otro, en el contexto de la empresa evangelizadora en China.

3.2. La idea de la penitencia en la tradición china

A finales de la dinastía Ming y comienzos de la dinastía Qing, el cristianismo se extendió por primera vez por la China a gran escala. Antes de esta época, los chinos no tenían idea alguna de la confesión católica, ni de la práctica del sacramento de la confesión. Sin embargo, como se ha indicado en el segundo capítulo, en su artículo *Buddhist Chanbui and Christian Confession in Seventeenth-century China*, Erik Zürcher sostiene que en la cultura tradicional china también existían ciertos conceptos de la penitencia similares a la confesión católica.³⁶⁴ Estas prácticas penitenciales, de hecho, eran muy populares en aquella época, y los misioneros solían entrar en contacto con ellas, por lo que nos parece necesario analizarlos.

En el segundo capítulo, al comentar *Buddhist Chanbui and Christian Confession in Seventeenth-century China* de Erik Zürcher, ya hemos presentado algunas semejanzas y diferencias entre la liturgia budista *Chanbui* y la confesión católica. Proponemos ahora un acercamiento a la idea de la penitencia en los discursos de los filósofos chinos, sobre todo, los confucionistas y los taoístas.

3.2.1. El examen de conciencia en el confucianismo temprano

El examen de conciencia, como una parte importante de la penitencia, ha sido muy valorado por el confucianismo. En *Las Analectas de Confucio* encontramos una frase del filósofo Zeng Shen (曾參, 505 a. C.-436 a. C.), discípulo de Confucio (551 a. C.-479 a. C.)

³⁶⁴ Para evitar confundir dos conceptos distintos de contextos totalmente diferentes, en la presente tesis la palabra “confesión” se limita al ámbito cristiano, la idea china similar se expresa bajo el término de “penitencia”.

que expresa su idea sobre el examen de conciencia:

Hay tres puntos sobre los que me examino diariamente: ¿He trabajado para los demás con toda conciencia? ¿He sido verdadero en la relación con mis amigos? ¿He practicado lo que predicó [el maestro]?³⁶⁵

En Las *Analectas* también se registra un dicho de Confucio sobre el examen de conciencia:

Cuando vemos a un hombre de virtud y talento, debemos imitarlo; cuando vemos a un hombre de carácter contrario, debemos mirar hacia adentro y hacer examen de conciencia (*zixing*, 自省).³⁶⁶

Estas dos citas de Las *Analectas de Confucio* muestran dos ideas sobre el examen de conciencia; en primer lugar, afirman que dicho examen es un paso importante para la reparación de los malos hechos; en segundo lugar, señalan que el examen de conciencia no solo se refiere a relación de uno consigo mismo, sino también al ámbito exterior, sobre todo, a las relaciones sociales externas. Ello no entraña una relación entre el alma personal y una deidad suprema, a diferencia del cristianismo, que subraya que el pecado es una ofensa a Dios. Por lo tanto, los discursos de los primeros filósofos confucianos sobre la idea de la penitencia no implicaban asunto alguno que tuviera ver con la relación entre el alma personal y un ser religioso supremo, sino que se centraban más en el cultivo moral de uno mismo y en la promoción de relaciones interpersonales armoniosas bajo el principio básico de la *ren* (仁, benevolencia). Al analizar las enseñanzas de las *Analectas de Confucio*, Li sostiene que Confucio tomó *ren* como el eje central de su filosofía, e interpretó su esencia como “amor desinteresado a los demás”, es decir, el cuidado y el respeto por los demás, cuyo propósito es lograr la armonía interpersonal, cuidando

³⁶⁵ La expresión original es “wu ri sanxing wushen: wei ren mo er bu zhong hu? yu pengyou jiao er bu xin hu? chuan bu xi hu? (吾日三省吾身: 为人谋而不忠乎? 与朋友交而不信乎? 传不习乎?)”, véase: (春秋) [Chunqiu] 孔子 [Confucio]. 《论语》 [Lunyu, *Analectas de Confucio*] (archivo digitalizado). En: CTP (Chinese Text Project). (ed. en 2016). *The Digitalization Project of Chinese Philosophical Books*. Disponible en: <https://ctext.org/analects/zhs?searchu=%E5%90%BE%E6%97%A5%E4%B8%89%E7%9C%81%E5%90%BE%E8%BA%AB> (Fecha de consulta: 19 de julio de 2019).

³⁶⁶ La expresión original es “jian xian si qi yan, jian bu xian er nei zixing ye (见贤思齐焉, 见不贤而内自省也)”, véase: (春秋) [Chunqiu] 孔子 [Confucio]. 《论语》 [Lunyu, *Analectas de Confucio*] (archivo digitalizado). En: CTP (Chinese Text Project). (ed. en 2016). *The Digitalization Project of Chinese Philosophical Books*. Disponible en: <https://ctext.org/analects/zhs?searchu=%E8%A7%81%E8%B4%A4%E6%80%9D%E9%BD%90%E7%84%89> (Fecha de consulta: 19 de julio de 2019).

correctamente la relación interpersonal.³⁶⁷

3.2.2. La idea penitencial en el taoísmo

Durante la dinastía Han oriental tardía (siglos II y III), conforme el taoísmo se fue desarrollando como sistema ideológico completo y como una institución religiosa organizada, apareció un concepto que implicaba un cierto sentimiento de culpa, algo similar al concepto cristiano de pecado. La similitud entre el sentimiento de culpa de ambas religiones se debe al temor por el castigo después de la muerte. Debido a que el taoísmo, que era la religión autóctona, estaba influenciado por la ideología budista, venida de fuera, algunos chinos taoístas y algunos seguidores de creencias populares chinas, comenzaron a pensar en la pena eterna que deberían cumplir tras la muerte a causa de sus propios delitos.³⁶⁸ Por este nuevo carácter del sentimiento de culpa, se desarrollaron una serie de disposiciones y rituales religiosos para contrarrestar los delitos de los creyentes. Estas medidas no se limitaban al ámbito de las relaciones sociales externas, que habían sido el foco de atención del examen de conciencia del confucianismo temprano, sino que se centraban más en la culpa individual y su relación con la muerte y con el período después de ella.

Con todo, estos delitos son diferentes al concepto de pecado del cristianismo. Así Xie afirma que el sentimiento de culpa por esos delitos contiene características familiares acumuladas durante generaciones; es decir, se debe no solo a los delitos propios, sino también a los delitos de los antepasados y a los delitos cometidos en sus vidas pasadas. La diversidad de las fuentes del delito hace que la práctica penitencial sea variada, y que los creyentes pudieran elegir diferentes formas de arrepentimiento y penitencia dependiendo de sus circunstancias.³⁶⁹ Por ejemplo, en la dinastía Han oriental, la gente a

³⁶⁷ 黎红雷 [Li Honglei]. (1999). 《“和谐观”中西合论》 [Hexieguan zhongxi helun, *La visión del concepto armonía entre oriente y el occidente*]. 《中国哲学史》 [Zhongguo zhexueshi, *Historia de la filosofía china*], no. 4, p. 120.

³⁶⁸ Nicolas Standaert sostiene también que tal sentimiento de culpa solo comenzó a surgir en China cuando se introdujeron algunos conceptos budistas como, por ejemplo, *ye* (业, karma), *liudao* (六道, seis reinos del renacimiento) que tuvieron un gran impacto en las religiones populares chinas, entre las cuales figura el taoísmo, véase: STANDAERT, Nicolas. (1993). 《罪、罪感与中国文化》 [Zui, zuigan yu zhongguo wenhua, *Pecado, culpa y cultura china*]. 《神学论集》 [Shenxue lunji, *Colecciones teológicas*], no. 97, pp. 345-346.

³⁶⁹ 谢世维 [XIE, Shiwei]. (2010). 《首过与忏悔：中古时期罪感文化之探讨》 [Shouguo yu chanhui: zhonggu shiqi zuigan wenhua zhi tantao, *Confesión y arrepentimiento: un estudio del concepto de culpa en la China medieval*]. 《清华学报》 [Qinghua xuebao, *Revista de la Universidad de Qinghua*], vol. 40, no. 4, p. 735.

menudo colocaba textos penitenciales o reliquias históricas llamadas *jiēzhù* (解注)³⁷⁰ en las tumbas de los muertos, para ayudar a escapar de los castigos de *túdi shén* (土地神, los dioses de la tierra) a quienes hubieran cometido delitos.³⁷¹ En la época el taoísmo hubo una liturgia penitencial similar, en algunos aspectos, a las prácticas cristianas. Se llamaba *guìbài shǒuguò* (跪拜首过) y emergió en el contexto del taoísmo de Huang Lao, una secta popular taoísta en la China de ese momento. Xie ofrece una descripción detallada de esa liturgia: *guìbài shǒuguò* (跪拜首过), que significa arrodillarse y confesar las culpas ante un *jǐjiǔ* (祭酒, sacerdote de alto rango de las comunidades taoístas), se centra principalmente en la *zhìbìngfǎ* (治病法 ley del tratamiento de las enfermedades) con el fin de curar las enfermedades que consideraban que habían sido causadas por las faltas cometidas por los creyentes. Los dioses del cielo supervisaban los actos y los delitos del hombre, y los creyentes podían pedirles perdón a través de *guìbài* (跪拜, arrodillarse) y *shǒuguò* (首过, confesar los delitos) para curar enfermedades y aliviar el sentimiento de culpa.³⁷² En esta liturgia de curación, el sacerdote taoísta, como mediador, redactaba discursos penitenciales y, en nombre de los creyentes, los enviaba a los dioses. Además, en relación con esta liturgia, el taoísmo también tenía una serie de preceptos doctrinales clásicos, como *Lǎojūn shuō yībǎibāshí jiè* (老君說一百八十戒, Ciento ochenta reglas de lord Lao), para regular el comportamiento de los creyentes taoístas. Todo esto constituía un sistema de penitencia basado en el concepto de *healing by faith*, en una especie de *terapia* simbólica. Comenta Wu:

Faith healing, or to use a broader term, symbolic therapy, has continued to play a role in Chinese medicine down to the present day, but after the sixth century confession of sins seems to have almost completely disappeared from the liturgy of healing.³⁷³

De la descripción de Wu podemos deducir que, aunque el taoísmo tenía un sistema de penitencia similar, en algunos aspectos, al cristiano, hubo dos grandes diferencias entre los dos sistemas de pensamiento: en primer lugar, el objetivo principal de la penitencia taoísta era obtener algo a cambio, porque su propósito era curar las enfermedades o

³⁷⁰ El término *jiē* (解) es el mismo carácter utilizado por los misioneros en los manuales para introducir el concepto de confesión católica *jiēzuì* (解罪). El significado de este término es eliminar el crimen o pecado.

³⁷¹ Sobre la investigación de este campo, véase: SEIDEL, Anna. "Traces of Han religion in funeral texts found in tombs". En: KANEI, Akitsuki. (ed). (1987). *Dōkyō to shūkyō bunka*. Tokyo: Hirakawa, pp. 21-57.

³⁷² 谢世维 [XIE, Shiwei], 2010: 739-740.

³⁷³ WU, Pei-yi. (1979). Self-examination and confession of sins in traditional China. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 39, no.1, p. 9.

eliminar o prevenir desastres. En segundo lugar, este objetivo incluía no solo los delitos propios de los penitentes, sino también los de su familia y de sus antepasados; de este modo, el beneficio de la penitencia también podía extenderse a sus descendientes. Por ello, la penitencia taoísta entraña, por un lado, la búsqueda del beneficio propio, y por otro, conlleva una preocupación por la familia y sus ancestros. En cambio, la penitencia cristiana, que busca ser una expresión de amor hacia Dios, se limita al ámbito individual.

3.2.3. La idea penitencial en China de los siglos XVI y XVII

Después de la dinastía Song (960-1279), durante el desarrollo del neoconfucianismo, la sociedad china puso cada vez más atención al autoexamen crítico para mejorar la moral individual. Eso puede vislumbrarse en la descripción de la vida diaria de Zhu Xi (1130-1200), un neoconfucianista muy célebre, en *Zhuzi yulei* (朱子语类, *Colección de conversaciones del maestro Zhu*):

Cuando uno no tiene nada que hacer, comienza a reflexionar sobre sus acciones y es incapaz de distinguir entre el bien y el mal. Este autoexamen crítico es un tipo de *Gongfu* (工夫, habilidad) para saber distinguir entre el bien y el mal.³⁷⁴

Así pues, para los letrados confucianos el autoexamen crítico era una actividad cotidiana importante. Ahora bien, rara vez estos letrados hacían públicos sus delitos, y menos aún participaban en liturgias penitenciales para confesarlos a los demás, según explica Wu:

Perhaps revealing one's own sins in public ran against the grain of a culture molded by classical Confucianism, which put so much emphasis upon propriety and discretion. Those who were most prone to self-examination were precisely those who were expected to be paragons of virtue, exemplars for the masses. A sageking in the Confucian mold might occasionally take personal responsibility for the calamities visited on or the transgressions perpetrated by his subjects, but he would never have understood Cromwell's passionate self-mortification, branding himself the worst sinner of the realm. The emperors from time to time issued edicts of self-condemnation (tsui-chi 罪己), but there was never any disclosure of serious offences, or offences which were not public knowledge.³⁷⁵

³⁷⁴ Véase: (宋) [Sing] 朱熹 [Zhu xi]. (ed. en 1994). 《朱子语类》 [Zhuzi Yulei, *Una colección clasificada de conversaciones del maestro Zhu*]. Beijing: Compañía de libros de Zhonghua, vol. 1, p. 43.

³⁷⁵ WU, 1979: 15-16.

a) La práctica penitencial de Wang Yangming

Esta tendencia de no confesar a otros las propias faltas se mantuvo hasta el siglo XVI, hasta la dinastía Ming tardía. De atender a Wu parece que Wang Yangming (1472-1529)³⁷⁶ fue el primer letrado confuciano importante en comenzar a difundir una práctica penitencial semejante a la confesión católica.³⁷⁷ En un tratado sobre educación moral, Wang sugirió:

Every day, early in the morning, after the pupils have assembled and bowed, the teachers should ask all of them one by one whether at home they have been negligent and lacked sincerity and earnestness in their desire to love their parents and to respect their elders, whether they have overlooked or failed to carry out any details in caring for their parents in the summer or the winter, whether in walking along the streets their movements and etiquette have been disorderly or careless, and whether in all their words, acts, and thoughts they have been deceitful or depraved, and not loyal, faithful, sincere, and respectful. All boys must answer honestly. If they have made any mistake, they should correct it. If not, they should devote themselves to greater effort.³⁷⁸

De la descripción podemos deducir que esa práctica penitencia es similar, en la forma, al sacramento de la confesión cristiana. Los estudiantes debían confesar sinceramente y en privado sus faltas al maestro. En el momento adecuado, el maestro también debía interrogar a los estudiantes sobre sus comportamientos incorrectos. Se requería humildad, sinceridad, y una confesión respetuosa y completa por parte de los alumnos. Después de declarar todos los comportamientos incorrectos, los discípulos debían corregirlos y prometer no volver a cometer la misma falta.

Cabe indicar que el contenido de esta “confesión” prestaba mayor atención a comportamientos no ajustados a la piedad filial, o a otros principios morales confucianos. Por lo tanto, esta penitencia todavía pertenece al ámbito secular, viniendo a ser una actividad más de enseñanza confuciana. Además, al igual que el objeto del examen de conciencia del confucianismo temprano, su propósito se centra en el ámbito externo, en

³⁷⁶ Wang Yangmin fue uno de los neoconfucianos más influyentes por haber desarrollado la filosofía Xinxue (心学 estudio del corazón, o el aprendizaje de la mente) en un importante sistema académico del neoconfucianismo.

³⁷⁷ WU, 1979: 22.

³⁷⁸ Véase: CHAN, Wing-tsit. (trad. y ed. en 1963). *Instructions for Practical Living: And Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-Ming*. Nueva York: Columbia University Press, p. 184.

especial en las relaciones sociales, y no implica, directamente, una relación entre el alma individual y una deidad suprema. Esta sigue siendo la mayor diferencia entre la noción de la penitencia confuciana y la idea de confesión católica.

Ahora bien, la práctica de confesar a otros, en privado, el propio comportamiento incorrecto, indica un cambio significativo en el pensamiento penitencial del confucianismo. Este cambio influyó en algunos letrados posteriores, quienes, al promover dicha práctica, cambiaron la dirección de la penitencia tradicional china y la dirigieron hacia el ámbito interno, y en especial hacia el examen del “alma”.

b) El discurso penitencial de Wang Ji y de Zhu Hong

Wang Ji (王畿, 1498-1583), uno de los discípulos más destacados de Wang Yangming, es representativo de esos letrados confucionistas, sobre todo, en su famoso texto *Zisong* (自訟, *Auto-acusación*). En 1570, cuando Wang Ji tenía setenta y dos años, su casa sufrió un grave incendio, después de lo cual escribió este texto, en cuyo comienzo Wang Ji plantea una serie de preguntas a sí mismo; Wu las traduce así:

Can I be really bright and clear, externally as well as internally, even down to the bone and marrow, like the sun fresh from a bath in the Hsien Pond, totally without the dark clouds of worldliness or other misty impurities? In a large assembly and among the mass of people, I appear to be amiable and faultless enough; but in private can I really be strict with myself and commit nothing dishonorable in the eyes of the supernatural beings?³⁷⁹

Estas preguntas implican que su examen de conciencia tiende más a ser un autoanálisis interior, y que está preocupado por la perspectiva de lo “sobrenatural”. Por ello, Wang Ji enumera algunas de sus propias culpas, por ejemplo:

I seem to love all people, but I may be too indiscriminate. I seem to be much concerned with the affairs of the world, but I may be too pedantic in my approach. Sometimes I give full rein to my passions in dealing with people, yet I take it as being consistent in my likes and dislikes. Sometimes I form partisan alliances and attack outsiders, which I justify by pretending to be impartial. When I do someone a favor and continue to remember it, I err in exaggeration. When I fail to repay favors done me by others, I am ungrateful. My integrity is compromised when I let calculations guide my actions. If I take my conjecture

³⁷⁹ WU, 1979: 17.

as true understanding, then my judgment suffers.³⁸⁰

Observando algunas de las culpas, se puede ver que el autor llevó a cabo un análisis en profundidad de la motivación intrínseca de sus propias palabras y de los hechos pasados. También dio gran importancia al examen de los actos del alma o hechos espirituales que entran en el ámbito de lo emocional y de lo interpersonal y son similares a los pecados de “corazón” mencionados en el *Manual de Confesores y Penitentes* de Martín de Azpilcueta. Así, el acto de la penitencia de Wang Ji está naturalmente acompañado de vergüenza, voluntariedad, acusación, las mismas cualidades requeridas para la confesión católica según Martín de Azpilcueta.

La severidad y la honestidad de la auto-acusación de Wang Ji se acentúan aún más al final de ese tratado:

What is worst of all is that my evil thoughts and desires to deceive heaven and humanity grow in secrecy and emerge from time to time. Only my concern for reputation has held them in check. All these, witnessed by gods and spirits, bring about retribution.

[...]

I used to be so self-confident that even if the whole world had condemned my position I would not have changed. Nothing could have swayed my mind. Now I realize that the difference between the fearless independence of a gentleman and the impudence of a mean person is very slight. It all depends on the subtle motive behind every thought.³⁸¹

Podemos ver que en lugar de enumerar sus propias faltas, Wang Ji profundiza en la complejidad de los motivos de sus comportamientos y las diferencias entre lo superficial y lo interno, analizando las raíces y las consecuencias de sus faltas, incluso reflexionando sobre el propósito utilitario y puramente pragmático (hasta oportunista) de sus buenos comportamientos como, por ejemplo, “preocupación por la reputación”, concluyendo que todo esto le ha traído un castigo justo de los dioses o de los espíritus celestiales. Según la opinión de Wu, “the harshness and frankness of Wang Ji’s self-criticism are unprecedented”.³⁸² El grado de rigurosidad y sinceridad de esta *zìsòng* (自訟, auto-acusación) tan alto implica que, después de sufrir un gran cataclismo en su vida, Wang Ji estaba más preocupado por la actitud de los dioses respecto a sus propios actos, lo que le motivó para hacer una penitencia más profunda. Esta preocupación también

³⁸⁰ Ibid., 17-18.

³⁸¹ Ibid., 18.

³⁸² Ibid.

hace que su acto de auto-acusación se asemeje, por lo menos en cierta medida, al examen de conciencia cristiano.

Wang Ji no fue el único que en la China de aquella época escribió e hizo públicas sus culpas personales. Wu presenta otro discurso penitencial elaborado por Zhu Hong (祿宏, 1535-1615), un famoso monje de Hangzhou. Opto por reproducir un pasaje extenso, porque se trata de un texto muy representativo de las ideas contemporáneas de la penitencia:

In my youth before I took orders I did not know the Three Treasures, nor did I believe in retribution. It goes without saying that I committed various evils with my body, speech, and thought. After I took orders, although I have been vigilant in the larger matters concerning body, I have overlooked some small points. As for speech I have erred even more. I indulge so much in desultory discourse on worldly issues that I absent myself from correct thinking. I speculate out of ignorance and result in deviating from the holy scripture. I give free rein to my tongue and offend the leaders of the day. I am wantonly critical and reproachful, humiliating the young and the lowly. In this way countless evils have been caused by speech. As for thought, my errors are even greater. Greed, desire, anger, envy, foolishness, and obsession come and go at random. Sometimes they seem to disappear but actually they are always present. Sometimes I am carried away by the moment and forget to hold them in check; other times the more I try to control them, the stronger they grow. In this way countless evils have been caused by my body, speech, and thought. Thus I realize that I am just an enfeathered ordinary person, far removed from the Way. How am I going to fulfil the wise orders of the Buddha, enlighten the students in their perplexities, repay the boundless kindness of my parents, or rescue the sentient beings from the Sea of Sorrows? Consequently day and night I am plagued by shame, anxiety, and fear: I travel, dwell, sit, and sleep as if I were always in thorns and brambles. Therefore how can I dare to drift and idle? It is hoped that everybody will believe in my sincerity, sympathize with me, and point out my errors. Let us admonish and guide each other, so that our endeavor will succeed, and the declining world will be saved from the fall. This is the wish I hold most dearly, and I can never rest until it is fulfilled. I am not someone who dares to say that having perceived completely the Way he no longer depends on his teachers and friends for anything.³⁸³

Zhu Hong, conocido por proponer una conciliación entre el budismo y el confucianismo, en este texto titulado *Zize* (自責, *Auto-reproche*) confiesa a sus compañeros de manera

³⁸³ WU, 1979: 19.

directa todos sus errores. Aún más, les pide que le ayudaran a encontrar más errores propios. Recordemos que en 1615 Zhu Hong escribió una censura de la doctrina católica, titulada *Tianshuo* (天说, *Discusión sobre el cielo*) para responder explícitamente a las críticas al budismo de parte de misioneros europeos, entre ellos de Matteo Ricci. Este texto provocó un debate acalorado entre el budismo y el cristianismo en China. Ahora bien, en *Zize* (自责, *Auto-reproche*) encontramos algunas similitudes entre la penitencia de Zhu Hong y la doctrina católica expresada del *Manual de Confesores y Penitentes* de Martín Azpilcueta. En primer lugar, la penitencia de Zhu Hong, al igual que la instrucción de dicho manual, incluye tres categorías: la penitencia de las faltas del cuerpo, las del habla y las del pensamiento, dedicando especial atención a las del pensamiento. En segundo lugar, respecto a las culpas concretas, Zhu Hong menciona explícitamente que “greed, desire, anger, envy, foolishness, and obsession come and go at random”, culpas muy similares a los siete pecados capitales presentes en el *Manual de Confesores y Penitentes* de Martín Azpilcueta. Estos dos puntos comunes muestran que entre la idea de penitencia de Zhu Hong y la idea cristiana de la confesión existen algunas similitudes formales que permiten la comparación de las prácticas penitenciales en los dos sistemas de pensamiento. Con todo, no muestran afinidades profundas ni una multiplicidad de puntos comunes.

c) Los textos penitenciales: *Gongguoge*

Como hemos mencionado en el primer capítulo, los *Gongguoge* (功过格, *Libros de mérito y demérito*), pertenecen al género de los *Shanshu* (善书, *Libros de moralidad*, o, literalmente: *Buenos libros*),³⁸⁴ y circularon ampliamente por China durante la dinastía Ming tardía. Según Wu, este género de textos de moralidad estuvo elaborado en lenguaje sencillo, encarnaba la creencia en la causalidad (relación causa-efecto) y en el concepto teológico de retribución, y cubría todos los aspectos de la vida social. La gran influencia de este género en la China de la época indicaría que “the concern for moral improvement through self-rectification was not limited to the scholar-official class”³⁸⁵ en un periodo lleno de cambios, en que la mayoría de la población de la dinastía Ming tardía estaba muy preocupada por la retribución sobrenatural o el castigo merecido del cielo y de los dioses.

³⁸⁴ Los *Shan Shu* (善书, libros de moralidad) fueron usados para persuadir a la gente común a aceptar prácticas morales. Las ideas doctrinales de estos libros se relacionan con las ideologías del confucianismo, el taoísmo y el budismo. Por eso, tales libros son esenciales para entender la teoría y la práctica de la penitencia tradicional china. Para más información, véase: SAKAI, 2010: 206-298.

³⁸⁵ WU, 1979: 25-26.

El resultado fue la tendencia de hacer obras buenas confiando en las enseñanzas de estos libros, para mejorar la conducta y obtener buena suerte. Además de *Liaofan sixun* (了凡四训, *Cuatro lecciones de Liao Fan*) mencionado en el primer capítulo, el mismo monje Zhu Hong escribió un libro de este género, titulado *Zizhi lu* (自知录, *Registro de autoconciencia*). Al igual que otros *Gongguoge* del mismo periodo, *Zizhi lu*, siguiendo el método de cuantificar los méritos y deméritos enseñados por algunos clásicos taoístas,³⁸⁶ asignó una puntuación, positiva o negativa, a las acciones, buenas y malas. Al mismo tiempo, integró mandamientos budistas con moralidad confuciana en los enunciados de mérito y de demérito. De esta manera, se instruía a los creyentes budistas a que analizaran sus buenas y malas acciones ya que, al restar los puntos negativos de los positivos, se obtendría el equilibrio moral del día. Esto refleja que el propósito espiritual de los *Gongguoge* de los siglos XVI y XVII era el examen de conciencia y el control de la conducta, que, en última instancia, fomentaría la restricción moral en la población. El *Zizhi lu* también muestra la tendencia de los *Gongguoge* de fusionar el pensamiento confuciano, taoísta y budista, especialmente la ética espiritual, la connotación moral, el pensamiento filosófico y las creencias religiosas de sus respectivas doctrinas, en prácticas penitenciales cotidianas. La incorporación de elementos de las creencias religiosas, sobre todo, los premios y los castigos del cielo o de los dioses, servía para guiar las conductas, mantener con más facilidad a los participantes en un estado de sometimiento, y consolar la ansiedad por sus culpas o por el castigo supernatural.³⁸⁷ A partir de esta interpretación, la idea de penitencia china de la época plasmada en los *Shanshu* mostraría algo de similitud con la idea de confesión católica expuesta en los manuales confesionales europeos.

Cabe destacar que, a diferencia de la segunda parte del *Manual de Confesores y Penitentes* en que solo se enumeraban las culpas, los *Gongguoge*, por su parte, enumeraban muchas buenas acciones. Animaban a sus lectores a realizarlas, impartiendo la doctrina de que las buenas obras tienen buenas recompensas, lo cual demuestra la naturaleza claramente utilitaria de estas prácticas penitenciaras. Al mismo tiempo, al enumerar

³⁸⁶ Según la investigación de Li Yawen, en *Zizhi lu* se consultó a algunos clásicos taoístas, como *Baopu zi* (抱朴子, *El maestro que abraza la simplicidad*) elaborado por Ge Hong (葛洪, 283-343), famoso creyente taoísta. Véase: 李雅雯 [Li Yawen]. (2001). 《由道入佛——<自知录>功过格研究》 [You dao ru fo——zizhilu gongguoge yanjiu, *Del taoísmo al budismo: Un estudio sobre el Libro del Mérito en el libro "Zizhi lu"*]. 《成大宗教与文化学报》 [Chengda zongjiao yu wenhua xuebao, *Revista de Religión y Cultura de la Universidad Nacional Cheng Kung*], no. 1, pp. 183-198.

³⁸⁷ Cynthia Brokaw también indica que la doctrina de la retribución sobrenatural expresada en los *Shanshu* podía ser una sanción poderosa para la jerarquía social: la jerarquía se convertía en un reflejo del más alto juicio moral, el del cielo y los dioses, y por lo tanto no era fácilmente desafiada por los meros humanos, véase: BROKAW, 1991: 227.

también las malas obras, se indicaba que la razón de no hacer algo malo era el miedo al castigo sobrenatural. Esta motivación resulta algo similar al concepto cristiano de la atrición, y esta misma motivación fue también criticada por algunos letrados confucianos, quienes consideraron que ese método tan “calculador” y mecánico en la reflexión sobre las propias culpas, era demasiado rígido.

d) Obra penitencial *Renpu* de Liu Zongzhou

Uno de estos críticos fue Liu Zongzhou (刘宗周, 1578-1645), neoconfucianista representativo de la dinastía Ming tardía. Su obra maestra, *Renpu* (人谱, *Esquema humano*) publicada en 1634, aunque pertenece a los *Gongguoge*, se diferencia de la mayoría de los libros de este tipo en que se centra en las culpas y tiene la intención básica de persuadir a reflexionar sobre las faltas propias para corregirlas.

En el prólogo, Liu Zongzhou critica a aquellos letrados que escribieron *Gongguoge* solo para conseguir la fama y el poder. Para evitar que su libro *Renpu* se convierta, como otros *Gongguoge*, en un manual que conduzca al arrepentimiento y a la realización de obras buenas tan solo por motivos utilitarios, Liu Zongzhou destaca que en *Renpu* solo se abordan las culpas, no los méritos, y que debe quedar claro que él no persigue la fama ni la fortuna.³⁸⁸ Con ello queda claro que la idea penitencial de Liu Zongzhou es diferente a la idea de otros *Gongguoge*. Según él, en una actitud penitencial, la conciencia moral no debe estar controlada por los deseos mundanos, y las obras meritorias no deben servir para compensar los errores del pasado, ni los del futuro. Liu Zongzhou destaca también que los seres humanos son considerados humanos precisamente porque pueden reflexionar sobre sus culpas. Al ponderar sobre las culpas y, sobre todo, al corregirlas, se puede alcanzar el reino de los *shengren* (圣人, persona sagrada o persona moralmente perfecta).³⁸⁹ Esta idea es la clave del texto.

En el primer capítulo, *Renji tushuo* (人极图说, *Discurso sobre la imagen de la naturaleza humana*), recurriendo a la teoría de *Taiji*, Liu, desde un punto de vista metafísico, analiza la naturaleza humana y el proceso de su desarrollo. Afirma que la naturaleza humana es buena y equilibrada. Para mantener ese equilibrio, los seres humanos deben *gui zhi shan bu guo* (归之善补过), es decir, cumplir la penitencia para volver a estar en un estado de

³⁸⁸ (明) [Ming] 刘宗周 [Liu Zongzhou]. (ed. en 2007). 《刘宗周全集》 [Liu Zongzhou QuANJI, *Obras completas de Liu Zongzhou*]. Hangzhou: editorial de libros antiguos de Zhejiang, vol. 3, p. 2.

³⁸⁹ Ibid.

bondad.³⁹⁰

En el segundo capítulo, titulado *Zhengren yaozhi* (证人要旨, *Puntos esenciales de la identidad humana*), Liu Zongzhou elabora una exposición detallada sobre seis trabajos de cultivo moral que podrían ayudar a las personas a mantener un estado de bondad en la vida cotidiana, y que podrán identificarlos como seres humanos. En concreto, estos seis trabajos de cultivo moral son: *shendu* (慎独, uno debe ser disciplinado cuando está solo),³⁹¹ *bu dong nian yi zhi ji* (卜动念以知几, examen de conciencia para encontrar la sensación que precede y señala el comienzo de las faltas),³⁹² *weiyi zhi li* (威仪知礼, apariencia digna y respetuosa, conducta conforme a la etiqueta),³⁹³ *dun dalun yi ning dao* (敦大伦以凝道, cumplimiento de la normativa ética confucionista para coacervar la moralidad),³⁹⁴ *yi cheng bei baixing* (以诚备百行, sinceridad íntegra),³⁹⁵ y *qian shan gai guo yi zuo sheng* (迁善改过以作圣, corrección de errores y retorno al buen estado para ser virtuoso). Cabe señalar algunas de las cualidades que se encuentran en estos seis trabajos de cultivo moral: en *shendu* se destaca el carácter introspectivo y privado de la penitencia; en *bu dong nian yi zhi ji*, el carácter urgente de examen de conciencia para encontrar faltas y erradicarlas desde el mismo origen; *weiyi zhi li* muestra una gran determinación para actuar con un propósito claro y con seriedad durante el examen de conciencia; el *dun dalun yi ningdao* enfatiza la obediencia a las normas éticas confucionistas; *yi cheng bei baixing* recalca la integridad y la sinceridad; *qian shan gai guo yi zuo sheng* resalta la posibilidad de alcanzar el estado de gracia y de bondad final a través de la auto-acusación con una actitud humilde. Podemos comprobar claramente que existen coincidencias y semejanzas importantes entre estos atributos y las dieciséis cualidades de la confesión mencionadas en el *Manual de confesores y penitentes* de Martín Azpilcueta, semejanzas que conciernen, sobre todo, a la actitud moral durante la penitencia. Ahora bien, la exposición de *shendu* (慎独) refleja también las diferencias. El *shendu* es un concepto confucionista sobre la autodisciplina, que indica que, en ausencia de supervisión externa, la gente debe continuar con sus propias convicciones morales, y actuar de acuerdo con los requisitos éticos; es decir, no debe efectuar malas obras, aunque no haya supervisión. Liu Zongzhou recurre a este concepto para destacar que las personas deberían hacer examen de

³⁹⁰ Ibid., 4.

³⁹¹ Ibid.

³⁹² Ibid., 5.

³⁹³ Ibid., 6.

³⁹⁴ Ibid.

³⁹⁵ Ibid., 7.

conciencia en un entorno de soledad, para distinguir el bien del mal en su propia conciencia. Por ello, el acto de *shendu* presentado aquí es diferente de la idea católica de la confesión, que requiere la administración del confesor y la reconciliación de la relación con Dios.

En lo que concierne al *shengren* (圣人, persona de virtudes plenas), el objetivo final de estos trabajos de cultivo moral, Liu hace una explicación muy detallada: nunca ha existido un *shengren* innato. Solo se puede llegar al estado de *shengren* si, de forma constante, se reflexiona sobre las culpas y éstas se corrigen. Si las personas adoptan el hábito de examinar cuidadosamente sus fallos y corregirlos, llegarán, sin reparar en ello, al estado de *shengren*.³⁹⁶ Esta argumentación es muy distinta a la opinión confucionista predominante, que defiende que la naturaleza humana es esencialmente buena. Liu destaca que no existe un *shengren* innato, y ello implica que el estado original de una persona cualquiera no es perfecto; siempre existe alguna imperfección. Esta argumentación, en cierto modo, es similar al pensamiento cristiano del pecado original. Resulta algo sorprendente que Liu Zongzhou, siendo un famoso letrado confucianista, expusiese este punto de vista. Cabe recordar, sin embargo, que para Liu la penitencia era lo más importante del proceso para alcanzar el estado de bondad y la categoría de *shengren*; por lo tanto, el propósito de su exposición se centraba en enfatizar el valor de la penitencia. Por este motivo, los tres capítulos restantes de su obra versan sobre el último trabajo, *qian shan gai guo yi zuo sheng* y, por extensión, la penitencia.

En el tercer capítulo, titulado *Ji guo ge* (纪过格, *Registro de culpas*), en relación al objeto de la penitencia, Liu Zongzhou clasificó *guo* (过, las culpas) en seis grupos correspondientes a los trabajos cotidianos mencionados más arriba: *weigu* (微过, culpa venial), *yingu* (隐过, culpa oculta), *xianguo* (显过, culpa obvia), *dagu* (大过, gran culpa), *congguo* (丛过, culpa de obra), *chengguo* (成过, culpa que se convierte en maldad o culpa grave). Es la primera vez que en una obra confuciana aparece esta clasificación de culpas tan detallada;³⁹⁷ cabe señalar, naturalmente, que posee algunas semejanzas con las clasificaciones cristianas de los pecados. En primer lugar, respecto a la gravedad de la culpa, Liu también distingue entre las culpas veniales y las graves. Indica que *weigu* y

³⁹⁶ Ibid., 8.

³⁹⁷ Para más información y análisis sobre esta afirmación, véase: 何俊 [He Jun]. (1998). 《西学与晚明思想的裂变》 [Xixue yu wanming sixiang de liebian, *Los estudios occidentales y la escisión del pensamiento en la dinastía Ming tardía*]. Shanghai: Editorial Popular de Shanghai, pp. 345-353.

yinguo son culpas veniales en la etapa inicial de desarrollo de una culpa grave.³⁹⁸ La gravedad de las últimas cuatro culpas crece gradualmente, hasta que, en su mayor grado, se convierte finalmente en *chengguo*, denominado *e* (惡, maldad) por Liu, lo que significa que las culpas han evolucionado y se han convertido en hábitos perversos. En segundo lugar, Liu clasificó estos seis grupos de culpas como enraizados en diversas fuentes; por ejemplo, exponía que las *yinguo* eran culpas de *xin* (心, corazón),³⁹⁹ algunas *xianguo* entraban en la categoría de culpa de *kou* (口, boca), y algunas *xianguo*, la categoría de culpa de *shou* (手, mano [es decir, culpa de obra]).⁴⁰⁰ Su clasificación se asemeja a la taxonomía del pecado presentada en el *Manual* de Azpilcueta. Cabe indicar, pese a estas semejanzas, que la comparación del discurso de la taxonomía de la culpa o del pecado entre ambas obras muestra un punto diferente: el *Renpu* es más detallado en la taxonomía de la culpa como, por ejemplo, en la categoría de *xianguo*; además de exponer culpas de *kou* (口, boca) y de *shou* (手, mano), también se clasifican en culpas de *zu* (足, pierna), de *mu* (目, ojo), de *sheng* (声, voz), de *tou* (头, cabeza), de *qi* (气, genio, temperamento y ánimo), *li* (立, postura al estar de pie), *se* (色, expresión facial).⁴⁰¹

Además, se pueden apreciar similitudes entre algunas culpas presentadas en *Renpu* y los siete pecados capitales del cristianismo. Por ejemplo, en el apartado de *weiguo* (微过, culpa venial), Liu destaca que los deseos humanos vanos que conducen a *weiguo* son principalmente de siete tipos: *li* (利, interés personal), *ming* (名, fama), *shengsi* (生死, la vida y la muerte están predestinadas), *jiu* (酒, bebida alcohólica), *se* (色, deseo carnal), *cai* (财, riqueza), *qi* (气, rabia). Podemos afirmar que, aun a riesgo de simplificar, *li* y *cai* son deseos similares al concepto cristiano de avaricia; *ming* se parece al concepto cristiano de soberbia; *jiu* corresponde al de gula; *se* corresponde a la lujuria; *qi*, a la ira. Según el discurso sobre las culpas graves que presenta Liu, encontramos que muchas de esas culpas graves que también se derivan de los siete deseos mencionados aún presentan más similitudes con los correspondientes pecados capitales del cristianismo, incluyendo la pereza y la envidia, dos de los siete pecados capitales que no parecen poder corresponder con ninguno de dichos siete deseos vanos. Por ejemplo, la culpa *daixie* (怠懈, perezoso),⁴⁰² mencionada en el apartado de *xianguo*, tiene el mismo significado que

³⁹⁸ (明) [Ming] 刘宗周 [Liu Zongzhou], 2007, vol. 3: 8-9.

³⁹⁹ Ibid., 9.

⁴⁰⁰ Ibid., 10.

⁴⁰¹ Ibid., 9-10.

⁴⁰² Ibid., 10.

pereza. Y en las categorías de *daguo* y de *congguo*, Liu enumera muchas culpas que son manifestación externa de la envidia, o que tienen las mismas consecuencias. Así, por ejemplo, *chi xiamen* (耻下问, sentirse avergonzado de preguntar o de aprender de los subordinados); *jishi zhenyou* (嫉视诤友, la mirada envidiosa al amigo que aconseja de forma directa); y las culpas en *chuan luyan* (传流言, difusión de rumores falsos), *cheng ren'e* (称人恶, hablar mal del prójimo), *baoren yingshi* (暴人阴事, contar a otros los asuntos privados de los demás). Estas semejanzas o coincidencias indican que en la exposición de Liu, aunque el trasfondo cultural y religioso del confucianismo de la dinastía Ming tardía era diferente del cristianismo, su pensamiento ético tenía importantes puntos en común con el cristianismo.

Además, en el apartado de *weiguo*, Liu destaca que todas las culpas y deseos humanos incorrectos se deben al *wang* (妄). Explica que *wang* es difícil de definir, pero es el elemento que separa a los humanos del *tian* (天, cielo).⁴⁰³ He Jun interpreta este *tian* como *daoxin* (道心) o *tianli* (天理),⁴⁰⁴ un estado de *tianran* (天然, connatural) que tiende hacia el bien, de modo que el *wang* se conceptúa como un deseo innatural de *xin zhi suo xiang* (心之所向, anhelo en el corazón) y opuesto a dicho estado. Comparando el *Renpu* y un texto cristiano chino, *Qike* (七克, *Las siete virtudes para vencer los siete pecados capitales*, 1614) de Diego de Pantoja (1571-1618), He sostiene que esta conceptualización de *wang* y el concepto cristiano de pecado, a grandes rasgos, se enraízan en la misma realidad de las faltas (morales) del hombre: en el *Qike*, Pantoja atribuye la raíz del pecado al deseo, pero añadiendo que el deseo no es malo en sí mismo, sino que solo contribuye al pecado cuando se combina con el *si* (私, egoísmo). Este *si* es similar a dicho *xin zhi suo xiang* (心之所向) presentado en el texto confuciano *Renpu*.⁴⁰⁵ Han Siyi también analiza estas dos obras, y sostiene que las consecuencias de la cupla (incluye el *wang*) de *Renpu* y las del pecado cristiano son similares: ambos tienen la implicación de una ruptura en la relación entre el hombre y *tianzhu* (天主, Dios) o *tian* (天, cielo).⁴⁰⁶

Con todo, también debemos indicar, naturalmente, las diferencias entre el concepto confucionista de *guo* (过, culpa) y el concepto cristiano de pecado. En primer lugar,

⁴⁰³ La expresión original es “du er li qi tian zhe shi (独而离其天者是)”, véase *ibid.*, 8.

⁴⁰⁴ 何俊 [He Jun], 1998: 260.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, 343.

⁴⁰⁶ 韩思艺 [Han Siyi]. (2012). 《从罪过之辩到克罪改过之道——以〈七克〉与〈人谱〉为中心》 [Cong zuiguozhi bian dao kezui gaiguozhi dao, *Del debate sobre el pecado y la culpa a los caminos de la redención: Una comparación de Qike y Renpu*]. Beijing: China Social Sciences Press, p. 240.

respecto al ente que está a un lado de la relación quebrada por las acciones incorrectas, el concepto *tian* (天, cielo) mencionado por Liu es totalmente diferente del concepto cristiano de Dios. El *tian* pertenece al concepto de *tianren heyi* (天人合一, la unidad del cielo y el ser humano), una importante idea filosófica china. El término *ren* (人, humano) se refiere al ámbito del yo o del ego, y según expone Han Siyi, el término *tian* (天, cielo), a su vez, se refiere a un concepto que trasciende el ámbito del yo.⁴⁰⁷ Al analizar los discursos de *Renpu*, Han también indica que para alcanzar el estado de *tianren heyi* el “yo” debe “trascender” los deseos de *si* (私, egoísmo) y eliminar el *wang* (妄) en su cuerpo, es decir, sus sentimientos, pensamientos, emociones, entre otros aspectos.⁴⁰⁸ Basándonos en el análisis de Han, en lo que respecta a la relación entre el “yo” y el ser supremo o superior, el pensamiento filosófico chino y la doctrina cristiana tienen enfoques muy diferentes. Según la doctrina cristiana, en pocas palabras, los seres humanos solo pueden recibir la salvación de Dios si cumplen la ley divina, salvación que es la reconciliación entre el “yo” y Dios. Para lograrla se pone un énfasis supremo en la gracia de Dios y el hecho de que el hombre debe ser absolutamente obediente a Dios. En cambio, respecto a esta relación entre el “yo” y el cielo, en la cultura tradicional china, el taoísmo, el budismo y sobre todo el confucianismo persiguen la búsqueda de una relación de armonía como la meta más alta a conseguir. Aunque la definición de esa armonía sea diferente en las tres tradiciones filosóficas y espirituales, existe un carácter común en todos ellos: hay que mejorar continuamente la conducta y el pensamiento para acceder a un reino espiritual, *tianren heyi*. Por ello, en la filosofía tradicional china, el camino para realizar dicha armonía depende esencialmente de las buenas acciones y virtudes del hombre, es decir, del propio esfuerzo en el cultivo personal. Este énfasis en el esfuerzo difiere del planteamiento cristiano, que al tiempo que promueve la realización de las buenas obras, subraya también la absoluta obediencia y la fidelidad del hombre a la ley divina.⁴⁰⁹

En segundo lugar, aunque Liu planteó la idea de que no existe un *shengren* innato, en cuanto idea similar a la teoría cristiana del pecado original,⁴¹⁰ en este mismo capítulo subraya que la naturaleza humana es esencialmente buena:

Incluso si una persona cometiera un delito muy grave, su *liangxin* (良心, la conciencia

⁴⁰⁷ Ibid., 219.

⁴⁰⁸ Ibid., 260-267.

⁴⁰⁹ Influenciados por esta tradición, muchos cristianos literarios chinos en aquella época también dieron especial importancia a las buenas acciones y el mérito humano. Para más información y análisis de este tema, véase *ibid.*, 32-36.

⁴¹⁰ Para un análisis de las similitudes entre esta idea de Liu y el pecado original, véase *ibid.*, 244-245.

interior del bien) no desaparece; sigue siendo la de *shengren*. Fueron solo las malas costumbres las que le llevaron a realizar obras malas.⁴¹¹

Como vemos, para el autor, la *liangxin*, que según el pensamiento confuciano es una cualidad innata, es el elemento fundamental para asegurar que la naturaleza humana sea básicamente buena. Y Liu añadía que para enmendar las faltas había que despertar el propio *liangxin*, es decir, la conciencia interior.

En tercer lugar, resulta evidente que la explicación que da Liu sobre *guo* (过, las culpas), como causa de la ruptura de la armonía entre el yo y cielo, es muy distinta de la doctrina cristiana. En el capítulo *Ji guo ge*, Liu divide las culpas en seis niveles según sus diferentes grados y varias fases. A través de esta división, el autor expone las características de las culpas de diferentes fases y su interrelación, subraya que las culpas comienzan con *weigu* (微过, culpa venial), y a medida que se pasa por las otras cinco fases, *yinguo*, *xianguo*, *daguo*, *congguo*, *chengguo*, el grado de la maldad se acumula, convirtiéndose finalmente en *e* (恶, maldad), a saber, hábitos perversos que son difíciles de quitar. Por ello, las culpas de diferentes etapas presentan una clara relación de secuencia lineal, y constituyen un sistema completo de *guo* (过, culpa). Este tipo de exposición progresiva no es la de los manuales confesionales europeos.

Además, en este capítulo se muestra muchas culpas específicas que están estrechamente relacionados con las formas general de vida civil de los chinos y con el social en ese momento, como el deseo de *shengsi* (生死, la vida y la muerte están predestinadas) antes mencionado, que llevaba a muchos a participar en actividades religiosas que Liu y otros letrados confucionistas consideraban supersticiosas: *mou fengshui* (谋风水, procurar el *fengshui*),⁴¹² *jinfangshi* (近方士, acercarse a los magos), *daosai* (祷赛, actividades supersticiosas de rezos al cielo o a los dioses), *zhuchuang anyuan* (主创庵院, ayudar a construir templos y conventos budistas), *bai sengni* (拜僧尼, venerar a los monjes).⁴¹³ Estas culpas no se encuentran, naturalmente, en los manuales confesionales europeos.

En resumen, basándonos en dichas semejanzas y diferencias entre el concepto *guo*

⁴¹¹ (明) [Ming] 刘宗周 [Liu Zongzhou], 2007, vol. 3: 13.

⁴¹² El *fengshui* (风水), significa literalmente viento y agua, es un antiguo sistema filosófico chino de origen taoísta basado en la ocupación consciente y armónica del espacio, con el fin de lograr de éste una influencia positiva sobre las personas que lo ocupan.

⁴¹³ (明) [Ming] 刘宗周 [Liu Zongzhou], 2007, vol. 3: 12. Todas estas culpas “supersticiosas” presentadas en la categoría de *congguo* también se listan en *Dizui zhenggui* de Giulio Aleni. En el próximo capítulo serán presentadas las.

(过, culpa) y el concepto cristiano de pecado, se puede concluir que el texto de Liu muestra el potencial, al mismo tiempo que las dificultades, de la difusión del concepto cristiano de pecado en el contexto cultural chino de la época, un requisito importante para promover el desarrollo del sacramento de la confesión en la misión china. En definitiva, parece que, para los misioneros, acercar esos dos conceptos, *tian* (天, cielo) y Dios, y ampliar y ajustar el significado del concepto cristiano de pecado al contexto cultural chino, resultaba una premisa clave. Solucionado este reto, la difusión de la doctrina de la confesión en China sería más fácil. En el siguiente capítulo analizaremos con más detalle esta cuestión en el caso del manual de Aleni.

Los capítulos cuarto y quinto titulados *Songguofa* (讼过法, *Método de acusación de la culpa*) y *Gaiguoshuo* (改过说, *Discurso de corrección de la culpa*) abordan las maneras de corregir las culpas. Para Liu el método de enmienda más importante es el *songguofa*. Según su exposición, el *songguofa* tiene una característica ritual más evidente que muchas prácticas penitenciales confucianas como, por ejemplo, la que Wang Ji presenta en su *Zisong* (自讼, *Auto-acusación*). Wu describió esta característica en términos de “purpose by combining confession with a dramatization of self-castigation”, y tradujo la descripción de Liu de la preparación de dicho método para mostrar su carácter de ritual en detalle:

I put a bowl of water and a stick of burning incense on a clean table. In front of it I place a rush mat. After dawn, I sit on the mat facing the table in the lotus position, erect and reverent. I hold back the breath and assume a serious mien, as if there were a majestic and awesome presence to whom I confess my misdeeds without concealment.⁴¹⁴

Esta práctica de meditación en posición sedente, puede intuirse, deriva de las meditaciones budistas y taoístas. Pero, si bien ambas prácticas religiosas se refieren a la meditación como método para disipar pensamientos poco atentos, *songguofa* subraya que la meditación debe buscar las propias culpas y reflexionar sobre ellas. De ese modo, este método es, en ciertos aspectos, similar a la práctica penitencial de Sextio antes mencionada, como se desprende de la opinión de Foucault de que esta auto-acusación “dirige al individuo hacia un lugar donde la verdad pueda aparecer y actuar como una fuerza real a través de la presencia de la memoria y la eficiencia del discurso (para luchar

⁴¹⁴ WU, 1979: 26-27. Sobre la versión original china, véase: (明) [Ming] 刘宗周 [Liu Zongzhou], 2007, vol. 3: 13.

contra su debilidad humana o sus pecados)”.⁴¹⁵ Resulta natural, pues, que el método de *songguofa* también ponga el énfasis en el arrepentimiento y la penitencia. Si leemos el resto de *songguofa*, podremos afirmar que esa práctica penitencial contenía una dinámica de manifestación externa de la auto-acusación más pronunciada que la del libro *Zisong* (自讼, *Auto-acusación*) de Wang Ji:

I proceed to accuse myself, saying: “You certainly have the appearance of a human being. But once you have stumbled, you act like a beast. Degradation after degradation, you never stop.” I reply: “Yes! Yes!” I then imagine that the above accusations are repeated by ten voices, while ten eyes and ten fingers are staring and pointing at me. I again reply: “Yes! Yes!” At this moment my heart throbs. Bitter sweat begins to flow, my face flushes, as if my body were being tortured in a court of law. Thereupon I leap up and shout: “I am guilty!” I then accuse myself further: “You are making an insincere confession!” To that I reply: “No! No!”⁴¹⁶

En la opinión de Wu, el *songguofa* se realiza como una confesión en un ambiente religioso.⁴¹⁷ A través de la meditación de la fase preparatoria anterior, el penitente entra en un estado de auto-acusación. Como si estuviera ante un tribunal, se produce un diálogo de imputación entre el Yo y el Super-Yo. Este Super-Yo, que permanece en el espacio interno, incluye “Majestic (la Majestad)” y una imagen del otro presentada por “ten voices, ten eyes, ten fingers”. La Majestad puede asociarse al concepto de *tian* (天, cielo) antes mencionado, y la imagen del otro puede corresponder bien al “confesor” del sacramento de la confesión católica, bien al “jijiu” de la liturgia taoísta de *guibai shouguo* (跪拜首过), o bien al “juez” de un tribunal. Esta imagen del otro, que ejecuta el rol de “sacerdote” durante la práctica del método de *songguofa*, le da a ese método un carácter de ritual bien distinto.⁴¹⁸

Por lo tanto, el método de *songguofa* viene a ser una transición en la idea de la penitencia confuciana, pasando de centrarse en el *shendu* (慎独, ser disciplinado cuando se está solo), que subraya la penitencia realizada en un entorno solitario carente de supervisión externa, a descubrir las propias culpas en un entorno que se asemeja a un

⁴¹⁵ La cita original dice: “to turn the individual into a place where truth can appear and act as a real force through the presence of memory and the efficiency of discourse”, véase: FOUCAULT, 2007: 164.

⁴¹⁶ WU, 1979: 27. Sobre la versión original china, véase: (明) [Ming] 刘宗周 [Liu Zongzhou], 2007, vol. 3: 13-14.

⁴¹⁷ WU, 1979: 26-27.

⁴¹⁸ Wu también compara el método de *songguofa* con la tradición occidental de la autocrítica moral como un proceso judicial autónomo, véase *ibid.*, 27-28.

escenario público de ritual. En un entorno así, el penitente debe realizar una manifestación externa de sus culpas, una manifestación diferente de la descrita en los libros *Gongguoge*, dado el carácter dramático del ritual del *songguofa*, correspondiente, en cierto sentido, al concepto de “forma” propuesto por Tomás de Aquino para explicar la esencia del sacramento de la confesión. Esta manifestación que asume la forma de ritual asegura que la voluntad interior y la expresión externa logren simultáneamente la sinceridad de la penitencia mediante la dinámica de la auto-acusación y el impulso de la fuerza del arrepentimiento, sin duda, una evidencia clara de la preocupación de los letrados confucianistas en la dinastía Ming ante los problemas sociales. Frente a la inestabilidad política y la degeneración moral que se agravaba día tras día, los letrados querían encontrar un método de penitencia que pudiera aliviar más eficazmente la ansiedad interna. Para Liu, el *songguofa* que añade la participación del Super-Yo es un método efectivo.

El último capítulo de *Renpu*, titulado *Gaiguoshuo* (改过说, *Discurso de corrección de la culpa*), se divide en tres partes que completan la exposición sobre la penitencia con algunos consejos para eliminar las culpas. Incluye, así, *shen fang qi wei* (慎防其微, prevenir la culpa en su origen),⁴¹⁹ en el que se recomienda que se examinen frecuentemente las faltas para evitar que crezcan de culpa venial a *e* (恶, maldad). En cierto sentido este consejo podría asemejarse al énfasis en la cualidad “frecuents”⁴²⁰ del manual de Martín de Azpilcueta. A continuación, expone el *qu bi qiu ming* (去蔽求明, superar los obstáculos para exponer la verdad), el consejo de evitar los rodeos y denunciar claramente los pecados con palabras honestas, en el cual podemos percibir un eco de algunas cualidades de la confesión católica según el Doctor Navarro: “Sea fiel sin mentira, [...] Nuda, desnuda que con burlas, o con otra cosa no se encubra la graueza del pecado. Discreta, que por palabras honestas, y con las devidas circunstancias se haga.”⁴²¹ Por último, el *xun xin xun zhi* (虚心逊志, ser modesto y humilde)⁴²² requiere que se reconozcan con humildad las faltas señaladas por los demás; *lixing* (力行, tomar la práctica con seriedad y diligencia)⁴²³, requiere que el penitente sea diligente en la práctica de las obras satisfactorias y que siga algún modelo como, por ejemplo, el de Zi Lu (子路, 542 a.C.-480

⁴¹⁹ (明) [Ming] 刘宗周 [Liu Zongzhou], 2007, vol. 3: 15.

⁴²⁰ AZPILCUETA, 1556: 20.

⁴²¹ Ibid., 20-21.

⁴²² (明) [Ming] 刘宗周 [Liu Zongzhou], 2007, vol. 3: 16.

⁴²³ Ibid., 17-18.

a.C.), discípulo de Confucio, que para rectificar su culpa estuvo siete días sin comer.⁴²⁴ Este consejo muestra que Liu ha extraído algunos pensamientos de penitencia y modelos de satisfacción de los filósofos confucianos anteriores para exponer sus ideas centrales acerca de la eliminación de culpas.

En resumen, parece que el *Renpu* de Liu Zongzhou tiene un mayor grado de semejanza con la idea de la confesión católica que otros textos o prácticas antes mencionados. *Renpu* se publicó en 1634, en una época en que los libros cristianos se iban difundiendo en China. Libros como el *Dizui Zhenggui*, de 1627, junto con una versión breve del mismo, tuvieron una amplia difusión en los territorios chinos donde había comunidades cristianas, sobre todo, en la provincia de Zhejiang, área central de las misiones católicas y, también, de la actividad anticristiana. Li Zongzhou era oriundo de ese territorio, donde había vivido muchos años, salvo un período en que fue funcionario en Beijing. Por lo tanto, resulta plausible suponer que cuando redactó su *Renpu*, recibió influencia o inspiración de algunos libros cristianos. Más aún, basado en el análisis de algunas fuentes primarias, He confirma que Liu Zongzhou tuvo contacto directo e indirecto con los misioneros.⁴²⁵ A través de un estudio comparativo entre *Renpu* y *Qike*, He opina que *Renpu*, al adherirse a la postura ideológica del confucianismo, absorbió el paradigma de la ética católica expuesto por *Qike*.⁴²⁶ Su análisis confirma que durante el período de la dinastía Ming tardía, cuando se enfrentan a un tumultuoso ambiente social y político, algunos letrados chinos se inclinarían a buscar métodos e ideas cristianas relacionadas con la penitencia, como el método innovador de la penitencia presentado en el *Gaiguoshuo* de Liu, para aliviar la ansiedad interna derivada del debilitamiento de las normas morales sociales y de la escisión del pensamiento de aquella época.⁴²⁷

Ahora bien, teniendo presente nuestro análisis previo de los contenidos de *Renpu*, no podemos ignorar tampoco las grandes diferencias entre el confucianismo propugnado por Liu, por un lado, y la doctrina cristiana, por el otro. Además, según reconoce el propio He, Liu Zongzhou mantuvo una actitud totalmente negativa hacia el catolicismo, y vio con cierta preocupación su propagación en China.⁴²⁸

⁴²⁴ Ibid., 18.

⁴²⁵ 何俊 [He Jun], 1998: 325-328.

⁴²⁶ Para más información sobre este análisis, véase ibid., 348-353.

⁴²⁷ He expone que el *xinxue* (心学, estudio del corazón, o el aprendizaje de la mente), como una rama importante del neoconfucianismo, fundado por Wang Yangming (1472-1529) en la dinastía Ming, fue muy influyente en China en aquella época. Después de la muerte de Wang, sus discípulos propagaron la doctrina de *xinxue* por más de cien años durante la dinastía Ming, pero con ello promovieron también algunas variaciones en dicha doctrina, lo que llevó directamente a la escisión del pensamiento de aquella época. Para más información, véase ibid., 2-7.

⁴²⁸ Para más información sobre la actitud de Liu hacia el cristianismo, véase ibid., 328-331.

3.3. Paralelismos entre la confesión cristiana y la penitencia china

Como hemos podido observar, existen ciertas semejanzas, a la vez que importantes diferencias, entre la concepción cristiana del “pecado” y de su remisión, por un lado, y por el otro lado, las prácticas penitenciales presentes en la China de los últimos decenios de la dinastía Míng, cuando la misión cristiana se estaba estableciendo. Ambas tradiciones conceptualizan el sentimiento del dolor y el arrepentimiento por faltas propias como algo inherente a la naturaleza humana, y de ahí surge también la idea de la necesaria penitencia o confesión. Es, de hecho, una idea presente en los textos clásicos de ambas culturas, en los que se aprecia la combinación de la idea de la confesión o de la penitencia con elementos afines, como el arrepentimiento, el sentimiento de penitencia, las obras de satisfacción, la culpa o pecado, y el perdón. Aunque las dos conceptualizaciones –la cristiana y la china–, encarnan naturalmente diferentes identidades religiosas, morales, ideológicas, culturales, históricas, políticas, y sociales, también es cierto que ambos sistemas espirituales coinciden en motivar a los penitentes a seguir prácticas penitenciales para que puedan corregir las faltas, llegar a un estado de bondad, o evitar el castigo después de la muerte.

A medida que estas prácticas se fueron institucionalizando, ambos sistemas espirituales llevaron a cabo una ritualización de la penitencia. Estas prácticas penitenciales ritualizadas comenzaron a secundar las enseñanzas morales y religiosas, y devinieron en instrumentos de disciplinamiento de las instituciones –de la Iglesia y de la escuela confuciana–, lo que a su vez impulsó gradualmente la normalización de las prácticas penitenciales. Es cierto que antes del siglo XVII no existía en el pensamiento chino una noción completamente equiparable a la confesión católica (que estipula que el penitente debe confesar sus pecados a un confesor para así poder ser perdonado), pero sí cabe mencionar que ya en la época de las *Analectas de Confucio*, escritas durante el periodo de las Primaveras y Otoños, existía una forma de planteamiento penitencial que enfatizaba el examen de conciencia para corregir las faltas. Es evidente, pues, que ya en el período del 722 al 481 a. C, la idea de penitencia estaba presente en la cultura china y se perpetuó en ella incluso en los períodos posteriores: desde los textos penitenciales de *jiezhu* (解注) de la dinastía Han oriental hasta los textos de auto-acusación de Wang Ji y de Zhu Hong de la dinastía Míng, en los que abundan expresiones de penitencia.

Respecto al carácter ritual, tanto la liturgia taoísta de *guibai shou guo* (跪拜首过) de la dinastía Han, como la liturgia budista *chanhui* (忏悔) que conoció un desarrollo extraordinario en China desde finales del siglo V, al igual que en la dinastía Ming tardía la práctica ritual de la penitencia *songguofa*, desarrollada por Liu Zongzhou a partir del pensamiento confuciano, reflejan que personas de diferentes creencias religiosas o convicciones no religiosas, en distintos periodos de la antigua China, ejercitaron actividades penitenciales con atributos rituales y sobrenaturales para eliminar sus culpas. En ellas siempre hay una “entidad” que actúa como mediador entre el hombre y el Ser Divino: el *jijiu* taoísta de *guibai shou guo*, el *fashi* del ritual budista *chanhui*, y la imagen del otro presentada por “ten voices, ten eyes, ten fingers” en el *songguofa* de Liu. Basándonos en el análisis anterior, podemos percibir que estas entidades juegan un papel de mediador, una característica que hace que estos actos penitenciales sean equiparables, por lo menos en el nivel formal (la *forma* de Santo Tomás), a la liturgia penitencial cristiana. Considerándose las culpas como la *materia* de los actos penitenciales, muchos de sus elementos coinciden con los de la confesión católica.

Respecto a la función de estas prácticas, a medida que la noción de la penitencia y de la confesión continuaron desarrollándose en ambas culturas, se fueron vinculando cada vez más a los factores externos, como el poder institucionalizado, el sistema político o los problemas sociales. Como ya hemos expuesto, durante el desarrollo expansivo de la naciente iglesia cristiana, los teólogos del siglo III, representados por Tertuliano, pedían a los pecadores, especialmente a los que habían cometido pecados de herejía, que asistieran a la “exomologesis”. Con este ritual penitencial público, la iglesia daba a los pecadores la oportunidad de ser reconciliados con la iglesia y con Dios. De este modo, se aseguraba que los creyentes no interfirieran en el crecimiento de la iglesia, ni desafiaran su autoridad, cuando cometían algunos pecados graves, como la apostasía. Del mismo modo, la liturgia budista *chanhui* se estableció para ajustar el comportamiento de los creyentes a los códigos morales de la sociedad establecidos por los grupos religiosos o los de poder y al proceso de la ordenación budista. Al igual que la iglesia cristiana, las organizaciones budistas también aplican el castigo de la excomunión para alguien que cometa alguna culpa grave, garantizando así la legitimidad y la ortodoxia de las comunidades budistas. Toda esta función muestra que la idea misma de la penitencia y de sus prácticas concretas están, en ambos sistemas, condicionadas por el poder y por las autoridades institucionalizadas, en el significado amplio.

A medida que las prácticas penitenciales se iban desarrollando en periodos

históricos llenos de grandes cambios sociales, los teólogos europeos, al igual que los literatos chinos confucianos, se inclinaron a “aprovechar”, en cierto sentido, el sacramento de la confesión o la práctica de la penitencia para resolver los problemas y los conflictos sociales. Vemos, así, que Martín de Azpilcueta, en el *Manual de Confesores y Penitentes*, siguiendo las normas conciliares, desarrolló la doctrina de la confesión para subrayar su carácter de herramienta transformadora de la sociedad, y adaptarla a las circunstancias sociales de su época. Podemos observar un proceso análogo en los textos penitenciales chinos como, por ejemplo, en el *Songguofa* de Liu Zongzhou, cuyo propósito es mejorar la moral individual para que también mejore, por extensión, la sociedad de la dinastía Ming tardía. Es en este amplio campo de actuación de las prácticas penitenciales, en el cual puede vislumbrarse, por un lado, la motivación intrínseca de la naturaleza humana por corregir las faltas, junto con los propósitos políticos y sociales, por el otro, donde debemos situar la articulación de la metodología de la confesión adaptada a las circunstancias culturales y sociales de China.

Como ya hemos anticipado, aunque existe cierto paralelismo entre la confesión católica y la penitencia china, se aprecian también muchas diferencias. En primer lugar, en la cultura católica se da gran importancia a la santidad del sacramento de la confesión, a saber, a la cualidad sagrada de los administradores legítimos del sacramento: la Iglesia y los sacerdotes. Incluso el esfuerzo de los penitentes para realizar la confesión sacramental también está condicionado la intervención de la Gracia Divina. Todo ello indica que la relación entre Dios y el ser humano, una relación articulada, en muchos aspectos, en términos de señor y súbdito, es la preocupación primordial de la confesión. Este sacramento, también conocido como sacramento de la reconciliación, tiene como función principal ayudar a los fieles a conseguir el perdón de sus pecados para lograr la reconciliación con Dios. La base sobre la que se apoya la confesión es el amor del hombre por Dios, y este amor está impulsado por la pasión y la muerte de Jesucristo para redimir al hombre de los pecados individuales.

En cambio, la conceptualización china de la penitencia presta gran atención a la relación armoniosa entre el “yo” y el “otro”, que incluye no solo a los demás, la sociedad, la naturaleza y otros objetos, sino también la conciencia moral y el estado ideal del “yo”, que implica la armonía interior del ser humano. Esta relación, en suma, conduce a una penitencia que difiere de la idea cristiana de la confesión centrada en el “amor a Dios”. Por ejemplo, la *xiaodao* (孝道, la piedad filial) para asegurar la armonía familiar, la *ren* (仁, benevolencia) en relación con la armonía social, el pensamiento taoísta *tianren heyi* para

lograr la armonía entre los seres humanos y la naturaleza, y el pensamiento confuciano *shendu* (慎独) que enfatiza la autoevaluación, la autocrítica y el reproche para asegurar la armonía mental, entre otros, pueden ser motivos de penitencia y los misioneros los deben tener en cuenta para difundir la doctrina de la confesión en China.

En segundo lugar, las diferencias entre la confesión católica y la penitencia china también se reflejan en la forma de sus prácticas y de los actos penitenciales relacionados. Debido a que la idea central del sacramento de la confesión es ante todo expresar amor puro hacia Dios, sobre la base de su propio arrepentimiento sincero, se requiere la realización de la confesión en la liturgia con la intervención y el examen de un sacerdote. Ahora bien, aunque en la China tradicional existían algunas prácticas rituales de penitencia, el penitente las llevaba a cabo principalmente al hacer oración y apoyarse en la intervención de los sacerdotes que se limitaba, empero, a recitar los discursos penitenciales en nombre de los penitentes. Debido a que esas prácticas se administraban de manera colectiva, los sacerdotes no podían verificar la sinceridad de los penitentes. Es por ello que los misioneros (al igual que algunos literatos confucianos) a menudo consideraban que estas prácticas penitenciales tenían un propósito utilitario muy acentuado, en lugar de destacar un arrepentimiento genuino por las propias faltas. Es verdad que en la cultura tradicional china también existían algunas prácticas penitenciales que no admitían ni la menor deshonestidad o propósito utilitario, pero la mayoría de ellas requerían un examen de conciencia o un cultivo moral de sí mismo en total soledad, sin la intervención de otro (como, por ejemplo, los *Gongguoge*, en el marco del cual los penitentes apuntaban sus faltas a diario). Considerando que esas prácticas penitenciales tenían una gran influencia en el terreno espiritual antes de la llegada de la confesión católica, los misioneros tenían que prestarles mucha atención.

En tercer lugar, otra diferencia significativa entre la confesión católica y la penitencia china atañe al concepto de “pecado”. Cabe destacar que en la presente tesis siempre recurrimos al término *guo* (過, culpa) o *zui* (罪, delito), y no al “pecado”, para referirnos al concepto chino, porque no había ningún concepto en la China tradicional totalmente equivalente al cristiano, es decir, no existía un concepto de “pecado” que hiciera referencia explícita a la relación entre Dios y el hombre. Como hemos visto, en relación con el pecado, la doctrina cristiana ante todo hace hincapié en que este es el factor que conduce a la destrucción de la relación del hombre con Dios y, de manera secundaria, también lleva a la destrucción de las relaciones con los demás y con la comunidad y la sociedad *tout court*. En cambio, la *guo* (過, culpa), en la percepción china,

supone principalmente una falta de comportamiento, y concierne, por lo tanto, a las relaciones con los demás, con la sociedad. La *guo* se articula, en definitiva, como una categoría social, moral y jurídica, no espiritual. Fue precisamente por esta diferencia clave por la que, para muchos letrados chinos, el concepto “pecado” cristiano era uno de los mayores obstáculos para entender y aceptar la doctrina de la confesión.⁴²⁹ Del mismo modo, otros conceptos fundamentales como la contrición, la atrición, la satisfacción, etc., que se difundieron en el contexto cultural chino por primera vez durante los siglos XVI y XVII, tampoco hallaron términos chinos equivalentes, y supusieron unas dificultades enormes en la traducción; de ahí que el concepto mismo de la confesión, sus ideas rectoras (el pecado, el arrepentimiento auténtico, la reparación de la relación con Dios, la salvación) tuvieron que pasar por un proceso de adaptación (la *traducción transcultural*, entendida como un complejísimo *trasvase* entre dos culturas) para poder ser aprehendidas en los términos culturales, mentales y espirituales propios de los neófitos chinos. Es aquí donde debe situarse la presente tesis. Nuestro propósito es, en definitiva, desentrañar estos procesos complejísticos de la “traducción de la fe”, es decir, analizar el modo en que los manuales de la confesión en chino confrontan la ausencia de determinados conceptos relacionados con la penitencia, y cómo, por otro lado, aprovechan las nociones ya existentes en el pensamiento chino tradicional. Asimismo, considerando la difusión del cristianismo en la China imperial de las dinastías Ming y Qing como un proyecto evangelizador complejo en el que también se mezclaban intereses y motivaciones políticas y culturales, en el próximo capítulo analizaremos, entre otros temas, cómo afrontaron los misioneros estos factores extra-lingüísticos, y cómo los explotaron para difundir la fe cristiana.

⁴²⁹ Por ejemplo, Nicolas Standaert, tras el análisis de algunos clásicos del confucianismo y de algunas doctrinas budistas, abordando la connotación de Pecado en el contexto de la cultura china, opina que en dicha cultura existe la conciencia de culpa, pero con un espectro diferente al concepto católico de pecado. Véase: STANDAERT, 1993: 335-362.

4. LA CONFESIÓN EN LOS MANUALES CHINOS

Según se ha estipulado en el capítulo dedicado al contexto histórico y teórico, es posible dividir los textos chinos que aluden a la confesión en dos grandes grupos: por un lado, los textos chinos dedicados íntegramente a la teoría de la confesión para los creyentes chinos; por el otro, los textos de otra naturaleza, en los cuales se incluye un método de oír la confesión. Al mismo tiempo, de acuerdo con el análisis del segundo capítulo, “estado de la cuestión”, el examen de la primera categoría de manuales se centrará en las dos versiones de *Dizui zhenggui* (涤罪正规, *Reglas correctas para purificar los pecados*, 1627), y en *Gaojie yuanyi* (告解原义, *El significado original de la confesión*, aprox. 1670) de Ferdinand Verbiest, por su importancia y por ser dos textos extremadamente representativos: en efecto, las dos versiones de *Dizui zhenggui* son las primeras obras chinas que presentaron el sacramento de la confesión de manera detallada, completa y sistemática. Menegon opina que esta obra “can be considered the foundational text on ritual confession and penance in the China mission”.⁴³⁰ Los lectores implícitos de *Dizui zhenggui* son los fieles y los neófitos que vivían en las provincias o pueblos en la dinastía Ming tardía, cuando en China existían muchas tensiones sociales debido al cambio dinástico. En cambio, el *Gaojie yuanyi*, elaborado en los primeros años de la dinastía Qing, se dirigía a los lectores de Beijing, centro del poder político y burocrático de China.

En lo que concierne a los textos que presentan las prácticas de confesión de manera secundaria, analizaremos obras de tres misioneros de diferentes órdenes religiosas, que fueron escritas para ayudar a los misioneros recién llegados a China para aprender a oír la confesión en chino. Estos textos son: *Jiezui tiaowen* (解罪条问, *Breve método para emprender la confesión*, 1703) del franciscano italiano Basilio Glemona, *Breve metodo de oir confesiones en lengua Mandarina* (1789) del agustino español Juan Rodríguez y, por último, el *Confessionario* (entre 1695 y 1705) del jesuita portugués José Monteiro.

Ahora bien, no podemos ignorar otros textos doctrinales importantes elaborados por los misioneros que llegaron a China antes como, por ejemplo, *Tianzhu Shiyi* (天主实义, *El verdadero significado del señor del cielo*, 1603) de Matteo Ricci, que, a pesar de no dedicarse a un tratamiento sistemático de la confesión, jugaron un papel indispensable al preparar el terreno, en cierta medida, para presentar los elementos básicos relacionados con la confesión a los fieles chinos; además, tradujeron los conceptos fundamentales. Por lo tanto, al analizar la traducción de los conceptos realizada por Aleni, la compararemos con la de estos primeros textos para explorar así la herencia y la innovación en el ámbito

⁴³⁰ MENEGON, 2006: 20.

de la traducción entre unos y otros misioneros.

4.1. La teoría de la confesión en *Dizui zhenggui*, un manual de la dinastía Ming tardía

4.1.1. La introducción de *Dizui zhenggui* elaborada por Yang Tingyun

Como se ha mencionado en el primer capítulo, Yang Tingyun (杨廷筠, 1557-1627), uno de los denominados “Tres Pilares del Catolicismo Chino”, hizo todo lo posible para proteger la misión durante el movimiento anticristiano de Nanjing. Al mismo tiempo, participó en la elaboración de varios libros católicos como, por ejemplo, *Dizui zhenggui*. Menegon indica que esta obra de Aleni “must have been elaborated in the company of a Chinese literatus, possibly Yang Tingyun”.⁴³¹ Es imprescindible, por ende, considerar no solo la visión de la confesión de Aleni mismo, sino también la de su colaborador, Yang Tingyun. Al comienzo de su introducción, Yang señala que es difícil para los chinos entender correctamente la confesión:

Algunas personas discrepan en privado sobre la utilidad de *Jiezi* (解罪, eliminación de los pecados [es decir, la confesión]) del *xixue* (西学, el aprendizaje occidental [es decir, la cultura o doctrina europea]), diciendo que: “La manera [de eliminación de los delitos] del confucianismo es razonable y fácil. Si se logra adquirir una esencia [de las virtudes del confucianismo], todo es posible. Si tu corazón mantiene su pureza, ¿cómo puede tener malos deseos? Es como si cayera un poco de nieve en la estufa, como una pequeña sombra en el sol. No hay que eliminar cada detalle por separado, esos detalles al mismo tiempo que desaparecen por el este, reaparecen por el oeste. ¿Para qué malgastar la energía con ellos?” “Ay, esta opinión muestra que estas personas no solo no entienden el *xixue* (西学), sino tampoco comprenden rectamente la filosofía confuciana.”⁴³²

⁴³¹ Ibid., 20.

⁴³² (明) [Ming] 杨廷筠 [Yang Tingyun]. 《涤罪正规小引》 [Dizui zhenggui xiaoyin, *Introducción breve de Dizui zhenggui*]. En: STANDAERT, Nicolas & DUDINK, Ad. (eds. en 2002). 《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》 [Yesuhui luoma danganguan mingqing tianzhujiao wenxian, *Textos cristianos chinos en los Archivos Romanos de la Compañía de Jesús*], vol. 4. Taipei: Ricci Institute, p. 341.

Yang utilizó el término chino *jièzuì* (解罪, eliminar los “delitos”) para referirse a la confesión católica. Este término está presente a menudo en algunos clásicos chinos como, por ejemplo, en el ya mencionado clásico taoísta, *Bao puzi* (抱朴子, Maestro que abraza la simplicidad).⁴³³ Ahora bien, no encontramos el término de *jièzuì* (解罪) en los libros chinos sobre la doctrina católica elaborados por otros misioneros antes de *Dizui zhenggui*. Por ejemplo, en *Tianzhu shilu* (天主实录, Verdadero registro del Señor del cielo, 1584), el primer catecismo chino, su autor Michele Ruggieri (1543-1607) no hace mención alguna de la confesión católica. Cincuenta años después, hacia 1640, en la compilación de esta obra realizada por otros jesuitas, ya vemos que se recurre al término *jièzuì* (解罪) para indicar la confesión.⁴³⁴ Eso parece sugerir que *Dizui zhenggui*, como primer libro chino dedicado a la confesión, tuvo una enorme influencia en los manuales posteriores, sobre todo, en lo que concierne a la terminología utilizada. Cabe destacar que en *Shengjing yue lu* (圣经约录, Doctrina cristiana breve, 1605), otro de los primeros catecismos chinos,⁴³⁵ la “penitencia” se transcribe fonéticamente como “*bainidengjia*” (白尼登济亚).

Según expone Yang, pues, muchos chinos no entendían por qué la confesión requería que los penitentes confesaran cada pecado, incluso si era un pecado venial. En la tradición confucianista, por el contrario, los deslices éticos no cambiaban la calidad de la bondad, que prevalecía por encima de todo. Las faltas éticas eran, pues, para ellos cosas mínimas e inevitables. Mientras el corazón permaneciese limpio, no era necesario preocuparse de cada falta. Por eso era difícil para los chinos aceptar la confesión del cristianismo que ponía tanto énfasis en que los penitentes se esforzaran en examinar, devotamente, cada pecado, por mínimo que fuera. En este contexto, Yang intentaba explicar que la percepción habitual de este problema por parte de los cristianos chinos no solo distorsionaba la doctrina cristiana, sino que tampoco interpretaba correctamente el confucianismo, y añade:

⁴³³ En esta obra Ge Hong critica aquellas opiniones erróneas de que el *fangzhongshu* (房中术, método de la relación sexual) puede evitar desastres, eliminar delitos y convertir el mal en buena fortuna (可以移灾解罪, 转祸为福), utilizando el término *jièzuì* (解罪, eliminar delitos). Véase: (东晋) [Dongjin] 葛洪 [Ge Hong]. 《抱朴子》 [Bao puzi, *El maestro que preserva su simplicidad primitiva*] (archivo digitalizado). En: CTP (Chinese Text Project). (ed. en 2016). *The Digitalization Project of Chinese Philosophical Books*. Disponible en: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=350202&remap=gb> (Fecha de consulta: 9 de julio de 2019).

⁴³⁴ RUGGIERI, Michele. 《天主圣教实录》 [Tianzhu shengjiao shilu, *Verdadero registro del señor del cielo*]. En: 吴相湘 [WU Xiangxiang]. (ed. en 1966). 《天主教东传文献续编》 [Tianzhujiao dongchuan wenxian xubian, *Segunda colección de documentos sobre la propagación del catolicismo en el Este*], vol. 2. Taipei: Compañía de Libros de Estudiantes, p. 824.

⁴³⁵ E. Menegon declara que: “Possibly, the first clear, and yet very brief, description of sacramental confession in Chinese is contained in the catechism *Shengjing yuelu*, compiled by Ricci and others.” Véase: MENEGON, 2006: 19.

La *dao* (道, la ideología confuciana) tiene el *ben* (本, el principio, los fundamentos) y el *mo* (末, el desarrollo, el extremo), por lo que las *gong* (功, las habilidades) deben aprenderse progresivamente. Llegar a dominar los puntos principales para controlar todas las situaciones es complejo, y no pueden aprenderse al principio del todo. En la corte del gran emperador Shun (舜), solo Shun mismo consiguió la capacidad de *zhizhong* (执中, ser imparcial [es decir, de gobernar el país con el conocimiento de la vía media]).⁴³⁶ Al igual que únicamente Zengzi, alumno de Confucio, entendió plenamente el pensamiento de su maestro. ¿Por qué afirma ahora la gente de generaciones posteriores que conocen fácilmente los pensamientos complejos? Ya que a muchos eruditos les gusta aprender rápidamente, tomando atajos; y piensan, ingenuamente, que pueden captar estos conocimientos fácilmente, empleándolos para ayudar a los demás como si fueran los pilares del mundo, o como si fueran un buen remedio contra las enfermedades.⁴³⁷

En la apertura de su introducción, los “conocimientos complejos” pertenecen naturalmente al confucianismo. Yang expone que es fácil malinterpretar la doctrina del maestro Confucio, y los discípulos pretenden adquirir un conocimiento profundo ya desde el inicio, lo que es imposible y pretencioso; por lo tanto, incluso los que se basan en la doctrina confucianista, lo hacen interpretándola mal. Sin embargo, mucha gente quiere obtener estos conocimientos rápidamente. Todo esto causa otros problemas:

[Cuando los eruditos están practicando la doctrina confucianista, a menudo] no hay armonía entre lo que dicen y lo que hacen, entre lo que hacen y la razón, y entre la razón y el corazón. Si todavía no han asimilado los conocimientos básicos, ¿cómo pueden decir que ya han aprendido los conocimientos abstractos? Y ¿cómo pueden enseñarlos a los principiantes? Está claro que estos eruditos no pueden explicar la doctrina confucianista bien; están ofuscados por una densa niebla engañándose a sí mismos y a los demás, y no pueden distinguir entre lo correcto y lo incorrecto.⁴³⁸

En comparación con la doctrina confucianista que incluso a veces los eruditos no pueden comprender, Yang opina que el cristianismo es más simple:

⁴³⁶ Shun (舜) fue un emperador legendario de la antigua China de los siglos XXIII y XXII a. C. Fue uno de los cinco emperadores antiguos chinos. Cuando el emperador Yao (尧) abdicó a la corona y la tomó Shun (舜), le dio cuatro caracteres *Yun zhi jue zhong* (允执厥中), es decir, un buen emperador debe ser imparcial y gobernar el país con un conocimiento equilibrado (mantener un balance y una armonía constantes).

⁴³⁷ (明) [Ming] 杨廷筠 [Yang Tingyun], 2002: 342-343.

⁴³⁸ Ibid., 343-344.

Lo mejor para deshacerse de la falsedad es la verdad. La gente empieza a estudiar la doctrina católica que contiene teorías verdaderas e historias verdaderas de miles de santos. Tal práctica se basa en la verdad, y tal estudio es un estudio serio. Sobre esta cuestión, el Salvador siempre expresa su voluntad [que es que la gente ejerza tal práctica de manera verdadera].⁴³⁹

A continuación, Yang explica que la confesión católica requiere la purificación estricta de todos los pecados: “Los cuatro volúmenes de la doctrina de la confesión [contenida en *Dizui zhenggui*] aspiran a describir todos los sentimientos terrenales y todos sus estados anormales.”⁴⁴⁰ Así pues, la doctrina de la confesión es verdadera, porque en la opinión de Yang, esta abarca todo tipo de actos incorrectos, y aunque parece complicada, “tal práctica se basa en una doctrina verdadera”. Y, según explica Yang clasificando los actos en diez mandamientos:

Los actos [relacionados con los sentimientos terrenales y los estados anormales] se clasifican en no más de diez grupos de mandamientos, que, a su vez, encarnan dos aspectos esenciales, que son *jing tianzhu ai ren* (敬天主爱人, respetar a Dios y amar a los demás). El respeto a Dios de los hombres, de hecho, se refleja en el amor a los demás. Amar a los demás como a sí mismos, lo cual incluye el respeto a Dios.⁴⁴¹

En este pasaje podemos apreciar la comprensión profunda de Yang de los diez mandamientos, cuyas ideas centrales son el amor a Dios y el amor al prójimo. Estas dos relaciones de amor o de la *caritas* fueron traducidas por Yang como, respectivamente, *jing tianzhu* (敬天主, respetar a Dios) y *ai ren* (爱人, amor al prójimo). Ahora bien, los textos doctrinales católicos de aquella época traducen la idea del amor hacia Dios de otra forma. Por ejemplo, *wei tian* (畏天, temer a Dios),⁴⁴² *ai jing tianzhu* (爱敬天主, amar y respetar Dios)⁴⁴³, y *ai tianzhu* (爱天主, amar a Dios) que ya fue usado por Matteo Ricci en *Tianzhu*

⁴³⁹ Ibid., 344-345.

⁴⁴⁰ Ibid., 345.

⁴⁴¹ Ibid., 344-345.

⁴⁴² Wang Zhen (王徵, 1571-1644), un famoso letrado del catolicismo chino, tradujo el amor hacia Dios en *wei tian* (畏天, teme a Dios) en su obra titulada *Wei tian ai ren ji lun* (畏天爱人极论, *Discusión definitiva sobre el temor a Dios y el amor a los seres humanos*, 1628), véase: 丁锐中 [Ding Ruizhong]. (2012). 《王徵<畏天爱人极论>中的儒耶会通之探微》 [Wang Zheng “Wei tian ai ren jilun” zhong de Ru Ye hui tong zhi tan wei, *El estudio de la integración entre el confucianismo y el catolicismo en el “Wei tian ai ren ji lun” de Wang Zheng*]. *Journal of Catholic Studies*, no. 9, pp. 363-378.

⁴⁴³ Giulio Aleni en su *Zhi fang wai ji* (职方外纪, *Geografía de países extranjeros a China*, 1623), el primer libro

shiyi (天主实义, *El verdadero significado del señor del cielo*, 1603). Desde *ai* (爱, amar), la primera traducción del amor a Dios, hasta *jing* (敬, respetar) que aparecía en cada vez más libros católicos chinos, se refleja la complejidad y la dificultad de la comprensión y de la adecuada traducción de esta idea cristiana central, la *caritas*.

En la doctrina cristiana, sobre todo en la doctrina de la contrición, el concepto del amor a Dios, el mandamiento más importante, indica un amor puro que requiere que los fieles sirvan a Dios con gran obediencia.⁴⁴⁴ En la cultura tradicional china, el término *ai* (爱) carece de este matiz de la autoridad, obediencia y del respeto, expresado mejor por el término *jing* (敬, respetar) que incluye los matices de respetar, venerar, obedecer, y temer (en el sentido de que infunde respeto por miedo), y por esta razón fue empleado por los misioneros y por los literatos chinos.⁴⁴⁵ Han Lin (韩霖, 1600-1644), un católico famoso en los últimos años de la dinastía Ming, en su libro *Duoshu* (铎书, *Libro de la campana de la advertencia*, 1641)⁴⁴⁶ nos da una explicación muy detallada del término *jing*:

El *zunjing* (尊敬, respeto) es generado por dos sentimientos: el temor y el amor. Pero estos sentimientos son irreconciliables. Si el sentimiento de temor es poderoso, entonces el sentimiento de amor es inevitablemente débil. El sentimiento de temor habita en el corazón de las personas despreciables, el sentimiento de amor es la virtud de las personas con integridad moral. El *zunjing* (尊敬, respeto) debe estar basado en el amor.⁴⁴⁷

Han, en efecto, se ha dado cuenta de que el término chino *jing* (敬) también presenta problemas al referirse al concepto cristiano del amor a Dios, debido a que contiene el

escrito en chino que presenta la geografía mundial, usó *ai jing tianzhu* (爱敬天主, amar y temer a Dios) para indicar esta idea, véase: ALENI, Guilio. 《奉旨翻译职方外纪》 [Feng zhi fanyi zhifang waiji, *Tratado de geografía traducido por orden imperial*], en París: Bibliothèque nationale de France, chinois 1520, f. 7v.

⁴⁴⁴ Por ejemplo, en el capítulo de “contrición” del *Manual* de Azpilcueta, se afirma que la contrición, en realidad, es un acto de amor que también se llama lo “obediencial, que trae consigo voluntad eficaz de cumplir todo, quanto su diuina magestad manda”, véase: AZPILCUETA, 1556: 4-5.

⁴⁴⁵ La expresión de *jing tian* (敬天, estimar al cielo) existe en muchos clásicos chinos como, por ejemplo, la parte de *Daya* (大雅, *Grande Ya*) de *Shijing* (诗经, *Clásico de poesía*), véase: 《诗经》 [Shi jing, *Clásico de poesía*] (archivo digitalizado). En: CTP (Chinese Text Project). (ed. en 2016). *The Digitalization Project of Chinese Philosophical Books*. Disponible en: <https://ctext.org/book-of-poetry/decade-of-sheng-min/zh> (Fecha de consulta: 9 de julio de 2019).

⁴⁴⁶ *Duoshu* es un contrato comunal cristiano dividido en seis capítulos, cuyos títulos corresponden a *Shengyu* (圣喻, *Santo Edicto*) del Emperador Ming, Zhu Yuanzhang (朱元璋, 1328-1398). Esta obra contiene una mezcla de recomendaciones morales confucianas y cristianas. Para más información sobre esta obra, véase: STANDAERT (ed.), 2001: 657-658; LEE, Archie. (2004). Textual confluence and Chinese Christian identity: A reading of Han Lin's “Duoshu”. *Chakana: Intercultural Forum of Theology and Philosophy*, vol. 2, no. 3, pp. 89-103.

⁴⁴⁷ (明) [Ming] 韩霖 [Han Lin]. (ed. en 2008). 《铎书》 [Duoshu, *Libro de la campana de la advertencia*] (Notas escolares por Sun Shangyang & Xiao Qinghe). Beijing: Huaxia Publishing House, p. 67.

matiz del temor, lo que lleva a plantear una incongruencia con dicho concepto cristiano. Para la doctrina cristiana, partiendo del concepto del amor a Dios, el amor puro y el temor (al castigo o algo similar) son, en cierto sentido, dos sentimientos contradictorios. Por ejemplo, como se ha mencionado en el tercer capítulo, según la doctrina de la contrición, si el arrepentimiento del penitente está motivado por un amor puro a Dios, eso es una contrición; si, por el contrario, el arrepentimiento proviene de un temor al castigo o un temor similar, eso es una atrición. Por ello, la traducción literal simple no es suficiente para expresar correctamente este concepto tan importante, se requiere una interpretación adicional, *transcultural* (es decir una interpretación que tenga en cuenta las connotaciones culturales de los términos lingüísticos).

En la introducción de *Dizui zhenggui*, cuando explica con más detalle los dos principales conceptos católicos *jing tianzhu ai ren* (敬天主爱人, respetar a Dios y amar a los demás), Yang no adopta una actitud negativa hacia el significado de “temor” en el término chino *jing*:

Cuando se une estos dos conceptos, hay concatenación sistemática; cuando se pone en práctica, hay un soporte fuerte. Ninguna verdad simple en el mundo se puede comparar con la simplicidad y la claridad de esta verdad [de la doctrina católica]. Esta verdad es abiertamente superior a todos nosotros, y merece nuestro respeto y temor. [Los creyentes] no osan comportarse de manera que perjudique a otros, ya que temen el castigo [de Dios].⁴⁴⁸

En definitiva, Yang quiere enfatizar el temor a Dios porque el propósito principal de *Dizui zhenggui* es enseñar la teoría de la confesión para eliminar los pecados, y el temor al castigo divino es un instrumento potentísimo y eficaz.

Después de explicar estos dos conceptos fundamentales relacionados con la teoría de la confesión, Yang presenta los cuatro pasos de la confesión:

Los conceptos principales son claros y verdaderos, de ahí que los pasos sean también claros. Estos son *xing* (省, examen), *hui* (悔, arrepentimiento), *jie* (解, confesión), *bu* (补, satisfacción). Estas cuatro partes están estrechamente conectadas, sin distinción de importancia; cuando la gente está realizando estos pasos para enmendar los pecados, no necesita demorarse más tiempo. En la teoría [cristiana, a diferencia de la confucianista] incluso “un poco de nieve en la estufa y una pequeña sombra en el sol”, tienen mucha

⁴⁴⁸ (明) [Ming] 杨廷筠 [Yang Tingyun], 2002: 345-346.

importancia.⁴⁴⁹

Según la exposición de Yang, *Dizui zhenngui* divide claramente las etapas del sacramento de la confesión en cuatro pasos: *xing* (省, el examen de conciencia), *hui* (悔, el arrepentimiento o la contrición), *jie* (解, la confesión), y *bu* (补, la satisfacción).⁴⁵⁰ Esta división no es la misma que la de *Manual de Confesores y Penitentes* de Martín de Azpilcueta. Como hemos visto, el teólogo español divide el sacramento de la confesión solo en tres partes: la contrición, la confesión, y la satisfacción. En el canon sobre sacramento de la confesión del Concilio de Trento (Sesión XIV) tampoco aparece el examen de conciencia por separado. Pero está claro que en estos dos textos doctrinales se incluye implícitamente el examen de conciencia, por ejemplo, en capítulo V *De la Confesión* del decreto del Concilio de Trento, Sesión XIV, se indica que “Es necesario que los penitentes expongan en la confesión todas las culpas mortales de que se acuerdan, después de un diligente examen”,⁴⁵¹ y en canon V se indica que “la Contrición se logra con el examen, enumeración y detestación de los pecados”.⁴⁵² Todo esto muestra que, en realidad, el examen de conciencia está incluido en otros actos de este sacramento, a saber, en la contrición y la confesión. Al echar un vistazo a la estructura de *Dizui zhenngui*, se puede encontrar que no solo menciona el examen de conciencia en la introducción, sino que Aleni elabora, además, 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 al *zixing* (自省, reflexión y autoexamen) una práctica muy apreciada en el pensamiento chino, sobre todo en los textos de los literatos confucianistas, lo que podría explicar por qué el texto de *Dizui zhenngui* enfatiza tanto el “examen de conciencia”. En definitiva, estas estrategias de traducción

⁴⁴⁹ Ibid., 346.

⁴⁵⁰ Tal división debería aparecer en un apartado de *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, autoexamen), *tonghui* (痛悔, autoexamen), *tushi xishu* (吐实悉诉, confesar todos los pecados en realidad), y *tingshi* (听示, escuchar las instrucciones del sacerdote sobre los actos de satisfacción). E. Menegon traduce este apartado de *Shengjing yuelu* al inglés, véase: MENEGON, 2006: 19. Para más información sobre *Shengjing yuelu*, véase: RICCI, Matteo, et al. 《圣经约录》 [Shengjing yuelu, *Doctrina cristiana breve*]. En: 黄兴涛 [Huang Xingtao] & 王国荣 [Wang Guorong]. (eds. en 2013). 《明清之际西学文本：50 种重要文献汇编》 [Mingqing zhi ji xixue wenben: 50 zhong zhongyao wenxian huibian, *Textos occidentales de finales de la dinastía Ming y principios de la Qing: Recopilación de 50 documentos importantes*], vol. 1. Beijing: Compañía de libros de Zhonghua, pp. 31-37.

⁴⁵¹ “Cap. IV. De la Contrición”, trad. de Ignacio Lopez de Ayala. (1798). En: *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Madrid: La imprenta de Ramon Ruiz, p. 157.

⁴⁵² Ibid., Can. V, 174-175.

corroboran la hipótesis de que Aleni intenta adaptarse, en cierta manera, a las nociones ya existentes en el pensamiento tradicional chino, en este caso a los métodos para la eliminación de delitos.

Además de enfatizar que la teoría de la confesión católica, que incluye los cuatro pasos, puede resolver mejor los problemas de los delitos graves y veniales, en lugar de ignorarlos, Yang en la introducción menciona también el perdón, otro elemento fundamental de la confesión:

En cuanto a *jiezui zhi quan* (解罪之权, poder del perdón), aunque está en manos de Dios, también depende de la diligencia de las personas y de la inspiración dada por Dios. Solo cumpliendo estas tres condiciones a la vez puede lograrse la efectividad del perdón. Esto se discute en detalle en otro artículo [de *Dizui zhenggui*]. Aquellos que no atienden a estas condiciones, ni las ejercen con diligencia, y dicen que ya han dominado lo esencial, de hecho, están haciendo una imitación superficial en vano. Es difícil determinar si han aprendido algo. Aquellos que hablan de *liangzhi* (良知, la conciencia de la moral), no saben dónde está la verdadera conciencia ahora; aquellos que se abstienen de mentir, no saben dónde está el verdadero corazón. Así que es mejor examinar detenidamente los pecados en cualquier momento, para no olvidar ninguno de ellos.⁴⁵³

Como vemos, Yang explica que el supremo poder del perdón de Dios por sí solo no es suficiente en la confesión, sino que debe ser complementado por la diligencia y la voluntad humana. Este, en efecto, es un objetivo principal del *Dizui zhenggui*: guiar a los fieles para que valoren y participen correctamente en el sacramento de la confesión. Y al final de la introducción Yang demuestra otro propósito más profundo:

Probablemente, el propósito de la aparición de todos los *shengxian* (圣贤, personas sabias y llenas de virtudes) era salvar el mundo. Acorde a las circunstancias, lo salvaron de formas distintas. La denominada *ren* (仁, benevolencia) sirve para salvar al mundo armonizando *fenqi* (分歧, las discrepancias y diferencias); la llamada *yi* (义, justicia) sirve para salvar al mundo de los *gongli* (功利, motivos de conveniencia [es decir, anteponer a todo los intereses de uno mismo]); la denominada *li* (礼, modales o cortesía) ayuda a salvar al mundo del *fangdan* (放诞, el libertinaje, desenfreno en los hábitos y los vicios); la llamada *zhi* (智, sabiduría o inteligencia) sirve para salvar al mundo de la *zhili* (支离, la separación y

⁴⁵³ (明) [Ming] 杨廷筠 [Yang Tingyun], 2002: 346-347.

la desorganización). Hoy en día, mucha gente cree en supersticiones y admira los misterios (*ke xu chong xuan*, 课虚崇玄). En lugar de prestar atención a la fragmentación del estado y a la desorganización de la sociedad, se preocupan por los misterios que no llevan a ninguna parte. Conviene que estas personas confíen más bien en la doctrina occidental [es decir, la doctrina cristiana] porque ésta, cuando habla de la verdad se refiere a la doctrina verdadera, y cuando habla del arrepentimiento se refiere al arrepentimiento verdadero. Esta es la llamada doctrina de *xin* (信, la sinceridad o verdad). Estas cinco *de* (德, virtudes, es decir, un tipo de fuerza para cumplir las operaciones divinas) circulan, se refuerzan, y se neutralizan entre sí. Aunque [la doctrina cristiana y la virtud china de *xin*] no sean exactamente iguales, definitivamente son similares. A partir de ahora, no podemos decir que salvaremos a la moral pública si no se realiza correctamente la práctica [de la confesión].⁴⁵⁴

Las cinco *de* (德, virtudes) a las que alude Yang: el *ren* (仁), el *yi* (义), el *li* (礼), el *zhi* (智), y el *xin* (信), constituyen los principios esenciales del sistema moral confuciano. Respecto a estas cinco virtudes, Zou Yan (邹衍, 305 a. C.-240 a. C) fundó una doctrina, llamada *Wude zhongshi shuo* (五德终始说, *Cinco virtudes circulan, se refuerzan, y se neutralizan entre sí*), que sostiene que el cambio de las dinastías está relacionado estrechamente con la ley del círculo de dichas cinco virtudes.⁴⁵⁵ Según este filósofo antiguo, estos cinco elementos influyen en el ascenso y la caída del imperio, e incluso en su legitimación. Como hemos visto, Yang, un letrado confuciano cristiano, advierte ante la práctica de *ke xu chong xuan* (课虚崇玄, aprender cosas ilusorias y preconizar conocimientos misteriosos),⁴⁵⁶ que es falsa y supone un peligro para la vida moral. Incluso recurre al discurso de *Wude zhongshi shuo* para enfatizar que esta práctica afecta el destino de todo el imperio. En cambio, confía en la doctrina cristiana y, sobre todo, en la teoría de la confesión, que valora la verdad, y defiende que puede desempeñar un papel semejante al de la virtud confuciana de *xin* (信), que también estima mucho la verdad o la sinceridad.

En resumen, al comparar la verdad del cristianismo y la “falsa” doctrina de *Ke xu*

⁴⁵⁴ Ibid., 347-349.

⁴⁵⁵ Para más detalles sobre esta doctrina, véase: CHEN, Yuan. (2014). Legitimation Discourse and the Theory of the Five Elements in Imperial China. *Journal of Song-Yuan Studies*, vol. 44, no. 1, pp. 325-364.

⁴⁵⁶ Este término *ke xu chong xuan* (课虚崇玄) también se mencionaba en la introducción elaborada por Yang para la obra *Qike* de Diego de Pantoja (1571-1618). En la dinastía Ming tardía, Yang, como representante de los letrados cristianos chinos, se oponía a el *xinxue* (心学, estudio del corazón, o el aprendizaje de la mente) mencionada en el tercer capítulo de esta tesis; puesto que consideraba que este sistema académico del neoconfucianismo absorbía muchos pensamientos budistas y taoísta, y daba importancia a pensamientos supersticiosos.

chong xuan a la que se adhieren algunos literatos chinos, Yang explica que, a pesar de la aparente complejidad de la doctrina cristiana, sus ideas centrales son, en realidad, claras y sistemáticas. Para Yang, la virtud de *xin* (信, la verdad) tal como la entiende en el contexto de la teoría de la confesión, puede complementar perfectamente el “puzzle” de las cinco *de* (德), también llamado *Wuchang* (五常, *Las cinco virtudes confucianas*), y redimir a la gente de sus pecados a la vez que librar a la sociedad china de la crisis y de las costumbres degeneradas. En definitiva, Yang opta por la estrategia sincrética de *yi ye he ru* (以耶合儒, la fusión del confucianismo con el cristianismo),⁴⁵⁷ que, al igual que la táctica aplicada años atrás por Matteo Ricci, enfatiza la combinación de las prácticas pastorales católicas con elementos confucianistas.

4.1.2. La traducción del término “pecado”

Como se ha indicado en el tercer capítulo, la conceptualización más parecida al “pecado” en la cultura china está encaminada más bien hacia las faltas de comportamiento, y se articula como una categoría moral. En cambio, el pecado, en la percepción cristiana, supone el quebrantamiento del pacto entre el hombre y Dios, y representa, por lo tanto, una categoría no solamente moral, sino ante todo espiritual, lo que dificultaba enormemente su comprensión por parte de los neófitos chinos, según han explicado varios estudiosos. Así, por ejemplo, Qi Mo considera que en la conceptualización del pecado estriba la mayor diferencia entre el cristianismo y el confucianismo.⁴⁵⁸ También Zhuang Dongjie insiste en que la comprensión del “pecado” es el requisito previo para difundir la doctrina del cristianismo en la cultura china: se debe entender el concepto de “pecado” antes de que se puedan entender los artículos básicos del cristianismo.⁴⁵⁹

Ante esta dificultad, resulta muy relevante que Aleni, en el *Zongshuo* (总说, *El*

⁴⁵⁷ Sobre la práctica de *yi ye he ru* (以耶合儒) realizada por Yang Tingyun, véase: 赵晖 [Zhao Hui]. (2007). 《耶儒柱石: 李之藻, 杨廷筠传》 [Ye ru zhu shi: Li Zhizao, Yang Tingyun zhuan, *Pilar del catolicismo de letrados confucianos: la biografía de Li Zhizao y de Yang Tingyun*]. Hangzhou: Editorial Popular de Zhejiang, pp. 260-288.

⁴⁵⁸ 齐墨 [Qi Mo]. (1993). 《乐感文化与罪感文化——论天主教与中国儒家文化的一个差别》 [Yuegan wenhua yu zuigan wenhua—lun tianzhujiao yu zhongguo rujia wenhua de yi ge chabie, La cultura de júbilo y la cultura de culpa: Sobre una diferencia entre el catolicismo y la cultura china confuciana]. 《哲学杂志》 [Zhaxuezhazhi, *Revista de filosofía*], no. 3, pp. 131-140.

⁴⁵⁹ 庄东杰 [Zhuang Dongjie]. (2009). 《跨越鸿沟——在华人文化处境中诠释罪》 [Kuayue honggou: Zai huaren wenhua chujing zhong quanshi zui, *Cruzando la brecha cultural: la interpretación del “pecado” en el contexto cultural chino*]. Taipei: Dao Sheng Publishers, p. 31.

resumen) de *Dizui zhenngui* emplease precisamente el término *zuiguo* (罪过) para referirse al pecado:

Solo aquellos que vivan en este mundo con virtudes plenas y sin cambiar su moralidad perfecta tendrán menos *zuiguo* (罪过).⁴⁶⁰

En chino, *zui* (罪) significa “comportamiento ilegal” y también “infracción” o “falta”. El significado del *guo* (过), como ya se ha mencionado anteriormente, es “culpa” o “error”. Aleni elige la combinación de estos caracteres para referirse más adecuadamente al concepto de “pecado” cristiano. Cabe destacar que Aleni no fue el primer misionero que recurrió a la palabra *zuiguo* (罪过) para referirse al concepto de pecado. En *Tianzhu shiyi*, el mismo término había sido usado por Matteo Ricci, al explicar que antes de aceptar el bautismo, los neófitos deben arrepentirse de sus pecados.⁴⁶¹ Además de la expresión *zuiguo* (罪过), los primeros textos doctrinales cristianos habían utilizado caracteres chinos como, por ejemplo, *zui* (罪), *guo* (过), *e* (恶, maldad) para referirse al pecado; con todo, ninguno de estos manuales publicado antes que *Dizui zhenngui* había expuesto sistemáticamente el concepto del pecado. Aunque el significado de todos estos caracteres chinos es similar al significado del “pecado”, ninguno de ellos alude a uno de los aspectos clave de la idea cristiana del pecado, es decir, a la ofensa contra Dios. Esto implica que una traducción literal no puede transmitir perfectamente esta noción en la cultura china. Para compensar esta falta de significación, Aleni, de la misma manera que sus compañeros traductores anteriores, opta por ahondar en la explicación de la idea cristiana del pecado.

En primer lugar, señala los tres tipos de pecado, confirmando así la validez de la taxonomía del pecado para la teoría de la confesión:

Las personas inevitablemente cometen muchos pecados, [que pueden ser causados por] un pensamiento inapropiado, una palabra equivocada, un comportamiento inapropiado.⁴⁶²

El uso que hace Aleni de tal método de clasificación cristiana tradicional no es solo para indicar la facilidad con la que las personas cometen un error, sino también para

⁴⁶⁰ ALENI, 2002: 357.

⁴⁶¹ RICCI, Matteo. 《天主实义》 [Tianzhu shiyi, *El verdadero significado del Señor del cielo*], en París: Bibliothèque nationale de France, chinois 6823, f. 65r. Para una traducción al inglés de este apartado, véase: RICCI, 2016: 370-371.

⁴⁶² ALENI, 2002: 357.

señalar que la clasificación de los pecados por parte del cristianismo es similar a la de algunos literatos confucianistas, por ejemplo, la taxonomía de *guo* (过, culpa) en el *Ji guo ge* de Liu Zongzhou. A continuación, Aleni recurre a la analogía de la enfermedad corporal para explicar el perjuicio causado por el pecado, y para explicar el componente más importante de la idea cristiana de pecado, el poder de Dios en el acto de la salvación, compensando así la inadecuación del término chino *zuiguò* (罪过):

Un pecado lastima al *xin* (心, corazón) como una enfermedad lastima al cuerpo. Para la enfermedad corporal, hay *jin shi cao mu* (金石草木, varios tipos de medicamentos de medicina tradicional china) que pueden tratarla. La medicina para sanar el corazón, empero, solo Dios puede darla.⁴⁶³

Los recursos analógicos utilizados aquí por Aleni nos permiten percatarnos de su esfuerzo por explicar la conceptualización cristiana del ser supremo, de Dios cristiano, y su papel en la salvación del alma humana. Conviene recordar que el discurso teológico europeo recurre también al imaginario metafórico, concretamente a la imagen de la enfermedad corporal, para explicar el daño del pecado. Este discurso de la enfermedad espiritual hace que los neófitos se sometan al poder del perdón de Dios, y remarca la seriedad del pecado.

Viviendo en el contexto de inestabilidad por el cambio dinástico de Ming a Qing, Aleni sabía que muchos chinos se convirtieron al catolicismo debido a enfermedades o calamidades naturales.⁴⁶⁴ No es inesperado, pues, que Aleni adoptase este tipo de discurso metafórico, pero sí resulta sorprendente que Aleni emplease una fórmula tradicional china: *xin* (心, corazón) para referirse a la enfermedad del alma, ya que los textos doctrinales europeos como, por ejemplo, el manual de Azpilcueta, recurren naturalmente al término “espíritu” para indicar el efecto del pecado.⁴⁶⁵

Además del uso de la expresión tradicional china, Aleni reescribió creativamente una sentencia de *Analectas de Confucio*:

Solo aquellos que creen en Dios, pueden recibir la “medicina”. Los pecadores que ofenden a Dios no encuentran manera ni sitio para rezar. Si quieren redimir sus pecados, deben

⁴⁶³ Ibid.

⁴⁶⁴ Para algunos casos sobre chinos que se convirtieron al catolicismo debido a enfermedades o calamidades, se puede consultar: BROCKEY, 2007: 319-321; 351; 358-360; 398-399.

⁴⁶⁵ Azpilcueta la expone así: “Daño notable de su salud espiritual”, véase: AZPILCUETA, 1556: 20.

pedir perdón a Dios.⁴⁶⁶

Esta frase original pertenece a la parte de *Ba yi* (八佾) de *Analectas de Confucio*, y dice así: “[Una persona que] ofende al Cielo no tiene a nadie a quien pueda rezar.”⁴⁶⁷ *Dizui zhenngui* no es el primer texto misionero que recurre a ella. Por ejemplo, Matteo Ricci en *Tianzhu shiyi* la había citado para explicar su actitud hacia los *guishen* (鬼神, seres espirituales), no para exponer el pensamiento católico sobre el pecado.⁴⁶⁸ En cambio, Aleni en *Dizui zhenngui* combina creativamente esta sentencia con la doctrina católica del pecado: al sustituir el término de *tian* (天, cielo) por el de *tianzhu* (天主, Dios), modifica sutilmente el significado original de Confucio “[Una persona que] ofende al Cielo no tiene a nadie a quien pueda rezar” en “es inútil rezar a un dios falso. Solo rezar al Dios verdadero puede redimirnos del mal del pecado”. Con todo ello, Aleni advierte que el concepto católico “pecado” no significa que la gente viole la ley natural o los principios morales,⁴⁶⁹ sino que viola la ley de Dios. Esta modificación hace que sus argumentos armonicen con Confucio, al mismo tiempo que guía a sus lectores hacia la connotación central del concepto de pecado: el pecado es la ofensa a Dios que abre una fractura entre Éste y el hombre.

Con estos recursos de reescritura, sutiles modificaciones e instrumentos analógicos, Aleni intenta contrarrestar las diferencias en la connotación de los términos chinos en su explicación del pecado. Ahora bien, Aleni, que había estado en estrecha comunicación con los literatos chinos durante muchos años, sabe que tales recursos no son suficientes, porque respecto al concepto de “pecado” del cristianismo, muchos lectores chinos a menudo tenían muchas dudas como, por ejemplo: “Dios es el más misericordioso, ¿por qué no perdona los pecados de los seres humanos en su totalidad?”⁴⁷⁰ En respuesta a tales dudas, Aleni emplea una metáfora para enfatizar la importancia de la participación activa de los penitentes en los actos del sacramento de la confesión:

⁴⁶⁶ ALENI, 2002: 358. La expresión original es “huo zui yu tianzhu, bi wu suo dao, yu dao qi zui, bi qiu yu tianzhu (获罪于天主, 必无所祷, 欲祷其罪, 必求于天主)”.

⁴⁶⁷ La expresión original es “huo zui yu tian, wu suo dao ye (获罪于天, 无所祷也)”.

⁴⁶⁸ RICCI, 2016: 166-167.

⁴⁶⁹ Este significado implícito de *tian* (天, cielo) está contenido universalmente en los clásicos del confucianismo, véase: SONG, 2006: 8.

⁴⁷⁰ La expresión original es “tianzhu zhi ren zhi ci, he bu jing she renzui (天主至仁至慈, 何不竟赦人罪也)”, y aparece otro libro, titulado *Dai yi pian* (代疑篇, *Tratado para suplantar dudas*, 1621) de Yang Tingyun, véase: (明) [Ming] 杨廷筠 [Yang Tingyun]. 《代疑篇》 [Dai yi pian, *Tratado para suplantar dudas*]. En: 吴相湘 [WU Xiangxiang]. (ed. en 1965). 《天主教东传文献》 [Tianzhujiao dongchuan wenxian, *Documentos sobre la propagación del catolicismo en el Este*]. Taipei: Compañía de Libros de Estudiantes, p. 599.

Dios tiene piedad [de nosotros], nos concede los actos [del sacramento de la confesión] para perdonarnos. Si no los aceptamos, incluso siendo Dios el más misericordioso y queriendo salvarnos, no habrá manera de hacerlo posible. Es como cuando cerramos las puertas y ventanas de una habitación oscura, ni siquiera el sol podrá entrar, por más brillante que sea.⁴⁷¹

En el mismo apartado de resumen, Aleni presenta, por primera vez, los cuatro pasos de dicho sacramento en estos términos chinos: *xingcha* (省察, reflexión y examen), *tonghui* (痛悔, arrepentimiento con dolor), *shikong* (实控, acusación sincera), y *kubu* (苦补, satisfacción amarga). En comparación con los cuatro términos que se escribían con un único carácter chino (*xing* 省, *hui* 悔, *jie* 解, *bu* 补) en la introducción de Yang Tingyun, Aleni agrega otro carácter como elemento modificativo para enfatizar las cualidades más destacadas de cada uno de los pasos de la confesión, tal como habían sido elaboradas en los manuales europeos. Así, el *tong* (痛) destaca el “dolor” de la contrición; el *shi* (实), la “sinceridad” de la confesión; el *ku* (苦), la “amargura” de la satisfacción.

A continuación, combinando la metáfora de “habitación oscura” con la de la enfermedad, Aleni subraya los peligros a los que se enfrentan los indecisos, los negligentes y los temerosos, en relación con el sacramento de la confesión:

Los que sufren una enfermedad grave pero no lo saben o, aunque la conocen no le temen; al igual que las personas que conocen su enfermedad, se preocupan, y quieren ser salvados con prisa, pero temen confesar los problemas al médico; en definitiva, ninguno de ellos puede curarse. El médico puede recetar una buena medicina, pero si el paciente teme su sabor amargo y desecha la prescripción [del médico], no se curará. Aquellos que teniendo pecados no reflexionan sobre ellos, o no se arrepienten sinceramente de ellos después de haberlos reflexionado, o no los confiesan fielmente después de haberse arrepentido, o no cumplen la satisfacción por la pena después de la confesión. Eso es como cuando uno sufre una enfermedad terminal, pero teme el tratamiento de un médico sabio, entonces él mismo se condena a morir.⁴⁷²

Al final de este resumen, Aleni relaciona explícitamente la enfermedad corporal con el

⁴⁷¹ ALENI, 2002: 358.

⁴⁷² Ibid.

pecado espiritual, y compara la sanación de cuerpo con la del alma, con lo que revela el propósito central de la teoría de la confesión católica: mientras que la curación del cuerpo ayuda a disfrutar de *shifu* (世福, la felicidad de la vida actual), la sanación del alma permite alcanzar la *tianfu* (天福, la felicidad en el paraíso).⁴⁷³

En definitiva, al comienzo del *Dizui zhenggui*, Aleni, basándose en la traducción literal del término *zuiguo* (罪过), tomó prestados los discursos clásicos tanto de los libros católicos europeos como de los libros confucianos, y los combinó y reelaboró utilizando elocuentes instrumentos e imágenes simbólicas. De esta manera, consiguió comunicar mejor a los lectores chinos la complejidad del concepto cristiano del “pecado”, salvando así la fractura entre su significado en el pensamiento chino, por un lado, y la comprensión occidental, por el otro, sobre todo, en relación con el pacto entre el hombre y su Dios, contenido en este concepto, y estableciendo así una base sólida para exponer la teoría de la confesión más adelante.

4.1.3. El examen de la conciencia

El primer volumen de *Dizui zhenggui* está dedicado al examen de la conciencia. Al igual que en su tratamiento del “pecado”, en primer lugar, para referirse a este concepto del examen de conciencia, Aleni utiliza el término *xingcha* (省察) que en la cultura china significa reflexión y autoexamen, muy valorado en el pensamiento chino tradicional. Luego, con la ayuda de la idea de perfección moral implícita en el término *xingcha*, dedica mucho espacio a exponer algunos requisitos dogmáticos del examen de la conciencia que ya aparecían en otros manuales europeos como, por ejemplo, el *Manual de Confesores y Penitentes* de Martín de Azpilcueta. Asimismo, recurre a algunos elementos tradicionales chinos y a una serie de estrategias discursivas para poner de relieve las similitudes en las prácticas de autorreflexión entre las dos culturas.

Al principio de este volumen, Aleni declara que el examen de los propios pecados constituye el primer paso para poder corregirlos, añadiendo dos motivos principales por los que algunos no pueden percatarse de sus pecados: los ignorantes no se percatan de los pecados propios, y otros, aun teniendo conciencia de que son pecados, por seguir tendencias mundanas, olvidan que los tienen.⁴⁷⁴

⁴⁷³ Ibid., 360.

⁴⁷⁴ Ibid., 360-361.

Combinando estos dos motivos y los tres tipos de pecados, es decir, pecados de pensamiento, de palabra, y de obra, Aleni propone cuatro métodos de examen de conciencia: *xing nian* (省念, examen del pensamiento), *xing yan* (省言, examen de las palabras), *xing shi* (省事, examen de las obras), y *xing que* (省缺, examen de las omisiones).

a) Examen del pensamiento

Respecto al *xing nian* (省念, examen del pensamiento), Aleni indica que la raíz o el origen del pecado son los malos pensamientos, que incentivan también el pecado nuevo. Explica asimismo que, si la gente descubre los pensamientos inapropiados lo antes posible y se esfuerza por expulsarlos, el pecado vencido se convierte en un mérito, y así, uno puede mantenerse en un estado de bondad. Esta exposición sobre los pensamientos erróneos se parece a la reflexión acerca del *weiguò* (微过, culpa venial) al que ha aludido Liu Zongzhou en su libro *Ren pu*: tanto los “malos pensamientos” mencionados por Aleni como la “culpa venial” de Liu Zhongzhou, pertenecen al ámbito del pensamiento, y representan las etapas iniciales o el origen mismo de otros pecados. Ahora bien, mientras que Liu explora la fuente del *weiguò*, a saber, las siete clases de deseos, Aleni prefiere hablar de las situaciones en las que pueden desembocar los pensamientos equivocados: no cometer el pecado, cometer un pecado venial, cometer un pecado mortal.⁴⁷⁵

Según la explicación de Aleni, la primera situación se produce cuando la persona detecta los malos pensamientos lo antes posible, y se esfuerza en expulsarlos inmediatamente. La segunda, cuando la persona no se afana tanto en eliminar o suprimir los malos pensamientos cuando se están generando. El resultado no es un pecado grave, pero aun así no representa una actitud moralmente aceptable, y encarna, por lo tanto, un pecado venial. En el caso de la última situación, la persona no solo no suprime el mal pensamiento, sino que disfruta de él y lo acepta, cometiendo así un pecado mortal.

Aleni se inspira aquí, con probabilidad, en los manuales católicos, que frecuentemente elaboran clasificaciones muy detalladas de los actos invisibles e intangibles de la mente y del pensamiento. Pero es de suponer que sabe que los lectores chinos no están familiarizados con una categorización tan estricta de los errores o “pecados”, porque esta clasificación, en general, no aparece en los libros clásicos chinos.

⁴⁷⁵ Ibid., 362-363.

Para compensar esta ausencia, Aleni recurre a dos ejemplos muy ilustrativos para ayudar a los lectores chinos. El primer ejemplo describe a un hombre obscuro que está seduciendo a una doncella. Si ella lo rechaza con furia, la injuria no la perjudica; al contrario, permite manifestar su castidad. Si, en cambio, no lo rechaza, o le responde, aunque no le abra la puerta, ya ha cometido un pecado venial. Por último, si la doncella acepta la seducción y le abre su casa, entonces comete un pecado mortal.⁴⁷⁶

El segundo ejemplo recurre a la imagen del saqueo perpetrado por un bandido, lo que da lugar, al igual que en la imagen anterior, a tres situaciones: en la primera, las personas valerosas cogen las armas y ahuyentan a los bandidos; la segunda, quienes no se resisten activamente al ataque del enemigo; por último, la situación más grave se da cuando la gente abre la puerta al bandido, con la consecuente pérdida de la vida y de la propiedad.⁴⁷⁷

En el primer ejemplo, el pecado más grave lleva a la pérdida de la castidad; en el segundo, a la de la vida misma y de las propiedades. Es obvio que Aleni emplea estas imágenes tan conmovedoras para llamar la atención de los fieles chinos, para que comprendan el grave riesgo de un pensamiento inapropiado. Además, parece enfatizar que el origen del pecado estriba en los factores externos, no en el alma humana, a diferencia de los manuales católicos, que tienden a situar precisamente en ella la fuente del pecado. Es plausible, de hecho, que en este énfasis en los factores externos Aleni quiera aproximarse a la actitud confucianista, que contempla la naturaleza humana como esencialmente buena, y que considera que son los factores externos los responsables de su deterioro, como expuso Liu Zongzhou en su *Ren pu*: los factores mundanos conducen a deseos erróneos, lo que a su vez conduce a la culpa.

Al final de este apartado, Aleni aconseja a los lectores que examinen los pensamientos cada día, o que reflexionen detenidamente en ellos antes de la confesión, para evitar que se conviertan en pecados externos, con lo que su discurso revierte, una vez más, en la necesidad de una participación activa de los penitentes. Ese es el caso, por cierto, también de las reflexiones diarias recomendadas en los *Gongguoge*.

En suma, en su exposición sobre el *xing nian* (省念, examen del pensamiento), Aleni emplea claramente la estrategia de acomodación cultural: en el nivel del contenido, selecciona ejemplos que los lectores chinos pueden entender fácilmente; en el nivel doctrinal, su actitud se aproxima a la visión confucianista de la naturaleza humana; y en el

⁴⁷⁶ Para más detalle sobre este ejemplo, véase *ibid.*, 363-364.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, 364.

nivel práctico, recomienda a los cristianos chinos que examinen los pensamientos equivocados, la misma práctica diaria de reflexión recomendada o promovida por los letrados chinos contemporáneos.

b) Examen de las palabras

Respecto al *xing yan* (省言, examen de las palabras), Aleni plantea que “la gente comete muchos pecados debido a ciertas palabras inapropiadas”,⁴⁷⁸ expresando la idea de un dicho chino: *huo cong kou chu* (祸从口出, la desgracia procede de la boca). Entre los pecados del habla, Aleni distingue, de la misma manera que en los pecados de pensamiento, los graves de los veniales. Por ejemplo, el *xushi* (虚誓, falso juramento), el *wangzheng* (妄证, falso testimonio), la *wulai* (诬赖, calumnia grave), la *yang ren yin'e* (扬人隐恶, divulgación de defectos ajenos), y el *sun mingjie* (损名节, perjuicio a la honra de los demás), todos ellos son considerados como pecados mortales.⁴⁷⁹

A su vez, entre los pecados veniales figuran el *xubuang* (虚谎, la mentira), *chaoxue* (嘲谑, la burla) y *qingchi* (轻叱, la reprensión, reprimenda leve), *tan ren shifei* (谈人是非, comentarios irresponsables sobre lo justo y lo erróneo de los demás), y también el *xianlun* (闲论, la charla ociosa). Todos ellos encarnan pecados veniales porque, según explica Aleni, no aportan ningún beneficio real a la virtud, ni al cuerpo, ni tampoco a la resolución de ningún conflicto, aunque a veces los que hablan no tengan mala intención. Los que charlan sin centrarse en un tema concreto, desperdician inútilmente el tiempo libre que es un don divino, y cometen pecado. Al igual que en el apartado de *Xing nian* (省念), se señalan algunas circunstancias en las que *no* se comete este pecado:

Las palabras que pueden parecer infundadas, pero pretenden ayudar a los demás, por ejemplo, al utilizar palabras fútiles para guiar a otros, no pertenecen al *xianlun* (闲论, la charla ociosa). Estas palabras dichas sin mala voluntad se dividen en dos categorías. La primera incluye el cotilleo sobre lo justo y lo erróneo [de otra persona], que ya ha sido reconocido por todos. Informarlo con buena intención no representa un *kouguo* (口过, pecado de boca). La segunda consiste en que, si se sabe algo malo de alguien, incluso cuando se trata de un asunto reservado, y se lo cuenta solamente a su padre, o a su hermano mayor, o a su maestro o a un amigo, con la intención de ayudarlo a corregir sus

⁴⁷⁸ Ibid.

⁴⁷⁹ Ibid., 365.

errores, y sin que este asunto llegue al público, el que lo cuenta no solo no tiene culpa alguna, sino que incluso puede decirse que hace una obra buena.⁴⁸⁰

Puede interpretarse que Aleni se esfuerza aquí en adaptarse a la cultura china, en cuyo ámbito doméstico son a menudo el padre y el hermano mayor quienes guían a los demás miembros de la familia, y en la esfera social, los maestros y los compañeros pueden también desempeñar el papel de mentor moral, a quien se le permite corregir los errores de comportamiento. Sea como fuere, este papel de guía o tutor moral está muy bien visto en la cultura china, y es de suponer que Aleni no ignoraba su relevancia.

Al final del apartado, Aleni sugiere a los lectores que consideren cuidadosamente las consecuencias de sus palabras antes de ponerse a hablar. En pocas palabras, a diferencia del apartado de *xing nian* que resalta el perjuicio y las consecuencias de los pensamientos equivocados, el apartado de los pecados de palabra está más bien orientado a enumerar los pecados concretos, que habían sido mencionados a menudo en algunos manuales europeos, por ejemplo, en el *Manual de Confesores y Penitentes* de Martín de Azpilcueta.⁴⁸¹

c) Examen de las obras

Al comienzo del apartado del *Xing shi* (省事, *Examen de las obras*), Aleni clasifica las obras de la siguiente manera:

De las obras que hacemos, algunas son claramente buenas o claramente malas; hay también algunas que son por una parte buenas y por otra parte malas; y algunas pueden ser obras buenas, para luego convertirse en obras malas. Solo cuando las personas entienden esta distinción, pueden seguir el camino recto.⁴⁸²

Respecto a las obras claramente buenas, Aleni propone tres ejemplos que, sin duda, no había escogido al azar:

¿Qué son las obras claramente buenas? Por ejemplo, respetar y adorar a Dios con *chunxin* (纯心, corazón puro y simple), ser fiel al emperador, y ser respetuoso y obediente para con

⁴⁸⁰ Ibid., 366.

⁴⁸¹ En el capítulo XVIII del *Manual de Confesores y Penitentes*, los pecados de palabra se analizan sistemáticamente, véase: AZPILCUETA, 1556: 305-341.

⁴⁸² ALENI, 2002: 367.

los padres, y otras obras similares.⁴⁸³

Además de destacar que el *jing tianzhu* (敬天主, la reverencia a Dios) es tan importante como el *zhong jun* (忠君, la lealtad al emperador) y el *xiao qin* (孝亲, la piedad a los padres), estos tres ejemplos reflejan indudablemente el pensamiento confuciano de *jing tian* (敬天, respetar al cielo), *zhong jun* (忠君, ser fiel al emperador) y *xiao qin* (孝亲, ser respetuoso y obediente con los padres), una doctrina empleada por los emperadores para mantener la estabilidad social y política. Así, por ejemplo, en relación con el mandato de *jing tian* (敬天, respetar al cielo), los emperadores feudales chinos se identificaban con el *tianzi* (天子, hijo del Cielo), los designados por el Cielo, transfiriendo así la orden de respetar al Cielo directamente a la figura del emperador.

Al igual que la modificación del dicho de Confucio mencionada anteriormente, Aleni aquí también cambia intencionadamente el *tian* (天, Cielo) por *tianzhu* (天主, Dios). Comparando con las obras de *zhong jun* (忠君) y *xiao qin* (孝亲), que quedan sin ninguna modificación, sin embargo, en el caso de la obediencia a la autoridad superior, Aleni hace hincapié en que el fiel deba tener *chunxin* (纯心, corazón puro simple), para recordarle que el respeto o la veneración de Dios es diferente del respeto que se le debe profesar al Cielo. En esta sutil pero importante modificación podemos observar no solo el uso de términos y conceptos confucianos por parte de Aleni, sino también su habilidad en modificar cuidadosamente aquellos elementos chinos que son, en apariencia, similares a los cristianos, pero que ocultan, en la profundidad, diferencias doctrinales muy relevantes, y por lo tanto deben ser transformados de manera sutil y radical al mismo tiempo.

En lo que concierne a las obras claramente malas, Aleni incluye entre ellas el hurto, el asesinato, y otras acciones que dañan a los demás para el beneficio propio. Recurre a los elementos del pensamiento tradicional chino *huo* (祸, desgracia) y *fu* (福, ventura) para explicar la actitud de la religión cristiana hacia estas obras:

Las personas deben emprender obras buenas, incluso cuando el bien cause la *huo* (祸, desgracia). La *huo* pertenece a una persona buena, así que, en realidad, es una *fu* (福, ventura). Por el contrario, las personas no deben acometer obras malas, incluso si haciéndolas obtienen el *fu* (福, ventura). Esta *fu* pertenece a una persona mala, así que en

⁴⁸³ Ibid.

realidad representa una *huo* (禍, desgracia) suya.⁴⁸⁴

También para abordar el difícil tema de las obras que son en parte buenas y en parte malas, Aleni continúa recurriendo a las nociones de *huo* (禍, desgracia) y *fu* (福, ventura). Explica que las buenas obras, las *jixiang shanshi* (吉祥善事, cosas afortunadas) son la riqueza y poder, la salud y seguridad, *shoukao* (寿考, la longevidad), y *zisun* (子孙, tener muchos descendientes). Conseguirlas es, por supuesto, algo bueno. Ahora bien, muchos que han sido agraciados con las “cosas buenas” destruirán sus virtudes a cambio de una circunstancia más favorable, con lo cual padecerán sufrimiento eterno tras la muerte. Desde este punto de vista, afanarse en perseguir “cosas buenas” no merece la pena si lleva consigo también la destrucción de la virtud. Por contra, quienes sufren infortunios como la pobreza, la enfermedad, la muerte prematura, la soledad, etc., si son capaces de afrontarlos con calma, esa experiencia del sufrimiento les aportará un buen carácter y numerosas virtudes, con las cuales podrán disfrutar de una felicidad perdurable después de la muerte.⁴⁸⁵

Al recurrir a los términos chinos *shifu* (世福, las venturas de la vida presente terrenal), *shihuo* (世祸, las desgracias de la vida presente terrenal), *shenhou* (身后, la vida futura tras la muerte), Aleni combina hábilmente el pensamiento cristiano de las *cuatro postrimerías*⁴⁸⁶ con el pensamiento chino de *huo* y *fu*, lo que le permite presentar algunas sutilezas de la doctrina cristiana: la idea de que algunas venturas de la vida terrenal pueden, paradójicamente, desembocar en la perdición eterna es, en efecto, similar al pensamiento taoísta de *huo fu xiang yi* (祸福相依), que sostiene que la buena fortuna sigue al desastre y, a la inversa, el desastre esconde la buena fortuna. Esta moraleja es aceptada generalmente en la cultura china, y Aleni recurre a ella para inspirar en sus

⁴⁸⁴ Ibid.

⁴⁸⁵ Ibid., 367-368.

⁴⁸⁶ Las postrimerías o las cuatro últimas cosas son la muerte, el juicio, el cielo y el infierno. Para más información sobre el desarrollo histórico de este concepto católico, se puede consultar: TIHON, Paul. (1993). La entrada de “Fins dernières (méditation des)”. En: *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 5. París: Beauchesne. columnas 356-382. Se analiza asimismo en los tratados de otros misioneros, por ejemplo, Philippe Couplet (1623-1692) en su libro *Simo zhenlun* (四末真论, *Una verdadera discusión de los cuatro fines*) publicado en el año 1675, expone esta teoría a partir de cuatro partes: *sibou* (死候, la muerte), *shenpan* (审判, el juicio), *tiantang* (天堂, el cielo), y *diju* (地狱, el infierno), y cada parte se acompaña de una ilustración y un dicho de algunos teólogos cristianos. Philippe Couplet en su trabajo, aunque critica la teoría de *lunhui* (轮回, reencarnación) del budismo, cuando enfatiza la doctrina católica del juicio divino, como algunos misioneros anteriores, recurre a dos términos chinos *tiantang* (天堂, cielo) y *diju* (地狱, infierno) derivados del budismo para referirse al cielo y el infierno respectivamente. véase: COUPLET, Philippe. 《四末真论》 [Simo zhenlun, *Una verdadera discusión de los cuatro fines*], en París: Bibliothèque nationale de France, chinois 3119, ff. 2r-22v.

lectores la reflexión sobre cuáles son sus “venturas” más potencialmente peligrosas como, por ejemplo, *shoukao* (寿考, la longevidad), y *zisun* (子孙, tener muchos descendientes). En el apartado de *Tianzhu shijie* (天主十诫, *Los diez mandamientos de Dios*) de *Dizui zhenggui* donde Aleni enumera algunos pecados relacionados; analizaremos estos ejemplos en detalle.

Entre las obras ambiguas, que pueden ser malas o buenas, Aleni enumera algunos asuntos cotidianos, como, comer, estudiar y dar limosna, explicando que:

Si las personas tienen buena intención cuando ejecutan estos actos, lo que hacen es algo bueno como, por ejemplo, comer para *yang sheng* (养生, preservar la salud), estudiar para *wen dao* (闻道, adquirir conocimiento), dar limosna para ayudar los demás. Tales hechos están en conformidad con el servicio a Dios. Son malos, empero, si los realizan con malos propósitos como, por ejemplo, comer para complacer la gula, estudiar para obtener riqueza y poder, dar limosna para tener buena fama.⁴⁸⁷

La clave para determinar el estatus moral de las obras reside, obviamente, en el propósito con el cual se están emprendiendo; dicho de otra manera, las obras buenas deben estar conforme al servicio a Dios y, por extensión, estar de acuerdo con la doctrina católica. Al exponer la influencia decisiva del pensamiento en la naturaleza de las obras, Aleni enfatiza, una vez más, la importancia del examen del pensamiento. Es importante señalar que los dos términos de *wen dao* (闻道) y *yang sheng* (养生) que se mencionan aquí, respectivamente, derivan de *Analectas de Confucio* y del libro taoísta *Zhuangzi* (庄子). Aunque la ideología del *yang sheng* (养生) viene del pensamiento taoísta, se había convertido en una parte importante de la medicina tradicional china ya antes de la dinastía Ming. Las prácticas implícitas en ambos términos no son contrarias a la doctrina cristiana, y es de suponer que su uso no era problemático para Aleni. Respecto al estudio para obtener riqueza y poder, las formulaciones de Aleni deben ser relacionadas con el examen imperial chino, el sistema más importante para seleccionar a los candidatos a funcionarios en la China imperial entre los años 606 y 1905. Uno de los objetivos de los letrados que se sometían a estas pruebas era el de ascender en la escala social, lo que, junto con el hecho de que el tiempo y el esfuerzo dedicado a la preparación de las pruebas, absorbe energía que podría ser dedicada al servicio de Dios. De ahí que Aleni defina esta práctica como “obra mala”.

⁴⁸⁷ ALENI, 2002: 369.

Al final del apartado, Aleni lista nueve tipos de obras que inducen a los demás a cometer pecados, para que los lectores los examinen: 1. elaborar planes malignos contra otros; 2. mandar a otros a hacer obras malas; 3. seducir a otros para hacer obras malas; 4. permitir que otros hagan obras malas; 5. halagar las malas obras que hacen otros; 6. no denunciar las obras malas que otros han hecho; 7. poder prevenir que otros hagan obras malas y no hacerlo; 8. aceptar las ganancias mal adquiridas de otras personas; 9. mostrar favoritismos hacia quienes hacen obras malas.⁴⁸⁸ Esta clasificación tan minuciosa muestra, una vez más, la importancia concedida por Aleni a la idea cristiana esencial de la *caritas*, del amor al prójimo y de la relación con los demás.

Aleni, en definitiva, lleva a cabo una cuidadosa clasificación de las obras en relación con diferentes situaciones, pensamientos y consecuencias, de modo que los lectores puedan identificar cada tipo de obra, y reflexionar sobre ella correctamente. También en este apartado utiliza Aleni la terminología ya existente en el pensamiento tradicional chino; la aplica, con todo, considerando siempre su validez para la doctrina católica, como cuando rechaza y condena los verdaderos propósitos que se esconden en el afán (a primera vista meritorio) de superar los exámenes imperiales.

d) Examen de las omisiones

Al comienzo del apartado del *Xing que* (省缺, *Examen de omisión*), Aleni resume los tres tipos de exámenes expuestos hasta ahora, y explica qué es la omisión:

Cuando alguien realiza buenas obras y recibe algún pequeño mérito, es fácil ser complaciente inmediatamente; en cambio, no es fácil reflexionar a fondo sobre los propios pecados. La gente, aunque reflexione acerca de sus obras, no habla con prudencia, o aun hablando con prudencia, no logra *chi nian* (持念, mantener un buen pensamiento). El que lograra todo esto, podría llamarse a sí mismo *shengxian* (圣贤, persona sabia y llena de virtudes) y, sin embargo, no sabe que a pesar de estos logros, todavía le quedan muchas buenas obras pendientes de realizar; o buenas obras que podría hacer, pero que no quiere hacerlas. Estos son los pecados de omisión.⁴⁸⁹

Como vemos, Aleni advierte a las personas satisfechas de sí mismas, a quienes se creen impecables, lo cual supone un pecado de omisión. Para explicar mejor este desliz moral y

⁴⁸⁸ Aleni, 2002: 370-371.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, 369.

espiritual, Aleni recurre una vez más a una imagen metafórica:

De un siervo doméstico que no comete adulterio ni robo, se dice que no tiene defectos. Sin embargo, si no hace nada bueno, descansa todo el día, no hace las tareas de la casa, ni ayuda al dueño, ¿puede acaso ser considerado un buen siervo? Tal sirviente debe ser severamente reprochado. En cambio, los antiguos santos hicieron todo lo posible para servir a Dios con la esperanza de no cometer ningún pecado, y aun así, no se atrevían a tener ningún tipo de complacencia, considerándose siempre a sí mismos grandes pecadores.⁴⁹⁰

Como ya hemos señalado, la confesión católica se centra en reconciliar los seres humanos con Dios, cuya relación fue a menudo definida como la existente entre el amo y sus servidores. El símil del “siervo doméstico” fue, de hecho, empleado también por Tomás de Aquino en su *Suma Teológica*, como se ha mencionado. Según Aleni, los seres humanos, como siervos de Dios, deben examinar los pecados de omisión.

Al final del apartado, Aleni vuelve a enfatizar la importancia de sopesar la relación entre Dios y los seres humanos, y de examinar los pecados de omisión:

A pesar de que la gente de hoy tenga muchos méritos, si no conoce a Dios, ni reflexiona sobre sus propios pecados, no puede obtener méritos verdaderos. Sus méritos acumulados diariamente tampoco se conservarán. Quien tenga muchas omisiones sin pensar en darle remedio, si muere de improviso, habrá desperdiciado su vida inútilmente. ¡Qué lástima!⁴⁹¹

El concepto de “méritos acumulados diariamente” revela la actitud negativa de Aleni hacia el método de los libros de *Gongguoge*. En la visión del misionero, mientras el creyente no conozca a Dios ni examine las omisiones que parecen ser insignificantes, no importa cuánto mérito haya acumulado, los deméritos no serán eliminados. El pasaje revela asimismo su respuesta a la duda de algunos chinos quienes consideran que la metodología católica para purgar los pecados se centra en exceso en los detalles. Aleni les replicaría que los pecados de omisión, que podrían parecer insignificantes, son equivalentes, en realidad, a aquellos tres tipos de pecado (pensamiento, palabra y obra) que no encuentran el perdón divino.

A continuación, en cuanto al olvido, un gran obstáculo para eliminar los pecados,

⁴⁹⁰ Ibid., 372.

⁴⁹¹ Ibid.

Aleni propone, en el apartado siguiente titulado *Bi wang* (裨忘, *Los remedios contra los olvidos*) tres soluciones posibles:

El que quiera enmendar su propio pecado debe recordar cuáles y cuántos pecados cometió y tenerlos en cuenta para confesarlos todos. Ahora bien, debido al paso del tiempo, es difícil evitar el olvido de algunos pecados. Hay tres remedios para ayudar a recordarlos: el primero consiste en seguir el orden de los diez mandamientos, para examinar cada apartado, uno por uno. En el momento de la confesión, los pecados se confiesan en este mismo orden.

El segundo consiste en hacer memoria desde el bautismo o la última confesión, dónde se vivía, qué se hacía y con quién se relacionaba uno, para recordar qué mandamientos se han transgredido.

El tercero radica en analizar cuidadosamente todos los pensamientos, palabras, obras y omisiones que puedan ofender a Dios, a los demás, y a uno mismo.⁴⁹²

Estos elementos que ayudan a recordar los pecados: “cuántas veces lo ha cometido”, “qué tipo de pecado ha cometido”, “con quién lo ha cometido”, y “dónde”; expuestos por Aleni aquí, naturalmente, pertenecen al concepto teológico de “la circunstancia de pecado”. Una razón por la que Aleni menciona este concepto es porque permite determinar las diferentes características de la infracción, y mediante la modificación del nivel de maldad del mismo pecado, estas circunstancias pueden cambiar el tipo de pecado; en concreto, pasar de pecado venial a mortal, o pasar de mortal a otro mortal. Todo esto está estrechamente relacionado con la división entre el pecado mortal y el pecado venial. Por lo tanto, las circunstancias señaladas en esta cita revelan que Aleni se toma seriamente en cuenta los pecados mortales. Y cabe destacar que, a diferencia de la parte correspondiente del *Manual de Confesores y Penitentes* de Martín de Azpilcueta, Aleni no alude a las categorías de “con qué”, “por qué”, y “cómo”.⁴⁹³ Es posible que, en este punto, Aleni supusiera que estas tres categorías pudieran ser una carga innecesaria para que los fieles chinos examinasen sus pecados, y procurara reducir los requisitos doctrinales sobre el concepto de “la circunstancia de pecado”.

Al final del apartado, Aleni no elude los pecados veniales, exigiendo que los lectores los revisen cuidadosamente:

⁴⁹² Ibid., 372-373.

⁴⁹³ véase: AZPILCUETA, 1556: 31.

Aunque el sacramento de la confesión es establecido para *sizui* (死罪, los pecados mortales), no se pueden dejar pasar los *weici quguo* (微疵曲过, los pecados veniales) con la voluntad de corregirlos. Así como un poco de polvo también hay que limpiarlo, e incluso los espejos brillantes deben ser pulidos.

Es interesante señalar que Aleni utiliza la terminología china para diferenciar la gravedad de los pecados: el término *sizui* (死罪), que significa el delito punible con la muerte de acuerdo con la ley, se utiliza aquí para referirse al concepto de “pecado mortal”. En cambio, para indicar la menor gravedad de los pecados veniales, Aleni no usa el término *zui* (delito), sino el *ci* (疵) y *guo* (过) que incluyen el matiz de “desliz ligero” para indicar que los pecados veniales no son tan graves como los *sizui* (死罪). Además, recurre al imaginario metafórico de “un poco de polvo” y de “espejos brillantes” para referirse a los pecados veniales y a la importancia de eliminarlos, porque si no se eliminan, se irán acumulando hasta convertirse en pecados graves. Esta exposición se aproxima a la creencia tradicional china de la acumulación de las culpas pequeñas. Comenta al respecto Cynthia J. Brokaw:

Goodness and evil were seen as qualities subject to enumeration and measurement; every act of good or evil, no matter how small, added to the individual's total. The *Classic of Changes*⁴⁹⁴ explains: “If acts of goodness be not accumulated, they are not sufficient to give finish to one's name; if acts of evil be not accumulated, they are not sufficient to destroy one's life. The small man thinks that small acts of goodness are of no benefit, and does not do them; and that small deeds of evil do not harm, and does not abstain from them. Hence his wickedness becomes great until it cannot be covered, and his guilt becomes great until it cannot be pardoned.”⁴⁹⁵

En definitiva, el apartado de *Xingcha* (省察, *Reflexión y examen*) concluye con una llamada a la necesidad del examen de los pecados veniales que se combinan hábilmente con la reflexión tradicional china. Esto revela otra vez la intención de Aleni de adaptarse al pensamiento tradicional chino sobre la eliminación de la maldad.

⁴⁹⁴ Se trata de *Yijing* (易经), un libro oracular chino, uno de los Cinco Clásicos confucianos.

⁴⁹⁵ BROKAW, 1991: 33.

e) Los pecados contra los diez mandamientos

Después de una exposición de las cuatro modalidades de examen, Aleni presenta dos listas esenciales de los pecados que se clasifican, respectivamente, según el orden de los diez mandamientos y el de los siete pecados capitales para ayudar a los creyentes a examinar metódicamente sus pecados, y para evitar que se olviden de algunos de ellos. Ya mencionamos que Azpilcueta en su *Manual de confesores e penitentes* sigue este mismo orden tradicional para enumerar muchos pecados que reflejan los problemas de la sociedad europea de su época. Del mismo modo, en el *Dizui zhenngui* y en su versión abreviada, *Dizui zhenngui lie*, Aleni y sus colaboradores chinos aprovechan la exposición de diferentes tipos de pecados para advertir de algunos problemas habituales en la sociedad china contemporánea, contrarios a la doctrina católica; también en ello puede entreverse su afán por acomodar la doctrina católica a los usos culturales de la sociedad china.

De acuerdo con lo que se ha afirmado en el primer capítulo, la versión abreviada fue el manual de confesión de mayor circulación en aquella época, concebido como una especie de abreviación concisa de la doctrina confesional. Es esta versión la que pudo llegar a la mayor cantidad de lectores, muchos de ellos neófitos de capas sociales inferiores. La versión completa, por su parte, estuvo dirigida a lectores diferentes, como ya ha sido señalado por E. Menegon: “*Dizui zhenngui*, due to its length, complexity, and – one must acknowledge – even its verbosity, was suited to a limited circle of devout and highly literate converts, *Dizui zhenngui lie* had a much wider appeal, and it became the most popular Chinese-language introduction to the sacrament of penance.”⁴⁹⁶

En el apartado de *Tianzhu shijie* (天主十诫, *Los diez mandamientos de Dios*), Aleni recurre a la terminología (en la denominación de cada uno de los mandamientos) establecida años atrás por los primeros misioneros, por ejemplo, en *Shengjing yuelu* (圣经约录, *Doctrina cristiana breve*, 1605)⁴⁹⁷ de M. Ricci. A diferencia de estos primeros manuales que se limitaban a enumerar los nombres de los mandamientos, Aleni expone metódicamente cada uno de ellos y les asigna sus correspondientes pecados.

⁴⁹⁶ MENEGON, 2006: 21.

⁴⁹⁷ Para más información, véase: RICCI, 2013: 33.

a. El primer mandamiento: *Qin chong tianzhu wanyou zhi shang* (钦崇天主万有之上, *Respetarás y adorarás a Dios sobre todas las cosas*)⁴⁹⁸

Respecto al título de este primer mandamiento, Aleni explica que el “*qin chong*” (钦崇, respetar y adorar) comprende tres virtudes hacia Dios: *xin* (信, la creencia, o la fe), *wang* (望, esperanza), *ai* (爱, amor). Y “*wanyou zhi shang*” (万有之上, sobre todas las cosas) implica que no hay nada más por encima de esta fe, esperanza y amor en Dios: hay que mantener el corazón leal hacia Dios por encima de cualquier otra cosa. En estricta correspondencia con estas tres virtudes, Aleni divide los pecados contra el primer mandamiento en tres clases: *bei xin* (背信, rechazar la fe), *bei wang* (背望, rechazar la esperanza), *bei ai* (背爱, rechazar el amor).⁴⁹⁹

Es importante señalar que en chino el significado del carácter *xin* (信) es ambiguo, ya que puede referirse tanto a la “creencia” como a la “fe”: contiene el matiz de *chongfeng* (崇奉, creer en una religión) que indica la fe; pero comprende también el significado de *zhenshi* (真实, realidad) y *zhengshi* (证实, verificar) que reflejan un tipo de creencia justificable racionalmente. En el catolicismo, entre la creencia y la fe hay muchas diferencias, la más notable de las cuales es que la fe es un don de gracia concedido por el Señor. Esto implica que la “fe” conlleva una “convicción” que no es tan racional como la “creencia”. Respecto a tal cualidad, González resume algunas características de la fe religiosa del hombre: “Los seres humanos son criaturas de Dios y se espera que vivan de acuerdo con sus normas; los seres humanos han quedado alienados de Dios al desobedecer sus normas; Dios ha provisto un método para superar esta alienación.”⁵⁰⁰ Esta formulación es muy similar a la exposición de Aleni sobre los pecados contra el *xin* (信):

[...] si la gente no conoce la existencia de Dios, ni cree en sus mandamientos y dogmas, ni tampoco cree en Dios, como el *dafu* (大父, gran padre) de todos los pueblos, que nos da la vida, nos cría, nos protege, nos concede la felicidad, ni tampoco cree que Dios salvó al mundo con misericordia y con verdad, todo ello indica que ya ha cometido el pecado

⁴⁹⁸ La versión actual en el castellano es “amarás a Dios sobre todas las cosas”. En el *Manual* de Martín Azpilcueta aparece como: “amaras a Dios”, véase: AZPILCUETA, 1556: 61.

⁴⁹⁹ ALENI, 2002: 376.

⁵⁰⁰ GONZÁLEZ, Ignacio. (2013). *Sociedad, cultura y educación*. San Miguel: UGB Editores, p. 179.

contra el *xin* (信).⁵⁰¹

En este pasaje Aleni no recurre a un argumento racional para justificar la existencia de Dios, sino que la da como un hecho incuestionable, esperando despertar así la fe en Dios entre sus lectores: con el término *xin* (信) quiere, por un lado, utilizar el significado de *chongfeng* (崇奉) para referirse a la fe cristiana, y, por otro lado, utilizar el significado de *zhenzhi* (真实, realidad) para subrayar la existencia de Dios, Señor de todas las cosas en el mundo, refiriéndose a él como *dafu* (大父, gran padre).

Es obvio que la imagen de “padre” como un símbolo que enfatiza la supremacía de Dios, fue comúnmente usado en la Biblia para indicar a Dios como, por ejemplo, en el Evangelio de Juan 4, versículo 23; más tarde, fue elaborado en el discurso teológico, y se convirtió finalmente en la imagen más habitual para referirse a Dios en el cristianismo. Ahora bien, es importantísimo señalar que en las obras clásicas chinas también suele figurarse el Cielo como “Padre” como, por ejemplo, en el *Shuo gua* (说卦, *La interpretación del significado de los hexagramas predictivos*) del *Yijing*.⁵⁰² Los misioneros anteriores –aprovechando este punto en común entre las dos culturas, una similitud que proviene, con mucha probabilidad, de la naturaleza arquetípica que une el ser supremo con la *imago* del padre– recurrieron al término chino *dafu* (大父, gran padre) para referirse a Dios. Así, en el *Tianshu shiyi* Matteo Ricci dice: “regard the Lord of Heaven as omnipresent and omniscient. Since he is the compassionate father of mankind, how can he bear to allow us to live in darkness for so long, not knowing the great Father who is our source, and wandering to and fro along this road of human existence?”⁵⁰³ Matteo Ricci recurre, a su vez, al término *dafumu* (大父母, gran padre y madre), y hace una comparación elaborada sobre los dones del Padre celestial y los de nuestros padres terrenales:

Our parents give us the various parts of our bodies, and we ought, therefore, to be devoted to them. Our sovereign and his ministers give us land, places to live, trees, and animals so that we can practice filial piety toward our elders and instruct and nurture our children. We ought therefore to honor them as well. But how much more should we honor the Lord of

⁵⁰¹ ALENI, 2002: 377.

⁵⁰² En el apartado de *Shuo Gua* del libro *Yijing* se puede encontrar la siguiente sentencia: “Qian tian ye gu chen hu fu (乾天也故称乎父).” Esta indica que *Qian*, el primer hexagrama, se refiere al cielo, por eso se le llama Padre. Para más información, véase: HOFFMANN, Helena Jacoby. (2006). *I Ching: El Libro de los Cambios*. Cuatro Vientos, p. 5.

⁵⁰³ RICCI, 2016: 361.

Heaven who is the *dafumu* (大父母, great Father and Mother), the great Sovereign, the first Cause of all first ancestors, the One from whom all sovereigns derive their mandate, and the Producer and Sustainer of all things?⁵⁰⁴

En palabras de Ricci, si Dios creó todo lo que existe en el universo, entonces definitivamente debe considerársele como “padre” y “madre” de la humanidad. Esta imagen combina hábilmente el concepto de Dios cristiano con los valores patriarcales presentes, de manera muy patente, en la sociedad china, con la virtud de la piedad filial que está profundamente arraigada en la cultura y en el pensamiento tradicional chino. En *Dizui zhenggui*, por cierto, Aleni sigue utilizando el término *dafu* (大父, gran padre) y el *dafumu* (大父母, gran padre y madre) para expresar la supremacía de Dios,⁵⁰⁵ de la que ningún fiel debe dudar. Basándose en esta imagen, continúa pidiendo a los neófitos que crean incondicionalmente en todos los artículos de la fe, y que se mantengan fieles a ella de manera inquebrantable:

Aquellos que, cuando se convierten al cristianismo, aún dudan, o no se arrepienten de sus propios pecados, ni se deciden a corregirlos, y aceptan el bautismo sin una convicción profunda, cometen pecado.

Aquellos que, después de ser cristianos, siguen dudando de la doctrina cristiana y de todo aquello en lo que deben creer, cometen pecado.

Aquellos que todavía están llenos de dudas sobre los principios del cristianismo, pero no intentan aclararlos, cometen pecado.

Aquellos que opinan que hay falsedades en la doctrina cristiana, cometen pecado.

Aquellos que se avergüenzan de su condición de cristianos en presencia de otro, cometen pecado.

Aquellos que falsifican [no acatan] las normas doctrinales, cometen pecado.⁵⁰⁶

A continuación, Aleni enumera muchas prácticas vinculadas al budismo y al taoísmo, que también cumplen con la definición del pecado de *bei xin* (背信, rechazar la fe). Por ejemplo, creer que el ladrido de un perro, el graznido de un cuervo o de una urraca son *yaoxiang* (妖祥, augurios de la fortuna); pedir ayuda a los oráculos para conocer el futuro; creer en las prácticas del *fengshui*; celebrar rituales “falsos” en templos dedicados a seres

⁵⁰⁴ Ibid., 105.

⁵⁰⁵ El término *dafumu* (大父母, gran padre y madre) aparece en el segundo volumen de *Dizui zhenggui*, “contrición”, véase *ibid.*, 438; y en el tercer volumen dedicado a la “confesión”, véase *ibid.*, 488.

⁵⁰⁶ ALENI, 2002: 378.

fabulosos y a budas; rezar mantras budistas y encantamientos mágicos; o pagar contribuciones para la organización de ceremonias de sacrificio, etc. Aleni define todos estos actos como *yiduan* (异端, herejía).⁵⁰⁷

En resumidas cuentas, el apartado de *Bei xin* expone dos tipos de pecados: uno es no reconocer la existencia de Dios o su supremacía, y dudar de la doctrina cristiana; el otro es participar en las prácticas religiosas chinas. En los siguientes dos apartados se presta más atención a los problemas más habituales surgidos en la práctica cristiana de los fieles, algunos de ellos específicos de los neófitos chinos. Así, por ejemplo, en el apartado de *Bei wang* (背望, *Rechazar la esperanza*) se lee:

Aquellos que ante una catástrofe o por el hecho de ser pobres, culpan a Dios por no haberlos ayudado ni protegido, y piensan que Dios no es justo ni misericordioso, cometen pecado.

Aquellos que esperan que Dios haga milagros para probar su existencia, cometen pecado.

Aquellos que esperan corregir sus culpas y practicar buenas obras cuando lleguen a viejos o se acerquen al final de sus vidas, cometen pecado.⁵⁰⁸

En el último caso, Aleni alude al hecho de que, mientras que las mujeres chinas se confesaban con asiduidad, los hombres no participaban tan regularmente en las obras cristianas, y muchos de ellos reservaban la confesión para la hora de la muerte.⁵⁰⁹

En lo referente a los pecados de *bei ai* (背爱, rechazar el amor), Aleni empieza su exposición enfatizando que el amor a Dios es el deber más importante del cristiano, incluso en confrontación con el poder y el beneficio propio, o en otras situaciones difíciles:

Aquellos que, cuando se encuentran con personas con poder o de buena posición, y, por beneficio o por temor, expresan dudas sobre el cristianismo, se subordinan a estas personas poderosas para darles gusto, sin distinguir lo verdadero de lo falso; también los que responden de manera irresponsable a las cuestiones [de estos poderosos] sin formarse un juicio propio, cometen pecado.⁵¹⁰

⁵⁰⁷ Ibid., 379-380.

⁵⁰⁸ Ibid., 381-382.

⁵⁰⁹ Joaquín Royo (1691-1748), un misionero dominico, en un informe fechado en 27 de febrero 1733 sobre su parroquia china, también registra que “con advertencia que más de la mitad de los varones guardan como en otros pueblos la confesión para la hora de la muerte”, véase: GONZÁLEZ, José María. (1952). *Misiones Dominicanas en China (1700-1750)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 335.

⁵¹⁰ ALENI, 2002: 383.

Este texto refleja que Aleni concede una gran importancia a las eventuales polémicas sobre el cristianismo entre los cristianos y los no cristianos. No resulta extraño, porque la cultura china pone mucho énfasis en la justificación racional de las creencias religiosas, y las controversias sobre la naturaleza del cristianismo y sobre los puntos de la doctrina eran muy frecuentes entre los misioneros y los *literati*. Estos debates a menudo tenían gran influencia en la misión cristiana. Es de sobra conocido que Aleni, al igual que Matteo Ricci, promovió el diálogo con los intelectuales confucianos respecto a la doctrina cristiana, a la naturaleza humana, etc. En el libro *San shan lun xue ji* (三山论学记, *Registro de discusiones aprendidas en Sanshan*, 1629)⁵¹¹ reproducen los debates sobre la doctrina católica entre Aleni y los intelectuales confucianos durante los primeros años de su misión en la provincia de Fujian. Estos debates, de hecho, contribuyeron a su trabajo misionero en la provincia. La cita anterior muestra claramente la actitud de Aleni: el cristiano no puede renegar de la fe en pos del beneficio propio o del poder, y, además, debe contestar seriamente a las preguntas de quienes dudan de la doctrina cristiana, basándose en el amor a Dios.

En segundo lugar, Aleni presenta otros pecados relacionados con las prácticas abiertas de culto y, de manera significativa, también con las prácticas confesionales:

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

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

Aquellos que han cometido pecado, pero afirman incorrectamente 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, o aquellos en cuya confesión hay falsedad porque han ocultado sus pecados o porque su contrición es falsa, o no quieren enmendarlos, aumentan sus pecados.⁵¹²

Fijémonos en que estas faltas se relacionan con los sentimientos de vergüenza: algunos surgen del temor a los escarnios o burlas de otros al participar en una ceremonia cristiana, y otros conllevan el sentimiento de humillación al confesar los pecados propios. Como se

⁵¹¹ *San shan* es el sobrenombre de Fuzhou, la capital de la provincia de Fu Jian.

⁵¹² ALENI, 2002: 383.

ha mencionado, la vergüenza es un gran obstáculo psicológico en la confesión en general, pero el énfasis de Aleni pone de manifiesto que, en el caso de los creyentes chinos, la vergüenza es un problema gravísimo y de gran complejidad cultural y social. En primer lugar, porque el catolicismo era percibido, evidentemente, como un elemento extranjero y, en gran medida, como una intrusión: de ahí que los neófitos chinos se viesan, a menudo, criticados por los vecinos e incluso por los familiares, enfrentándose a amenazas de prisión durante los movimientos anticristianos. En segundo lugar, la cultura china pone muchísimo énfasis en el elemento social de *mianzi* (面子, la cara), es decir, en la conservación de la honra o del prestigio a los ojos de los demás. De ahí que el hecho de confesarse con un sacerdote extranjero pudiese resultar tan difícil de aceptar. E. Menegon reproduce la opinión de Zhang Geng (张赓, 1570-1646), un letrado cristiano de Fujian, sobre el sentimiento de vergüenza: “To feel guilty and repentant was relatively easy, but to have the courage to overcome one’s shame to confess with the priest represented for many a delicate and arduous step. [...] If one does not face a priest, he will not be able to face his shame [can 慚]; if one does not frequently confess, he will not be able to be ashamed [kui 愧] and reform.”⁵¹³

Al enumerar dichos pecados, Aleni también espera que los creyentes superen la barrera psicológica de los sentimientos de vergüenza mientras hacen las buenas obras, rezan oraciones cristianas y oyen la misa; subraya que especialmente en el momento de hacer la confesión, no deben ocultar ningún tipo de pecado.

Después de una breve comparación entre las dos versiones de *Dizui zhenggui*, se descubre que en la versión abreviada Aleni no clasifica los pecados contra el primer mandamiento en tres categorías, y omite muchos contenidos sobre los pecados ocurridos en la obra cristiana que están directamente relacionados con la fe cristiana, mientras que conserva la mayoría de los pecados relacionados con las creencias chinas. La razón de esto es que, probablemente, para los lectores de *Dizui zhenggui lüe*, el problema más preocupante son algunas creencias religiosas chinas, sobre todo aquellos elementos religiosos que difieren sobremanera de los europeos. Por consiguiente, en la versión abreviada se agregan aquellos pecados que están relacionados con las prácticas rituales y que no aparecen en la versión completa como, por ejemplo, quemar monedas de papel y lingotes plateados de papel como ofrenda de dinero de ultratumba. Este pecado, que solo aparece en la versión abreviada, constituye un componente importante de la ceremonia del culto a los ancestros. Todas estas infracciones relacionadas con las creencias religiosas

⁵¹³ MENEGON, 2006:19.

chinas en *Dizui zhenggui liie* se mostrarán en el primer apéndice de la presente tesis, junto con otros contenidos de dicho libro.

b. El segundo y el tercer mandamiento

En el apartado dedicado al segundo mandamiento, titulado *Wu hu tianzhuming er shefa xushi* (毋呼天主名而设发虚誓, *No invoques el Santo Nombre de Dios para jurar en vano*),⁵¹⁴ se aborda la adoración falsa a Dios y las invocaciones falsas del Señor. Aleni dice que quienes hacen votos falsos o dicen mentiras invocando en vano el nombre de Dios le ofenden a Éste y, por lo tanto, cometen pecado. Solo en el caso de votos auténticos puede usarse el nombre de Dios, y si lo hace debe hacerlo de una forma reverente.⁵¹⁵ Además de estos pecados, que suelen aparecer en los manuales europeos, Aleni expone otras faltas vinculadas a las circunstancias sociales, culturales y espirituales chinas:

Aquellos que presten juramento en falso en templos budistas y taoístas invocando en vano a los budas o a los dioses, cometen pecado.

Aquellos que juren sobre cosas y no estén seguros de si son verdaderas o no, o de las que saben que son falsas o malas, cometen pecado. Por ejemplo, los que juran no dar limosnas ni hacer otras obras buenas similares, u ocultan su pecado mediante un juramento falso, o juran no hacer cosas malas, pero luego las hacen, o independientemente de la autenticidad de las cosas, juran con frecuencia y arbitrariamente, etc.⁵¹⁶

Estos pecados revelan que algunos creyentes chinos no solo seguían participando en los ritos religiosos budistas y taoístas, sino que tal vez mantuviesen una actitud escéptica hacia la fe cristiana, e incluso realizaban ciertas obras contrarias a la doctrina católica mediante juramentos falsos o incorrectos.

En esta sección Aleni enumera también algunos pecados relacionados con los falsos juramentos y las relaciones interpersonales:

Aquellos que hacen que otros violen un juramento o juren en falso.

Aquellos que, aun sin tener la intención de azotar a sus subordinados, juran castigarlos, también cometen pecado.

⁵¹⁴ La versión del *Manual* de Martín Azpilcueta es “no tomaras el nombre de Dios en vano”, véase: AZPILCUETA, 1556: 80.

⁵¹⁵ ALENI, 2002: 384.

⁵¹⁶ *Ibid.*, 384-385.

Aquellos que juran que ayudarán a otros a hacer obras buenas o juran que ellos mismos las harán, pero luego no lo hacen, también cometen pecado.

Aquellos que se maldicen a sí mismos, que maldicen a otros, o al viento, o a la lluvia, a al cielo y la tierra, cometen pecado.

Aquellos que hacen una promesa, pero no la cumplen, o que tardan mucho en cumplirla, también cometen pecado.⁵¹⁷

Como puede verse, algunos de estos pecados también abordan la cuestión de la honestidad y de la fiabilidad, un código moral que es valorado tanto por la cultura china como por la doctrina cristiana.

Respecto al título del tercer mandamiento, *Shou zhanli zhi ri* (守瞻礼之日, *Guardar las fiestas*)⁵¹⁸, Aleni sigue eligiendo el término *zhanli zhi ri* (瞻礼之日) utilizado por Michele Ruggieri en su *Tianzhu shilu*, el catecismo chino más temprano, para referirse a “las fiestas católicas”.⁵¹⁹ Cabe destacar que este término aparece a menudo en la literatura budista china, e indica el hecho de consagrar reverencias y oraciones a algún dios como muestra de respeto. Tal vez los misioneros posteriores pensasen que con el carácter “*zhan*” (瞻, mirar respetuosamente), el término *zhanli zhi ri* expresaba más adecuadamente el significado de respeto.

Al comienzo de este apartado sobre el tercer mandamiento, Aleni resume primero los puntos centrales de los primeros tres mandamientos que abordan el concepto central de “amor a Dios”:

El primer mandamiento requiere que los creyentes sirvan a Dios de corazón; el segundo, que sirvan a Dios con palabras; y el tercer mandamiento enseña a los creyentes a participar personalmente en las obras católicas para servir a Dios.⁵²⁰

Siguiendo el orden del apartado anterior de *Xingcha* (省察, *Examen*), es decir, el examen de los pensamientos, de las palabras, y de obras, en esta sección del tercer mandamiento, Aleni centra su argumentación en las obras al servicio de Dios:

Todos los creyentes deben colocar un ícono de Dios en su casa, y deben adorarlo de la

⁵¹⁷ Ibid., 385-386.

⁵¹⁸ En el *Manual* de Martín Azpilcueta el título del tercer mandamiento es “guardar las fiestas”, véase: AZPILCUETA, 1556: 118.

⁵¹⁹ RUGGIERI, 1966: 830.

⁵²⁰ ALENI, 2002: 386.

mañana a la noche. Y en *zhanliri* (瞻礼日, las fiestas), deben rechazar las obras mundanas, e ir a la iglesia para asistir a misa. Si la circunstancia no es la propicia, se puede celebrar alguna ceremonia en casa para compensar esa ausencia.⁵²¹

Aleni no menciona ningún pecado al respecto, pero advierte a los creyentes en un tono imperativo que hagan devotamente las obras cristianas, sobre todo que participen en las actividades de los días festivos.

Los días festivos son cruciales en la empresa evangelizadora de China. Por un lado, como hemos mencionado en el tercer capítulo, en Europa la confesión se asociaba con estas fiestas en las que se organizaban muchas ceremonias rituales como la comunión, la misa. En la misión china, las actividades rituales también estaban estrechamente relacionadas con la confesión en aquella época, especialmente la recepción de la comunión durante la Fiesta de Pascua. Citemos a este respecto a Menegon, quien se refiere a las prácticas sacramentales en la China del siglo XVIII, pero que podrían ser extrapoladas, en gran medida, a los períodos anteriores: “Without confession, one could not fully participate in the eucharistic banquet, as dramatically highlighted by the practice in eighteenth-century Sichuan to allow to approach the altar and take communion only to those faithful who could show a written patent issued by the confessor attesting proper confession.”⁵²² Al mismo tiempo, estas fiestas relacionadas con temas importantes, como la salvación, la eliminación de los pecados, convergieron en los creyentes chinos, y promovieron la formación y el desarrollo de las comunidades cristianas en las parroquias chinas.

Por otro lado, los días festivos también desempeñaron un papel importante en la promoción de la predicación oral de los misioneros. De acuerdo con la descripción de *Kouduo richao*, Aleni a menudo incorporaba discursos pedagógicos en estas fiestas, predicaba sobre el origen de la fiesta o explicaba algunas historias de los santos relacionadas con estas festividades, e incluso narraba relatos de creyentes chinos. En el siguiente ejemplo mostraremos cómo Aleni eligió intencionadamente temas relacionados con un día festivo en concreto para enseñar la doctrina de la confesión. En una fiesta de la Virgen María (según el calendario lunar chino, posiblemente se trata de la fiesta de la Anunciación), Aleni contó a sus conversos una historia sobre una mujer china que se salvó por haber venerado devotamente a la madre de Dios:

⁵²¹ Ibid., 386-387.

⁵²² MENEGON, 2006: 47.

En la provincia de Fujian, hubo una creyente que se apellidaba Wang. Veneraba a la Virgen con gran devoción. Durante el tiempo que estuvo gravemente enferma, antes de morir, confesaba sus pecados con mucha frecuencia, pero por alguna razón temía no poder morir en paz. En cierta ocasión, un buen amigo suyo fue a visitarla al enterarse de su estado. Su amigo le preguntó si hacía todo lo que la doctrina cristiana requiere en esa situación, y ella le respondió que sí. Su amigo le preguntó entonces si había confesado de forma clara y precisa uno de los pecados cometidos hacía unos días. Y se sorprendió al decirle ella que había olvidado ese pecado en particular. Su amigo le dijo que, si no lo confesaba en ese momento, ¿hasta cuándo iba a esperar? Wang rogó a un sacerdote que viniera enseguida y le confesó ese pecado. Luego, falleció en paz. Como antes de morir, ya estaba gravemente enferma y no podía hablar, tomó el pincel de tinta y escribió en el papel: “¡Gracias a la Madre de Dios!” Esto nos muestra que esa mujer había practicado la doctrina cristiana diligentemente durante toda su vida. Pero si hubiera muerto sin confesar ese pecado, las consecuencias no podemos ni imaginarlas. Afortunadamente, su muerte se retrasó unos días, hasta que un amigo le ayudara a recordar aquel pecado. ¿Acaso no es esto una manifestación de la gran merced de la Madre de Dios?⁵²³

Con esta historia Aleni intentaba enseñar a sus conversos que esta mujer, debido a que veneraba a la Virgen y guardaba todas las fiestas marianas con gran devoción, fue bendecida por la Virgen, que le concedió la oportunidad de confesar el pecado olvidado en su lecho de muerte, y así obtuvo la salvación. De este modo, Aleni combina perfectamente la doctrina de la confesión, las fiestas y la salvación para transmitir un importante mensaje doctrinal al creyente: debe participar piadosamente en la celebración de las fiestas católicas para expresar la adoración a Dios y la veneración a los santos en sus fiestas respectivas. Es el mismo mensaje que se transmitía el apartado del tercer mandamiento de *Dizui zhenggui*. Podemos ver, entonces, que la narración de historias de casos reales de los fieles chinos era también para Aleni un método importante de transmisión transcultural del mensaje cristiano.

⁵²³ Véase: ALENI, Giulio, MATOS, Benito de, RUDAMINA, Andrius et al., 《口铎日抄》 [Kouduo richao, *Registro diario de instrucciones orales*], en París: Biblioteca Nacional de Francia, chinois 7114, vol. 7, ff. 3v-4r.

c. El cuarto mandamiento: *Xiaojing Fumu* (孝敬父母, *Honrar al padre y madre*)⁵²⁴

Al inicio de este apartado, Aleni se centra en el segundo concepto principal: amar a los demás como a sí mismo. Mientras que los tres primeros mandamientos enfatizan el amor a Dios, los siete restantes se ocupan principalmente de las normas éticas de la vida secular, y en todo ello no contradicen la ética tradicional china. Los pecados contra estos siete mandamientos tienen más que ver con los comportamientos diarios de las personas. Aun así, al referirse a estos comportamientos cuyo código ético no dista mucho del código de la cultura china, Aleni utiliza también la estrategia de “reescritura transcultural” para matizar algunos puntos cruciales como, por ejemplo, para indicar que, según la doctrina católica, Dios es mucho más importante que los padres e incluso más que el emperador, que estaban considerados como los pilares fundamentales en la sociedad feudal china.

Al comienzo del apartado del cuarto mandamiento Aleni afirma claramente que, según el dogma, después de Dios lo más importante son *fumu* (父母, padre y madre). Acerca del concepto *fumu*, y de su amplitud (que trasciende con creces la asignación occidental tradicional a las figuras parentales), Aleni sostiene:

Los padres son quienes me dieron la vida; el monarca, los funcionarios del gobierno y el patriarca [el jefe de la familia] son las personas que me gobiernan; el maestro es quien me educa. Todos ellos pertenecen a la categoría de *fumu*. Lo que nos han ordenado que hagamos, si es razonable, lo hacemos lo mejor que podamos y no lo rechazamos. Tal hecho es una obra grande de servir a Dios. También pertenece aquí el caso de que el superior educa a su subalterno con amor.⁵²⁵

En este pasaje solo menciona que los padres dan la vida, y no hace referencia a la crianza que a menudo va ligada al “don de la vida”, sobre todo en el discurso cultural chino. Esta eliminación intencional se hace eco del argumento mencionado anteriormente en el apartado de *Bei xin* (背信, *Rechazar la creencia*), “Dios es el *dafu* (大父, gran padre) de todos los pueblos, que nos da la vida, nos cría, nos protege, nos concede la felicidad”. La

⁵²⁴ La versión estandarizada en el castellano es “honrarás a tu padre y a tu madre”. En el *Manual* de Martín Azpilcueta aparece como “honrrar al padre, y madre, y de amar al proximo”, véase: AZPILCUETA, 1556: 127.

⁵²⁵ ALENI, 2002: 387.

supremacía de Dios se resalta de nuevo al agregar el carácter chino de *da* (大, gran padre) en el *dafu*, el sobrenombre de Dios, y al eliminar la expresión central que fue usada a menudo para referirse a los padres. Al mismo tiempo, para adaptarse a los principios éticos confucianos, sobre todo, al *Sangang* (三纲, *Tres guías cardinales*),⁵²⁶ Aleni sostiene que el concepto de *fumu* (父母, padre y madre) incluye también al monarca, a los funcionarios del gobierno, al patriarca, a los maestros y a todos los “superiores” en la relación social y familiar, siguiendo así de cerca la doctrina de *Sangang*, según la cual los “subalternos” deben obedecer las órdenes, instrucciones, mandatos o decisiones de sus “superiores”. Para eso, Aleni elabora una lista de algunos pecados relacionados con ello. En primer lugar, refiriéndose a los pecados que ofenden a los padres:

Aquellos que engañan a sus padres, o que son arrogantes para con sus padres, o que cuando sus padres cometen una culpa no les aconsejan con esfuerzo, cometen pecado.

Y aquellos que no solo no cuidan a sus padres, sino que sin consideración alguna sirven a otros como si fueran sus padres, también cometen pecado.

Además, aquellos que desobedecen las órdenes razonables de sus padres, o que se jactan de su ingenio y capacidad, y sienten repugnancia ante la fealdad y la torpeza de sus padres, o que desean que sus padres se mueran pronto para así heredar su hacienda, o que no atienden a sus padres enfermos o de edad avanzada, también cometen pecado.

Aquellos que pueden, pero se niegan a pagar deudas contraídas por sus difuntos padres y no obedecen las disposiciones del testamento, cometen pecado.⁵²⁷

Como se ha dicho anteriormente, Aleni no limita el concepto de *fumu* a los padres, sino que extiende su connotación a otras relaciones sociales. Análogamente, también al elaborar listados de pecados, extiende la connotación de *fumu* a categorías sociales de rango inferior y de rango superior. Elegimos algunos pecados que pueden servir de ejemplo:

Aquellos de bajo nivel social que no obedecen a sus superiores, o que son humildes y no obedecen a las personas nobles, o que son jóvenes y no respetan a las personas mayores, cometen pecado.

Aquellos que no respetan a sus tíos, cometen pecado.

⁵²⁶ *Sangang*, que es la principal estructura ética moral confucionista, subraya principalmente que el monarca guía a sus funcionarios, el padre guía al hijo, el esposo guía a la esposa, y fue promovido por los gobernantes feudales chinos con gran esfuerzo.

⁵²⁷ ALENI, 2002: 388-389.

Aquellos que desprecian la enseñanza del maestro, cometen pecado.

Aquellos que no cumplen las leyes del gobierno y de la corte, cometen pecado.

Los domésticos, que no respetan al patriarca de la familia para quien trabajan, cometen pecado.

Los subordinados que no siguen las órdenes del superior, y se atribuyen una autoridad superior a la suya, cometen pecado.

Aquellos de rango inferior que detestan, hacen daño u ofenden a los de rango superior, cometen pecado.⁵²⁸

Además de los pecados que se refieren al deber de obediencia o de respeto de quienes están en rango inferior hacia aquellos de rango superior, Aleni también advierte que hay que cuidar a aquellos que están en desventaja en la relación social. Tal hecho emerge, naturalmente, de la *caritas* cristiana, que manda amar al prójimo como uno se ama a sí mismo. Algunos de pecados relacionados se listan a continuación:

Aquellos que no ayudan a otro miembro de la misma familia que padece la pobreza, cometen pecado.

El patriarca que es cruel y daña a sus criados, comete pecado.

Aquellos que no se preocupan por los problemas de los criados de su casa, como que sufran de hambre o frío, cometen pecado.

Aquellos amos que, cuando sus criados caen en algún pecado, no intentan salvarlos, cometen pecado.

El marido que desprecia a su esposa, o no atiende a sus necesidades diarias, comete pecado.

Los superiores que instruyen a los de rango inferior con *feiyi* (非义, doctrina injusta), cometen pecado.

Los superiores que no reprueban a los inferiores o a los de menor edad que cometen malas obras, cometen pecado.⁵²⁹

Estos pecados que atienden a las relaciones entre los inferiores con los de mayor edad o de rango superior también se mencionan en el apartado del cuarto mandamiento del *Manual de Confesores y Penitentes* de Martín de Azpilcueta.⁵³⁰ En la versión presentada por Aleni se advierte, claramente, la coincidencia con el pensamiento confuciano de *renlun*

⁵²⁸ ALENI, 2002: 388-390.

⁵²⁹ Ibid., 388-391.

⁵³⁰ Por ejemplo, respecto al pecado de los señores acerca de sus criados, se describe el siguiente: “Señor como quebranta el cuarto mandamiento, y peca mortalmente, si es negligente, para lo que conuiene a la saluacion de sus esclauos y criados. Si no les veda el jurar, ni los haze confessar, comulgar, oyr missa, etc. a los tiempos deuidos”, véase: AZPILCUETA, 1556: 138.

(人伦, relaciones humanas), que se centra principalmente en cinco relaciones morales: entre monarca y súbdito, padre e hijo, entre hermanos, entre cónyuges, entre amigos. En resumen, cuando Aleni trata de las relaciones entre padres e hijo, amplía sutilmente los contenidos con otras relaciones de *renlun*, que eran tan valoradas en la cultura china.

En general, esta sección contiene dos principios cristianos: obedecer a los superiores y amar al prójimo. Ambos armonizan bien con las ideas confucianas de *ren* (仁) y de *yi* (义). El *ren* se refiere al hecho de que uno nunca está solo, ya que todos los seres humanos están entrelazados en una sutil red de relaciones: todos son miembros de una familia, del estado o del mundo. Este concepto es muy amplio en la tradición china. A riesgo de simplificar, podemos resumirlo en el sentido de que *ren* significa tratar a los demás de la manera correcta, es decir, con amor y benevolencia. Por otro lado, el *yi* (义) significa tratar a los demás de forma justa. Una persona que posee *ren* y *yi* debe tratar a los superiores y a los de mayor edad con respecto y fidelidad; y a los inferiores o a los de menor edad con benevolencia y justicia. Por eso, Aleni no solo señala las obligaciones para con los súbditos, las mujeres y los hijos, sino que también agrega la responsabilidad del superior, del esposo y del padre. Así pues, como hemos indicado, Aleni también considera pecado el hecho de que el señor de una casa maltrate a sus esclavos y sirvientes; o que un marido no provea a su esposa en sus necesidades diarias, etc.

Todo esto indica que Aleni incorpora en la doctrina del cuarto mandamiento unas relaciones jerárquicas perfectamente aplicables al pensamiento del *renlun*, y los principios cristianos encarnados en estas relaciones se hacen eco de los principios del *ren* (仁) y *yi* (义). Además, en la exposición de dichos pecados, Aleni ha estado enfatizando una nueva condición del significado implícito de *ren* (仁) y de *yi* (义), la de no permitir realizar obras de *feiyi* (非义, doctrina injusta). El nuevo significado implícito de este *feiyi* va en contra de Dios todopoderoso y contra la doctrina católica, lo cual subraya Aleni al principio de este apartado. Para aclarar de nuevo el orden de importancia entre el principio católico de amor a Dios y los pensamientos confucianos, Aleni también menciona dos pecados en esta sección:

Aquellos que hacen obras por sus padres, pero que con ello violan los principios de Dios, comenten pecado.

Aquellos que no enseñan a los miembros de sus familias a creer en la doctrina cristiana a

guardar los mandamientos, etc., cometen pecado.⁵³¹

En estos dos ejemplos, Aleni no hace concesiones ante las diferencias entre la concepción filosófica del cristianismo y la de la cultura china, evidentemente: en un conflicto entre la lealtad al padre, por un lado, y la lealtad a la fe, no puede haber interpretaciones dudosas. Pero en los demás casos, Aleni intenta adaptar su exposición del cuarto mandamiento a la ética confucionista, concretamente a la obligación filial, entendida en el sentido amplio. Esto, a su vez, muestra que Aleni confía en demostrar que el pensamiento católico no solamente encaja perfectamente con el sistema de relaciones sociales chinas de aquella época, sino que además complementa y enriquece al pensamiento confucianista.

d. El quinto mandamiento: *Wu sha ren* (毋杀人, *No matar*)⁵³²

En este apartado, manteniendo siempre que servir a Dios es la primera de las prioridades, Aleni continúa utilizando algunos principios confucianos para consolidar sus argumentos respecto a la doctrina de ese mandamiento:

Aquellos que sirven a Dios de todo corazón y hacen todo lo que pueden para mostrar la piedad filial y el respeto al monarca, al padre y al maestro, deben compartir esta bondad con los demás. En caso de que no pudieran hacer nada beneficioso para los demás, por lo menos, no les deben causar mal.⁵³³

Poniendo en primer lugar, siempre, a Dios, Aleni enumera tres seres superiores importantes en el sistema moral confuciano: el monarca, el padre, y el maestro, y luego extiende la atención a todos los demás, siguiendo los principios del *ren* (仁) y *yi* (义).

Respecto a las maneras de causar mal a los demás, Aleni afirma que hay tres cosas que no se han de dañar: la primera es el cuerpo y la vida, la segunda es la reputación, la tercera es la propiedad. A partir de ahí, el apartado de *Wu sha ren* aborda los pecados del daño causado al cuerpo y a la vida, desde tres puntos de vista: el pensamiento, la palabra y la obra.

En el primer aspecto, el del pensamiento, Aleni hace hincapié en que no se debe

⁵³¹ ALENI, 2002: 389.

⁵³² En el *Manual* de Martín Azpilcueta el título del quinto mandamiento es “no mataras”, véase: AZPILCUETA, 1556: 147.

⁵³³ ALENI, 2002: 391.

desear asesinar o herir a otros ni a sí mismos, como se muestra en estas tres descripciones del pecado:

Aquellos que insultan a otras personas o esperan que otros mueran pronto, cometen pecado.

Aquellos que furtivamente perjudican a los demás o quieren hacer daño a otros, cometen pecado.

Aquellos que se culpan a sí mismos y quieren suicidarse, cometen pecado.⁵³⁴

Con ello se muestra que Aleni quiere que los creyentes cumplan con el quinto mandamiento ya desde el pensamiento, así como que entiendan que quien se suicida no es víctima, sino pecador.

Respecto al segundo aspecto, el de la palabra, Aleni enumera más pecados que respecto al pensamiento como, por ejemplo:

Aquellos que usan palabras para difamar a otros, consiguiendo con ello que otros pierdan su reputación, sus bienes, sus integridades físicas o su salud, cometen pecado.

Aquellos que maldicen a otros con palabras malsonantes, y amenazan de hacer daño, cometen pecado.

Aquellos que, a espaldas de otros, les calumnian para generar desconfianza y odio, cometen pecado.

Aquellos que se burlan de los demás, o insultan a los demás, haciendo que otros se enojen y sientan rencor, cometen pecado.⁵³⁵

A continuación, Aleni elabora un apartado extenso sobre los actos que violan el quinto mandamiento: se refiere, sobre todo, a actos que perjudican a los demás, a sus propiedades, o a uno mismo, e incluye actos que conducen a la muerte de otros o al suicidio propio:

Matar significa herir gravemente al otro. Si se trata de un homicidio, un asesinato intencional, o una pelea que conduce a la muerte, ya sea [usando] la mano, el pie, un arma, el fuego, el agua, la magia o el veneno, u otras maneras que están consignadas en el *xing li* (刑律, derecho penal), son pecados graves.

Aquellos que se ahorcan, se cortan el cuello, se envenenan, se arrojan al río o al fuego,

⁵³⁴ Ibid., 392-393.

⁵³⁵ Ibid., 392-394.

cometen un pecado más grave que el de homicidio.

Aquellos que lastiman sus cuerpos para desahogar su furia, o para acusar con calumnias a otros inocentes, cometen pecado.

Aquellos que sienten un odio profundo hacia otras personas, y contratan a otros para vengarse o herir a sus enemigos, cometen pecado.

Aquellos que usan medicinas para causar un aborto, cometen el mismo pecado que el de asesinato.

Aquellos que pervierten la ley, y que, haciendo uso de la tortura, causan daño o la muerte de otros, cometen pecado.

Aquellos que golpean o hieren a alguien en un acceso de furia, cometen pecado.

Aquellos funcionarios que aceptan sobornos y violan la ley, declarando culpables injustamente a otros, cometen pecado.

Aquellos funcionarios que en los asuntos oficiales actúan ilegalmente en beneficio propio o por favoritismos como, por ejemplo, en la elección del funcionario, cometen pecado.

Aquellos que queman deliberadamente las casas o los campos de otros, o matan *liuchu* (六畜, seis tipos de ganado)⁵³⁶, etc., cometen pecado.

Aquellos que acusan arbitrariamente a los demás por una causa menor, cometen pecado.

Aquellos que, sin tener competencia en medicina, o sin entender la causa de la enfermedad, dan al paciente una receta arbitraria, poniendo en peligro su vida, cometen pecado.

Aquellos que acusan con calumnias, ocultando la verdad, cometen pecado.

Aquellos que por odio abusan de la autoridad oficial para alcanzar fines privados y vengarse de los demás, cometen pecado.

Aquellos que, si pelean con otro y alguien intenta conciliarles con su adversario, no aceptan esa conciliación, cometen pecado.⁵³⁷

Además de los que hemos indicado, en la sección del quinto mandamiento hay otros apartados parecidos respecto a las obras que perjudican a otras personas e incluso a uno mismo. Todo esto muestra que Aleni, usando términos típicos chinos como, por ejemplo, el *liuchu* (六畜, seis tipos de ganado), enumera minuciosamente las faltas que atentan contra el quinto mandamiento, también porque están estrechamente vinculadas con las condiciones y las relaciones sociales de la China contemporánea, sobre todo en lo que atañe a las relaciones sociales importantes –entre vecinos, entre cónyuges, y entre desconocidos. Muchas de las infracciones referidas inciden directamente en los fenómenos sociales de la China del momento como, por ejemplo, la corrupción de los

⁵³⁶ *liuchu* se refiere a caballos, vacas, ovejas, pollos, perros y cerdos, seis tipos de ganado.

⁵³⁷ ALENI, 2002: 392-396.

funcionarios del estado, los médicos pícaros, o los abortos deliberados que eran relativamente frecuentes.

Cabe aquí mencionar las diferencias entre las dos versiones de *Dizui zhenngui*. Para los lectores de la versión abreviada de *Dizui zhenngui*, que eran de clases sociales bajas, se habían agregado deliberadamente algunos pecados específicos; por ejemplo, el de ahogar a niñas recién nacidas en el agua.⁵³⁸ Como eran muy frecuentes los desastres naturales en la China de la época, y el gobierno feudal de la dinastía Ming tardía era decadente e incompetente, los habitantes de muchos pueblos pobres, que preferían tener hijos a tener hijas, mataban a las hijas recién nacidas.⁵³⁹ A su vez, para los lectores de la versión completa, a saber, para los neófitos eruditos y pertenecientes a las capas sociales altas, Aleni presenta algunos pecados que no constan en la versión abreviada como, por ejemplo:

Aquellos que ven a otros sufrir de pobreza o enfermedad, pero no se sienten tristes, ni están dispuestos a socorrerlos, cometen pecado.⁵⁴⁰

Parece un poco extraño colocar este pecado venial en el quinto mandamiento, cuya idea central es la de no matar o no perjudicar al prójimo. Lo que intenta Aleni, probablemente, es acomodar la doctrina del quinto mandamiento al código moral de los letrados chinos, fundamentado en la acumulación de “méritos” a base de ayudar a los demás. Como afirma un dicho chino famoso: “No hagas cosas malas, aunque sean insignificantes. No renuncies a hacer cosas buenas, aunque sean cuestiones menores.”⁵⁴¹

Todo ello revela que cuando Aleni expone los dogmas sobre el quinto mandamiento, lleva a cabo deliberados cambios basados en las condiciones sociales y la ideología moral de los diversos lectores chinos, con la esperanza de que puedan reflexionar con acierto si habían cometido estos pecados o no.

⁵³⁸ Véase: *Dizui zhenngui lüe* en el primer apéndice de la presente tesis, p. 394.

⁵³⁹ Este fenómeno a menudo se registró en informes enviados por los misioneros a Europa; por ejemplo, en un informe Juan Rodríguez refirió que muchos padres tiraron a sus hijas al río durante la peste y la hambruna en la China entre 1757 y 1758. Véase: RODRÍGUEZ, Isacio R. (1993). *Historia de la Provincia Agustiniense del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*, vol. 5. Valladolid: Ediciones Estudio Agustiniense, p. 366.

⁵⁴⁰ ALENI, 2002: 396.

⁵⁴¹ Esta frase proviene de las últimas palabras dejadas por el emperador Liu Bei (161-223) a su hijo. La expresión original es “wu yi e xiao er wei zhi, wu yi shan xiao er bu wei (勿以恶小而为之, 勿以善小而不为)”, véase: (西晋) [Xijin] 陈寿 [Chen Shou]. 《三国志·蜀书·先主传》 [San'guo zhi· Shu shu· Xianzhu zhuan, *Registros de los tres reinos, Libro de Shu, Biografía del ex señor*] (archivo digitalizado). En: CTP (Chinese Text Project). (ed. en 2016). *The Digitalization Project of Chinese Philosophical Books*. Disponible en: <https://ctext.org/text.pl?node=603400&if=gb&remap=gb> (Fecha de consulta: 12 de julio de 2019).

e. El sexto y el noveno mandamiento

Los títulos de estos dos mandamientos son, respectivamente, *Wu xing xieyin* (毋行邪淫, *No bagas cosas indecentes y lascivas*)⁵⁴² y *Wu yuan ta ren qi* (毋愿他人妻, *No codicies la mujer ajena*)⁵⁴³. Seguramente por la temática similar de estos dos mandamientos, Aleni los unió y los expuso en conjunto. A diferencia de los mandamientos anteriores, en cuyo análisis se listan pecados correlacionados, en esta sección Aleni centra su argumento en discutir un tema muy relevante, objeto de una polémica enorme entre los padres y los neófitos, y una muestra elocuente del choque entre la tradición feudal china y la doctrina católica: el concubinato. Aleni abre su argumentación del siguiente modo:

Dios dio a luz al ser humano. Existe una distinción entre hombres y mujeres. Es la verdad correcta que una mujer tenga un solo marido y un marido tenga una sola mujer. Los países occidentales valoran que los hombres y las mujeres mantengan su castidad. Todos aquellos que están casados son monógamos. Es imposible que tengan *erse* (二色, una segunda pareja). Aunque algunos hombres no tengan hijos, no por ello pueden tomar concubinas. Aun así, ellos continúan reproduciéndose. Los *jinren* (今人, la gente de hoy) con el propósito de tener hijos, toman concubinas, atreviéndose a desobedecer el mandato de Dios. A pesar de que accidentalmente conciban algún hijo, la verdad es que la pérdida es mucho más grande. Aunque tal comportamiento nunca ha sido prohibido, si los eruditos comprenden este principio, es mejor que cumplan este mandamiento.⁵⁴⁴

En este pasaje, Aleni recurre al término *erse* (二色, una segunda pareja) para referirse a la concubina, ya que uno de los significados del carácter *se* (色) remite al deseo carnal que se menciona también en el *Ren pu* de Liu Zongzhou. En efecto, en muchos libros confucianos, entre ellos *Ren pu*, el deseo de *se* (色) se considera como la fuente de desastres y culpas. A pesar de que en el pasaje citado no se menciona dónde no ha sido prohibido el concubinato, se entiende claramente que se refiere a China. En efecto, muchos neófitos chinos, sobre todo los literatos de rango superior, se enfrentaron al problema del concubinato al convertirse al cristianismo.⁵⁴⁵

⁵⁴² En el *Manual* de Martín Azpilcueta, el título del sexto mandamiento es “no adulteraras, o no fornicaras”, véase: AZPILCUETA, 1556: 158.

⁵⁴³ La versión del *Manual* de Martín Azpilcueta dice así: “no codiciaras la muger ajena”, véase *ibid.*, 1556: 351.

⁵⁴⁴ ALENI, 2002: 396.

⁵⁴⁵ Por ejemplo, las tres figuras que representan los pilares del catolicismo en China durante la dinastía

Cabe mencionar que conflicto no puede ser reducido a la voluptuosidad o a la lujuria, al “deseo carnal”, sino que concierne, ante todo, a la imposibilidad de concebir hijos varones. Está, pues, relacionado con la “buena fortuna” del *zi sun* (子孙, tener muchos descendientes) mencionada anteriormente en el apartado *Xing shi* (省事, *Examen de las obras*). Estas buenas fortunas, recordemos, fueron consideradas por Aleni como algo fácil de convertirse en algo malo. Pero la descendencia era uno de los pilares del sistema patriarcal chino, porque en la sociedad de aquella época, dominada por la economía agrícola, tener muchos hijos significaba tener más mano de obra y más “felicidad”. Tal pensamiento llevó a la sociedad china feudal a aceptar, e incluso a apoyar el fenómeno del concubinato. Especialmente cuando la esposa legal no podía dar a luz, la familia incluso coaccionaba a los hombres al concubinato para evitar la enorme desgracia implícita en la ausencia de descendientes. Mencio (孟子, 370 a. C.-289 a. C.) en su obra clásica confuciana, conocida como *Mengzi*, escribió: “Hay muchas formas de no respetar a los padres, una de las peores es no producir descendencia.”⁵⁴⁶ En el confucianismo, el concubinato se ha relacionado estrechamente con los valores sociales de la “piedad filial”. De ahí que la prohibición del concubinato sumiese a los literatos chinos en un grave dilema, enfrentando directamente el pensamiento feudal confuciano de la piedad filial con la monogamia exigida por la doctrina católica.

En el pasaje citado arriba, Aleni utiliza una expresión bastante vaga para criticar la idea de tomar concubinas para tener hijos. Además de no indicar claramente dónde no se prohibió el concubinato, también recurre al término *jinren* (今人, la gente de hoy) para referirse a algunos chinos de su época que apoyaban esta idea. Aleni, en definitiva, intentaba evitar que los lectores confucianos se ofendieran con una crítica demasiado directa. Respecto al problema de no tener descendencia, Aleni propone una solución o,

Ming, es decir, Xu Guangqi (徐光启, 1562-1633), Yang Tingyun (杨廷筠, 1562-1627), Li Zhizao (李之藻, 1565-1630), habían sido incapaces de aceptar el bautismo debido a este problema. Xu incluso llegó a decir que ninguno de los diez mandamientos era difícil de cumplir comparados con la dificultad que comportaba el concubinato por la presión familiar y social. Yang, el autor de la introducción de *Dizui zhenngui*, se quejó de la terquedad de los misioneros sobre el problema de concubinato antes de convertirse al cristianismo. A Yang le llevó mucho tiempo abandonar su fe budista, pero luchó consigo mismo durante mucho más tiempo para poder separarse de su concubina. Para más información sobre el problema de concubinato de los literatos cristianos, véase: 黄一农 [HUANG Yi'nong]. (2014). 《两头蛇—明末清初的第一代天主教徒》 [Liangtoushe – Mingmoqingchu diyidai tianzhujiaotu, *Policefalia de serpiente - la primera generación de los cristianos chinos en el periodo tardío de Ming y el temprano de Qing*]. Xinzhu: Editorial de la Universidad Nacional Tsing Hua, pp. 35-140 (la historia relacionada de Xu Guangqi, pp. 76-82; la de Li Zhizao, p. 82; la de Yang Tingyun, pp. 82-84).

⁵⁴⁶ La expresión original es “bu xiao you san, wu hou wei da (不孝有三, 无后为大)”, véase: (战国) [Zhanguo] 孟子 [Mengzi]. 《孟子》 [Mengzi, *El libro de Mencio*] (archivo digitalizado). En: CTP (Chinese Text Project). (ed. en 2016). *The Digitalization Project of Chinese Philosophical Books*. Disponible en: <https://ctext.org/mengzi/li-lou-i/zhs> (Fecha de consulta: 12 de julio de 2019).

mejor dicho, una esperanza que sea consistente con la doctrina católica:

Las personas que guardan este mandamiento, y no se enamoran [de una persona incorrecta], seguramente Dios les bendecirá con un hijo a su debido tiempo.⁵⁴⁷

La expresión ambigua y la esperanza expresada aquí reflejan los esfuerzos de Aleni por acomodarse, en la medida de lo posible, al pensamiento confuciano, sobre todo, en los valores morales relacionados con la piedad filial.

Ahora bien, cuando se plantea el conflicto entre el pensamiento confuciano y la doctrina católica, el autor no duda en mostrar su actitud:

Si se ha cometido [el pecado del concubinato], las personas que quieren *zheng heng* (争衡, luchar por el poder) contra *zao wu* (造物, el Creador de todo), ciertamente no podrán tener hijos. ¿No es verdad que hoy en día hay muchos hombres que tienen varias concubinas, pero que no consiguen tener hijos?⁵⁴⁸

Aleni recurre aquí al término chino *zheng heng* (争衡) para indicar que el acto del concubinato significa desafiar la autoridad de Dios. A diferencia de la terminología utilizada anteriormente, emplea el término *zao wu* (造物, el Creador de todo) para referirse a Dios. Su intención es resaltar que Dios es el creador de todo en el mundo y es su voluntad la que decide si el creyente concebirá hijos; si para tener hijos toma concubinas, está quebrantando el mandamiento de Dios, y seguramente no podrá tenerlos.

Después de exponer el pecado del concubinato en detalle, Aleni menciona brevemente otros pecados contra el sexto mandamiento:

No se puede cometer la imprudencia de mantener a una concubina, ni mucho menos otros pecados gravísimos, como violar a las esposas e hijas de otros, acostarse con una prostituta, ser homosexual, dar rienda suelta al deseo carnal, cometer incesto. Todos conocen estos pecados, no volveré a enumerarlos detalladamente, pues temo que, al escribir estos pecados lujuriosos, pueda contaminar los oídos y los ojos de las personas.⁵⁴⁹

⁵⁴⁷ ALENI, 2002: 396-397.

⁵⁴⁸ Ibid., 397.

⁵⁴⁹ Ibid.

Aleni decide no detallar estas faltas por ser un tema tabú en el contexto cultural chino y se excusa con que estos detalles “pueden contaminar los oídos y los ojos de las personas”. Al final, Aleni recapitula esta sección de la siguiente manera:

En resumen, *fuqi zhi li* (夫妻之礼, el marido y la mujer que se tratan con valor moral)⁵⁵⁰ es inherentemente un principio correcto, no solo no es un pecado, sino que es un mérito. Aparte de eso, no importa el tipo de belleza o de apariencia atractiva, si los oídos, los ojos, la boca, la nariz, los cuatro miembros [actúan inapropiadamente], e incluso si se imagina o se retiene un pensamiento [lascivo] en el corazón, se están cometiendo pecados de lujuria. Los que no se deshacen de la fuente de la lujuria, y se asocian con malos amigos, hablan en secreto de temas obscenos, leen libros obscenos, ven pinturas obscenas, cantan canciones con letras obscenas, cometen pecado. Cada cual debe examinar estos pecados cuidadosamente, preparándose para la confesión.⁵⁵¹

Cabe mencionar que, en la conclusión de este apartado, Aleni recurre a *fuqi zhi li* (夫妻之礼), una palabra elegante, para referirse a la relación sexual entre marido y mujer. Esto muestra que Aleni sabe claramente que, en el contexto de la literatura china, ni siquiera el amor sexual normal entre marido y mujer puede expresarse directamente, se necesita un eufemismo erudito. Respecto a las formas en que se cometen los pecados de lascivia, incluidos los cinco órganos sensoriales, el cuerpo y el pensamiento, su descripción es más detallada que la de las diferentes especies del pecado mismo. Según el autor, respecto a estos pecados tan sensibles, es más recomendable guiar al lector a examinar estos pecados de forma abstracta evitando que sean recreados en la mente.

En suma, para los pecados relacionados con los temas sexuales, tan difíciles de plantear en el contexto cultural chino de aquella época, Aleni adopta algunas expresiones eufemísticas evitando indicar específicamente los sujetos y las circunstancias involucradas en estos pecados, y utiliza también muchas palabras cultas como, por ejemplo, *erse* (二色), y *fuqi zhi li* (夫妻之礼). Podemos observar que Aleni da mucha importancia al pecado del concubinato, un problema que afectaba a muchos lectores de su obra. Mediante una serie de recursos de adaptación y la terminología china, Aleni declara claramente la doctrina cristiana al tiempo que toma en cuenta los sentimientos y la sensibilidad del lector chino.

Esta estrategia de adaptación muestra que el autor tenía claro el entorno cultural y espiritual en el que se encontraba durante su predicación, incluso si tenía que enfrentarse

⁵⁵⁰ Aquí el término *fuqi zhi li* (夫妻之礼) se refiere a las relaciones matrimoniales.

⁵⁵¹ ALENI, 2002: 397-398.

a los lectores de *Dizui zhenggui*, que fueran devotos creyentes católicos, era muy cauteloso con su discurso para no causar resentimiento o rechazo en ellos.

f. El séptimo y el décimo mandamiento

En este apartado se analizan en conjunto dos mandamientos, que son *Wu toudao* (毋偷盜, No hurtes)⁵⁵² y *Wu tan taren cainu* (毋貪他人財物, No codicies los bienes ajenos)⁵⁵³. A diferencia del anterior, este apartado clasifica y describe detenidamente los pecados contra dichos mandamientos. Aleni comienza ilustrando el término *toudao* (偷盜) en profundidad:

Tomar de manera abierta los bienes ajenos es *qiangdao* (強盜, robar con violencia); tomarlos a escondidas es *qiedao* (竊盜, hurtar sigilosamente). Ambos comportamientos pertenecen al género de *toudao* (偷盜, hurtar). Aquellos que tienen la voluntad deliberada de apropiarse de algo, a pesar de que no lo consigan, también pertenecen a la categoría de codiciar bienes de los demás. Los funcionarios que se valen de su poder para robar bienes ajenos sin temor alguno de que nadie se entere, se comportan como *mingqu* (明取, robar abiertamente).⁵⁵⁴

Aleni clasifica e interpreta el concepto de *toudao* (偷盜) de acuerdo con diferentes formas de comportamiento que incluyen el robo con violencia, el hurto sigiloso, la intención de hurtar, y el robo que ejerce de la autoridad abusando de su poder. El mismo tratamiento puede verse en el *Manual de Confesores y Penitentes* de Martín de Azpilcueta.⁵⁵⁵ Ahora bien, en el contexto chino, el término *toudao* (偷盜) se entendía a menudo simplemente como hurto, pero en la doctrina católica también se incluye bajo este término el hurto, la rapiña, el engaño, el juego, y otros actos similares que producen algún daño al prójimo. Todos ellos se consideran pecados contra esos dos mandamientos. Para compensar este vacío de significado en el término *toudao*, y a diferencia del manual de Azpilcueta que, después de detallar el concepto de hurto aborda directamente el tema de la restitución de lo robado, Aleni señala además otros actos implícitos en este término, y enumera sus consecuencias que van en contra de los dos mandamientos correspondientes:

⁵⁵² En el *Manual* de Martín Azpilcueta el título del séptimo mandamiento es “no hurtaras”, véase: AZPILCUETA, 1556: 182.

⁵⁵³ La versión del *Manual* de Azpilcueta es “no codiciaras las cosas ajenas”, véase *ibid.*, 344.

⁵⁵⁴ ALENI, 2002: 398.

⁵⁵⁵ Véase: AZPILCUETA, 1556: 182-184.

Si el pecador no encuentra una *renhuo* (人禍, la calamidad causada por el hombre), será castigado por *zhuqian* (主讞, el castigo de Dios). Si el pecador pudo haber devuelto la propiedad robada, pero no la devolvió, ni se arrepintió ni corrigió [el acto de hurto], al final no puede ser perdonado. Si para robar esa propiedad, lastima la vida de alguien, o mancilla la virtud del prójimo, ¿qué lo diferencia de un bandolero? Abrir una casa de juegos o raptar es lo mismo que saquear. Quitar dinero con fraude es lo mismo que *qiedao* (窃盜, hurtar sigilosamente sin violencia). Aunque todos estos actos anteriores escapen a las *wangfa* (王法, las sanciones de la ley del reino), no pueden escapar a las *tianfa* (天法, las sanciones de la ley de Dios).⁵⁵⁶

En ese fragmento Aleni recurre a dos grupos de palabras que son *renhuo* (人禍), *zhuqian* (主讞) por un lado, y *wangfa* (王法), *tianfa* (天法) por el otro, para informar al lector que dichos actos violan la ley humana al mismo tiempo que la ley divina: por consiguiente, incluso si el pecador tuviera la suerte de escapar de las sanciones de la primera ley, sería castigado por Dios. Según la ideología tradicional confuciana, estos dos grupos de conceptos *renhuo* (人禍) y *tianxing* (天刑, el castigo del cielo), *wangfa* (王法, las sanciones de la ley del reino) y *tianfa* (天法, las sanciones de la ley del cielo) están estrechamente vinculados: *renhuo* (人禍) y *wangfa* (王法) poseen un atributo social muy llamativo, mientras que *tianxing* (天刑) o *tianfa* (天法) tienen un carácter más bien sobrenatural. Cuando el delito de una persona no puede ser mitigado o castigado por un poder social, solo se puede apelar al poder sobrenatural para que ejerza influencia o intimidación. Según el argumento presentado anteriormente, Aleni aprovecha creativamente esta noción tradicional china, al cambiar el término de *tian* (天, cielo) por el de Dios.

El resto del apartado trata sobre varios pecados relacionados. Siguiendo algunas situaciones sociales frecuentes durante el reinado de la dinastía Ming tardía, Aleni enumera y describe infracciones estrechamente relacionadas con el desarrollo socioeconómico de aquella época como, por ejemplo, usurar, negar una deuda, estafar, usar dinero falso, falsificar la mercancía, aprovecharse de una situación desfavorable de alguien para arrebatarse los bienes, no pagar los impuestos al gobierno, incluso retrasarse deliberadamente en la entrega de un encargo.⁵⁵⁷ Casi todos estos pecados ya aparecían en el apartado del séptimo mandamiento del *Manual de Confesores y Penitentes* de Martín de

⁵⁵⁶ ALENI, 2002: 398-399.

⁵⁵⁷ Para más información véase *ibid.*, 399-402.

Azpilcueta. Esta coincidencia refleja que, en la sociedad china, al igual que en muchos países europeos contemporáneos, el desarrollo del comercio trajo consigo muchos delitos del tipo económico. Aleni, empero, señala algunos pecados que no figuran en el manual de Martín de Azpilcueta como, por ejemplo, el siguiente:

Aquellos que utilizan la brujería de *shao lian huangbai* (烧炼黄白, alquimia taoísta) para estafar a otra persona y hacerse con su propiedad, cometen pecado.⁵⁵⁸

El *shao lian huangbai* (烧炼黄白) era una práctica taoísta típica con la que, mediante supuestos procedimientos alquímicos, se elaboraban pastillas para conseguir la inmortalidad o para curar enfermedades. Cabe mencionar que en aquellos años el emperador Wanli (万历, 1563-1620) estaba convencido de que la alquimia taoísta podía ayudarlo para vivir eternamente, y ni siquiera asistió a la corte durante treinta años, lo cual era un trabajo diario obligatorio para los emperadores de la dinastía Ming. Como gozaba de la confianza del emperador, esta práctica taoísta estaba muy extendida por el territorio chino. El hecho de presentar pecados tan culturalmente específicos, y su esfuerzo por “reescribir” el discurso cultural chino, revela claramente que Aleni realizó una interpretación adaptativa tanto del contenido como de la forma de la doctrina de la confesión.

g. El octavo mandamiento: *Wu wang zheng* (毋妄证, No digas falso testimonio)⁵⁵⁹

Los pecados enumerados en esta sección corresponden al *xingyan* (省言, examen de las palabras). A ese respecto, Aleni hace una declaración sencilla al comienzo del apartado:

El quinto mandamiento no puede tolerar la *shouguo* (手过, la culpa de mano) que ofende a los demás. Y este mandamiento no puede tolerar la *kouguo* (口过, la culpa de boca) que ofende a los demás.⁵⁶⁰

⁵⁵⁸ Ibid., 400.

⁵⁵⁹ En el *Manual* de Martín Azpilcueta el título del octavo mandamiento es “no diras falso testimonio”, véase: AZPILCUETA, 1556: 305.

⁵⁶⁰ ALENI, 2002: 402.

Respecto a *kouguo*, “la culpa de boca”, Aleni abre su argumentación con *wangzheng* (妄证, falso testimonio), el término central del título de este mandamiento, ya que forma parte del vocabulario jurídico. Y, al igual que hizo Martín de Azpilcueta en su *Manual de Confesores y Penitentes*,⁵⁶¹ Aleni analiza en primer lugar el pleito judicial:

Aquellos que, cuando participan en un litigio judicial en calidad de testigos cometen falso testimonio, tergiversan los hechos, falsifican los contratos, dan una interpretación forzada, de modo que sus actuaciones causan a otros sufrir una injusticia, cometen pecado.⁵⁶²

Además, la mayoría de los pecados presentados en esta sección están estrechamente relacionados con el entorno social en el que se encontraban muchos de los lectores de *Dizui zhenggui* que fueron, recordemos, los intelectuales de la época como, por ejemplo:

Aquellos que escriben una carta anónima para difamar al prójimo, cometen pecado.

Aquellos que imprudentemente escriben artículos que indebidamente critican a otros como autores de algún mal que no habían cometido, o difunden rumores para las generaciones futuras, cometen pecado.

Aquellos que embellecen sus méritos para conseguir de forma ilegítima una buena reputación, cometen pecado.

Aquellos que difaman a alguien para arrebatarle su posición oficial, cometen pecado.

Aquellos que recomiendan a personas inapropiadas [para ocupar cargos importantes], cometen pecado.

Aquellos que publican *weishu* (伪书, libros que promueven doctrinas falsas), cometen pecado.⁵⁶³

Según esta lista de pecados, parece que Aleni está enumerando los pecados cometidos por escritos culpables, más que por “boca culpable”, debido a que estos actos frutos de textos escritos causan daño al prójimo. Estos pecados también incluyen las luchas políticas en el seno del poder burocrático, a las que no eran ajenos los lectores que ocupaban cargos del gobierno. Al comparar este texto con el mismo apartado de *Dizui zhenggui lüe*, comprobamos que algunos de estos pecados fueron eliminados en la versión abreviada, pero que se mantienen muchos pecados relacionados con la *kouguo* (口过, la culpa de boca) como, por ejemplo, propagar conductas escandalosas del prójimo, decir

⁵⁶¹ Véase: AZPILCUETA, 1556: 306.

⁵⁶² ALENI, 2002: 402.

⁵⁶³ Ibid., 402-403.

palabras absurdas, no guardar los secretos del prójimo.⁵⁶⁴ La selección de este apartado muestra de nuevo que Aleni conocía bien la situación social de los lectores chinos, y que intentaba, en el proceso de la “escritura transcultural”, adaptarse siempre a ella.

f) Los siete pecados capitales

Con el fin de guiar a los lectores a examinar sus pecados en profundidad, y siguiendo el modelo del manual de Azpilcueta, *Dizui zhenggui* dedica una sección independiente para explicar los pecados principales, los conocidos como siete pecados capitales. Esta sección es mucho más breve que la anterior y sirve principalmente para complementarla. Del mismo modo que ocurría con los títulos de los diez mandamientos, los títulos de los siete pecados capitales no fueron traducidos por Aleni mismo, sino que también fueron tomados de otras obras misioneras, por ejemplo, del *Qike* (七克, *Las siete virtudes para vencer los siete pecados capitales*, 1614) de Diego de Pantoja (1571-1618).⁵⁶⁵

Aunque este apartado, al igual que en los diez mandamientos, se basan en las dos ideas principales antes mencionadas: amor hacia Dios y amor hacia el prójimo,⁵⁶⁶ Aleni recurre a nuevos recursos retóricos y de reescritura transcultural para exponer el mensaje cristiano. A continuación, se seleccionan algunos ejemplos para analizar las estrategias discursivas empleadas.

En primer lugar, si comparamos esta sección de *Dizui zhenggui* con el manual de Martín de Azpilcueta, encontramos que muchas subcategorías de pecados capitales clasificadas por Azpilcueta pueden coincidir con algunas de los pecados correspondientes en *Dizui zhenggui*. Por ejemplo, respecto al primer pecado capital, *jiaobao* (骄傲, la soberbia), en el *Manual de Confesores y Penitentes* se subdivide en tres tipos de pecados: vanagloria, presunción y ambición. Sobre la vanagloria, Martín de Azpilcueta afirma que “es amor desordenado de la manifestación de la excelencia”,⁵⁶⁷ y esta excelencia puede ser “verdadera”, o “falsa”. En *Dizui zhenggui* encontramos este pecado descrito de la

⁵⁶⁴ La enumeración se presenta en el primer apéndice de la presente tesis, véase: p. 396.

⁵⁶⁵ Los títulos de los siete pecados capitales en *Dizui zhenggui* son muy similares a los títulos presentados en *Qike*, véase: PANTOJA, Diego de. 《七克》 [Qike, *Las siete virtudes para vencer los siete pecados capitales*]. En: 黄兴涛 [Huang Xingtao] & 王国荣 [Wang Guorong]. (eds. en 2013). 《明清之际西学文本：50 种重要文献汇编》 [Mingqing zhi ji xixue wenben: 50 zhong zhongyao wenxian huibian, *Textos occidentales de finales de la dinastía Ming y principios de la Qing: Recopilación de 50 documentos importantes*], vol. 1. Beijing: Compañía de libros de Zhonghua, p. 41.

⁵⁶⁶ Por ejemplo, en el primer pecado capital, *jiaobao* (骄傲, la soberbia) se presenta algunos pecados contra el amor a Dios por la soberbia humana, véase: ALENI, 2002: 405-406.

⁵⁶⁷ AZPILCUETA, 1556: 441.

siguiente manera: “aquellos que se vanaglorian de su ciencia e ingenio, se alaban a sí mismos y desdennan a otros, cometen pecado”.⁵⁶⁸ Respecto a la presunción, Martín de Azpilcueta afirma que la gente que “piensa ganar la gloria eterna con sus merecimientos, o por los de su solo libre albedrío. O que no lo privará Dios de su gloria”,⁵⁶⁹ comete este pecado. En *Diḗui ḗhenggui* se refieren dos pecados similares:

Aquellos que piensan que el acto de caridad y el mérito proceden solo de sus propios esfuerzos, y no del apoyo y de la bendición de Dios, cometen pecado.

Aquellos que saben que la benevolencia procede de Dios, pero dicen que se debe a su propio mérito, cometen pecado.⁵⁷⁰

Por lo que se refiere a la ambición, Martín de Azpilcueta declara que aquellos que persiguen “alcanzar beneficios incompatibles”, o “beneficios u oficios” que no son “dignos”, cometen este pecado. Estos beneficios incluyen “aquella honra de cathedra, de beneficio, oficio, colegio, asiento, delantera, nombramiento, o de otras semejantes cosas”.⁵⁷¹ A su vez, Aleni presenta un pecado similar en *Diḗui ḗhenggui*:

Aquellos que aprecian las cosas que poseen como, por ejemplo, títulos nobiliarios, reputación o salario, están contentos y se vanaglorian de ello, o valoran esas cosas más que a Dios, cometen pecado.⁵⁷²

Estas coincidencias indican que Aleni, como cabía esperar, se inspiró en textos doctrinales de referencia, ante todo en el *Manual* de Azpilcueta (con mayor razón sabiendo que ambos eran jesuitas) al escribir *Diḗui ḗhenggui*, e incluso se podría inferir que Aleni tuvo acceso directo a alguna versión del *Manual de Confesores y Penitentes*.

Para probar con mayor certeza la relación entre el manual de Azpilcueta y de Aleni, analizaremos algunos contenidos del segundo pecado capital, *tanlin* (貪吝, codicia y tacañería). Como se puede ver en el título, Aleni recurre a dos caracteres chinos *tan* (貪) y *lin* (吝) para referirse al concepto de “avaricia”. El carácter *tan* (貪) significa un deseo vehemente de cosas buenas, el *lin* (吝) denota tacañería. Respecto a estos dos significados de avaricia, en el *Manual de Confesores y Penitentes* Martín de Azpilcueta hizo una

⁵⁶⁸ ALENI, 2002: 406.

⁵⁶⁹ AZPILCUETA, 1556: 442.

⁵⁷⁰ ALENI, 2002: 405.

⁵⁷¹ AZPILCUETA, 1556: 443.

⁵⁷² ALENI, 2002: 406.

clasificación: “Dos especies ay de avaricia, la una contraria a la justicia, que consiste en querer ganar, o retener mal lo ajeno: y esta de suyo es mortal, por ser contra la caridad del próximo. La otra contraria a la liberalidad, que consiste en demasíadamente querer su hacienda, que de suyo no es mas de venial.”⁵⁷³ En el apartado de *Avaricia* de *Dizui zhenngui*, encontramos una exposición parecida:

La naturaleza de *tan* (貪, codicia) y *lin* (吝, tacañería) es contraria. La persona codiciosa quiere apropiarse de la propiedad de otros. En cambio, la persona tacaña no quiere que sus pertenencias pasen a ser de otros. La persona codiciosa quiere apropiarse más riqueza excedente; al tacaño no le preocupa la falta [de recursos] de los demás. En cualquier caso, [la codicia y la tacañería] son pensamientos egoístas.⁵⁷⁴

Recurriendo a las connotaciones de los caracteres chinos *tan* (貪, codicia) y *lin* (吝, tacañería), Aleni elabora un discurso doctrinal que se corresponde con los manuales europeos como, por ejemplo, el de Martín de Azpilcueta. Aunque ambos textos tienen ideas similares para presentar las dos naturalezas del pecado de avaricia, cabría notar que Aleni recurre al recurso de la antítesis, un instrumento expresivo de uso común en el lenguaje escrito clásico. Primero utiliza estos dos caracteres chinos, que tienen significados completamente opuestos, para poder comparar los dos aspectos esenciales de la avaricia –*tan* (貪, codicia) y *lin* (吝, tacañería)–; a continuación, los combina: “en cualquier caso, [la codicia y la tacañería] son cualidades egoístas”. Se puede comprobar que Aleni, en su interpretación, siguió argumentos de los manuales europeos; al mismo tiempo empleó hábilmente los recursos retóricos chinos para explicar mejor la doctrina cristiana.

Esta no es la única intervención retórica que puede adscribirse a la necesidad de la “traducción transcultural”; esta parte del texto contiene varias modificaciones parecidas. La más obvia de ellas se encuentra en la sección de *mise* (迷色, lujuria), el tercer pecado capital. En cada una de las descripciones de otros pecados capitales se encuentra una explicación en detalle, pero en esta sección Aleni no dice nada sobre la lujuria, sino que simplemente refiere el nombre del pecado *mise* (迷色, lujuria), y a continuación añade algunos caracteres chinos en tamaño pequeño: “[Los pecados de lujuria] ya han sido

⁵⁷³ AZPILCUETA, 1556: 468-469.

⁵⁷⁴ ALENI, 2002: 407.

registrados detenidamente en el apartado del sexto y noveno mandamiento⁵⁷⁵. En aquel apartado, como antes vimos, Aleni solo presentaba una introducción detallada del pecado del concubinato, y los demás pecados de lujuria no se analizaban en detalle, sino que se mencionaban brevemente. En la misma sección de *mise* de la versión breve, *Dizui zhenngui lie*, Aleni, en cambio, indica dos pecados veniales de lujuria:

Aquellos que tienen pensamientos lujuriosos y, aunque no los lleven a cabo, se recrean de lleno en ellos sin tratar de eliminarlos, también cometen pecado.

Aquellos que embellecen su apariencia y vestimenta para tratar de complacer a los demás, cometen pecado.⁵⁷⁶

Aleni elige intencionadamente estos dos pecados para resaltar que, por considerarse detalles pequeños, podrían fácilmente pasarse por alto. En conjunto, la forma abreviada de elaborar y modificar ambos textos del *Dizui zhenngui* podría indicar que Aleni opinaba que para los lectores chinos no resultaba muy apropiado dar explicaciones detalladas sobre los pecados de lujuria, e incluso cuando era necesario abordarlas en algunos casos, empleaba expresiones elegantes eufemísticas que suelen aparecer en los textos chinos clásicos para debatir temas sexuales. Además, hay muchos otros ejemplos de la modificación de contenidos de acuerdo con las circunstancias de la misión china. En la sección de avaricia del *Manual de Confesores y Penitentes*, Martín de Azpilcueta había proporcionado una introducción detallada a la simonía, un fenómeno común en la sociedad europea de aquella época.⁵⁷⁷ En cambio, a principios del siglo XVII, la organización de la iglesia en la misión china se encontraba todavía en una etapa inicial de desarrollo. La compra y venta de las cosas espirituales, por ejemplo, de los cargos eclesiásticos, sacramentos, reliquias, era algo que raramente sucedía en China. Por eso, este pecado fue eliminado en la sección de *Tanlin* (貪吝) de *Dizui zhenngui*.

En la sección de *Taotie* (饕餮, gula),⁵⁷⁸ el sexto pecado capital, referido a la comida y bebida, Aleni presenta una definición novedosa:

La bebida y la comida son medicamentos para quitar el hambre y la sed. Las personas que

⁵⁷⁵ ALENI, 2002: 407.

⁵⁷⁶ Véase: *Dizui zhenngui lie* en el primer apéndice, p. 397.

⁵⁷⁷ Para más detalle sobre estos pecados, véase: AZPILCUETA, 1556: 481-489.

⁵⁷⁸ Esta palabra *taotie* (饕餮) originalmente se refería a una especie de bestia hambrienta y brutal en las leyendas chinas. Más tarde, la palabra se convirtió en una metáfora para la gente codiciosa. Por lo tanto, la expresión, que puede referirse tanto a la bestia como a la glotonería, fue la elegida para referirse al concepto de gula por los misioneros católicos o por los letrados cristianos chinos.

toman ese medicamento lo hacen simplemente para curarse de la enfermedad, no para obtener buen gusto. ¿Por qué los medicamentos para quitar el hambre y la sed deben ser deliciosos?⁵⁷⁹

Aleni, recurriendo a las figuras retóricas de la analogía y de la paráfrasis, compara la comida y bebida con los medicamentos, para que los lectores de la versión completa de *Dizui zhenngui* comprendan que la búsqueda sensual de alimentos deliciosos genera el pecado de gula. Sin embargo, este apartado fue eliminado en la versión breve de *Dizui zhenngui* que, como ya hemos mencionado, estaba destinada a lectores mucho más humildes, quienes no tenían tantas oportunidades de disfrutar de comidas deliciosas. Del mismo modo, también se eliminaron otros dos pecados que habían aparecido en la versión completa:

Aquellos que para satisfacer el deseo de *kou fu* (口腹, boca y estómago),⁵⁸⁰ imprudentemente desperdician los recursos naturales, matan y cocinan animales sin escrúpulos, cometen pecado.

Aquellos que culpan excesivamente a sus criados por el mal gusto de los alimentos, cometen pecado.⁵⁸¹

Estos dos pecados, que implican el desperdicio de comida y una actitud escrupulosa hacia el sabor de los alimentos, fueron eliminados en *Dizui zhenngui lüe*, naturalmente por la misma razón. A aquellos lectores de *Dizui zhenngui lüe* que no tenían la bendición de disfrutar de una buena comida, Aleni solo les pide que examinen dos pecados de gula: uno es la embriaguez, otro es no cumplir la abstinencia en los días de ayuno. Estas modificaciones muestran de nuevo que Aleni era consciente de que las situaciones de diferentes clases sociales determinarían el comportamiento de los nuevos cristianos y, por extensión, también las enseñanzas doctrinales que tenían que recibir.

Por último, en la sección de *xieduo* (懈惰, flojedad y pereza), el pecado capital de la pereza, Aleni combina sutilmente la argumentación de este tipo de pecado con la estructura de *Dizui zhenngui*. Analiza principalmente el problema de los conflictos entre los trabajos mundanos y las prácticas cristianas. En su argumentación recurre a los términos *wuyi* (无益, poco beneficio) y *sunwu* (俗务, asunto vulgar) para referirse a los

⁵⁷⁹ ALENI, 2002: 409.

⁵⁸⁰ El *kou fu* (口腹) normalmente significa alimento en chino.

⁵⁸¹ ALENI, 2002: 410.

trabajos mundanos; en cambio, utiliza los términos *shangong* (善功, obras buenas), *zhengye* (正业, deberes correctos), y *zhengdao* (正道, camino correcto) para destacar la importancia de las obras cristianas, de las obras de misericordia. Una de las *shangong* (善功, obras buenas) más valoradas por Aleni, por supuesto, es la idea central de este primer volumen de *Dizui zhenggui*: el examen de todos los pecados mencionados en este volumen. Por lo tanto, después de enumerar algunos pecados veniales,⁵⁸² Aleni presenta en la parte final de este volumen tres métodos de examinar la conciencia de los penitentes.

Antes de analizar los métodos de examen, cabe mencionar que existe una diferencia entre la distribución de capítulos del manual de Azpilcueta y la del *Dizui zhenggui*. En lugar de colocar las secciones de los diez mandamientos y de los siete pecados capitales detrás de los capítulos de contrición, confesión y satisfacción, Aleni las pone delante de las secciones dedicadas a estos conceptos del sacramento de la confesión, explicando, en primer lugar, cada mandamiento y cada pecado capital de manera muy detallada. Una posible explicación de este planteamiento es que Aleni no quisiese que los lectores tuviesen que reflexionar sobre estos conceptos tan complicados al inicio de la lectura, y que pensaba que sería mejor que los encontraran junto con la idea de reflexión interior y autoexamen, ideas existentes de la China tradicional, para que, una vez que hubieran comprendido plenamente el concepto cristiano de pecado, pudieran pasar a comprender progresivamente otros conceptos relevantes para la confesión. Los tres métodos presentados en el último apartado de este volumen de *Xingcha* (省察, *Reflexión y examen*) también confirman este planteamiento, porque presentan muchas similitudes con los métodos de reflexión que seguía el grupo de eruditos confucianos, por ejemplo, el método del libro *Zisong* (自讼, *Auto-acusación*) de Wang Ji, y el de los *Gongguoge* (功过格, libros de mérito y demérito). Cabe destacar que los tres métodos propuestos por Aleni, jesuita, se basan, por supuesto, en los ejercicios de meditación espiritual, diseñados por san Ignacio de Loyola (1491-1556), practicados regularmente por los miembros de la Compañía de Jesús. Me refiero, en concreto, a las prácticas del examen. El siguiente apartado aborda las maneras en las que Aleni combina las prácticas de examen jesuita con la penitencia tradicional china, e intenta explorar la interrelación e influencia

⁵⁸² Después del apartado de los siete pecados capitales, el texto enumera otros veintiséis pecados que son considerados por Aleni como faltas que las personas difícilmente pueden evitar y que deben examinar diariamente. Todos estos pecados están sistematizados en relación a tres principios cristianos como los pecados mencionados anteriormente: amar a Dios, amar al prójimo como a uno mismo, y mejorarse constantemente. La mayoría de ellos han sido presentados en la versión abreviada, por esta razón, aquí no los analizamos.

recíproca entre los métodos de reflexión espiritual de ambas culturas.

g) Tres métodos de examen de conciencia

El primer método se denomina *Rixing zhi fa* (日省之法, *El método de reflexión diaria*), y presenta la práctica diaria de examen:

Cada mañana después de levantarte y vestirte, lee en voz alta la *rike* (日课, lección diaria),⁵⁸³ pídele a Dios que *lian wo* (怜我, me compadezca), *zhaow wo* (照我, me atienda), *hu wo* (护我, me proteja), *yin wo* (引我, me guíe), y *zhi wo* (治我, me sane), y que durante ese día, no cometas pecado contra Dios, ni contra el prójimo, ni contra tí mismo. Concluido lo cual, puedes prestar atención a otros asuntos. Por la noche, cuando se acerque la hora de acostarse, piensa de nuevo en lo que has dicho hoy, lo que has pensado, lo que has hecho, es decir, analiza si has cometido alguno de los tres tipos de pecado. Si hubieras cometido algún pecado venial, tendrás que hacer algunas *shangong* (善功, obras buenas) para expiarlo. Para los pecados graves, deberás arrepentirte de ellos, deberás recordarlos en detalle, y elegirás una fecha para confesarlos. Si afortunadamente no has cometido ningún pecado en ese día, le agradecerás a Dios por haberte protegido con su gracia durante el día. Después de lo cual, ya podrás acostarte. Haz esto todos los días, sin interrupción ni falta, no lo dejes de hacer ni un solo día.⁵⁸⁴

Este plan diario de vida cristiana establecida por Aleni para los fieles chinos incluye principalmente la oración y el examen de conciencia. Respecto al examen, Aleni pide a los lectores que consideren con atención y diariamente sus pensamientos, palabras y obras. Si cometen algún pecado venial, deben hacer la *shangong* (善功, obra buena) para expiarlos. Asimismo, deben recordar los pecados graves para preparar la confesión. La creación de ese resumen diario y de las *shangong* para compensar las culpas es un método que difiere, en algunos aspectos, de la práctica católica habitual,⁵⁸⁵ y es similar al método de los *Gongguoge*, según el cual deben apuntarse los actos cada día, y deben hacerse buenas obras para expiar las culpas. También se podría decir que se parece más al método de Liu Zongzhou, en el punto de apuntar únicamente las culpas para hacer las buenas obras más

⁵⁸³ La *rike* se refiere la *Liturgia de las Horas*. De esta descripción se puede ver que Aleni pidió a los creyentes chinos que rezaran las oraciones católicas por la mañana.

⁵⁸⁴ ALENI, 2002: 416.

⁵⁸⁵ Por ejemplo, en el apartado de *Práctica del examen* del *Ejercicios espirituales*, san Ignacio de Loyola no menciona en absoluto la expiación de los pecados mediante la realización de buenas obras, véase: LOYOLA, Ignacio. (2015). *Ejercicios espirituales*. Madrid: Editorial Verbum, pp. 16-20.

efectivas.

El segundo método es *Yuexing zhibi fa* (月省之法, *El método de reflexión mensual*), que prescribe cómo se debe reflexionar sobre los pecados durante un periodo de un mes o de medio mes:

Después de *chadian* (查点, examinar y puntuar) diario, hasta mediados o final de mes entre las *suoji* (所记, anotaciones), si adviertes que tienes alguna *xiaoguo* (小过, culpa pequeña), deberás arrepentirte de ella. Si tú mismo puedes corregirla y satisfacerla, pues, corrígela, satisfázla lo antes posible, aunque es mejor que la confieses. Respecto al resto de pecados que no puedes [corregir y satisfacer], deberás pedir al sacerdote que te haga la confesión según las normas cristianas. Cuanto más a menudo la hagas, más veces podrás mostrar tu verdadera admiración a Dios, tu corazón y tu cuerpo estarán más limpios, tu moralidad será más pura, y podrás esperar recibir *shengtǐ* (圣体, la sagrada comunión). La razón de esto es que Dios Padre y Jesucristo concedieron personalmente su merced al cuerpo y al alma de la gente. Tal hecho es muy grande; por eso, si la gente no rectifica [el cuerpo y el alma] para llegar a un estado más limpio, no podrá recibir la comunión. Una vez que la hayas recibido [la comunión], deberás servir a Dios con mayor respeto, y no deberás perder esa preciada gracia.⁵⁸⁶

Aunque las formas específicas de dicho método, *chadian* (查点, examinar y puntuar), *suoji* (所记, anotaciones) y *xiaoguo* (小过, culpa pequeña), mencionadas en esta cita son similares al método de los *Gongguoge* que requiere que los *literati* apunten los actos malos y buenos diariamente,⁵⁸⁷ el propósito de los dos métodos es diferente: las anotaciones no tienen la intención de restar los puntos negativos acumulados por los delitos o de obtener un equilibrio moral, sino la de preparar al penitente para que pueda participar en la confesión y la ceremonia de la comunión con el fin de obtener perdón. De este modo, el método de reflexión mensual sirve a que los creyentes chinos entiendan claramente que el propósito final de estos métodos de examen es el de poder participar en los sacramentos católicos con una actitud de amor a Dios.

El tercer método titulado *Suixing zhibi fa* (岁省之法, *El método de reflexión anual*), presenta una práctica que consiste en una reflexión anual durante un periodo de unos diez días:

⁵⁸⁶ ALENI, 2002: 417.

⁵⁸⁷ Cabe destacar que en *Ejercicios espirituales* Ignacio de Loyola también requiere que los jesuitas marquen con líneas las veces que han cometido determinados pecados o defectos, véase: LOYOLA, 2015: 17.

No debes olvidar los dos deberes de reflexión anteriores. Además de ellos, hay un deber aún más minucioso. En primer lugar, debes dejar de lado los asuntos cotidianos, sentarte en silencio en una habitación tranquila, eliminar las ideas que puedan distraerte, y sentirte como si estuvieras ante Dios. Debes entonces indagar los orígenes de tus errores, e intentar extraerlos de la raíz. Debes recordar también atentamente la historia sagrada de la vida de Jesús. Así, siguiendo esa historia, comprenderás el significado de lo que Jesús hizo, y meditarás sobre sus enseñanzas dirigidas a los *shengxian* (圣贤, los santos). Luego compararás los significados [implícitos en esas enseñanzas] con tus propios sentimientos para ver si tus pensamientos se corresponden [con la indicación de esas historias y de las palabras divinas de Jesús]. No pienses en asuntos triviales, ni tampoco en asuntos serios. Si un *tongchai* (同儕, alguien de la misma generación) viniera a visitarte, simplemente saludalo con las manos *gong* (拱, una señal de saludar con las manos, doblar las manos sobre el pecho), pero no hables con él para evitar distracciones; los cristianos lo denominan *jingtui* (静退, rechazar la molestia tranquilamente). Deberías hacer esta reflexión una vez al año, durante diez días, aunque puedes aumentar o reducir el número de días. Durante este período, la dieta y la vida cotidiana deberán ser más tranquilas y ligeras de lo habitual. Lo más importante es confesar todos los pecados cometidos en un año o durante toda la vida para compensar las posibles faltas diarias. De esta forma podrás recibir más *shengchong* (圣宠, favores divinos), y podrás aumentar más tu *xinli* (心力, esfuerzo espiritual).⁵⁸⁸

La forma y los detalles de esta práctica anual de reflexión son muy similares a las del método de *Songguofa* de Liu Zongzhou mencionado en el capítulo anterior. Ambas prácticas rituales requieren que los participantes estén sentados en silencio en un lugar tranquilo, y prescindan del contacto con los demás para evitar ser molestados. La reflexión en ambos casos consiste en imaginar que se encuentran con un ser sobrenatural o con una persona superior: en el caso de Aleni es *tianzhu* (天主, Dios), mientras que Liu Zongzhou se refiere a Él como *Shangdi* (上帝, el emperador de cielo) y *shibao* (师保, el maestro).⁵⁸⁹ Las entidades con las que el practicante debe confrontarse, en definitiva, difieren, pero ambas prácticas requieren que los participantes confiesen, interiormente, sus propios pecados o culpas. Después de confesarse, los participantes de ambas prácticas accederán a un estado espiritual de comunión con los santos y con Jesucristo,

⁵⁸⁸ ALENI, 2002: 417-418.

⁵⁸⁹ Véase: (明) [Ming] 刘宗周 [Liu Zongzhou], 2007, vol. 3: 13.

según describe Aleni, o en un estado espiritual de unión con el *Taixu* (太虚)⁵⁹⁰, según relata Liu. Además, los resultados de ambas prácticas son bastante similares: Liu afirma que al final de esta serie de reflexiones, como consecuencia del esfuerzo ejercido, el participante siente que “todo el cuerpo se eleva”.⁵⁹¹ Este esfuerzo es semejante al *xinli* (心力, esfuerzo espiritual) mencionado por Aleni. El otro resultado indicado por Aleni, el *shengchong* (圣宠, favores divinos) no podía aparecer, naturalmente, en la obra de Liu, literato confuciano y no cristiano; con todo, estos métodos de reflexión comparten muchas semejanzas, lo que demuestra que Aleni tuvo la intención de combinar, por lo menos en algunos aspectos, la práctica católica del examen de conciencia con la tradición china de reflexión y meditación.

A través de esta serie de estrategias de acomodación cultural, que afectan tanto al contenido cuanto al método de la reflexión, Aleni espera guiar a sus lectores, familiarizados con prácticas análogas chinas y con los paradigmas chinos de la moralidad, para que examinen mejor sus pecados y se preparen para los siguientes pasos del sacramento de la confesión. En el contexto histórico de la China de la dinastía Ming, descrito en el primer capítulo, es muy plausible que estas tácticas de “reescritura transcultural” de los conceptos católicos, tal como se presentaban en el primer volumen de *Dizui zhenggui* (pecado, el examen de conciencia, y reflexión), encontrasen una gran resonancia en los lectores chinos, una resonancia motivada, en primer lugar, por la idea central de este primer volumen: *Xingcha* (省察, el examen de conciencia).

4.1.4. La contrición

El segundo volumen de *Dizui zhenggui* aborda el concepto de la contrición. El concepto de “pecado” discutido en el primer volumen encuentra, en la cultura china, ciertos correlatos autóctonos como, por ejemplo, el *zui* (罪) o *guo* (过); además, como acabamos de ver, la práctica de la reflexión sobre los pecados o culpas existía en ambas culturas. Esa relativa cercanía cultural, o entendimiento mutuo, no puede extrapolarse, sin

⁵⁹⁰ *Taixu* (太虚) es un término filosófico chino que se refiere a *qi* (气) o *dao* (道), las esencias más básicas del cosmos. Según Liu, este estado es aquel en el que el corazón (del participante) se une a *Taixu* (太虚), y se da cuenta de que los hechos pasados son *wangyuan* (妄缘, hechos causados por malos deseos y emociones negativas). La expresión original es “ci xin bian yu Taixu tong ti, nai zhi congqian dou shi wangyuan (此心便与太虚同体, 乃知从前都是妄缘)”, véase: (明) [Ming] 刘宗周 [Liu Zongzhou], 2007, vol. 3: 14.

⁵⁹¹ La expresión original es “yi huo jian, zheng shen er qi (一霍间, 整身而起)”, véase *ibid.*

embargo, al concepto de la contrición. En el cristianismo, la “contrición” no incide únicamente en las formas y las prácticas rituales del arrepentimiento, sino que involucra cuestiones complejas y, en gran medida, abstractas, como el amor a Dios, la voluntad interior y la manifestación exterior del penitente, el propósito de no volver a pecar, el dolor de corazón, y el miedo del infierno que conduce a otro concepto, la “atrición”. Recordemos también las larguísimas polémicas que mantuvieron los teólogos cristianos acerca de ambos términos de la contrición y la atrición.

Ante esta dificultad, Aleni parece cambiar de estrategia. Mientras que al comienzo del resumen del primer volumen recurre a término chino para referirse al concepto de pecado, en el resumen del segundo volumen no traduce literalmente el concepto de contrición. Se limita a afirmar que todos tenemos culpas, y que todos sabemos que tenemos que arrepentirnos. Ahora bien, advierte, no todos entienden estas verdades:

Es mucho mejor que la gente se arrepienta de sus pecados cuanto antes; es tan indispensable como el agua, el fuego, la comida y la bebida. Otro problema es que, aunque sepa que lo necesita con urgencia, no sabe cómo motivarse para arrepentirse, ni cómo arrepentirse con esfuerzo; o tal vez no conozca bien el *hui* (悔, arrepentimiento), y piense que su arrepentimiento es suficiente.⁵⁹²

Aleni empieza su exposición acudiendo a la idea central de contrición: el arrepentimiento. Recurre a la analogía para subrayar que el arrepentimiento es tan esencial como el agua, el fuego, la comida y la bebida, y destaca que debe hacerse rápido, y alcanzar un grado muy alto de estimulación y de esfuerzo, como el grado “grandísimo” mencionado por Azpilcueta en su manual. Para este “grandísimo” tan abstracto, Azpilcueta afirma que: “se engañan muchos pensando, que qualquier dolor, y herir de pechos, y qualquier *Miserere mei*, basta para el perdón de los pecados mortales, y es contrición.”⁵⁹³ En *Dizui zhenqiu* encontramos una argumentación similar:

Había quienes hicieron *qishou* (稽首, arrodillarse e inclinar la cabeza) con desgana, y se golpeaban el pecho unas pocas veces con las manos, y leían los textos sagrados sin atención. Pensaban que hacían lo suficiente, pero en realidad, no se *tonghui* (痛悔, arrepentirse con dolor) con sinceridad y urgencia. Como dice la Biblia, aunque llares con frecuencia a

⁵⁹² ALENI, 2002: 419.

⁵⁹³ AZPILCUETA, 1556: 7.

Nuestro Señor, no solo por eso te permitirá entrar en el reino del cielo.⁵⁹⁴

Al igual que Azpilcueta, Aleni también afirma que las señales exteriores de arrepentimiento del penitente no pueden garantizar que alcance el grado de “grandísimo”. Entre estas señales exteriores, Aleni, siempre en pos de la “reescritura transcultural”, agrega el movimiento corporal *qishou* (稽首), también llamado *ketou* (磕头), como un típico símbolo corporal de humildad y de actitud de devoción en la cultura china. Su propósito es declarar que a pesar de que los penitentes chinos muestren estas señales exteriores de humildad, si lo hacen con disgusto o desgana, no se están en *tonghui* (痛悔, arrepentirse con dolor). Aleni, como vemos, aún no ha traducido directamente el concepto de contrición al chino, sino que prefiere elaborar algunas de las cualidades contenidas en este tipo de arrepentimiento como, por ejemplo, la sinceridad y la urgencia.

A continuación, Aleni señala la razón de la importancia de estas cualidades:

Si la disposición del alma hacia la penitencia no es sincera, los pecados no podrán ser perdonados, y no se podrá escapar de la ira de Nuestro Señor. Por ello, el pecador debe arrepentirse sinceramente de dentro hacia fuera. Solo aquellos que no tienen un solo momento de satisfacción personal pueden comenzar a obtener el perdón de la misericordia divina.⁵⁹⁵

Aleni declara que, para escapar de la ira de Dios es imprescindible este arrepentimiento estricto. Tal afirmación está muy cerca del propósito de la penitencia tradicional china que busca escapar del castigo del cielo. Por el contrario, en el *Manual de Confesores y Penitentes* no se menciona este escapar del castigo, sino que se enfatiza la búsqueda activa del castigo apropiado. En efecto, Martín de Azpilcueta presenta que “la virtud de la penitencia, que nos incita a querer castigar nuestras culpas. El querer castigarlas, que es acto della. El arrepentimiento, y querer de no las auer cometido. Y el aceptar y sufrir pena por ello”.⁵⁹⁶ Estas dos actitudes completamente opuestas muestran que Aleni cree que es mejor utilizar, por lo menos en un primer lugar, una razón o un propósito utilitario para inspirar a los fieles chinos el deseo de arrepentirse sincera y profundamente. Tal idea, en efecto, es similar a algunas prácticas penitenciales chinas mencionadas en el tercer capítulo, que valoran mucho los objetivos pragmáticos. No solo eso, Aleni enfatiza

⁵⁹⁴ ALENI, 2002: 419.

⁵⁹⁵ Ibid., 420.

⁵⁹⁶ AZPILCUETA, 1556: 4.

aún más si cabe este utilitarismo de la penitencia católica:

El deseo íntimo de penitencia se puede producir en cualquier momento y en cualquier lugar; ahora bien, lo decisivo es examinar [los pecados] cada noche. Cuando se encuentra algo malo, se debe usar esta “medicina” de inmediato para tratar la enfermedad rápidamente, y pedir el perdón de Dios.⁵⁹⁷

Como podemos ver, Aleni, en este segundo volumen dedicado a la contrición, continúa recurriendo a la imagen de la “medicina” para afirmar que la penitencia es un componente imprescindible para “curarse” de los pecados, y el uso rápido de este medicamento es importante para garantizar la sanación. Así, destaca de nuevo una cualidad importantísima de la contrición: la urgencia.

Al final de este resumen, Aleni clarifica la relación entre la penitencia para el bautismo y la penitencia para la confesión, y lo hace como si redactara una receta que combina distintos tipos de medicamentos:

Cuando al principio te conviertes en cristiano, antes del bautismo, o después de convertirte en un cristiano, cuando estés a punto de hacer la confesión, la penitencia es especialmente importante. Tienes que hacerla perfectamente para obtener la gracia de Dios. No desperdicies tal regalo [de Dios]. Si lo desperdicias, aumentarás los pecados, y retrasarás los asuntos vitales relacionados con la vida y la muerte.⁵⁹⁸

a) La traducción del concepto de contrición

Después del resumen que expone, con bastante sencillez, la importancia y algunas de las cualidades del concepto de contrición, en el apartado siguiente titulado *Zhenhui quanyi* (真悔全义, *El significado completo de arrepentimiento verdadero*), Aleni aborda la “reescritura transcultural” de este concepto. En primer lugar, lo transcribe fonéticamente:

Arrepentimiento del pecado, en la lengua occidental se llama *gongdilizang* (恭弟利藏, contrición) que significa *posui* (破碎, romper), porque el corazón humano es inflexible, parece algo que es extremadamente grande y duro, y que no puede moverse. Tienes que desgarrarlo antes de poder moverlo. La gente que tiene pecados es de corazón obstinado,

⁵⁹⁷ ALENI, 2002: 420.

⁵⁹⁸ Ibid.

no quiere acatar la orden de Dios de una forma atenta. Si se le ordena a esta persona que acate con atención la orden de Dios, y que obedezca la doctrina, antes que nada, tiene que *tonghui* (痛悔, arrepentirse con dolor) hasta que se le desgarré el corazón.⁵⁹⁹

Aleni recurre, en la transcripción fonética, a cuatro caracteres chinos: *gong* (恭), *di* (弟), *li* (利), *zang* (藏) para referirse al término católico de contrición. Explica también que su significado original en la “lengua occidental” es *posui* (破碎, romper), aludiendo así a la necesidad de que los pecadores se desgarran el corazón endurecido por los pecados, para obtener un corazón nuevo. Analogías similares pueden contemplarse a menudo en los textos doctrinales europeos.⁶⁰⁰ En la interpretación de Aleni, la imagen metafórica incide en el la connotación central del concepto de la contrición: arrepentirse con dolor con tanta fuerza que se fracture el corazón. Cabe mencionar que, en su uso de los caracteres chinos, Aleni no los selecciona al azar: es importante, sobre todo, la elección del primer carácter *gong* (恭) que significa “respetuoso”. Puede inferirse que Aleni no recurrió a una mera transliteración fonética, sino que estaba empleando una traducción semántica para enfatizar otra connotación importante de la contrición: estimar o amar a Dios. Ahora bien, es difícil para los lectores chinos comprender esta connotación, porque la combinación de estos cuatro caracteres no tiene un significado claro. Hay que tener en cuenta que, en la cultura china, el concepto de corazón a menudo es abstracto, inmaterial o incorpóreo, al igual que el término “alma” en la cultura occidental, por lo que es difícil entender cómo “romper” un objeto tan abstracto. De ahí que no fuese suficiente una simple traducción fonética para explicar bien las connotaciones de la contrición, y Aleni tuvo que optar por una exposición muy elaborada y detallada del concepto en la cultura occidental

Según la Biblia y las escrituras de los santos, el arrepentimiento verdadero [la contrición] conlleva generar en el corazón de la gente un sentimiento de amor sincero a Dios sobre todas las cosas. Al mismo tiempo, uno se arrepiente de todos los pecados cometidos. En ese momento su corazón es inquebrantable y, guardando los mandamientos cristianos,

⁵⁹⁹ Ibid., 421.

⁶⁰⁰ En el cap. IV. De la Contrición de la sesión XIV del Concilio de Trento, se declara que “esta contrición incluye no solo la separación del pecado, y el propósito y principio efectivo de una vida nueva, sino también el aborrecimiento de la antigua, según aquellas palabras de la Escritura: Echad de vosotros todas vuestras iniquidades con las que habéis prevaricado; y formaos un corazón nuevo”, véase: “Cap. IV. De la Contrición”, trad. de Ignacio Lopez de Ayala. (1798). En: *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Madrid: La imprenta de Ramon Ruiz, p. 155. Azpilcueta también afirma “[Por la contrición] romped vuestros coraçones”, véase: AZPILCUETA, 1556: 15.

nunca volverá a cometer estos pecados. Además, de acuerdo con el *ming* (命, el dogma), periódicamente hay que pedir al sacerdote con respeto que venga para confesarle los pecados, y estar dispuesto a sufrir castigo. Este proceso puede resultar muy doloroso, hasta el punto de que las lágrimas le bajen por las mejillas, y se sienta muy culpable. Esa es la verdadera experiencia de contrición. Sin embargo, no solo se debe al escaso mérito de uno mismo, sino que depende de la misericordia infinita y el mérito infinito de la redención de Dios. Por eso, se necesita rogar su perdón.⁶⁰¹

Como Aleni mismo expone al comienzo de este apartado, su argumento proviene de textos clásicos católicos. En su manual, también Martín de Azpilcueta a partir de algunos textos de teólogos famosos ofrece una exposición detallada de la contrición. En la explicación de la contrición, en suma, ambos textos son muy similares y señalan las mismas características como, por ejemplo, la voluntad de arrepentirse, confesarse, no volver a cometer los pecados, el dolor de corazón, el amor a Dios, etc. Cabe destacar que el “estar dispuesto a sufrir castigo” afirmado por Aleni en esta cita se ajusta a los cánones católicos, pero parece contradecirse con la afirmación de “escapar de la ira de Dios” que Aleni menciona en el resumen de este apartado. La primera afirmación sugiere el amor a Dios; la segunda, en cambio, implica el temor al castigo de Dios. En lo que concierne a estos dos tipos de emoción, Aleni comenta:

El llamado amor interior de Dios significa que, al arrepentirnos de los pecados, no lo hacemos por el miedo, sino por un verdadero amor a Dios y sí, por el miedo de perder el *shengchong* (圣宠, favores divinos). La Biblia dice: “Solo la gente que ama a Dios sinceramente, puede lograr que Dios la perdone muchos pecados.” Si temen la desgracia, la humillación, el castigo de la ley, la venganza, u otras cosas, todas ellas pueden ayudarles a arrepentirse, pero la raíz de estos sentimientos no procede de su propio corazón.⁶⁰²

Además del amor a Dios, Aleni presenta una distinción entre dos tipos de miedo: uno es el miedo a una calamidad, por ejemplo, el miedo al desastre, a la humillación, al castigo de la ley, etc.; el otro es el miedo a la *pérdida*, el miedo a perder los *shengchong* (圣宠, favores divinos), que, al fin y al cabo, inciden en el amor a Dios. Aleni, en suma, presenta a los lectores dos emociones, una es el amor a Dios, y la otra, el miedo a otros asuntos de naturaleza más mundana. El amor, por supuesto, es más importante; el miedo solo es útil

⁶⁰¹ ALENI, 2002: 421-422.

⁶⁰² ALENI, 2002: 422.

para motivar el arrepentimiento, pero Aleni no explicita si puede garantizar que los pecadores obtengan el perdón de Dios. La razón por la cual el autor por no analiza este problema tan complicado para los teólogos europeos, es porque este miedo conduce al concepto de atrición, que analizará más sistemáticamente en la sección correspondiente. Ahora bien, al afirmar que “la raíz de estos sentimientos [miedo] no procede de su propio corazón”, Aleni muestra su desaprobación hacia la penitencia debida al miedo, o debida a intereses materiales, y que no procede del amor a Dios que brota del corazón. Esto significa que es consciente de que muchos creyentes chinos se convirtieron al cristianismo por el miedo: el miedo ante las enfermedades, desastres y otros factores similares, y que a menudo se arrepintieron de sus pecados también únicamente por miedo.

Después de exponer el arrepentimiento por amor a Dios, la cualidad más importante de la contrición, Aleni también detalla otras dos cualidades necesarias: la voluntad de no volver a cometer los pecados y la de confesarse con regularidad después de obtener la contrición. Dado que su exposición es bastante fiel al texto europeo,⁶⁰³ aquí no me detendré en ella. Al final del apartado de *Zhenbui quanyi* (真悔全义), Aleni completa su exposición de la contrición enfatizando de nuevo la importancia de purificar los pecados:

La llamada *zhenquan tonghui* (真全痛悔, contrición) incluye los puntos mencionados anteriormente. Si eres sincero, aunque tu pecado sea grave, puedes ser perdonado. No debes rendirte, ni debes estar decepcionado. Tal hecho defraudaría el corazón misericordioso del Gran Padre.⁶⁰⁴

Aquí, Aleni por primera vez recurre, de manera creativa, a la palabra china *zhenquan tonghui* (真全痛悔, arrepentimiento verdadero, completo, y doloroso) para referirse a la contrición. Después de presentar las características importantes del concepto, Aleni las incorpora en un neologismo, compuesto de caracteres chinos que más se ajustan a sus características. En resumen, a lo largo de la descripción de la contrición en este apartado, podemos encontrar un conjunto de estrategias de “reescritura transcultural”: Primero

⁶⁰³ Respecto a estas dos cualidades, los argumentos de *Dizui zhenhui* son similares a los del *Manual* de Azpilcueta: respecto a la cualidad de no pecar más, la información de *Dizui zhenhui* y del *Manual* de Azpilcueta, véase respectivamente: ALENI, 2002: 422-423; AZPILCUETA, 1556: 6 y 14; sobre los discursos de la voluntad de confesar después de obtener la contrición, véase: ALENI, 2002: 423; AZPILCUETA, 1556: 6.

⁶⁰⁴ ALENI, 2002: 422.

aparece una transcripción fonética de “contrición”, es decir, Aleni trata de encontrar una combinación de caracteres chinos cuyo sonido sea parecido a la pronunciación original. Aunque el conjunto de estos caracteres no tenga ningún significado coherente, intenta destacar con el primer carácter *gong* (恭, respetuoso) la cualidad central del concepto, el amor o estimación a Dios. Segundo, explica fielmente los discursos teológicos europeos para explicar otras cualidades importantes de este concepto. Aquí Aleni, proveyendo las dudas del lector chino, realiza un análisis en profundidad del problema del “miedo”. Finalmente, después de completar la exposición de los principios de este concepto, inventa un término nuevo en chino para traducirlo con cuatro caracteres, cuyos significados son muy apropiados para señalar las cualidades de la contrición.

b) Los casos de arrepentimiento incompleto

Tras su “reescritura transcultural” del concepto de la contrición, exponiendo algunos casos de arrepentimiento incompleto, Aleni declara cinco cualidades esenciales de la contrición: *weizhu* (为主, devoción a Dios), *zhiqie* (至切, sinceridad total), *dinggai* (定改, voluntad de corrección), *yuanjie* (愿解, voluntad de confesión), *wangshe* (望赦, esperanza en el perdón),⁶⁰⁵ y sostiene que si faltara alguna de ellas, la contrición no sería verdadera.

Primero, respecto a la cualidad de *weizhu* (为主, devoción a Dios), Aleni afirma:

Si [algunas personas] se arrepienten solo por las cosas mundanas que les gustan o que desprecian, no por estimar ni tener temor de Dios, ello implica la *tonghui bu zhen* (痛悔不真, una contrición falsa). Es mejor que sepan que esa contrición no es verdadera, y por eso, que no estén tranquilos. Si mantuvieran su corazón tranquilo, se estarían engañando a sí mismos. Sin duda no podrían recibir la bendición de Dios. ¿Por qué? Ya que, si en el corazón tuvieran este sentimiento, mostrarían claramente que las cosas mundanas son, para ellas, más urgentes e importantes, y que Dios es secundario, como si Dios fuera completamente irrelevante para ellas. Cuando pensamos que quienes están en el infierno sufren sin remedio, ¿acaso no deberían odiarse a ellos mismos? Ahora bien, si solo cumplen la penitencia por medio del sufrimiento, y no por *ai* (爱, amar) a Dios, ¿cómo podrán obtener la misericordia de Dios? Al hacer la confesión en tal estado, no podrán

⁶⁰⁵ Ibid., 424.

obtener la merced del sacramento de la confesión.⁶⁰⁶

Cuando Aleni afirma que el arrepentimiento de este caso es una contrición falsa, recurre al término *tonghui* (痛悔, arrepentimiento con dolor) para referirse a la contrición. En la argumentación anterior, este término también se ha utilizado, pero para indicar un acto del arrepentimiento, en lugar de ser utilizado en un sentido religioso. Ahora el término *tonghui* (痛悔, arrepentimiento con dolor) es una versión abreviada de la terminología *zhenquan tonghui* (真全痛悔) inventada por Aleni en el apartado anterior. Quizás el autor cree que el término compuesto de dos caracteres es más conveniente, porque en el lenguaje chino la mayoría de los nombres estaban compuestos por dos caracteres.

El amor a Dios como idea central de *weizhu* (为主, devoción a Dios), como se ha mencionado anteriormente, es difícil de entender para los lectores chinos. Para ayudarlos a comprender la naturaleza de este amor, en el primer volumen de *Dizui zhenqun* se modifica la palabra *ai* (爱, amar) por *jing* (敬, estimar), porque en la cultura china, al expresar sentimientos de respeto hacia alguien digno de respecto es más apropiado usar el verbo *jing* (敬, estimar) que el verbo *ai* (爱, amar), ya que *jing* (敬, estimar) apunta hacia el respeto y el temor. Ahora bien, para explicar la doctrina de la contrición que enfatiza un amor puro sin temor, en esta cita Aleni utiliza el verbo *ai* (爱, amar). Además, Aleni también añade dos preguntas retóricas, para incentivar a los lectores a reflexionar sobre si su arrepentimiento se basa o no en el amor a Dios.

En la segunda cualidad, *zhiqie* (至切, sinceridad total) Aleni continúa destacando la sinceridad de este amor:

Aunque el sentimiento del arrepentimiento haya sido producido por amor a Dios, la sinceridad de ese amor no excede a la sinceridad de su amor a otras cosas. Entonces, cuando están arrepentidos, esta circunstancia les hace dudar entre ofender a Dios para mantener las cosas mundanas, o abandonarlas para evitar ofender a Dios. [...] ¿Cómo puede este tipo de *tonghui* (痛悔, contrición) ayudarles a obtener el perdón de los pecados?⁶⁰⁷

El *tonghui* (痛悔, contrición) mencionado en esta pregunta retórica, es, por supuesto, una contrición incompleta o falsa. Aleni, así, advierte a los fieles chinos que cuando se

⁶⁰⁶ Ibid., 424-425.

⁶⁰⁷ Ibid., 425.

arrepienten deben considerar la sinceridad de su amor a Dios, sin sopesar las ganancias y pérdidas mundanas.

En el apartado de la tercera cualidad, *dinggai* (定改, voluntad de corrección), Aleni centra su análisis en el problema de los pecados:

Si ya se arrepienten por haber ofendido a Dios, y al arrepentirse, aún no están determinados a enmendarse de algún pecado mortal, tal arrepentimiento, sin duda alguna, no es contrición verdadera.⁶⁰⁸

En este párrafo el autor quiere afirmar que cuando se cumple la penitencia, si se conserva un pecado mortal, esto significaría que no se habría arrepentido completamente ante Dios, y mantiene los malos hábitos. Aleni recurre a dos metáforas para explicar el daño que pueden provocar estas malas costumbres:

Todas estas *binggen* (病根, raíces de enfermedad) muestran que no se han eliminado los malos hábitos del *cai se* (财色, deseo de riqueza y de concupiscencia). Si no se aumenta la vigilancia para arrancar estas raíces, ¿cómo se podrá obtener la bendición de Dios? [...] La bendición de Dios y los pecados son tan incompatibles como el agua y el fuego. ¿Cómo podrían coexistir en nuestro corazón?⁶⁰⁹

Sabemos que ya en el primer volumen, Aleni emplea la imagen de la enfermedad para referirse a los pecados. En este apartado, el *binggen* (病根, raíces enfermas) sirve para representar los malos hábitos de *cai se* (财色), dos caracteres que se refieren, respectivamente, al deseo de codiciar riquezas (*cai*, 财) y de concupiscencia (*se*, 色). En muchas obras clásicas chinas, ambos deseos se describen a menudo como el origen de las culpas graves: así, por ejemplo, los siete deseos que aparecen en el *Ren pu* de Liu Zongzhou incluyen estos dos deseos. Para enfatizar la incompatibilidad entre los deseos que desembocan en una enfermedad espiritual, por un lado, y la bendición de Dios, por el otro, Aleni utiliza otra imagen simbólica muy elocuente: el agua y el fuego, significativa, por cierto, no solo en el imaginario occidental. También en la teoría de filosofía china de *Wu xing* (五行, *Los Cinco Elementos*),⁶¹⁰ la relación entre fuego y agua alude a una

⁶⁰⁸ Ibid., 426.

⁶⁰⁹ Ibid.

⁶¹⁰ Según la filosofía china tradicional, Entre los cinco elementos, que son *jin* (金, metal), *mu* (木, madera), *shui* (水, agua), *huo* (火, fuego), *tu* (土, tierra) se contiene una relación de ciclos de *sheng* (生, generación) y

incompatibilidad insalvable.

En la cuarta cualidad, *yuanjie* (愿解, voluntad de confesión), se aborda la duda general sobre la doctrina de la contrición: ¿Por qué es una obligación confesarse con un sacerdote, si ya se tiene contrición por amor a Dios y se está determinado a evitar todos los pecados? En su respuesta, Aleni explica la importancia de la confesión para obtener una contrición verdadera:

Si alguien no quiere confesarse al confesor, tampoco puede ser perdonados. 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 sus padres para recibir castigos pequeños, se puede decir que no se han atenido al aleccionamiento. Como resultado, tal comportamiento es *wu qin* (忤亲, desobediencia a los padres). ¿Cómo pueden obtener el perdón de sus padres?⁶¹¹

Se puede ver claramente que Aleni, una vez más, recurre al principio confuciano de la piedad filial. Ahora bien, el objeto de su analogía ha cambiado. En el apartado de los diez mandamientos, Aleni compara el concepto de “Dios” con el de los “Padres”; en el fragmento citado, en cambio, “Padres” alude a los confesores, porque cuando un penitente se confiesa, debe arrodillarse ante el sacerdote del mismo modo que un hijo, que ha cometido alguna falta, debe arrodillarse ante sus padres. De esta manera, Aleni no solo refuerza la idea de que negarse a hacer la confesión sea un acto carente de piedad filial tanto hacia Dios como hacia el sacerdote, sino que también, por primera vez en *Dizui zhengui*, 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. De acuerdo con esta argumentación, si la contrición del penitente no conlleva una voluntad de confesión, es insuficiente.

En el apartado de la última cualidad esencial de la contrición, *wangshe* (望赦, la esperanza del perdón), Aleni introduce el concepto de atrición:

Hay arrepentimientos que surgen del corazón, pero no brotan de *jingai* (敬爱, estima y amor) a Dios, sino solo de la vergüenza por los pecados cometidos, y del

de *ke* (克, dominación). La relación entre *shui* (水, agua), *huo* (火, fuego) es *ke* (克, dominación), es decir, incompatible.

⁶¹¹ ALENI, 2002: 427.

temor al castigo de Dios. Si estos penitentes se deciden a corregir [los pecados], esperando el perdón de Dios, su arrepentimiento se llama *yadilizang* (亚弟利藏, atrición) en el cristianismo.⁶¹²

Al igual que en el caso de la contrición, Aleni primero propone una traducción fonética de la atrición –un concepto inexistente en la cultura china: utiliza el *ya* (亚), el *di* (弟), el *li* (利), el *zang* (藏), cuatro caracteres que al unirse generan una palabra que suena de modo parecido a la palabra “atrición”, aunque el conjunto de los cuatro caracteres, semánticamente, no signifique nada en concreto. Si comparamos las dos transcripciones fonéticas del concepto de la atrición y de la contrición (*gongdilizang*, 恭弟利藏), vemos que solo el primer carácter es diferente. Aleni ha empleado este primer carácter *gong* (恭) para enfatizar la idea central, respeto y estimación a Dios, contenida en el concepto de contrición. De manera análoga, eligió el primer carácter *ya* (亚) que significa “inferior” para representar la connotación central de la atrición –arrepentimiento inferior, es decir, un arrepentimiento defectuoso.

De la misma manera que en el caso de la contrición, después de la traducción fonética, Aleni se atiene fielmente a la exposición católica para elaborar la doctrina de la atrición:

Con este tipo de arrepentimiento, aunque no es suficiente para obtener inmediatamente la gracia del perdón de Dios, si pueden seguir el ritual de la confesión, confesando todos los pecados, Dios se compadecerá de ellos y les bendecirá. Pueden esperar recibir también su perdón.⁶¹³

Esta exposición de Aleni sigue fielmente el decreto de la sesión XIV del Concilio de Trento. Al igual que los teólogos tridentinos, Aleni está de acuerdo en que los penitentes pueden, mediante la atrición y la confesión de todos los pecados, obtener el perdón. Por otro lado, se limita a señalar vagamente que “pueden esperar recibir el perdón”. Esta expresión tiene un significado similar a la formulación del correspondiente decreto tridentino: “Se abre camino para llegar a justificarse.”⁶¹⁴ Adoptando una expresión tan vaga, Aleni quiere atenerse, probablemente, a las resoluciones de Trento; pero es posible

⁶¹² Ibid.

⁶¹³ Ibid., 427-428.

⁶¹⁴ Véase: “Cap. IV. De la Contrición”, trad. de Ignacio Lopez de Ayala. (1798), p. 156.

también, que quiera actuar en consonancia con lo que él mismo había afirmado en el apartado de *yuanjie* (愿解, voluntad de confesión): aquellos fieles que tienen contrición, pero no quieren hacer la confesión, no pueden ser perdonados.⁶¹⁵ En este apartado *wangshe* (望赦, la esperanza del perdón) Aleni declara que incluso aquellos que solo tienen atrición, si confiesan sus pecados, también pueden ser perdonados. De esta manera, Aleni muestra la estrecha relación entre el concepto de la confesión y el de perdón y remarca de nuevo que la confesión es esencial para obtener el perdón. En definitiva, su propósito central es exhibir el papel imprescindible del sacerdote, en cuanto mediador de la voluntad divina, en la práctica y en la doctrina de la confesión, y acentuar la autoridad del sacerdocio, en cuanto institución teológica, en la misión china.

Aleni, con todo, es consciente de que los lectores chinos puedan llegar a la conclusión errónea de que la diferencia entre la contrición y la atrición no es tan grande, porque los penitentes, mediante ambos tipos de arrepentimiento, pueden obtener el perdón si confiesan sus pecados al sacerdote. Para evitar este error, Aleni compara brevemente estos conceptos al final del apartado:

Los pecadores con contrición, cuyos corazones ya están en estado de *qiezhi* (切至, sinceridad total), aunque encuentren obstáculos que les impidan confesarse, obtendrán ciertamente la bendición y protección de Dios. Aunque les sobreviniera alguna desgracia imprevista podrán obtener la bienandanza de subir al cielo. En cambio, si el *xin* (心, corazón) y la *li* (礼, liturgia) no han alcanzado [el estado adecuado], no podrán recibir la bendición de Dios. Una vez que sus cuerpos mueran, caerán al infierno y no habrá salvación alguna para ellos. [...] La atrición surge de la consideración hacia sí mismo, no hacia Dios; la contrición, por el contrario, surge exclusivamente de la consideración hacia Dios. De este modo, se puede distinguir entre ser bendecido por Dios o no serlo y, por tanto, entre subir al *tiantang* (天堂, el cielo) o caer al *diyu* (地狱, el infierno).⁶¹⁶

Como podemos comprobar, Aleni señala claramente una ventaja de la contrición: en casos en los que la confesión –un requisito imprescindible para llevar a cabo el

⁶¹⁵ En el final de la versión abreviada, *Dizui zhengqi lue* se enseña una historia ejemplar titulada *You e bu gao yong bu de she* (有恶不告永不得赦, *Quien no confiesa el mal que tiene, nunca obtendrá el perdón*) que confirma este punto de doctrina católica. Esta historia trata sobre una anciana europea que a menudo iba a la iglesia a rezar con corazón sincero, pero nunca estaba dispuesta a confesar un pecado que había cometido cuando era niña, solo hacía la contrición de este pecado por sí misma para pedir el perdón de Dios. Un demonio que supo de su situación comentó sobre esta mujer: “finalmente se convertirá en una persona del infierno sin duda”. Para más detalles de esta historia véase el primer apéndice de la presente tesis, p. 411.

⁶¹⁶ ALENI, 2002: 428.

sacramento— es imposible, los penitentes con contrición también pueden entrar en el cielo. En cambio, aquellos que solo muestran atrición en ausencia de la confesión, terminarán en el infierno.

Ahora bien, la interpretación de estos dos conceptos de Aleni no se limita a *Dizui zhenggui*, sino que los fue elaborando constantemente a medida que continuaba su trabajo misionero. E. Menegon menciona al respecto que: “In China, where priests were very few, this was a matter of great import for one’s fate in the afterlife. To die without a confessor at the bedside was a dangerous prospect, since only perfect contrition assured God’s forgiveness even without a priest’s intermediation.”⁶¹⁷ Ante tales circunstancias, atribuibles a una gran parte de los fieles chinos, Aleni elaboró, después de publicar *Dizui zhenggui*, un catecismo breve, titulado *Huizui yaozhi* (悔罪要旨, *Puntos esenciales de contrición*, 1629),⁶¹⁸ con el fin de explicar mejor la contrición y la atrición. En este manual, Aleni presenta más detalles de la doctrina de dichos conceptos; destaca sobre todo la función de la contrición que en casos de emergencia puede garantizar que se obtenga el perdón aun sin haberse confesado. Enfatiza también que, aunque la contrición ofrece una posibilidad de obtener el perdón en ausencia del confesor, la voluntad de confesión es imprescindible, porque “es difícil confirmar si las personas realmente han eliminado su propia voluntad mundana, e incluso los penitentes que obtienen la contrición tampoco están seguros de si su contrición es verdadera y completa”.⁶¹⁹ E. Menegon analiza de manera concisa los argumentos de *Huizui yaozhi* y concluye que la confesión sacramental seguía siendo crucial. Por lo tanto, los misioneros inculcaron a los cristianos chinos la centralidad del ritual de la penitencia.⁶²⁰ Dada la extensión limitada de la presente tesis, no puedo analizar las sutiles diferencias entre estas dos obras de Aleni respecto al planteamiento de la doctrina de la contrición y de la atrición, pero es importante tener en cuenta su existencia y su importancia en el planteamiento de las estrategias de evangelización específicas para los creyentes chinos.

Cabe mencionar que la “reescritura transcultural” de la contrición y de la atrición continuó desarrollándose en los textos y en la predicación de otros misioneros de la

⁶¹⁷ Véase: MENEGON, 2006: 31.

⁶¹⁸ Según el prólogo de *Huizui yaozhi* escrito por Aleni, este texto lo compiló él mismo basándose en un trabajo anterior de Lazzaro Cattaneo (1560-1640), otro jesuita italiano de la época. Este texto es un volumen breve, pero muy intenso por centrarse en las dudas relacionadas con la contrición y la atrición, en forma de catecismo, es decir, lo redacta frecuentemente en forma de preguntas y respuestas entre sacerdote y creyente. Para más información, véase: ALENI, Guilio. 《悔罪要旨》 [Huizui yaozhi, *Puntos esenciales de contrición*], en París: Bibliothèque nationale de France, chinois 7270.

⁶¹⁹ Ibid., f. 3r.

⁶²⁰ MENEGON, 2006: 32.

época. En este proceso de reelaboración, se llevó a cabo, finalmente, la transición desde la traducción fonética hacia la traducción semántica, una traducción que refleje mejor los contenidos doctrinales. Por ejemplo, en el cuarto volumen de *Kouduo richao* (口铎日抄, *Registro diario de instrucciones orales*, 1630-1640) se registra una instrucción oral que refleja este hecho. Está fechada el 7 de octubre de 1633 cuando el sacerdote Benito Matos (1600-1651)⁶²¹ estaba explicando la doctrina de dichos dos conceptos a dos literatos cristianos locales Li Jiubiao (李九标, ?-1646?) y Lin Yunqing (林云卿, ?-?). Matos, por un lado, abandonó por completo el modo de traducción fonética usado por Aleni en *Dizui zhenggui* y *Huizui yaozhi*, y siguió recurriendo al término *tonghui* (痛悔) para referirse a la contrición; por el otro, utilizó *donghui* (动悔, penitencia despertada) para referirse a la atrición:

Lo que se llama *donghui* (动悔, penitencia despertada) no es más que un pequeño movimiento del corazón que se obtiene en el momento de la confesión al examinar los pecados. En cuanto a la *tong* (痛), uno debe sentirse pesaroso y con urgencia de castigar y de erradicar [los pecados] y no atreverse a relajarse ni lo más mínimo. Al hacerlo, mira al Señor y reza por su amparo. Tal vez eso sea lo correcto [arrepentimiento].⁶²²

En comparación con la traducción fonética adoptada en el *Dizui zhenggui*, Benito Matos se inclina más a usar el método de traducción semántica para definir la contrición y la atrición. Una de las razones para optar por ella podría consistir en hacer un mejor uso de la escritura ideográfica de los caracteres chinos. En efecto, Matos explica el significado de *tonghui* (痛悔, contrición) al interpretar la estructura de los caracteres chinos:

El carácter *tong* (痛) tiene dos partes: el radical “疒” [el radical de enfermedad] y la parte de “甬” (yong). El *hui* (悔) está formado por el radical “忄” [el radical corazón o alma] y la parte de “每” (mei). El radical “疒” significa enfermedad, el sentido del “甬” (yong) es *tong*

⁶²¹ Benito Matos (1600-1652) fue un jesuita portugués, nacido en 1600 en Vidigueira. En 1615 empezó su formación en un noviciado jesuita. El año 1627 llegó a Cochinchina. Durante 1630 y 1635 estaba predicando la fe con Aleni en Fujian. El año 1635 comenzó su misión en Hainan como uno de los primeros misioneros de esta isla. Murió en 1652, asesinado por los piratas en su camino a la isla de Hainan. Para más información, véase: SONG, 2006: 163; TANG, Kaijian. (2016). *Setting off from Macau: essays on Jesuit history during the Ming and Qing dynasties*. Leiden; Boston: Brill, p. 140.

⁶²² Véase: MATOS, Benito de et al., 《口铎日抄》 [Kouduo richao, *Registro diario de instrucciones orales*], en París: Biblioteca Nacional de Francia, chinois 7114, vol. 4, f. 13v.

(通, conectar), el radical “忄” se trata de corazón. La parte de “每” (*mei*) significa cada.⁶²³

A continuación, Benito Matos combina perfectamente su interpretación de los elementos de dos caracteres *tong* (痛) y *bui* (悔) con las analogías de la enfermedad, por un lado, y con la práctica confuciana de *zisong* (自訟, auto-acusación), por el otro:

La gente ama más el cuerpo físico que el 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. 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 *tong* (通, conectado) a la enfermedad del cuerpo: este sentimiento se llama *tong* (痛). Además, la enfermedad de alma puede ser de varios tipos. Si la gente no lleva a cabo la *zisong* (自訟, auto-acusación) de cada acto sin omisión en su corazón, la mayoría de ellos tratan 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 de *zhongxin* (中心, el centro del corazón). Tal es el arrepentimiento verdadero. Por lo tanto, ¿acaso el significado de la atrición se asemeja al significado de la contrición? Por supuesto que no. La diferencia entre *dong* (动) y *tong* (痛) es el *bui* (悔, arrepentimiento), está claro que la atrición no implica un arrepentimiento verdadero.⁶²⁴

El fragmento se inicia con una referencia a la “enfermedad”: tanto en la exposición sobre la enfermedad del cuerpo y la enfermedad del alma como en las connotaciones del uso del radical “疒” (el radical de enfermedad) y del radical “忄” (el radical de corazón o alma). En segundo lugar, Matos afirma que el dolor de la contrición es un sentimiento triste y apremiante y debe relacionarse con algún dolor corporal. A saber, el dolor de la contrición no solo debe tener manifestaciones físicas externas, como el “herir de pechos” mencionado en el manual de Azpilcueta y el *Dizui zhenggui* de Aleni, sino que también se transmite a una parte más profunda e íntima, como insinúa el matiz del componente “甬” (*yong*) que es “conectar”. Por último, Matos incorpora en su exposición el método

⁶²³ Ibid.

⁶²⁴ Ibid., f. 14r.

de penitencia confuciana, *zìsòng* (自訟, auto-acusación) y *Gongguoge*, para subrayar que la contrición requiere que los penitentes –a diario, mensualmente y anualmente– registren y examinen sus culpas. De esta forma, se destaca la parte de “每” (*mei*), que significa “cada”.

En resumen, también Matos participa de una “reescritura transcultural” de la contrición y de la atrición: comienza con la traducción semántica, y recurre a los términos “*tonghui*” (痛悔) y “*donghui*” (动悔) para referirse a estos dos conceptos. Para el concepto de atrición, explica directamente el significado del término *donghui* (动悔). En el concepto de contrición, en cambio, hace una interpretación creativa de los radicales que componen los caracteres de *tonghui* (痛悔) y, apoyándose en estos, expone los puntos principales de la doctrina de contrición e ilustra la diferencia entre estos dos tipos de arrepentimiento. En su discurso se incorporan, además, algunos métodos de la penitencia confuciana. Se puede ver que Matos, como representante de los misioneros posteriores, llevó a cabo una “reescritura transcultural” más profunda de estos dos conceptos, pero siempre sobre la base del discurso de Aleni.

Volviendo a Aleni, el resto del segundo volumen incluye la clasificación de pecado mortal y venial, la descripción del efecto de la contrición, ocho métodos para inspirar la contrición, una versión de la oración de *Acto de Contrición* adaptada al idioma chino (como un método de motivar la contrición),⁶²⁵ una catequesis sobre la contrición, y algunos métodos de corrección de las culpas. Dada la extensión limitada de la tesis, y el hecho de que Aleni siga en su interpretación la misma metodología, un análisis más detallado se reserva para un estudio futuro.

4.1.5. La confesión

a) La interpretación de la legitimidad de la confesión y del poder de los sacerdotes

Como se ha presentado anteriormente, aunque el budismo chino y el taoísmo tienen

⁶²⁵ El *Acto de Contrición* es un tipo de oración que expresa el dolor de la contrición de los penitentes. En vista de que Aleni ubica esta oración antes del tercer volumen de *Dizui zhenggui* que aborda la confesión, se puede inferir que los penitentes chinos en el sacramento de la confesión debían recitar esta oración antes de confesar sus pecados. En dos versiones de *Dizui zhenggui* se presentan dos versiones de *Acto de Contrición*: la de *Dizui zhenggui* está dirigida a Jesús, la de *Dizui zhenggui lüe* está dirigida a Dios.

algunos aspectos rituales similares a la liturgia de la confesión católica, las diferencias en la forma de practicar sus liturgias son muy grandes, debido a la enorme brecha entre las instrucciones doctrinales y la ideología espiritual de cada una de las tradiciones espirituales. Asimismo, dejando a un lado casos puntuales, como la práctica penitencial de Wang Yangming quien pidió a los alumnos que confesaran sus culpas al maestro, y el *songguofa* (讼过法, método de juicio de la culpa) de Liu Zongzhou, el confucianismo no tiene una liturgia “confesional” sistematizada en un ritual fijo y metódico.

La mayoría de los *literati* chinos de aquella época a menudo “confesaban” sus culpas en los *Gongguoge* de forma escrita. Es posible, de hecho, que los *literati* confucianos (junto, en cierta medida, con los seguidores de otras religiones chinas), no estuvieran dispuestos a confesar sus culpas a otras personas debido a una barrera psicológica: la vergüenza, o, como suele describirse en chino, el problema de *mianzi* (面子, la honra o el prestigio) al que hemos aludido anteriormente. Afirma Jan Konior al respecto: “Confucians, in comparison with Buddhists and Taoists, have never had a liturgy of confession. Perhaps revealing one’s faults in public did not correspond with the model of perfection in classical Confucianism. They have always wanted to be models of perfection for the masses, keeping their rituals and rules.”⁶²⁶

Ante el desafío de trasladar la liturgia de confesión católica al contexto cultural chino, Aleni se centra especialmente en la elaboración de la justificación divina y el efecto de redención. En este proceso de “reescritura transcultural”, sigue adoptando el uso de traducción literal del término, al que incorpora una exposición “doctrinal” adicional. Ahora bien, la traducción de este volumen no se limita a términos conceptuales; Aleni reproduce fielmente la exposición relevante de algunas de las figuras más importantes de la teología cristiana.

En primer lugar, respecto a la justificación de la confesión, Aleni –al igual que Tomás de Aquino y Azpilcueta– traduce fielmente al chino el símil de San Jerónimo, quien asemeja la confesión a la “segunda tabla de salvación”:

Un santo antecesor dijo metafóricamente: “La gente que cruza el mar debe hacerlo en un *zhoufang* (舟航, barco grande). Si durante la navegación el barco se rompe, el viajero puede tener la suerte de hacerse con un *pianban* (片板, pedazo de tabla), para subirse a él para alcanzar la tierra firme.” Cuando la gente recibe el agua sagrada, obtiene la bendición y

⁶²⁶ KONIOR, Jan. (2010). Confession Rituals and the Philosophy of Forgiveness in Asian Religions and Christianity. *Forum Philosophicum*, vol. 15, no. 1, p. 98.

protección de Dios; y obtiene también el “barco” que le puede ayudar a ascender hasta el *tian'an* (天岸, la ribera del cielo). Ahora bien, si vuelve a ofender a Dios cometiendo un pecado, automáticamente pierde su bendición y protección; con eso, se deteriora el barco e inevitablemente se hunde en el infierno. La liturgia de *jiezui* (解罪, confesión) es la tabla que puede salvar a la gente de morir ahogada en el mar, y puede sostener su vida.⁶²⁷

Aunque Aleni no mencione el nombre del “santo antecesor”, sin duda se trata de San Jerónimo, mencionado por Tomás de Aquino y Azpilcueta como el artífice de esta imagen metafórica clásica de la confesión. En efecto, la explicación adicional de Aleni sobre esta imagen es muy similar a la de Tomás de Aquino y Azpilcueta. Por ejemplo, mientras que, en la *Suma*, el bautismo constituye “la nave íntegra”, en el apartado correspondiente del *Dizui zhenggui* se usa la palabra *zhibouhang* (舟航, barco grande) que en chino también incluye la connotación figurada de “salvación”. Respecto a la segunda tabla, la imagen de la confesión, Aleni recurre a la palabra *pianban* (片板, pedazo de tabla).⁶²⁸

En su elección del mejor término para designar el acto de la redención y sus efectos, Aleni utiliza la expresión *jiezui* (解罪, confesión), la misma usada por Yang Tingyun en la introducción de *Dizui zhenggui*, pero en el título de este volumen se emplea también *gaojie* (告解). Ninguno de los dos términos utilizados en *Dizui zhenggui* aparecen en los libros elaborados por Matteo Ricci y otros misioneros anteriores, pero sí se habían usado en una obra católica temprana, *Dai yi pian* (代疑篇, Tratado para suplantar dudas, 1621), elaborada por Yang Tingyun durante el movimiento anticristiano de Nanjing para defender el cristianismo.⁶²⁹ Aleni se inspiró, indudablemente, en este colaborador chino; emplea ambos términos para elucidar el concepto de la confesión desde diferentes perspectivas. *Jiezui* (解罪), es una palabra que fue tomada por Yang Tingyun de los libros clásicos, y significa “eliminar delitos”, lo que incide en la idea de que el propósito y el efecto de la confesión es eliminar los pecados para obtener la salvación. A su vez, el término *gaojie* (告解), donde el carácter *gao* (告) significa “informar” y “acusar”, expresa que la forma práctica de esta liturgia es comunicar oralmente los propios pecados a alguien, para acusarse a sí mismo. Dado que el término *gaojie* (告解) en los textos chinos

⁶²⁷ ALENI, 2002: 478.

⁶²⁸ En el “Prologo introductorio” del manual de Azpilcueta también se muestra una explicación interpretativa parecida, véase: AZPILCUETA, 1556: xvi.

⁶²⁹ Respecto al discurso sobre la confesión y el uso de *jiezui* (解罪) y *gaojie* (告解) de esta obra, véase: (明) [Ming] 杨廷筠 [Yang Tingyun], 1965: 615-627.

antiguos no tiene ningún significado análogo, se puede decir que es una innovación de Yang. Desde entonces, otros textos chinos han comenzado a usar este término para referirse a la confesión, por ejemplo, en *Gaojie yuanyi* (告解原义, *El significado original de la confesión*, aprox. 1670) Ferdinand Verbiest también recurre a *gaojie* (告解) para referirse a la confesión, y este uso se mantiene hasta nuestros días.

La elección y la invención de dos palabras con significados complementarios constituye un ejemplo de otro método de traducción empleado por Aleni y Yang, la definición con doble término: en el caso de *jiezui* (解罪), se trata de un término chino ya existente y que tiene un significado similar, mientras que el otro, *gaojie* (告解), es inventado, compuesto de caracteres apropiados para complementar y mejorar la traducción literal.

En segundo lugar, respecto a la justificación del poder de los sacerdotes, Aleni traduce e interpreta la exposición bíblica:

Con respecto a la liturgia de la *jiezui* (解罪, confesión), en la antigüedad solo existió en cuanto idea. Desde su encarnación, Dios personalmente estableció esta liturgia, y se la dio a los Apóstoles. También les otorgó el poder de la *jiezui* (解罪, confesión) para que ellos realizaran estos actos en nombre de Dios. Antes de la Pasión, nuestro Señor Jesús le dijo a San Pedro: “Voy a establecerte como piedra basal de mi fundación. Cualquier cosa que desates (*jie*, 解) en la tierra ya estará desatada (*jie*, 解) en los cielos, cualquier cosa que ates (*zhi*, 繫) en la tierra ya estará atada (*zhi*, 繫) en los cielos.”⁶³⁰

En esta cita Aleni resalta el origen divino de la confesión y el poder del perdón. Ambos fueron creados por Dios y fueron dados por el Creador a los Apóstoles. Cuando traduce el versículo del Evangelio de Mateo 16, 18-19), Aleni no solo recurre al carácter *jie* (解), que es uno de los dos caracteres del término *jiezui* (解罪, confesión), para referirse al matiz “desatar”, sino que también modifica el orden de las dos palabras, “atar” y “desatar”, en la sentencia original: pone el carácter *jie* (解, desatar) delante de *zhi* (繫, atar), para subrayar la prioridad de *jie* (解). En definitiva, en su traducción del versículo, Aleni aprovecha perfectamente los múltiples significados del carácter *jie* (解), que no solo

⁶³⁰ ALENI, 2002: 478-479. Esta frase proviene del versículo bíblico Mateo 16, 18-19: “Mas yo también te digo, que tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi iglesia; y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Y a ti daré las llaves del reino de los cielos; y todo lo que ligares en la tierra será ligado en los cielos; y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos.”

puede significar “eliminar” (los delitos), sino que también contiene el significado de “desatar”, ya utilizado en la palabra “desatar” aparecida en dicho versículo bíblico. Ahora bien, en su traducción, Aleni elimina la sentencia “y a ti daré las llaves del reino de los cielos”. Frente al “poder de las llaves”, un concepto católico sumamente complejo, Aleni adopta una estrategia de elusión, probablemente por considerar que los lectores chinos tendrían dificultades para aceptar la idea de que un ser humano puede poseer este poder de conceder una gracia tan importante. Aleni opta, en ese sentido, por seguir traduciendo e interpretando el versículo de Juan 20, 22-23, para que los lectores acepten, gradualmente, la justificación del poder de los sacerdotes:

Después de la resurrección, Jesús les dijo a los Apóstoles nuevamente: “Recibid inmediatamente *sibiliduo sanduo* (斯彼利多三多, espíritu santo), a partir de hoy os permito perdonar los pecados de otras personas.”⁶³¹ Permitió de nuevo elegir algunas personas para *zhuan xiang chuan shou* (转相传授, transmitir y enseñar)⁶³² este poder, y para ejecutar esta liturgia por separado predicando la salvación del alma a todas las naciones del mundo. Por lo tanto, desde que San Pedro comenzó a representar a Dios como el *zongzhu* (宗主, jefe de los apóstoles), *dasheng* (大圣, los santos) de todas las generaciones se han transmitido este poder el uno al otro. [...] también había *shengde gaoxian* (盛德高贤, hombres virtuosos con moralidad perfecta) que compartieron este cargo, como los obispos y los sacerdotes.⁶³³

Quizás para Aleni, el versículo de Juan 20, 23 (“A los que perdonéis los pecados, les serán perdonados; y a quienes se los retengáis, les serán retenidos”) expresa el mismo significado que el versículo de Mateo 16, 19 (“todo lo que ligares en la tierra será ligado en los cielos; y todo lo que desatares en la tierra será desatado en los cielos”) traducido anteriormente, por lo que su traducción del versículo de Juan 20, 23 se simplifica, convirtiéndose en “os permito perdonar los pecados de otras personas”. Esta modificación implica que los lectores chinos, desconocedores del texto evangélico, podrían creer que en él se afirma explícitamente que los apóstoles obtuvieron el poder del perdón. A continuación, Aleni elabora el proceso de la transferencia de este poder: de *zongzhu* (宗主, jefe de los apóstoles) a otros apóstoles, de los apóstoles a los *da sheng* (大

⁶³¹ El versículo bíblico original dice así: “Recibid el Espíritu Santo. A los que perdonéis los pecados, les serán perdonados; y a quienes se los retengáis, les serán retenidos.”

⁶³² “Zhuan xiang chuan shou” (转相传授) significa: los estudiantes que han ingresado antes en alguna escuela, después de estudiar directamente con el maestro, enseñan a los estudiantes recién llegados.

⁶³³ ALENI, 2002: 479.

圣, los santos), y luego a los *shengde gaoxian* (盛德高贤) que son los obispos y sacerdotes; incluyendo en esta categoría naturalmente también a algunos misioneros. Ahora bien, para evitar que los lectores piensen que es demasiado fácil obtener este poder, así como para enfatizar la autoridad de este poder, Aleni advierte que “[los pastores] deben ser seleccionados en un examen, y este poder solo se puede ejecutar a través de una ceremonia formal.”⁶³⁴ Así, Aleni garantiza a los lectores que todos los confesores han sido examinados rigurosamente, tienen un buen carácter moral, y están habilitados para ejercer este poder.

b) La doctrina de la confesión

En el apartado siguiente, Aleni elabora una lista de preguntas y respuestas para enseñar la doctrina de la confesión y aclarar algunas dudas de los creyentes chinos sobre *jiezuili* (解罪礼, el sacramento de la confesión).⁶³⁵ En primer lugar, Aleni proporciona respuestas detalladas a seis preguntas: Ya que Dios puede perdonar los pecados de las personas, ¿por qué deja que los seres humanos ejerzan este poder? ¿por qué las personas que sinceramente se arrepienten y se culpan a sí mismas, y que por lo tanto podrían obtener el perdón, necesitan todavía hacer la confesión? ¿por qué Dios no envía a los *tianshen* (天神, los ángeles) a la tierra para perdonar los pecados? Si los que cometen pecados graves pueden obtener el perdón y la salvación fácilmente mediante la contrición y la confesión y no deben preocuparse por las consecuencias de los pecados, ¿no abrirá esto la “*fanzei zhi men* (犯罪之门, la puerta para cometer pecados)? Si una persona con malas intenciones se provecha de la misericordia de Dios y sigue cometiendo nuevos pecados, ¿qué debe hacer Dios con él? Si una persona quiere confesarse, pero no puede superar la vergüenza que siente por haber cometido un pecado feo y desagradable, y se niega a confesar de manera sincera, ¿qué debe hacer?⁶³⁶ Se puede ver que al plantear estas preguntas, Aleni sigue prestando atención a la justificación de la confesión. Al igual que en su exposición del texto evangélico, Aleni responde desde la perspectiva de la “Otriedad” y desde la traducción transcultural:

Primero, Aleni utiliza la idea de “gobierno del ámbito externo e interno” para reafirmar la justificación del poder del sacerdote. Dice así:

⁶³⁴ Ibid.

⁶³⁵ El carácter “礼” (*li*) tiene el significado de “liturgia”. En este apartado, Aleni lo utiliza para referirse al “sacramento de la confesión”.

⁶³⁶ ALENI, 2002: 480-490.

Dios gobierna a los seres humanos mediante seres humanos. [...] Los seres humanos tienen dos ámbitos: el *waishen* (外身, el cuerpo exterior) y *neixin* (内心, el corazón interior), y por ello, Dios establece dos tipos de *guan* (官, funcionario), para gobernarlos por separado. Presenta al emperador, al rey de un reino, al funcionario, para que gobiernen el ámbito externo de los seres humanos. Y presenta al *zongzhu* (宗主, jefe de los apóstoles) del cristianismo y los *guan* (官, funcionario) que fueron mandados por estos apóstoles, no solo para que gobiernen el ámbito externo, sino para que se centren en el gobierno del ámbito interno. Si una persona comete un delito correspondiente al cuerpo exterior, será tratada por los superiores seculares y por los oficiales de los departamentos del gobierno, y será castigada de acuerdo con la ley. Además, no puede ser autodeterminada ni perdonada por sí misma. En el caso del pecado de *neixin* (内心, el corazón interior), esa persona también debe ser perdonada por Dios, por los obispos u otros.⁶³⁷

Esta argumentación se parece a la doctrina de dos tipos de justicia elaborada por Tomás de Aquino, tal como se menciona en el tercer capítulo. Tomás de Aquino divide la justicia en dos categorías: justicia absoluta y justicia relativa. La primera se refiere a la justicia política o civil, que pertenece al ámbito de poder del emperador y de los demás funcionarios. La segunda se refiere a la justicia de la penitencia, que pertenece al ámbito de gobierno de los obispos y de los sacerdotes. De manera análoga, Aleni designa al pastor como un tipo de *guan* (官, funcionario) que tuvo un alto estatus social durante el período feudal en China. Paralelamente a los emperadores y otros funcionarios que gobiernan el ámbito externo de la gente, se necesita un funcionario para administrar la justicia de la penitencia.

Respecto a la segunda pregunta: ¿Por qué las personas que sinceramente se arrepienten y se culpan a sí mismas, y por lo tanto podrían obtener el perdón, necesitan todavía hacer la confesión? Aleni reitera la necesidad de la liturgia de la confesión y la importancia de la participación de los sacerdotes en la curación de la enfermedad espiritual: los pecadores, al igual que los enfermos, necesitan ser “tratados” por otras personas, pero estos pecadores son también *lingyu zhi ren* (囹圄之人, prisioneros).⁶³⁸ Aleni afirma: “No es razonable que los prisioneros, que se arrepientan de pecados cometidos anteriormente, de repente reciban el perdón sin pasar por el juicio ni por el

⁶³⁷ Ibid., 480.

⁶³⁸ Ibid., 481-483.

interrogatorio.”⁶³⁹ Aquí, la necesidad del “juicio” remite, obviamente, a la liturgia de la confesión.

En tercer lugar, Aleni resalta la comunicación entre los seres humanos por ser de la misma especie, y por ello rechaza la intervención de los *tianshen* (天神, los ángeles) planteada en la tercera pregunta:

Dios tiene misericordia de los hombres, y quiere que los pecadores sean ayudados por otros seres humanos, porque así se crea proximidad entre los humanos: la persona que habla tiene más probabilidades de confesar, y la persona que escucha tiene más probabilidades de comprender. Así, se pueden eliminar sus pecados. Si los *tianshen* (天神, los ángeles) bajasen a la tierra, y gente viese sus imágenes serias y aterradoras, les sería difícil confesar los pecados de manera sincera. Además, los *tianshen* (天神) no tienen cuerpo de carne ni de *xueqi* (血气, sangre y espíritu humano), ni experiencia en la vida mundana. Es mejor consultar a nuestros semejantes.⁶⁴⁰

Cabe mencionar que los *tianshen* (天神, dioses del cielo) de las creencias populares chinas a menudo tienen aspecto serio, incluso, rostro feroz. Aleni utiliza el término para referirse a los ángeles del cristianismo, para subrayar que, para garantizar la efectividad de la liturgia de la confesión, el administrador de esta liturgia necesita tener la naturaleza humana. Los sacerdotes humanos entienden mejor los asuntos mundanos.

En cuarto lugar, para responder a la duda sobre si la confesión puede abrir la “*fanzi zhi men* (犯罪之门, la puerta para cometer pecados), Aleni opta por refutarla directamente. Dice claramente que con la confesión Dios abre la puerta a los pecadores para corregir sus pecados (*gaiguozhi men*, 改过之门), y señala, además, que no es tan fácil realizar la contrición y la confesión como podría sugerir la pregunta. Los penitentes deben tener una voluntad sincera de corregir los pecados, y deben confesar los pecados ante el confesor, superando miedos y vergüenza. Estos requisitos hacen que la confesión no sea algo fácil. Además, Aleni recurre una vez más a la imagen paternal de Dios: el Señor, de la misma manera que unos padres benevolentes, viendo que sus hijos están resueltos a corregir sus errores, seguramente les abrirá la puerta para volver a admitirlos.⁶⁴¹

En quinto lugar, ante la duda sobre quienes albergan malas intenciones, Aleni

⁶³⁹ Ibid., 482.

⁶⁴⁰ Ibid., 484-485.

⁶⁴¹ Ibid., 485-487.

recurre simplemente al sentido común para demostrar que nadie así podría existir:

¡Ah! ¡Qué desgarrador! ¿Existe tal persona en el mundo? Nunca he visto antes a nadie semejante. Serían como una persona que un día se envenena debido a la glotonería y queda moribunda, y más tarde, un médico sagrado le da ciertos medicamentos, y se recupera. Después de recobrar la salud, ¿cómo podría no estar contenta de su buena fortuna y de haberse salvado de la muerte? ¿Cómo no evitará que esto le vuelva a suceder en el futuro? Sería duro sufrir de nuevo tales venenos, sería difícil que los medicamentos volvieran a ser efectivos, y sería difícil volver a encontrar al médico sabio. Por lo tanto, ¿cómo puede existir una persona que se haya salvado y, debido a la codicia por el sabor pasado, esté dispuesta a ser envenenada hasta contraer la misma enfermedad que le llevó a las puertas de la muerte?⁶⁴²

En la sexta pregunta, Aleni se debe enfrentar de nuevo al gran obstáculo de la confesión (en el contexto chino): el sentimiento de vergüenza. Para vencerlo, Aleni adopta el método de *yide furen* (以德服人, convencer a las personas con amabilidad y virtud):

Cuando los pecadores estaban cometiendo malas obras, la mayoría de ellos ya eran conocidos por las personas de su alrededor, pero no tenían miedo de que sus vecinos las conocieran; entonces, ¿por qué deberían tener miedo de contárselas a una sola persona para purificarlas? Además, la persona a la que se confiesa, tiene la *de* (德, virtud) y *gui* (规, regla), nunca revelará lo que le ha sido confesado, ni lo guardará en su corazón, será como el soplo del viento en sus orejas. ¿Qué daño causa esto? Después de confesar, se puede alcanzar la gracia de subir al cielo.⁶⁴³

La *de* (德, virtud) aquí mencionado es igual que la *de* (德) incluida en el *shengde gaoxian* (盛德高贤) referido anteriormente por Aleni. El jesuita italiano lo emplea para indicar que confesores son personas muy respetables. La *gui* (规, regla) es el mismo carácter que se incluye en el título *Dizui zhengui* (涤罪正规, Reglas Correctas para purificar los pecados), e implica que los sacerdotes deben administrar la confesión de acuerdo con las reglas de la liturgia, lo que incluye el “sigilo de la confesión”. En suma, al destacar la cualidad moral del confesor y las estrictas reglas de esta liturgia, Aleni no solo intenta convencer a los

⁶⁴² Ibid., 487-488.

⁶⁴³ Ibid., 489.

lectores de que la confesión no dañará su reputación y que, si superan el sentimiento vergonzoso, podrán subir al cielo, sino que también intenta articular, al igual que en su respuesta sobre los *tianshen* (天神), una relación de comprensión y confianza mutua entre el confesor y el penitente chino.

Después de contestar a las seis preguntas o dudas relativas a la necesidad de la confesión y al poder del confesor, Aleni proporciona una definición completa de la liturgia de la confesión: “La liturgia de la confesión describe cómo los fieles cristianos, obedeciendo los mandamientos de Dios, deben confesar, uno por uno, sus pecados al sacerdote, de manera secreta y cara a cara, y le piden al sacerdote que ejecute el ritual sagrado, para que se les perdone en nombre de Dios.”⁶⁴⁴ Divide esta definición en seis puntos principales, y explica brevemente cada uno de ellos:

Respecto a “los fieles cristianos” se indica que solo los fieles cristianos pueden confesar y aceptar el perdón. Respecto a “obedecer los mandamientos de Dios” se señala que los fieles deben cumplir con los mandamientos de Dios acerca de este sacramento, no pueden realizar ceremonias similares sin autorización. “Confesar sus pecados” implica que solo pueden confesar los pecados, no deben jactarse de las obras buenas. El diciendo “uno por uno” se refiere a confesar todos los pecados. “De manera secreta y cara a cara” destaca que Dios no establece esta liturgia para difamar a la gente, por lo que ésta se debe hacer estrictamente en secreto. “Confesar al sacerdote” subraya que solo puede confesar a aquellos que tienen el poder de otorgar el perdón, ni siquiera confesarse con una persona de *da de* (大德, gran virtud) como la de un santo puede ayudar a conseguir el perdón, si esta persona no es un sacerdote.⁶⁴⁵

Como podemos comprobar, Aleni, por un lado, describe cuidadosamente esta liturgia en estricta conformidad con las disposiciones de los manuales europeos (puede compararse, por ejemplo, con el segundo capítulo “De la confesión” del manual de Azpilcueta).⁶⁴⁶ Por otro lado, empero, recurre a ciertas formulaciones clásicas chinas para hacer la explicación más convincente. Por ejemplo, en el apartado de “uno por uno”, Aleni utiliza el refrán chino “*hui ji ji yi*” (讳疾忌医, ocultar la enfermedad por miedo al tratamiento):

El llamado *yi yi zhe* (一一者, uno por uno) señala que, si un penitente tiene muchos pecados, pero solo quiere confesar la mitad de ellos y no está dispuesto a confesarlos todos,

⁶⁴⁴ Ibid., 490.

⁶⁴⁵ Ibid., 491-494.

⁶⁴⁶ Véase: AZPILCUETA, 1556: 18-22.

esto es *huiji* (讳疾, ocultar la enfermedad). Si tiene miedo de mostrar (忌, *ji*) al médico (医, *yi*) la enfermedad, ¿cómo puede uno curarse?⁶⁴⁷

La fórmula “*hui ji ji yi*” (讳疾忌医) proviene de *Zhouzi tongshu · Guo* (周子通书·过, *Obras completa de Zhou xi · Culpa*), elaborado por Zhou Dunyi (周敦颐, 1017-1073), un filósofo chino de la escuela neoconfuciana de la dinastía Song del Norte. Zhou dice: “Hoy en día, algunos culpables no quieren escuchar la exhortación de los demás. Eso es como ocultar la enfermedad por miedo al tratamiento; es como preferir destruirse a sí mismo antes que arrepentirse.”⁶⁴⁸

En el apartado de la explicación de estos seis puntos principales, Aleni intenta puntualizar su exposición anterior, en la que sostiene que la razón por la que deben los penitentes confesar a los confesores es porque ellos tienen *da de* (大德, gran virtud). Para evitar la malinterpretación de que la *de* (德, virtud) es la garantía más importante de la autoridad del sacerdote, Aleni subraya que la *da de* (大德, gran virtud), incluso la de un santo, no garantiza de por sí misma la autoridad del sacerdocio, ni tampoco legitima para perdonar a los penitentes.⁶⁴⁹

A continuación, Aleni aborda, desde la perspectiva de los seis puntos expuestos, la praxis litúrgica, sobre todo en relación con las circunstancias específicas de la misión china. Todas ellas muestran un grado elevado de voluntad de *accommodatio*, de adaptación al *lenguaje cultural* chino, e incluso a algunas prácticas tradicionales: ante la falta de confesor en situaciones de emergencia como, por ejemplo, en el caso de los penitentes gravemente enfermos, o en el caso de dificultades en la comunicación lingüística, los penitentes podrían adoptar medidas parecidas a algunas prácticas penitenciales chinas como, por ejemplo, escribir los pecados en lugar de decirlos,⁶⁵⁰ o encargar a un traductor que transmitiera los pecados al sacerdote en lugar de confesarlos directamente.⁶⁵¹

⁶⁴⁷ ALENI, 2002: 492-493.

⁶⁴⁸ La expresión original es “jin ren you guo, bu xi ren gui, ru huiji er jiyi, ning mie qi shen er wu wu ye (今人有过, 不喜人规, 如护疾而忌医, 宁灭其身而无悟也)”, véase: (宋) [Song] 周敦颐 [Zhou Dunyi] & 徐洪兴 [Xu Hongxing]. (ed. en 2000). 《周子通书·过》 [Zhouzi tongshu · Guo, *Obras completa de Zhou xi · Culpa*]. Shanghai: Editorial de obras clásicas de Shanghai, p. 39.

⁶⁴⁹ ALENI, 2002: 493.

⁶⁵⁰ Para más detalles, véase *ibid.*, 495. Esta medida se parece mucho a la práctica de *jiezhu* (解注) y la de *Gongguoge* (功过格) mencionadas en el tercer capítulo. Todas estas prácticas se realizan mediante la escritura de los contenidos penitenciales.

⁶⁵¹ Para más información sobre esta medida, véase *ibid.*, 497. Esta medida se parece mucho a la liturgia taoísta de *guibai shouguo* (跪拜首过) y la liturgia budista *chanhui* (忏悔) mencionadas anteriormente, porque todas estas prácticas se realizan mediante un mediador, en lugar de que los penitentes expresen los contenidos confesionales por sí mismos.

Ahora bien, cuando se trata de situaciones que podrían poner en peligro el “monopolio” y la autoridad de los sacerdotes para otorgar el perdón, Aleni muestra una actitud negativa. Así, en el caso de los penitentes que están enfermos de gravedad y que no tienen acceso a un confesor, ante la duda de si pueden confesar los pecados a una persona virtuosa que no es sacerdote, Aleni responde así:

Si una persona en su lecho de muerte tiene algún asunto que la hace sentir culpable y en deuda con los demás, se lo puede confesar o confiar al otro, para “compensar la balanza”. Está bien hacerlo. Si no es por una compensación, sino porque ha ofendido a Dios, y nadie puede reemplazarle para confesar este asunto, debe confiar en tener el corazón sincero de contrición, y mostrárselo él mismo a Dios. Está bien hacerlo. La llamada “*qiu xing shengli* (求行圣礼, pedirle que ejecute el ritual sagrado), *dai tianzhu jie qizui* (代天主解其罪, perdonar los pecados en nombre de Dios), es el ritual que en la doctrina del cristianismo se llama *sagelamengduo* (撒格辣孟多, sacramento). [Los penitentes] no hacen la confesión para realizar meras formalidades prescritas en esta liturgia santa, ni por interés propio; todo lo contrario, si lo hacen con este propósito, no solo no obtendrán la gracia del perdón, sino que, aumentarán la gravedad de su pecado. Este comportamiento no es lo que llamamos la liturgia de la confesión. Este *jiezuì zhi quan* (解罪之权, poder del perdón) no lo poseen las personas, debe haber sido otorgado por Dios.⁶⁵²

Ante un caso tan espinoso, Aleni responde con rodeos: como hemos visto, confiar la culpa a un laico para “compensar sus acciones entre los suyos” es aceptable; luego sostiene que la contrición es igual de aceptable, pero debe hacerse con toda la sinceridad de corazón. A continuación, sin embargo, especifica claramente que confesar los pecados a una persona virtuosa, pero no sea sacerdote, no es lo mismo que *qiu xing shengli* (求行圣礼, pedir la ejecución del ritual sagrado); en este contexto, para definir con más claridad el significado del *shengli* (圣礼, el ritual sagrado), Aleni lleva a cabo una traducción fonética de este término: *sagelamengduo* (撒格辣孟多, sacramento). Toda esta argumentación conduce hacia la idea central de que una persona laica, incluso si está llena de virtud, no debe asumir el papel del sacerdote. De esta manera, Aleni reafirma la imposibilidad de evadir el monopolio del sacerdocio, extendiéndolo a las personas laicas.

Otro de los casos dudosos se produce cuando el confesor se encuentra lejos. Entonces, los penitentes pueden confesarse mediante una epístola. Hay que advertir de

⁶⁵² ALENI, 2002: 494-495.

que se trata de un caso diferente del aceptado por Aleni, cuando concede a los penitentes la posibilidad de confesarse por escrito (es decir, anotando los pecados en papel y enseñándolos al confesor directamente); en el caso del intercambio epistolar, la liturgia de la confesión pierde validez, ya que no se da la “forma” del sacramento de la confesión. Al faltar los aspectos “formales” del sacramento, el poder de los sacerdotes se ve, naturalmente, muy afectado.

Sin duda, Aleni tiene una actitud de rechazo hacia esta medida, como puede inferirse en su comparación del “cara a cara” del confesor con el uso del sello del gobierno: “El cara a cara es como la utilización del sello oficial del gobierno: el oficial debe ver, con sus propios ojos lo que está sellando, antes de imprimir el sello.”⁶⁵³ A mi modo de ver, la imagen metafórica del sello no se corresponde exactamente con la fórmula “Yo te absuelvo” elaborada por Tomás de Aquino; pero, y esto es lo importante, ambos comparten la misma intención: subrayar que la participación *directa* del sacerdote es una parte integral e imprescindible del sacramento.

Los dos casos o actitudes expuestas tienen que ver con las posibilidades de salvación de los penitentes y con el poder de los sacerdotes (y las cuestiones formales involucradas en ello); en cambio, la última actitud tiene que ver con el *contenido* de la confesión de los penitentes chinos, es decir, los secretos de confesión. Ante el caso de que el penitente esté dispuesto a confesar sus pecados al sacerdote en presencia de mucha gente, Aleni responde de la siguiente manera:

Confesar de manera secreta es una regla común de la confesión. Dios no ordenó a la gente que confesara en público. Si alguien que está muy disgustado con sus pecados, y está dispuesto a confesarlos en público, y el conocimiento de sus pecados no puede hacer daño a otros, entonces exponerlos claramente es bueno para él mismo, y no es perjudicial para los demás. Si el daño es mayor que el beneficio, el cristianismo no lo permite.⁶⁵⁴

Aleni adopta aquí una actitud indulgente hacia la confesión pública. Incluso, podría parecer que Aleni mantiene una actitud indiferente hacia la forma –privada o pública– de la confesión. Una razón importante de esta actitud hay que buscarla en el entorno misionero: debido a la falta de misioneros en aquella época, especialmente en los entornos rurales, un sacerdote a menudo tenía que oír la confesión de muchos fieles en muy poco tiempo. Esto está relacionado, asimismo, con el espacio físico de la confesión.

⁶⁵³ Ibid., 497.

⁶⁵⁴ Ibid., 498-499.

En Europa, después del Concilio de Trento se había implantado uno de los “muebles” más famosos de las iglesias católicas: el confesionario, que comenzó a utilizarse a gran escala precisamente durante la Contrarreforma para minimizar el riesgo de transgresión y escándalo. En la parroquia china de aquella época, según afirma Menegon, este invento no se había utilizado nunca: “This portable confessional apparently was never used in China, [...] whenever possible, between the priest and the penitent there should be a net made of bamboo, or a screen, instead of the grid of a confessional.”⁶⁵⁵ De todo lo expuesto puede colegirse que, en el caso de la misión china, era probablemente muy difícil evitar que otros escucharan el contenido de una confesión. Por lo tanto, bajo la condición de que “no [sea] perjudicial para los demás”, Aleni acepta la confesión pública.

En suma, en la implementación de la liturgia y la praxis de la confesión, Aleni es muy pragmático. Parte de la situación real de las parroquias chinas, y aboga, siempre que lo encuentra posible, por una adaptación prudente: ante la falta de confesor y la tendencia de los penitentes a recurrir, en una emergencia, a prácticas penitenciales chinas, lo permite siempre cuando se garantice que el poder de los sacerdotes no quede afectado. Aleni siempre mantiene una actitud muy tolerante y pragmática hacia la forma de la confesión—sea privada o pública, oral o escrita, con traductor o confesión directa. Es muy poco frecuente encontrar esta actitud tolerante en los manuales europeos. Con todo, cuando la casuística singular china amenaza con afectar el poder esencial de la institución del sacerdocio, entonces la actitud de Aleni es muy firme: insiste en defender este poder, aunque el precio pagado implique que no todos los penitentes chinos obtengan la redención, o que sus secretos durante la confesión queden expuestos. Por ejemplo, en el caso de los pecadores gravemente enfermos es imposible garantizar el grado suficiente de contrición, que es la única solución propuesta en este caso concreto por Aleni.

Así, Aleni, por un lado, distinguiría entre algunos aspectos secundarios y/o formales, relacionados con la especificidad del contexto cultural chino (como, por ejemplo, la vergüenza de confesarse, relacionada con la pérdida de la reputación); por el otro, mantendría el poder de redención del confesor, que debe permanecer constante, incuestionable e inquebrantable.

A continuación, Aleni resume las dieciséis cualidades de la liturgia de la confesión para exponer la metodología y la eficacia de esta liturgia. Como se ha mencionado anteriormente, las mismas dieciséis cualidades también se reseñan en el manual de Azpilcueta. Aleni, en efecto, sigue el mismo orden que Azpilcueta, traduciendo las

⁶⁵⁵ MENEGON, 2006: 37-38.

dieciséis cualidades de la siguiente manera:⁶⁵⁶ *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 quitar el lenguaje utilizado para esconder los pecados, *Nuda*), *yi tongda* (宜通达, debe ilustrar claramente, *Discreta*),⁶⁵⁷ *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*),⁶⁵⁸ *yi zi ze* (宜自责, debe hacer auto-acusación, *Accusans*), *yi shun ming* (宜顺命, debe ser obediente, *Parere parata*).⁶⁵⁹

Al igual que Azpilcueta, Aleni, antes de presentar estas cualidades, declara claramente que todos los dieciséis puntos se basan en los discursos de los *shengxian* (圣贤, persona sabia y de virtudes plenas), es decir, en los teólogos cristianos antiguos,⁶⁶⁰ entre los que deberíamos incluir, probablemente, también a Azpilcueta. De hecho, existen varias coincidencias entre la correspondiente exposición de Azpilcueta y el texto de *Dizui zhenggui*. Por ejemplo, en el apartado de *yi xiu kui* (宜羞愧, debe ser avergonzada), Aleni puntualiza que “cuando se confiesan los pecados, no se trata de narrar una historia, por lo tanto, uno no puede reírse ni jugar desvergonzadamente; hay que arrepentirse de los propios pecados”.⁶⁶¹ En el apartado correspondiente, Azpilcueta sostiene que la confesión debe ser “verecunda, que no se haga como cuento, e historia desuergonçadamente, sino con verguença del Coraçon, que su gesto la signifique”.⁶⁶²

Ahora bien, existen también algunas diferencias entre ambos textos. Una de ellas es que Aleni en algunas ocasiones realiza una exposición más detallada de las diferentes cualidades. Por ejemplo, en el apartado de *yi quan* (宜全, debe ser íntegra), Aleni no solo reitera que, además de confesar todos los pecados, el penitente debe declarar la especie de los pecados, el número de pecados, e indica la gravedad de cada pecado, sino que

⁶⁵⁶ Para facilitar la comparación, en la presente tesis aparecerán los términos en chino de Aleni, seguida de nuestra traducción y del término original de Azpilcueta escrito en cursiva. Para más información sobre estas dieciséis cualidades del manual de Azpilcueta, véase: AZPILCUETA, 1556: 20-21.

⁶⁵⁷ Es decir, los contenidos de la confesión deben dar entendimiento al confesor.

⁶⁵⁸ Es decir, cuando los penitentes intentan confesar los pecados, deben deshacerse determinadamente de las molestias de los deseos y los asuntos mundanos.

⁶⁵⁹ ALENI, 2002: 499.

⁶⁶⁰ Ibid.

⁶⁶¹ Ibid., 505.

⁶⁶² AZPILCUETA, 1556: 21.

también menciona algunos tipos de pecado como, por ejemplo, “hurto”, “avaricia”, “mentira”, “homicidio”, para explicar, sobre todo, la obligación de informar de las circunstancias acompañantes del pecado en el momento de la confesión. Por ejemplo, en el ejemplo de “hurto” insiste en que el penitente no solo tiene que confesarlo, sino que también debe indicar claramente la cantidad robada y a qué familia lo ha robado ya que, si ha robado a los pobres, las personas que sufren su pecado son diferentes que en el caso de los ricos, y también el pecado es diferente.⁶⁶³ No solo eso, Aleni también señala tres roles desempeñados por el confesor en la liturgia de la confesión para mostrar al lector la necesidad de explicarle, al confesarse, las circunstancias exactas en las cuales el pecado se había producido:

Debido a que el sacerdote ejecuta la liturgia de la confesión en nombre de Dios, tiene tres cargos. En primer lugar, como *simingzhe* (司命者, hombre que maneja el destino de los demás), puede perdonar los pecados; en segundo lugar, como *liangyi* (良医, médico bueno), cura las enfermedades del corazón; en tercer lugar, como *mingshi* (名师, maestro sabio), enseña e inspira a la gente. Si el penitente no confiesa todos los pecados, el confesor no puede ejecutar estos tres papeles.⁶⁶⁴

Al final de este apartado, Aleni agrega un catecismo que consta de tres pares de preguntas y respuestas relacionadas con los casos en los que una enfermedad grave no deja recordar y confesar todos los pecados. Su elaboración de los casos específicos es un poco repetitiva respecto a la parte anterior en la que había explicado otros casos específicos; con todo, Aleni resalta dos puntos nuevos, que merece la pena reseñar: “en los países occidentales, cuando uno está enfermo, la costumbre es mandar primero a confesar los pecados, y luego recibir el tratamiento del médico, porque a los penitentes les preocupa no poder confesarse con corazón sincero si se agravase su enfermedad”; “algunos dicen que se les permite hacer arbitrariamente lo que quieran; luego pretenden confesar los pecados en el último momento de su vida. Esa es la ofensa a Dios más grave, y en el último momento de sus vidas, sus espíritus estarán más asustados y confundidos que los de la gente normal. Les será imposible confesar los pecados con un corazón sincero”.⁶⁶⁵ Con mencionar estas dos puntualizaciones, Aleni vuelve a criticar sutilmente a los fieles que se reservaban la confesión para la hora de la muerte.

⁶⁶³ ALENI, 2002: 506.

⁶⁶⁴ Ibid., 507-508.

⁶⁶⁵ Ibid., 511-512.

A su vez, en el apartado correspondiente al “*yi quan* (宜全, debe ser íntegra)” del manual de Azpilcueta, solo se indica lo siguiente: “Íntegra, que ningún pecado (al menos mortal) de que por devida diligencia se acordare, calle.”⁶⁶⁶ Como se ha indicado anteriormente, Azpilcueta dedica un capítulo entero, el capítulo VI, a elaborar la doctrina de la circunstancia y las siete especies para destacar su importancia; es por ello que, en la exposición de las cualidades de la confesión, podía haber prescindido de una elaboración más compleja de las circunstancias de los pecados. En cambio, en *Dizui zhenggui*, Aleni solo se refiere a la doctrina de la circunstancia en el apartado de *Bi wang* (裨忘, *Los remedios contra los olvidos*). Es plausible que Aleni considerase que, si las circunstancias de los pecados se detallaran demasiado, eso no favorecería la confesión de los creyentes chinos. Por ello, intentaría reducir los requisitos en relación con las circunstancias o, por lo menos, no detenerse en ellas en exceso. La otra diferencia entre el tratamiento de Aleni y el de Azpilcueta reside en que Aleni incorpora expresiones retóricas a su exposición de las cualidades: ya sabemos que alude habitualmente al imaginario de la enfermedad; así en el apartado de *yi su* (宜速, debe hacerse con urgencia) extiende el imaginario simbólico, y elabora la analogía con la serpiente venenosa en la cama: “Cuando uno encuentra un pecado, lo mejor es confesarlo de inmediato, sin demasiada demora; tal como cuando alguien encuentra de repente una serpiente venenosa en su cama, presa del pánico, la exterminará de inmediato.”⁶⁶⁷

Al final de este volumen, Aleni se dedica a tres temas menores: *jiezui fubu* (解罪复补, reiterar la confesión), *jiezui buxie* (解罪不泄, no revelar los secretos de la confesión), *jiezui ligui* (解罪礼规, la regla ritual de la confesión). Reitera aquí la importancia de la confesión completa y de guardar los secretos de la confesión, tal como hemos analizado en el apartado anterior. En el apartado de *jiezui ligui* (解罪礼规, la regla ritual de la confesión) se aborda la secuencia ritual y los requisitos relacionados, de manera, una vez más, repetitiva. Remito al texto de Menegon quien ha elaborado una explicación detallada de este tema desde la perspectiva de la práctica y de la doctrina.⁶⁶⁸

⁶⁶⁶ AZPILCUETA, 1556: 21.

⁶⁶⁷ ALENI, 2002: 515.

⁶⁶⁸ Véase: MENEGON, 2006: 41-43.

4.1.6. La satisfacción

a) La traducción del concepto de satisfacción

Al comienzo del cuarto volumen, Aleni traduce literalmente el término de satisfacción:

Después de confesar los pecados, si el penitente no obedece el mandato [del confesor] y no acepta el castigo, es decir, si no acepta la llamada *kuxiu bushu* (苦修补赎, hacer la satisfacción dolorosamente), la eliminación de los pecados será incompleta, y no podrá decirse que ha complementado todas las obras para purificarlos.⁶⁶⁹

Aleni recurre a dos caracteres chinos *bu* (补, completar) y *shu* (赎, expiar) para mostrar las dos connotaciones principales del concepto de satisfacción: el *bu* (补) alude a la terminación de algo incompleto, el *shu* (赎) subraya la compensación del daño hecho; asimismo, Aleni emplea una frase verbal preposicional *kuxiu* (苦修, practicar dolorosamente) para enfatizar la necesidad de hacer la satisfacción “de manera dolorosa”.

Sabemos, después del análisis de los libros chinos cristianos de la época, que la primera vez que los caracteres *bu* (补) y *shu* (赎) fueron utilizados, conjuntamente, para indicar el concepto de satisfacción, fue en el *Dizui zhenggui*. En los textos doctrinales más tempranos, no se aborda de forma sistemática la doctrina de la satisfacción, y cuando se habla de la “expiación” siempre se utiliza únicamente la palabra *shu zui* (赎罪, expiar los pecados),⁶⁷⁰ un término usado a menudo en las obras clásicas chinas. Una razón por la que Aleni agrega el carácter *bu* (补, completar) es para enfatizar que la satisfacción es un acto muy relevante para poder complementar la eliminación o la purificación de los pecados. Después de que en el *Dizui zhenggui* se combinara creativamente los caracteres *bu* (补, completar) y *shu* (赎, expiar) para referirse a la satisfacción, otros textos chinos, y no solo los redactados por los jesuitas, comenzaron a utilizar este nuevo término. Por ejemplo, en *Tian ru yin* (天儒印, *La concordancia entre las doctrinas del cristianismo y del confucianismo*, 1664), Antonio de Santa María Caballero (1602-1669), emplea el término

⁶⁶⁹ ALENI, 2002: 525.

⁶⁷⁰ Por ejemplo, en *Qike* Diego de Pantoja recurre al *shu zui* (赎罪) para referirse al sentido de “expiar los pecados”, véase: PANTOJA, 2013: 131.

bushu (补赎) para referirse al concepto de satisfacción.⁶⁷¹ Cabe destacar que, como se indica en el primer capítulo, este franciscano español es bien conocido por fomentar la famosa Disputa de los Ritos, al criticar a los jesuitas por tolerar que los creyentes chinos participaran en los ritos chinos. Ahora bien, entre la obra de Aleni, representante de los misioneros jesuitas, y la de Antonio de Santa María Caballero, como representante de los misioneros mendicantes, existe un alto grado de concordancia doctrinal y, naturalmente, un legado doctrinal compartido. Además del uso de *bushu* (补赎), Antonio de Santa María Caballero también imita a Aleni en su reescritura de las *Analectas de Confucio* “*Huo zui yu tian*” (获罪于天) para ilustrar el eje central de la comprensión católica de pecado: el pecado es una ofensa a Dios.⁶⁷² Y, al igual que Aleni, el franciscano también tiende a recurrir a los clásicos confucianos para explicar la doctrina cristiana. Por ejemplo, cuando aborda la teoría de la confesión, Caballero utiliza la sentencia de *Daxue* (大学, *Gran aprendizaje*) –“Si puede eliminar lo viejo y traer lo nuevo, debe hacerlo todos los días sin cesar”⁶⁷³– para explicar que la confesión se parece a la práctica antigua china de “*ri ri xin*” (日日新, renovar cada día) en su función de purificar los pecados, y en su énfasis en el examen y arrepentimiento cotidiano.⁶⁷⁴

Volviendo a la influencia del término *bushu* (补赎), además de los libros doctrinales chinos, la expresión aparece en otros textos chinos no cristianos, donde se usa para indicar la penitencia o expiación general: así se emplea, por ejemplo en la novela, *Hou hongloumeng* (后红楼梦, *La secuela de sueño en el pabellón rojo*, 1796).⁶⁷⁵ En definitiva, la terminología ideada por los jesuitas al traducir los conceptos cristianos ejerce una gran influencia no solo en los textos misioneros, sino que inciden también en la producción literaria china no cristiana.

⁶⁷¹ SANTA MARÍA CABALLERO, Antonio de. 《天儒印》 [Tian ru yin, *La concordancia entre las doctrinas del cristianismo y el confucianismo*], en París: Bibliothèque nationale de France, chinois 7148, f. 3v.

⁶⁷² Ibid., f. 14r.

⁶⁷³ La expresión original es “gou ri xin, ri ri xin, you ri xin (苟日新, 日日新, 又日新)”, véase: (西汉?) [Xihan?] Autor anónimo. 《大学》 [Daxue, *Gran aprendizaje*]. En: CTP (Chinese Text Project). (ed. en 2016). *The Digitalization Project of Chinese Philosophical Books*. Disponible en: <https://ctext.org/liji/da-xue/zhs> (Fecha de consulta: 20 de agosto de 2019).

⁶⁷⁴ SANTA MARÍA CABALLERO, Antonio de. 《天儒印》 [Tian ru yin, *La concordancia entre las doctrinas del cristianismo y el confucianismo*], en París: Bibliothèque nationale de France, chinois 7148, ff. 2v-3r.

⁶⁷⁵ (清) [Qing] 逍遥子 [Xiao Yaozi]. 《后红楼梦》 [Hou hongloumeng, *la secuela de Sueño en el pabellón rojo*] (archivo digitalizado). En: CTP (Chinese Text Project). (ed. en 2016). *The Digitalization Project of Chinese Philosophical Books*. Disponible en: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=295640#p4> (Fecha de consulta: 20 de agosto de 2019).

b) La interpretación de la doctrina de la satisfacción

Después de esta traducción preliminar del concepto de la satisfacción, Aleni comienza a exponer su doctrina. En primer lugar, justifica el valor y el objetivo de este acto:

Un hombre que abandona a Dios al cometer un pecado, debería haber recibido el castigo más severo. [...] Si una persona puede sinceramente arrepentirse de sus pecados, pedir el perdón, y abandonar su amor a las cosas mundanas para volver a Dios, Dios también reconocerá su sinceridad, concederá su petición, y cambiará el castigo infinito por un *kulian* (苦炼, ejercicio doloroso) temporal. Solo después de completar este ejercicio, podrá mirar a Dios con reverencia y disfrutar de la bendición eterna. [...] Si no cumple la satisfacción de manera dolorosa para compensar el defecto, irá finalmente al infierno y sufrirá eternamente después de morir.⁶⁷⁶

En esta cita, Aleni establece una dialéctica entre, por un lado, el *kulian* (苦炼, ejercicio doloroso) temporal por cumplir la satisfacción y, por el otro, los sufrimientos eternos del infierno por no cumplir la satisfacción. De este modo, muestra a los lectores chinos la importancia y el gran mérito de la satisfacción. El carácter *lian* (炼) puede aludir al acto de fortalecerse para mejorar ciertas cualidades, además de su significado original de “purificar un metal por medio del fuego”. Aprovechando el significado de este carácter chino, Aleni muestra al lector que lo que motiva las penas dolorosas temporales de la satisfacción es la depuración de la calidad o la virtud de los penitentes.

En lo que se refiere a una duda de los lectores chinos: “En el momento de convertirse al cristianismo y recibir el bautismo, por la salvación de Jesús, no se menciona nada sobre el *bushu* (补赎), ¿por qué debo hacerlo después de la confesión?” Aleni responde:

La gente antes de convertirse al cristianismo se suele cometer muchos pecados por no conocer a Dios ni estudiar su doctrina. Cuando conoce a Dios, y le sirve a Dios con toda fidelidad, Dios es más benévolo, y sin duda le perdonará. Después de convertirse al cristianismo, ya se ha recibido la gran merced del perdón, y se ha decidido obedecer la doctrina; entonces, si el corazón no está agradecido, y todavía viola la orden, es un pecado grave. Por lo tanto, no solo es necesario arrepentirse y corregir los pecados, sino también

⁶⁷⁶ ALENI, 2002: 526.

deben ser castigados para redimirlos correctamente. Y los pecadores deberían estar dispuestos a aceptar este castigo. Eso es como el bebé que está en los brazos de sus padres: incluso si golpea a sus padres con las manos, lo hace por ignorancia, y los padres no le culparán. Pero cuando este niño crece un poco más y comprende la situación, si vuelve a hacer daño a sus padres con las manos, ¿acaso los padres lo perdonarán nuevamente y le eximirán de su culpa?⁶⁷⁷

La doctrina de la satisfacción conlleva la necesidad del castigo, para mejorar la virtud de los fieles y la bondad de Dios. Como hemos visto, Aleni figura a Dios, que impone esta satisfacción, con la imagen analógica de los “padres”. Su metáfora aclara muy bien por qué Dios admite de diferente modo en su gracia los pecados de antes, por un lado, y los de después del bautismo, por el otro.⁶⁷⁸

En tercer lugar, Aleni aborda la articulación de las tres maneras de satisfacción. En el resumen de estas tres obras de satisfacción, con la concatenación del número “tres”, expone sistemáticamente la justificación y el valor de cada obra. Al igual que en el capítulo de la satisfacción del *Manual* de Azpilcueta, donde se afirma que “como pecamos con el corazón, boca, y obra: así conviene, que por estas tres maneras satisfagamos”,⁶⁷⁹ Aleni también afirma que los diferentes tipos de pecados corresponden a diferentes maneras de satisfacción. Ahora bien, Aleni no reitera en la clasificación del pecado desde la perspectiva de “el corazón, boca, y obra”, sino que desarrolla la clasificación a partir de tres causas del pecado: *ai yile* (爱逸乐, la concupiscencia de comodidad y placer), *tan lian caiwu* (贪恋财物, concupiscencia de bienes materiales), *aoman wuji* (傲慢无忌, la soberbia sin escrúpulo).⁶⁸⁰ Explica luego que estas tres razones corresponden a las tres raíces de todos los pecados mencionadas en la Biblia: “La *Jing* (经, La Biblia) dice que la raíz de todos los pecados, o procede del *yu* (欲, deseo de carne), o proviene de la *tan* (贪, codicia), o brota desde la *ao* (傲, soberbia).”⁶⁸¹ En base a estas tres causas de pecado,

⁶⁷⁷ Ibid., 527-528.

⁶⁷⁸ En respuesta a dicha duda, la sesión XIV del Concilio de Trento hizo una resolución similar, pero sin recurrir a la analogía de “padres”: “La conducta de la justicia divina parece que pide, sin género de duda, que Dios admita de diferente modo en su gracia a los que por ignorancia pecaron antes del Bautismo, que a los que ya libres de la servidumbre del pecado y del demonio, y enriquecidos con el don del Espíritu Santo, no tuvieron horror de profanar con conocimiento el templo de Dios, ni de contristar al Espíritu Santo”, véase: “Cap. VIII. De la Satisfacción”, trad. de Ignacio Lopez de Ayala. (1798). En: *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Madrid: La imprenta de Ramon Ruiz, p. 165.

⁶⁷⁹ AZPILCUETA, 1556: 23.

⁶⁸⁰ ALENI, 2002: 528.

⁶⁸¹ Seguramente es una referencia al versículo I Juan 2, 16: “Porque todo lo que hay en el mundo, los deseos de la carne, los deseos de los ojos, y la vanagloria de la vida, no proviene del Padre, sino del mundo.”

Aleni expone las tres maneras de satisfacción:

Entonces, respecto a la manera de satisfacer los pecados, se debe usar el *zhaijie ziku* (齋戒自苦, hacer abstinencia para traer sufrimiento a uno mismo) para satisfacer los pecados de *yile* (逸乐, comodidad y placer); se debe usar *shi she cainu* (施舍财物, dar limosna) para satisfacer los pecados de *tanlin* (贪吝, codicia y tacañería); por último, debe usar *xin cun weiju* (心存畏惧, mantener un corazón con miedo) y practicar obras de *deyi* (德义, virtud y justicia) para satisfacer los pecados de *aoman* (傲慢, la soberbia). Todas estas maneras representan remedios apropiados para cada enfermedad.⁶⁸²

Después de recurrir a las expresiones chinas (*zhaijie ziku*, *shi she cainu*, *xin cun weiju*) que son fáciles de entender para referirse a las tres maneras de satisfacción, Aleni continúa recurriendo a las tríadas para sistematizar la doctrina:

Además, hay tres tipos de posesiones humanas: el alma, el cuerpo, y las cosas mundanas. Y, también hay tres tipos de enemigos que nos atacan: *xiemo* (邪魔, el demonio), *shiyu* (嗜欲, el apetito carnal), y *tanlin* (贪吝, la codicia y tacañería). De ofensas [por los pecados] también hay tres tipos: o se ofende a Dios, o se ofende a los demás, o se ofende a uno mismo. Por lo tanto, se deben hacer tres obras que utilizan dichos tres tipos de posesiones humanas para vencer a los tres enemigos y satisfacer los tres tipos de pecados. Estas tres obras son: en primer lugar, con el esfuerzo del alma hacer oración para calmar el enfado majestuoso de Dios y vencer al demonio; en segundo lugar, con el esfuerzo del cuerpo hacer ayuno para curar la enfermedad de uno mismo y vencer el apetito carnal; y, por último, usar la limosna para socorrer a los pobres y vencer la codicia y tacañería.⁶⁸³

En suma, el número “tres” figura y concatena sucesivamente las tres causas de pecado, las tres maneras de satisfacción, los tres tipos de posesiones humanas, los tres tipos de enemigos, los tres tipos de ofensas, las tres obras concretas de satisfacción, y los tres tipos diversos de efectos correspondientes. A través de esta tríada repetida, Aleni une sistemática y claramente todos los elementos importantes del concepto de la satisfacción. Su elaboración, en efecto, se presta a ser asociada inmediatamente con las palabras de Yang Tingyun en su introducción a *Dizui zhenggui*, “ninguna verdad simple en el mundo se puede comparar con la simplicidad y la claridad de esta verdad [de la doctrina

⁶⁸² ALENI, 2002: 528-529.

⁶⁸³ Ibid., 529.

católica]”. Yang opina que la doctrina cristiana es “*tong zhi you zong* (统之有宗, cuando se une, hay concatenación sistemática), y también es “*zhi zhi you yao* (执之有要, cuando se pone en práctica hay un soporte fuerte)”. Respecto a este “soporte fuerte” que puede poner las tres obras de satisfacción en práctica, Aleni subraya el pensamiento *yi* (义, justicia) al que ya había aludido en varias ocasiones en el mismo apartado de *Dizui zhengui*:

Nuestro Señor Jesús estaba en la cima de la montaña, y les dijo a los Apóstoles que estos tres tipos de obras están incluidas en un carácter *yi* (义, justicia). Luego explicó este carácter en detalle: “Cuando deis limosna a una persona necesitada, no podéis hacerlo para que los demás lo vean, como hacen los hipócritas: lo enseñan en las calles, quieren recibir las alabanzas de los demás, parece que estén tocando un instrumento musical como si quisieran que todos lo supieran. Debéis dar la limosna en secreto, sin darlo a conocer a los demás.” Y también les dijo: “Cuando oréis mentalmente, no lo hagáis en un lugar lleno de gente para que los demás lo vean, como hacen los hipócritas. [...] Cuando ayunéis, no pongáis intencionadamente cara triste y famélica, como hacen los hipócritas para convidar a otros a mirar y escuchar. Es mejor que mostréis un poco de alegría; no penséis que es doloroso.”⁶⁸⁴

La cita proviene de Mateo 6, 1-17. La traducción de Aleni se aproxima mucho al original –casi no lo ha modificado. Sin embargo, en estos versículos Jesús no mencionó nada relacionado con este carácter *yi* (义, justicia), ni tampoco atribuyó las tres obras de satisfacción al pensamiento de *yi* (义, justicia). Al releer lo que dice Yang en la introducción sobre *yi* (义, justicia), se entiende mejor la modificación de Aleni: “La llamada *yi* (义, justicia) es para salvar al mundo de los *gongli* (功利, motivos de conveniencia).” En opinión de Aleni, si los fieles cristianos hacen estas obras para que las vean los demás, lo hacen, obviamente, con un propósito utilitario. Por ello, al recurrir al carácter *yi* (义) y a su connotación ética confuciana, sobre todo, en los aspectos de la justicia, Aleni, por una parte, combina el pensamiento del confucianismo con la enseñanza de Jesús sobre las tres obras de satisfacción; por otra, se hace eco de la afirmación de Yang Tingyun sobre la ventaja de la doctrina cristiana, sobre todo, “la simplicidad”, “la claridad” y su efecto en la salvación del mundo. Además, desde la perspectiva de la estructura de todo el manual, subrayando el carácter *yi* (义) en el último

⁶⁸⁴ Ibid., 529-530.

volumen de *Dizui zhenggui*, une elegantemente el principio y el final del texto, pues al repetir el concepto de *yi* (义) en cada volumen de *Dizui zhenggui*, integra los contenidos de los cuatro actos de la confesión en la estructura de la obra entera.

Aleni usa esta retórica no solo en el resumen sobre las obras de la satisfacción, sino también en el apartado en que se explica las tres obras en detalle. Por ejemplo, al comienzo de la sección que aborda la primera obra satisfactoria, *aijin shiji* (哀矜施济, tener piedad y dar limosna), destaca de nuevo la cualidad de *ren* (仁, benevolencia) con las siguientes palabras: “De todas las virtudes, la *ren* (仁, benevolencia) es la primera. La *ren* tiene dos usos, uno en lo interior, llamado *aijin* (哀矜, tener piedad); el otro en lo exterior, llamado *shishe* (施舍, dar limosna).”⁶⁸⁵ También Yang, como hemos indicado, había mencionado el *ren* en la introducción de *Dizui zhenggui*: “la denominada *ren* es para salvar las discrepancias y diferencias del mundo”. En respuesta a esos dos tipos de uso de *ren*, Aleni enumera siete tipos de actos desde ambos ámbitos: el externo, llamado *xing aijin* (形哀矜, tener piedad en el ámbito físico) y el interno, llamado *shen aijin* (神哀矜, tener piedad en el ámbito espiritual). Por ejemplo, uno de los actos de *xing aijin* sería *shi jizhe* (食饥者, dar comida a los hambrientos); mientras que un acto de *shen aijin* sería *ze you zuizhe* (责有罪者, culpar a los pecadores).⁶⁸⁶ Con estos actos, los penitentes no solo pueden expiar sus pecados, sino también, mediante la ayuda a los demás, pueden “salvar las discrepancias y diferencias del mundo”. Con esta adherencia al pensamiento tradicional *ren*, los lectores de *Dizui zhenggui* pueden entender bien las dos utilidades de estos actos, porque los literatos chinos los consideran como buenas obras que sirven para acumular méritos y ayudar al prójimo. Su uso por parte de Aleni demuestra, una vez más, su habilidad a la hora de *explorar –y explotar–* los componentes del pensamiento tradicional chino en su esfuerzo por hacer comprensible la doctrina cristiana y clarificar algunos de sus aspectos más complejos.

En el resto del cuarto volumen, Aleni explica los diez beneficios de los actos de *aijin shiji* (哀矜施济, tener piedad y dar limosna); expone los detalles de la segunda obra satisfactoria, *zhaijie kuxin* (斋戒苦心, ayunar para hacer sufrir al corazón) y de la tercera

⁶⁸⁵ Ibid., 531.

⁶⁸⁶ Ibid., 531-532. Cabe destacar que, respecto a los términos de estos catorce actos de *ren*, Aleni copia completamente los términos utilizados en los textos doctrinales anteriores, por ejemplo, *Shengjing yuelu* (圣经约录, *Doctrina cristiana breve*, 1605), véase: RICCI, 2013: 34-35.

obra satisfactoria, *feng dao tianzhu* (奉 禱 天 主, servir y orar a Dios), e incorpora un catecismo sobre algunas dudas de estas tres obras; por último, especifica algunas hazañas de mortificación de los antiguos cristianos. En la elaboración de estos apartados, Aleni sigue exponiendo versículos bíblicos e inspirándose en los teólogos cristianos, a los que traduce al chino. A diferencia de otros apartados del *Dizui zhenggui*, en el último volumen sí que indica los nombres de los autores citados, utilizando la traducción fonética. Ahora bien, a veces se confunde en indicar la autoría; así, por ejemplo, en el apartado de la segunda obra satisfactoria menciona: “Aosiding (奧斯丁) dijo que el ayuno es el alimento de alma.”⁶⁸⁷ Según la pronunciación de “Aosiding” (奧斯丁), es probable que se refiera a San Agustín (354-430). Pero, en realidad, la *sententia* debería ser atribuida más bien a San Ambrosio (340-397) quien había afirmado: “El ayuno es pan del alma, manjar del entendimiento, comida de los espíritus.”⁶⁸⁸ Estos errores se deben, posiblemente, a que Aleni tuvo que citar, en muchas ocasiones, de memoria, ya que, como hemos indicado en el primer capítulo, su trabajo misionero se centró durante largos periodos en un entorno inestable y rural, donde resultaba imposible disponer de una biblioteca muy extensa. No me voy a detener en analizar las traducciones de Aleni de los textos europeos en estos apartados, porque eso trasciende el propósito de la presente tesis. Sin embargo, el apartado merece, ciertamente, un estudio monográfico sobre la traducción lingüística del discurso teológico europeo al chino.

Por último, vale la pena destacar que Aleni no llega a analizar nunca uno de los puntos importantes de la doctrina de la satisfacción, expuesto por Azpilcueta en su manual: “es mejor hacer la satisfacción por mandato del confesor que por voluntad propia”.⁶⁸⁹ Aleni se centra en determinar cómo los fieles deben hacer estas tres obras satisfactorias y en detallar sus efectos. Además, en el apartado en el cual se refieren las hazañas sobre la mortificación de los antiguos cristianos también se detalla cómo estos cristianos realizaron sacrificios mentales o físicos por voluntad propia. Con todo, no llega nunca a señalar la importancia de la satisfacción por mandato del confesor según los pecados de los penitentes, para que estos cumplan mejor el acto fundamental del

⁶⁸⁷ ALENI, 2002: 556.

⁶⁸⁸ La frase es una traducción del latín al castellano de Diego del Castillo, véase: CASTILLO, Diego de. (1725). *Timbres de los gloriosísimos patriarchas fundadores de las sagradas religiones, y de algunos de sus más esclarecidos hijos*. Valladolid: Imprenta de la Real Chancillería, p. 115. Sobre los contenidos originales de San Ambrosio, véase: San Ambrosio de Milán. (1966). “De Helia et Ieiunio”, cap. 3, no. 4. En: *Acta Apostolicae Sedis: Commentarium Officiale*, vol. 58. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, p. 193.

⁶⁸⁹ La explicación de Azpilcueta para esto es “la satisfacción por mandato es la mejor, porque es la más satisfactoria, pues es un asunto sacramental, porque lo sacramental tiene más efecto”, véase: AZPILCUETA, 1556: 22.

sacramento de la confesión. Es posible que esta ausencia deba atribuirse, una vez más, a la idiosincrasia de la misión china: debido a la falta de confesores, los misioneros eran incapaces de administrar integralmente el sacramento de la confesión a todos los fieles chinos. Es posible que Aleni intentara reducir la importancia de la satisfacción por mandato del confesor, al tiempo que subrayaba la importancia de la voluntad propia de los penitentes de cumplir la satisfacción, para aliviar la carga de los misioneros. Esta modificación refleja de nuevo la estrategia de adaptación de Aleni ante los requisitos específicos del apostolado en China, que debe extrapolarse también a los aspectos pragmáticos de la labor evangelizadora.

4.1.7. Conclusiones

Tras el análisis de los cuatro volúmenes de *Dizui zhenggui* es posible concluir que, generalmente, la “reescritura transcultural” se manifiesta, en el texto de Aleni, en múltiples aspectos, que pueden reducirse a dos estrategias principales: por un lado, Aleni intenta combinar armónicamente, en la medida de lo posible, la doctrina católica con el pensamiento tradicional chino, sobre todo el confuciano; por otro lado, explora profusamente las diferentes maniobras de la adaptación cultural y de la inculturación.

En relación con la “armonización” entre el pensamiento occidental y el tradicional chino, Aleni se basa, fundamentalmente, en la sistematización doctrinal expuesta en los manuales de referencia europeos, combinando hábilmente la doctrina de las cuatro obras del sacramento de la confesión con algunos principios esenciales del confucianismo como, por ejemplo, la *ren* (仁), la *yi* (义), la *xiaodao* (孝道, la piedad filial), la penitencia, los *Gongguoge*, la *renlun* (人伦, las relaciones humanas), entre otros. Cabe mencionar que esta labor de “armonización” no se limita al contenido del texto, sino que incide también en su organización y estructuración. Como hemos visto, Aleni divide sus cuatro volúmenes siguiendo, básicamente, la disposición de los manuales europeos (con el de Azpilcueta en cabeza). Simultáneamente, no obstante, convierte a los principios de la *ren* (仁) y la *yi* (义) en hilos conductores esenciales, que aúnan e unifican los diferentes componentes de su exposición.

En el nivel de la técnica de escritura, emplea recursos retóricos típicos para el género del manual y de la exposición doctrinal como, por ejemplo, el uso de un repertorio estable de imágenes metafóricas y simbólicas para esclarecer los conceptos

principales (como la metáfora de la enfermedad para referirse al concepto de pecado). Al mismo tiempo, “reescribe” (es decir, explora y modifica creativamente), los libros clásicos chinos, como cuando, por ejemplo, transforma la sentencia *Ba yi* (八佾) de las *Analectas de Confucio* para declarar las connotaciones centrales del concepto católico de pecado. En el primer capítulo he citado a Nicolas Standaert, quien opina que la adaptación significa que el cristianismo se adapta a una cultura, pero, en su opinión, esta adaptación se limitaría solo a las capas superficiales. A mi modo de ver, el análisis de la “*accommodatio*”, tal como fue llevada a cabo por Aleni, confirma claramente este juicio: la “reescritura” parece limitarse a una adaptación superficial, no conlleva una transformación radical de la doctrina de la confesión.

Ahora bien, los textos analizados revelan también que es difícil lograr transmitir la idea de la confesión en el contexto cultural y social chino de aquella época, si solamente se realiza una adaptación superficial, es decir, si se sigue el método de la acomodación cultural. En este aspecto sí que es importante tener en cuenta que Aleni incorpora, en su exposición, algunas peculiaridades del método de inculturación para adaptar la praxis de la confesión a los neófitos chinos. Respecto a la diferencia entre el método de acomodación cultural y de inculturación, como se ha mencionado en el primer capítulo, según concluye Standaert, el segundo método implica una adaptación mucho más profunda del mensaje del evangelio y de la forma de la praxis de las liturgias cristianas. En la redacción de Aleni se encuentran algunos ejemplos que pueden confirmar este juicio. Por ejemplo, Aleni lista y analiza muchos pecados que reflejan los problemas sociales de la China contemporánea. En algunas ocasiones, debe hacer frente a fenómenos culturales profundamente enraizados, cuya erradicación resulta difícil por implicar factores morales, éticos, ideológicos, etc. Así, por ejemplo, se ve obligado a tratar con mucha prudencia los pecados relacionados con los “deseos carnales”, para no herir innecesariamente los sentimientos de los lectores chinos. En otros casos, debe dar atender a algunos obstáculos concretos que estaban poniendo en peligro el éxito de la misión –como, por ejemplo, la falta de los sacerdotes y, en concreto, la falta de los sacerdotes confesores. Aleni responde a ello de manera muy flexible, haciendo importantes concesiones en algunos requisitos formales o litúrgicos de la confesión, por ejemplo, omitir los contenidos que insisten en la importancia del cumplimiento de la satisfacción por mandato del confesor. Todos estos contenidos “reescritos” no aparecerían en manuales destinados al ámbito europeo.

Esta táctica se ve reflejada también en el nivel estructural del texto: como la doctrina

del “examen de conciencia” es similar a la práctica penitencial del confucianismo, Aleni la convierte en el núcleo de su texto, estableciendo el acto del “examen de conciencia” como un paso separado del sacramento; dedica mucho espacio a exponer las similitudes entre ambas prácticas, poniendo énfasis, ante todo, en la capacidad de ambas enseñanzas para mejorar la moral humana. En el nivel de técnica de escritura, el uso de la imagen metafórica de *dafumu* (大父母, gran padre y madre) para referirse a Dios ya refleja que Aleni está intentando explorar el concepto de “fumu” (padre y madre) que está estrechamente relacionado con el sistema de clan patriarcal chino y con los importantísimos principios de la piedad filial del confucianismo como, por ejemplo, la visión de los orígenes del mundo, la justificación del dominio del emperador chino, el pensamiento filosófico del *Yin-Yang*, el trato a los superiores con *jing* (敬), las ceremonias del culto a los ancestros. Es evidente que, si bien el “padre” representa una de las imágenes simbólicas más conspicuas del cristianismo, cabe mencionar que ninguno de estos aspectos está incluido en el símbolo de “padre” utilizado en las obras clásicas cristianas para referirse a Dios. Además, en las obras europeas que hacen referencia a “Dios” no aparece el aspecto femenino, es decir, no contienen la connotación de “madre”: la Biblia y otros textos clásicos del cristianismo utilizan exclusivamente el lenguaje masculino para referirse a Dios.⁶⁹⁰ Por ello, el uso del símbolo de *dafumu* (大父母, gran padre y madre) inevitablemente desdibuja la visión masculina original de Dios, cuando se presentan ante los chinos.

También Nicolas Standaert opina que *dafumu*, esta expresión típicamente china, contrasta radicalmente con el concepto tradicional occidental de Dios como únicamente “padre”.⁶⁹¹ Al analizar los textos cristianos elaborados por los fieles chinos de la época, Standaert indica que estos *literati* cristianos seleccionaron “dafumu” y otros términos

⁶⁹⁰ Cabe destacar que, en ocasiones, la Escritura aplica algunas expresiones lingüísticas femeninas para describir las acciones de Dios; ahora bien, generalmente se trata de lenguaje figurativo para ofrecer una descripción metafórica de los actos de Dios, por lo que las metáforas que podrían tener un carácter femenino, no cambian en ningún caso la imagen masculina de Dios, por ejemplo, el versículo Deuteronomio 32, 18: “Despreciaste a la Roca que te engendró, y olvidaste al Dios que te dio a luz.” En contraste con la ausencia de términos o pronombres femeninos en la Biblia para hacer referencia a Dios, los términos para indicar deidades femeninas que crearon el mundo o a los seres humanos están explícitamente presentes en los antiguos clásicos chinos, por ejemplo, en el *Liezi* (列子), una de las tres obras fundamentales del taoísmo filosófico, describe el mito de Nüwa (女娲) que es considerada como la creadora de los humanos. Véase: (战国) [Zhanguo] 列子 [Liezi]. 《列子·汤问篇》 [Liezi, *Cuestiones sobre Tang*] (archivo digitalizado). En: CTP (Chinese Text Project). (ed. en 2016). *The Digitalization Project of Chinese Philosophical Books*. Disponible en: <https://ctext.org/liezi/tang-wen/zh> (Fecha de consulta: 25 de agosto de 2020).

⁶⁹¹ STANDAERT, Nicolas. (1988). *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought*. Leiden: E. J. Brill, p. 116-117. Para más información sobre el uso de *dafumu* en los textos cristianos de los fieles chinos, véase *ibid.*, 116-123.

(como *tianzhu*) para referirse a Dios desde el punto de vista de su propia herencia cultural. Tal hecho es un ejemplo vivo de sus esfuerzos colectivos para realizar un proceso de reinterpretaciones creativas de los conceptos cristianos, y “this process can be denoted with the missiological neologism ‘inculturation’”.⁶⁹²

El hecho de que los misioneros recurrieran a la misma terminología en sus propias obras significa, a nuestro modo de ver, que este proceso de “inculturación” se produjo también en el lado de los misioneros europeos. Tal vez Aleni no fuera consciente de la trascendencia de la “inculturación” cuando utilizó la terminología propuesta por sus colaboradores chinos, es decir, no quería cambiar sustancialmente el mensaje cristiano, pero, al utilizar los términos chinos reinterpretados, llevó a cabo, inconscientemente, una reescritura “inculturada”. Tomamos un ejemplo presentado al respecto por Standaert, para justificarlo: “the word *Tianzhu* 天主 meant ‘God’ or ‘Dominus’ for the Jesuits, and ‘Master or Lord of Heaven’ for the Chinese. *Shen* 神 was ‘Angel’ for the Jesuits, but had the broad sense of ‘Spirit’ for the Chinese”.⁶⁹³ Del mismo modo, el término “dafumu”(大父母) para Aleni era “Dios”, pero para los chinos podía representar tanto a un “creador masculino” del mundo como a una “deidad creadora femenina”.

La interacción con los lectores también confirma que los procesos de inculturación inciden también, como se ha anticipado ya en la introducción, en la consideración del lector implícito de las dos versiones del texto. Hemos podido comprobar que Aleni no solo ajusta el estilo de la expresión escrita, sino que también trata de modificar algunos contenidos doctrinales, en función de, por un lado, el lector más culto, el intelectual cristiano (o simpatizante) en el caso de la versión larga o, por el otro, del lector menos erudito, procedente probablemente de zonas rurales, en el caso de la versión corta. Por último, este esfuerzo de adaptación se refleja también en la diferencia entre *Dizui zhenggui* y algunos textos cristianos anteriores. Aleni, salvo cuando señala ciertas prácticas rituales en el apartado de los pecados, las cuales también fueron consideradas como supersticiosas por los intelectuales chinos de la época, no ataca o critica abiertamente las religiones chinas, ni compara la teoría de la confesión católica con la teoría penitencial presente en las tradiciones religiosas autóctonas como, por ejemplo, el *chanbui* del budismo. Es muy probable que lo hiciese para evitar, a toda costa, un conflicto abierto, porque estaba redactando el *Dizui zhenggui* en un ambiente muy tenso, justo después del movimiento anticristiano de Nanjing.

⁶⁹² Ibid., 219. Para más análisis de las características de la “inculturación” realizada por los *literati* cristianos, sobre todo, por Yang Tingyun, véase *ibid.*, 219-224.

⁶⁹³ Ibid., 221.

Todas estas transformaciones, modificaciones y adaptaciones muestran el proceso de la “traducción transcultural” de la idea de la confesión en *Dizui zhenggui*, y reflejan la respuesta de Aleni al *idioma cultural* chino, su profunda comprensión y conocimiento del pensamiento tradicional del imperio, y su habilidad en explotarlo para hacer más comprensible, a los fieles chinos, el mensaje cristiano.

Cabe destacar que el proceso de la “traducción transcultural” en *Dizui zhenggui*, la compleja reelaboración de los conceptos cristianos centrales, tal como se articulan en este primer libro chino dedicado a la confesión, tuvieron cierto impacto en textos posteriores. El *Gaojie yuanyi* (告解原义, *El significado original de la confesión*, aprox. 1670) es un ejemplo representativo de textos posteriores que también abordan la “reescritura transcultural” de la confesión y que fueron condicionados por las exposiciones originales de Aleni. Optaremos por este texto para realizar un análisis detallado de la “traducción transcultural” de la confesión en la etapa siguiente de la misión china. El opúsculo fue redactado por el jesuita Ferdinand Verbiest en Beijing, cuando desempeñaba un cargo en la corte imperial de los Qing, a saber, en el contexto de un nuevo régimen, de una etapa relativamente próspera para el cristianismo, también gracias a la buena relación entre Verbiest y el emperador Kangxi. Nuestro análisis intentará dilucidar algunas modificaciones realizadas por Verbiest en la doctrina de la confesión y reseñará también las diferencias entre *Dizui zhenggui* y *Gaojie yuanyi*.

4.2. La innovación en la idea de la confesión en *Gaojie yuanyi*

El objeto de nuestro análisis es la versión de *Gaojie yuanyi* conservada en la Biblioteca Nacional de Francia (signatura “Chinois, 7272”).⁶⁹⁴ Según el análisis de Witek, *Gaojie yuanyi* fue publicado sobre 1670, aproximadamente medio siglo después de que saliese de las prensas el *Dizui zhenggui*.⁶⁹⁵ Teniendo en cuenta que *Dizui zhenggui* ya había presentado la doctrina de la confesión con gran detalle y de forma sistemática,⁶⁹⁶ en

⁶⁹⁴ John W. Witek proporciona una información detallada sobre las diferentes versiones de *Gaojie yuanyi*, que están conservadas en varias bibliotecas, y las características principales de estas versiones impresas; véase: WITEK, John W. (1999). “Explaining the Sacrament of Penance in Seventeenth-Century China: An Essay of Ferdinand Verbiest (1623-1688)”. En: GOLVERS, Noël. (ed.). *The Christian Mission in China in the Verbiest Era: Some Aspects of the Missionary Approach*. Leuven: Leuven University Press, p. 60-61.

⁶⁹⁵ WITEK, 1999: 67.

⁶⁹⁶ En *Gaojie yuanyi* Verbiest señala claramente que sus lectores pueden referirse a *Dizui zhenggui lie* para aclarar la doctrina de algunos conceptos. Se puede comprobar, en definitiva, que cuando Verbiest escribió

Gaojie yuanyi Verbiest no expone todos los actos individuales del sacramento de la confesión ni la doctrina de todos los conceptos relacionados, sino que se centra en algunos aspectos relevantes de este sacramento y de su liturgia.

4.2.1. La introducción: el recurso al *gai guo qian shan* (改过迁善) y el símil de la *chaoting* (朝廷, la corte imperial)

Verbiest no empieza, como cabría esperar, su texto explicando o definiendo el concepto de confesión católica, sino que primero expone la necesidad de *gai guo qian shan* (改过迁善, corrección de errores y retorno al buen estado):⁶⁹⁷

Jiaofa (教法, la doctrina cristiana) de cuidar el espíritu humano es como el *tiaolifa* (调理法, el método de la medicina china para cuidar la salud), la doctrina para cuidar el cuerpo humano. El *tiaolifa* consta de dos puntos principales: por un lado, requiere que las personas mantengan sus cuerpos en buen estado para evitar enfermarse; por el otro, especifica que, si ya están enfermos, reciban tratamiento con buenos medicamentos para recuperar su salud. El *jiaofa* es igual: por un lado, requiere que las personas cultiven la moral y hagan buenas obras para evitar cometer pecados; por otro lado, si han cometido pecados, requiere que se arrepientan con dolor de los pecados para el *qian shan* (迁善, retorno al buen estado) y la *fu yuan* (复原, restauración).⁶⁹⁸

Al igual que Aleni, Verbiest también recurre a la imagen de la enfermedad para ilustrar el peligro de los pecados. Además, utiliza el *tiaolifa* (调理法, el método para cuidar la salud) valorado por la medicina tradicional china para señalar la necesidad del *gai guo qian shan* (改过迁善, corrección de errores y retorno al buen estado). El *gai guo qian shan* es un método importante del cultivo moral de los literatos confucianos chinos de la época, mencionado, entre otros, en el tercer capítulo en *Ren pu* de Liu Zongzhou; Liu lo define explícitamente como uno de los seis trabajos de cultivo moral. Este método y sus pensamientos fundamentales reflejan la bondad inherente de la naturaleza humana. A este método, que suponía ser una oposición de la ideología cristiana del pecado original,

Gaojie yuanyi, consultó la obra de Aleni.

⁶⁹⁷ Este *shan* (善) también puede referirse a “buenas obras”.

⁶⁹⁸ VERBIEST, Ferdinand. 《告解原义》 [Gaojie yuanyi, *El significado original de la confesión*], en París: Bibliothèque nationale de France, chinois 7272: f. 1r.

también alude Aleni en el *Dizui zhenggui*, pero se había limitado a tomar prestado su significado literal, sin combinarlo con elementos doctrinales cristianos.⁶⁹⁹ En cambio, Verbiest realiza una combinación más profunda y a un nivel superior: al recurrir al término *fu yuan* (复原, restauración), Verbiest hace hincapié en que la “bondad” es un estado inicial o temprano, y sostiene explícitamente que el método “*gai guo qian shan*” es un *tianli* (天理, principio del cielo), o un *shengzhi* (圣旨, mandamiento sagrado) de Dios.⁷⁰⁰ Este último término se refiere a las órdenes o declaraciones procedentes exclusivamente de emperador en la antigua sociedad china. También es un símbolo del poder de los emperadores chinos. Por consiguiente, Verbiest aprovecha la imagen para señalar un atributo de Dios cristiano —emperador del mundo. Con el fin de evitar un potencial conflicto entre el poder imperial y el poder terrenal de Dios, Verbiest recurre al término *chaoting* (朝廷, la corte imperial),⁷⁰¹ para referirse a Dios, en lugar de usar el término *huangdi* (皇帝) que se utiliza específicamente para referirse al emperador chino:

Todas las personas, ya sean, *dushuren* (读书人, eruditos) o *bu dushuren* (不读书人, personas sin educación), deben seguir los *shengzhi* (圣旨) de Dios para ser *zhongchen* (忠臣, ministro leal) o *liangmin* (良民, buen ciudadano). Aquellos que no practican (el método “*gai guo qian shan*”) según los *tianli* (天理, principios del cielo), están desobedeciendo, *nizhi* (逆旨, desobedecer el mandato). Tal hecho es equivalente a una *panliu* (叛流, traición). [...] Todo aquel que pueda arrepentirse de sus pecados anteriores y corregirlos, lleva a cabo el *toucheng* (投诚, ofrecer la sinceridad a Dios) para volver a Dios. A estos últimos, la *chaoting* (朝廷, la corte imperial) les perdonará sus pecados.⁷⁰²

En este pasaje, además del término *chaoting*, Verbiest también utiliza otras expresiones que pertenecen al campo semántico de la política: *zhongchen* (忠臣), *liangmin* (良民), *nizhi* (逆旨), *toucheng* (投诚). Es indudable que esta retórica surge de sus circunstancias personales y de la característica de su labor misionera. Recordemos que Verbiest estaba en la corte imperial de Beijing, en el centro mismo del poder político. Es difícil determinar si sus usos retóricos se deben a un esfuerzo por acomodarse a sus potenciales lectores eruditos o los mandarines, o si Verbiest estuvo ya acostumbrado a este estilo de

⁶⁹⁹ ALENI, 2002: 366.

⁷⁰⁰ VERBIEST, s.a.: f. 1r.

⁷⁰¹ El término *chaoting* (朝廷) designa, por antonomasia, las instituciones gobernantes encabezadas por el emperador, y también puede referirse indirectamente al emperador.

⁷⁰² VERBIEST, s.a.: f. 1v.

escritura gracias a sus largos años de servicio en la corte. Su elección del término *chaoting* (朝廷) para designar a Dios es similar, en la función, al uso de la analogía de *dafumu* (大父母, gran padre y madre) por parte de Aleni: ambos intentan ubicar la imagen de Dios en el contexto cultural chino. Verbiest sigue desarrollando la imagen de la siguiente manera:

La *chaoting* (朝廷) ama a sus súbditos como los padres aman a sus niños. Si los niños se arrepienten de sus pecados y los corrigen, los padres se compadecerán de ellos y les perdonarán. El corazón de los padres espera que los niños hagan buenas obras y que la familia esté feliz. La *chaoting* (朝廷) también tiene esta intención. Perdona a quienes *toucheng* (投诚, ofrecer la sinceridad a Dios), para que puedan corregir sus pecados y para que el país esté en paz. [...] Dios es la *chaoting* (朝廷) de todos los países y el *fumu* (父母, padre y madre) de todos los pueblos. Si las personas se arrepienten sinceramente de los pecados cometidos y los corrigen, Dios se compadecerá de ellos y les perdonará.⁷⁰³

Vemos que Verbiest también compara a Dios con *fumu* (父母, padre y madre), tal como lo hizo Aleni en *Dizui zhenggui*. En definitiva, la descripción de Dios, elaborada por Verbiest, aúna dos aspectos muy relevantes; por un lado, el matiz majestuoso de *chaoting* (朝廷, la corte imperial); por el otro, el matiz benévolo propio del símbolo de *fumu* (父母, padre y madre). Y es precisamente este aspecto indulgente y afectuoso, de la imagen de Dios el que enlaza con el tema central de *Gaojie yuanyi*, la confesión católica:

Si Dios no se compadeciera ni los perdonara, los pecadores quedarían decepcionados, cometerían pecados más graves, y la moralidad de *renlun* (人伦, relaciones humanas) sería más decadente. Dios establece la liturgia de eliminar los pecados para guiar el corazón de todos hacia las verdades importantes, y para que todos puedan purificar sus pecados y hacer buenas obras. Este método tiene tres puntos principales: *tonghui* (痛悔, contrición), *gaojie* (告解, confesión) y *bushu* (补赎, satisfacción). Véase *Dizui zhenggui lüe*.⁷⁰⁴

Aquí, Verbiest omite el acto *xingcha* (省察, el examen de conciencia) que es considerado como primer paso del sacramento de la confesión en *Dizui zhenggui*, e indica a sus lectores que busquen más información sobre estos tres puntos principales en *Dizui*

⁷⁰³ VERBIEST, s.a.: ff. 1v-2r.

⁷⁰⁴ Ibid., f. 2r.

zhenggui lüe. Es más: es probable que Verbiest tuviera el proyecto de redactar una especie de complemento o contrapartida al *Dizui zhenggui lüe*, porque se centra en los aspectos que han sido intencionalmente omitidos en la obra de Aleni. El primero de ello consiste en la crítica de las prácticas penitenciales en las religiones chinas.

4.2.2. Las “deficiencias” de las prácticas penitenciales de las religiones chinas

El objetivo principal de su invectiva son los métodos budistas de expiar los pecados. El budismo, en efecto, postula cuatro métodos para expiar las culpas: ayudar a construir el templo, dar limosna, hacer abstinencia, y hacer oración. Curiosamente, los últimos tres métodos son mencionados como las tres principales obras satisfactorias de la teoría de la confesión católica. Para resaltar las “deficiencias” de estos métodos del budismo sin perjudicar la doctrina cristiana, Verbiest las explica a partir de tres aspectos diferentes.

En primer lugar, señala los defectos de estos métodos desde el punto de vista pragmático: “Los pobres no pueden ayudar a construir el templo ni dar limosna, las personas enfermas no pueden hacer abstinencia, y si los agricultores y los artesanos hacen abstinencia, les causará la debilidad física y les incapacitará para trabajar. Puesto que es imposible que estas personas no cometan pecados, ¿qué métodos deberían usar para purgar sus pecados?”⁷⁰⁵ En relación con el cuarto método, el de hacer oración, Verbiest lo pone en duda así: “El *Lianhua jing* (莲花经, *Sutra del loto*) de la doctrina budista de Mahāyāna afirma que la gente que reza este sutra, puede ir al *tiantang* (天堂, templo del cielo) para recibir la bendición. Entonces, si un pecador con un pecado muy grave puede obtener este sutra y rezarlo, puede ir al *tiantang* para recibir la bendición. Si una persona que cultiva la virtud y hace buenas obras que están de acuerdo con la moralidad y justicia, pero no puede comprar este sutra por pobreza, se hundirá en el infierno budista.”⁷⁰⁶ Además de este ejemplo, Verbiest critica otras prácticas de hacer oración de las religiones chinas por su aparente facilidad. Hace notar que parecen fáciles de operar, y dice que el rezo de *Namo Amitofo* (南无阿弥陀佛, *el nombre de Buda Namó Amitābha*),⁷⁰⁷ y algunas prácticas rituales taoístas pueden perdonar fácilmente los pecados,

⁷⁰⁵ Ibid., ff. 2r-2v.

⁷⁰⁶ Ibid., f. 9v.

⁷⁰⁷ La repetición del nombre de Buda Namó Amitābha es un tipo de rezo penitencial en la fe budista muy valorada por la escuela de budismo chino. Esta práctica enfatiza la rendición del creyente al voto de

lo que, advierte, puede conllevar, paradójicamente, también la facilidad para cometer pecados: “¿Acaso estas reglas, según las cuales los pecados se perdonan con facilidad, no abren también la puerta para cometerlos?”⁷⁰⁸

Se ha anticipado que estas prácticas de las religiones chinas atacadas por Verbiest son muy similares a las obras satisfactorias de la confesión católica mencionadas en *Dizui zhenngui*. De ahí que las críticas de Verbiest pudieran ser fácilmente contestadas para cuestionar la racionalidad de estas mismas obras de satisfacción católicas. En este sentido resulta relevante el hecho de que la duda acerca de “abrir la puerta para cometer pecados” fuese utilizada también en el *Dizui zhenngui*. Aleni recurrió a esta expresión, “abrir la puerta para cometer pecados”, que utilizaban algunos chinos de su parroquia al desconfiar de la confesión católica, por su facilidad para perdonar los pecados. Entonces, aquí la argumentación de Verbiest, basada en los aspectos pragmáticos de las prácticas penitenciales, se tambalea considerablemente. En segundo lugar, Verbiest critica las “deficiencias” de las prácticas penitenciales de las religiones chinas desde el punto de vista de la doctrina:

Aquellos que hacen estas obras para eliminar los pecados, pero no sienten la urgencia en su corazón de *tonghui* (痛悔, contrición) y de corregir pecados, ¿cómo podrán ser perdonados? Por ejemplo, aquellos que toman la propiedad de otros y no la devuelven, o dañan la fama de otros y no la restituyen, aunque construyan iglesias, den limosnas, hagan abstinencia y otras cosas más, Dios no perdonará sus pecados. Por lo tanto, el método de eliminar pecados establecido por Dios es más justo. Cualquiera puede seguir este método y aplicarlo.⁷⁰⁹

Aquí, Verbiest utiliza el concepto cristiano de *tonghui* (痛悔, contrición) que ha sido presentado con gran detalle en *Dizui zhenngui* y otros textos doctrinales tempranos, para enfatizar que la confesión católica valora la sinceridad, el estado doloroso y otras cualidades. Desde esta perspectiva, las prácticas penitenciales de las religiones chinas son injustas para los creyentes pobres o enfermos, por no prestar atención a su estado y a su actitud. Sin embargo, a pesar de que solo los fieles cristianos puedan hacer u obtener el

compasión de Buda Namó Amitābha (‘Buda de luz infinita’ en sánscrito), rezando su nombre, con el fin de alcanzar la iluminación y ser recibido en su paraíso. Por lo tanto, aunque esta práctica es simple, al igual que la confesión católica, presta especial atención a la sinceridad y otras cualidades de los fieles que la practican. Para más información sobre los requisitos respecto a la letanía del nombre de Buda, véase: ZÜRCHER, 2006: 113-134.

⁷⁰⁸ VERBIEST, s.a.: f. 9v.

⁷⁰⁹ Ibid., f. 2v.

tonghui (痛悔, contrición), no se puede ignorar que las doctrinas de las religiones chinas también hagan hincapié en las cualidades de los actos de los creyentes. Así, por ejemplo, la doctrina budista demanda que los budistas, cuando rezan el Namó Amitofo, mantengan un sincero respeto hacia Buda Namó Amitābha.

En tercer lugar, quizás para compensar las lagunas en sus críticas en los primeros dos puntos, Verbiest destaca una diferencia esencial y primordial entre el cristianismo y las religiones chinas:

Ya que el budismo y otras religiones no tienen *zhenzhu* (真主, Dios real), ¿para qué discuten sobre el método de eliminar los pecados y los desastres? Solo hay un Dios real entre todas las cosas en el cielo y la tierra. [...] Por lo tanto, solo Dios puede perdonar los pecados, las demás *shen* (神, deidad) no son el Dios auténtico, y no pueden perdonar los pecados.⁷¹⁰

Para enfatizar aún más la supremacía y la unicidad del Dios del cristianismo, Verbiest recurre de nuevo a la analogía de *chaoting* (朝廷, la corte imperial): “Es lo mismo cuando solo el soberano real de un país puede indultar los pecados de los súbditos, el resto de los ministros no tienen este poder.”⁷¹¹ Con el fin de subrayar la supremacía y el poder de Dios del cristianismo, Verbiest afirma: “Además, los pecados ligeros, graves, ocultos, y veniales, todos están en el corazón de la gente. Solo Dios puede penetrar y conocer el corazón de las personas. Ningún *shen* (神, deidad), *gui* (鬼, demonio) o *shengren* (圣人, persona sagrada) puede conocerlo claramente.”⁷¹²

4.2.3. La justificación del poder de los sacerdotes

Primero, al igual que Aleni, Verbiest declara claramente que antes de su Ascensión, Jesús personalmente estableció la liturgia de *jiezui* (解罪, confesión), otorgando el poder de perdonar pecados a sus discípulos. A su vez, ellos transmitieron este poder a los *sijiaozhe* (司教者, los instructores eclesiásticos) de cada generación para que estos lo ejercieran en nombre de Dios. Verbiest define esta transferencia como *hongen* (洪恩, inmenso favor), que se basa en la pasión de Jesús para redimir los pecados de todo el

⁷¹⁰ Ibid., ff. 2v-3r.

⁷¹¹ Ibid., f. 3r.

⁷¹² Ibid.

mundo.⁷¹³

Para explicar mejor el “hongen” implícito en la liturgia de la confesión, Verbiest retoma la imagen de *chaoting* (朝廷, la corte imperial): “[El inmenso favor de la confesión] es como si el emperador terrenal perdonara los impuestos de todos. [...] Ahora bien, el emperador establece una norma: antes de recibir este favor, los pueblos deben ir a su *yamen* (衙门, sede oficial de funcionarios en la China feudal) para confesar allí sinceramente cuánto se han atrasado en los pagos de impuestos, y deben devolver luego solamente la diezmilésima parte de lo debido. Si no confiesan la cuantía de los impuestos, no recibirán este favor. Lo mismo ocurre con el perdón de Dios.”⁷¹⁴ Siguiendo el mismo argumento de “el emperador que perdona el impuesto”, Verbiest delimita la administración de la confesión por parte de los sacerdotes: “Los fieles deben confesar humildemente sus pecados ante el sacerdote, e indicar claramente la gravedad y la cantidad de sus pecados. Luego deben hacer las obras satisfactorias que equivalen a la diezmilésima parte [del daño de sus pecados] de acuerdo con el mandato del sacerdote. Si no confiesan los pecados siguiendo esa norma, no recibirán el perdón.”⁷¹⁵ Cabe mencionar que la corte imperial china a menudo manifestaba la bondad del emperador a través de la exención de impuestos al pueblo. No es, pues, sorprendente, que Verbiest continuase recurriendo precisamente a este imaginario y a esta argumentación, fácilmente comprensible para sus lectores. Así podemos leer:

Aquellos que ejercen este poder en nombre de Dios antes fueron eruditos juiciosos que aprobaron el *kekao* (科考, examen) del cristianismo. El Papa simplemente les otorga el grado correspondiente en la jerarquía eclesiástica, les ordena que se ocupen de los asuntos de la iglesia, que guíen a las personas a hacer el bien y les amonesta para que no hagan el mal; les ordena también que transmitan la voluntad de la humanidad a Dios, e informen de los mandamientos de Dios a las personas. Esto se asemeja al sistema de la jerarquía burocrática que un emperador crea para regir los asuntos del pueblo, un sistema que informa al emperador de aquellos que obedecen sus leyes y siguen sus enseñanzas, y comunica su recompensa y castigo a su pueblo.⁷¹⁶

Vemos que Verbiest equipara la jerarquía eclesiástica católica con el sistema de jerarquía burocrática de la corte imperial china. Así, mediante la autoridad y la función de los

⁷¹³ Ibid., ff. 3r/v.

⁷¹⁴ Ibid., f. 3v.

⁷¹⁵ Ibid.

⁷¹⁶ Ibid., f. 4r.

ministros establecida por el emperador, explica de forma muy clara el papel de “mediador” de los sacerdotes. Además, define directamente la selección aprobada del sacerdote como *kekao* (科考, sistema de examen imperial), con lo cual podemos comprobar que su actitud hacia el sistema del examen imperial chino es diferente a la de Aleni. En *Dizui zhenggui* si bien Aleni también se refiere a que “[los sacerdotes en Europa] deben ser seleccionados mediante un examen”, critica sin embargo el *kekao*, el examen imperial chino, por el peligro de que los literatos chinos lo utilicen únicamente para ascender en la escala social y perseguir así las cosas mundanas. La actitud positiva de Verbiest puede buscarse, una vez más, en su situación personal y en su relación directa e inmediata con la corte y con el emperador. Dadas sus circunstancias, no hubiese sido hábil poner en duda uno de los instrumentos centrales del sistema de gobierno del país; además, algunos de los funcionarios que habían sido seleccionados mediante esos exámenes también eran cristianos, lo que aumentaba aún más, si cabe, la necesidad de no seguir a Aleni en sus críticas.

4.2.4. Diferencia entre la justicia política y la justicia de la confesión

Después de explorar profusamente la imagen de *chaoting* (朝廷, la corte imperial), para evitar que sus lectores pudieran haber confundido la función de los ministros del emperador con la función del sacerdote, Verbiest aborda la diferencia entre la justicia política y la justicia de la confesión:

La *chaoting* (朝廷) establece el *fasi yamen* (法司衙门, sede oficial de justicia) para acusar y juzgar los delitos de ámbito externo, por lo que es necesario interrogar [a los litigantes] en público. Los funcionarios no pueden conocer ni juzgar los pecados ocultos cometidos en el *renxin nei* (人心内, el corazón interior) como, por ejemplo, los malos pensamientos, los viciosos sentimientos, los maliciosos deseos, etc. Dios establece la regla de la confesión para arreglar principalmente estos pecados cometidos en el corazón interior.⁷¹⁷

En este fragmento, el argumento de Verbiest es similar al razonamiento sobre la “gobernanza de ámbito externo e interno”, elaborado por Aleni en *Dizui zhenggui*. Al exponer que estos dos tipos de justicia atañen a delitos o pecados que pertenecen a

⁷¹⁷ Ibid., f. 4v.

diferentes ámbitos, Verbiest subraya que la justicia de la confesión presta más atención a los pecados del ámbito interior; así, su papel no se confunde con el del *fasi yamen* (法司衙門, sede oficial de justicia). Respecto a la relación entre los dos tipos de pecados, Verbiest afirma que “los malos pensamientos, los viciosos sentimientos, y los maliciosos deseos del corazón constituyen las raíces de los pecados del ámbito exterior. [...] y están ocultos en el corazón, no se manifiestan afuera. Ante Dios, son pecados grandes. No hay diferencia entre estos pecados y los comportamientos externos.”⁷¹⁸ De esta manera, esclarece que la función justiciera de la confesión es también muy importante.

Para mantener la dialéctica entre los pecados interiores y las culpas exteriores, Verbiest denomina el lugar donde se organiza la liturgia de la confesión como *anting* (暗庭, tribunal oscuro), y lo compara con el tribunal de justicia (juzgado o corte): “en este *anting* se encuentran el acusador, el acusado y el funcionario que escucha la acusación y juzga. El pecador que confiesa claramente sus pecados es al mismo tiempo acusador y acusado. El sacerdote es el funcionario que juzga”.⁷¹⁹ Tal definición secundaria, en cierta manera, las prácticas penitenciales del confucianismo como, por ejemplo, el *songguofa* (訟過法, método de juicio de la culpa) de Liu Zongzhou y el *zìsong* (自訟, auto-acusación) de Wang Ji. Ambas ponen un énfasis especial en que los penitentes reflexionen y se culpen de sus propios errores intensamente en el interior, al igual que lo requiere la confesión cristiana según la descripción de Verbiest. Por otro lado, el uso del término *anting* (暗庭, tribunal oscuro), confirma, por cierto, que el mueble del confesionario ya había aparecido en las iglesias de Beijing en aquellos momentos.

A pesar de las semejanzas entre ambas justicias, Verbiest no deja de señalar también sus diferencias: la justicia política constituye un tribunal donde se castiga severamente a los criminales. En cambio, el *anting* es un lugar de justicia donde se tiene compasión de los pecadores y se perdonan sus pecados. En el tribunal de la justicia interior, pues, los sacerdotes, en nombre de Dios, perdonan los pecados de los penitentes, y les dan el mandato de satisfacción, como un castigo temporal, para salvarles del sufrimiento eterno del infierno. Por lo tanto, la justicia de la confesión es un lugar lleno de amor y misericordia.⁷²⁰ Para enfatizar el carácter misericordioso de la confesión, Verbiest, al igual que Aleni, recurre a la imagen “paternal” para describir al ejecutor de esta justicia: “El pecador que confiesa sus pecados ante el sacerdote es como el niño que se arrepiente

⁷¹⁸ Ibid.

⁷¹⁹ Ibid., ff. 4v-5r.

⁷²⁰ Ibid., f. 5r.

y llora ante sus padres. El sacerdote es una especie de *linghun fumu* (灵魂父母, padres de espíritu), y por eso le llamamos *shenfu* (神父, padre espiritual).⁷²¹ Utilizando la imagen de los padres benévolos, Verbiest también espera disipar las preocupaciones y las dudas de los lectores que van a confesar sus pecados al sacerdote. Con el mismo propósito, describe el contacto entre el sacerdote y el penitente en el *anting*: “Cuando el penitente confiesa sus pecados del *xinzhong* (心中, corazón [es decir, en mente]) al sacerdote, es como si los confesara a Dios. Entonces, solo Dios conoce sus pecados completamente, el sacerdote siempre parece no saber nada de sus pecados. Cuando el sacerdote concluye su rezo del *Shizui jing* (释罪经, la oración de eliminar los pecados), se mostrará siempre cortés y respetuoso con el penitente, y ni sus palabras ni su apariencia revelarán en ningún momento que conoce sus pecados.”⁷²²

Verbiest, además, apunta otras dos diferencias entre la justicia política y la justicia de la confesión: la distinta actitud de los ejecutores hacia los “acusados” y la importancia de guardar el secreto de la confesión. Estas diferencias se relacionan con el código de conducta del confesor en el sacramento, que tiene un impacto directo en la confianza de los penitentes hacia el confesor. Aleni, a su vez, en el idéntico esfuerzo por aumentar esta confianza, explica que el sacerdote es *shengde gaoxian* (盛德高贤, hombre virtuoso con moralidad perfecta). Ahora bien, Verbiest quien, recordemos, ocupó una importante posición en la corte imperial, utiliza una formulación más potente y convincente: “Si el sacerdote revelara alguno de los pecados confesados, no solo cometería un pecado grave ante de Dios, sino que también sería encarcelado de por vida de acuerdo con la ley terrenal.”⁷²³ A mi modo de ver, lo que motiva la estipulación de una sanción legal tan estricta es el hecho de que los pecados de algunas figuras importantes de la corte eran secretos muy sensibles, y Verbiest quería prevenir que los funcionarios no se hiciesen cristianos precisamente por miedo a revelarlos. Asimismo, es plausible que lo hiciera para ayudar a superar la vergüenza de los creyentes, una barrera psicológica muy importante en la misión china, como ya hemos visto. En este sentido, la garantía de la ley podía ser una medida efectiva.

⁷²¹ Ibid.

⁷²² Ibid., ff. 5r-5v.

⁷²³ Ibid., f. 5v.

4.2.5. Las funciones de la liturgia de la confesión y otras modificaciones en la idea de la confesión

En el tercer volumen de *Dizui zhenggui*, Aleni aborda la doctrina de la liturgia de la confesión principalmente desde la perspectiva de las cualidades que deben reunir los penitentes; no dedica mucha atención a tratar los efectos o las funciones de la confesión. Para compensar esta ausencia, Verbiest enumera seis efectos de la confesión: 1. La liturgia de la confesión puede ayudar a los penitentes a reformarse por completo y volver a amar a Dios sobre todas las cosas. 2. La confesión no solo puede expiar los pecados, sino que también puede ayudar a los penitentes a darse cuenta de su *jiaobao* (骄傲, la soberbia), la raíz esencial de los pecados, y así extirparla. 3. La confesión puede probar que los penitentes tienen un corazón lleno de profunda tristeza, es decir, de contrición. Que el penitente confiese sus pecados ante el confesor puede mostrar que su arrepentimiento doloroso ha superado su preocupación por la reputación. 4. Durante la liturgia, el penitente debe exponer claramente al sacerdote las circunstancias de sus actos. Con la instrucción del sacerdote, el penitente podrá distinguir si sus actos constituyen un pecado, y sabrá qué es lo que puede y lo que no puede hacer. 5. Recurriendo al principio de los *Gongguoge*, Verbiest destaca que, de todas las buenas obras, la confesión es la más difícil, pero precisamente con ella los penitentes pueden acumular más méritos. Para llevarla a cabo, los fieles deben superar muchas dificultades, sobre todo denunciar la fealdad de sus actos y perjudicar su reputación. Por lo tanto, la confesión es el instrumento de salvación más eficiente. 6. La confesión tiene un gran poder para que los penitentes lleguen a *gai guo qian shan* (改过迁善, corregir las culpas y retornar a la bondad): si en el momento en que alguien está a punto de cometer un pecado, piense que si comete tal pecado, deberá confesarlo, denunciar su vergonzoso acto y sufrir el castigo de las satisfacciones mandadas por el sacerdote después de la confesión, sin duda, tendrá miedo ante estas dificultades futuras y dejará de cometer pecados.⁷²⁴ De hecho, aunque en *Dizui zhenggui* Aleni no se centra sistemáticamente en las funciones de la confesión como hace aquí Verbiest, las técnicas retóricas utilizadas por ambos autores son muy similares. Por ejemplo, en el apartado de la segunda y de la tercera función, Verbiest recurre respectivamente al discurso metafórico de la enfermedad para referirse a la raíz de los

⁷²⁴ Para más información sobre estos seis efectos, véase *ibid.*, ff. 5v-8v.

pecados, y a la imagen analógica de “padres” para subrayar la misericordia de Dios,⁷²⁵ igual que sucedía en la obra de Aleni.

Ahora bien, cabe destacar una discrepancia relevante entre ambos textos en relación con la función de “salvación” desempeñada por la liturgia de la confesión y por la contrición. En el tercer apartado de *Gaojie yuanyi*, Verbiest afirma que la confesión puede atestiguar si el penitente ha obtenido la contrición verdadera, es decir, la confesión viene a ser un requisito previo para garantizar la verdad de la contrición y la salvación. Además, en el sexto apartado, para subrayar el poder disuasivo de la confesión para impedir cometer un pecado, Verbiest sentencia: “Si la persona no lo confiesa, Dios no le perdona.”⁷²⁶ Al resaltar la importancia de la confesión, estos dos argumentos también ignoran intencionadamente la función “redentora” de la contrición. Aunque en *Dizui zhenggui* también pusiese énfasis en la importancia de la confesión, Aleni aseguraba que, en casos de emergencia, la sola contrición podía garantizar el perdón al penitente. Todo parece indicar que Verbiest omite el efecto de la contrición para sostener la idea central de su libro, a saber, que el sacramento de la confesión es absolutamente esencial y no puede ser sustituido por nada. Esta omisión también refleja que la misión de Beijing no acusaba tanta falta de confesores como la parroquia provincial de Aleni de muchos años atrás. Al enfrentarse con frecuencia a tal problema, Aleni aseguró la salvación a través de la contrición, para evitar un pánico excesivo de aquellos creyentes que no pudieran confesarse en casos de urgencia.

Por otra parte, además de estos ajustes mencionados, Verbiest también realiza otras modificaciones en la doctrina de la confesión, tal como fue presentada en el texto de Aleni, para adaptarla mejor al contexto cultural y social de la misión de Beijing en el que se ubicaba la redacción de su texto.

Primero, respecto a la doctrina de la satisfacción, Verbiest hace dos alteraciones principales. La primera consiste en recalcar otra vez que, después de la confesión, el sacerdote indicará al penitente las obras satisfactorias que debe realizar, según la gravedad de los pecados.⁷²⁷ Con ello difiere del discurso de Aleni quien, deliberadamente, reduce la importancia de la satisfacción por mandato del confesor. Una vez más, este cambio debe atribuirse a las circunstancias de la misión en Beijing, en la que no faltaban confesores; por otro lado, Verbiest también procuraba ampliar el control del sacerdote sobre los fieles después de la liturgia de la confesión. La segunda modificación tiene que

⁷²⁵ Ibid., f. 6v.

⁷²⁶ Ibid., f. 8r.

⁷²⁷ Ibid., f. 8v.

ver con la omisión de la obra satisfactoria de hacer oración. Entre las penas de la satisfacción mencionadas en *Dizui zhenggui*, Verbiest solo presenta *zhaosu* (齋素, hacer abstinencia), *shepin* (舍贫, dar limosna a los pobres) y *bubuan* (补还, compensar y devolver), omitiendo la de hacer oración, una vez más para reafirmar la idea central de su libro: en comparación con el método penitencial cristiano, los métodos de las religiones chinas son demasiado fáciles, y abren la puerta a pecados futuros. Si aceptamos la hipótesis de que uno de los objetivos principales del texto de Verbiest es la crítica de la práctica de oración del budismo y del taoísmo, es comprensible que ocultase a sus lectores que, según la doctrina cristiana de la satisfacción, los penitentes también pueden expiar sus pecados a través de la oración.

Al final de *Gaojie yuanyi*, Verbiest, en forma de una serie de preguntas y respuestas, resume la idea central de su obra: la confesión, a pesar de ser difícil, es razonable y efectiva; aun así, debe confrontarse a la siguiente duda: “Algunos comentan que perdonar los pecados a la ligera en el budismo y en otras religiones es un error, ¿por qué no está el error en la dificultad con la que el catolicismo perdona los pecados?”⁷²⁸ Para contestar esta pregunta, Verbiest utiliza la analogía de la enfermedad: “Cuando los hombres y las mujeres tienen una *chuang* (疮, úlcera) muy vergonzosa, les pedirán a los médicos de *neike* (内科, medicina interna) y de *waike* (外科, medicina externa) que la traten, y estarán dispuestos a soportar meses y años de vergüenza para curar su enfermedad. Esta dificultad no es un error, porque su petición es para su cuerpo, una comodidad mundana que dura muy poco tiempo. Cuando los penitentes se confiesan, solo están ante una persona, y tienen que soportar la vergüenza durante un tiempo breve, para obtener la comodidad eterna. ¿Acaso esta dificultad basta para considerarla un error?”⁷²⁹ Se puede ver que mientras que el *Dizui zhenggui* y el manual de Azpilcueta emplean, ambos, la imagen de la enfermedad para subrayar la gravedad del pecado, Verbiest, en cambio, explica que la barrera psicológica que supone la confesión no es tan grande como pudiera parecer en un primer momento. Fijémonos también en que recurre a terminología china no utilizada por Aleni para enriquecer la analogía.

Segundo, para enfatizar que los sentimientos de vergüenza no son tan graves, Verbiest utiliza de nuevo la analogía de *yamen* (衙门, sede oficial de funcionarios de la China feudal): “Cuando alguien se enfrenta al interrogatorio de *yamen*, los asuntos más vergonzosos son tratados, naturalmente, en presencia del público. Como resultado, la

⁷²⁸ Ibid., f. 10r.

⁷²⁹ Ibid., f. 10v.

mala reputación de esa persona se difunde públicamente y no desaparecerá hasta su muerte. Empero, esto es una ley establecida por el país. Su dificultad no implica que sea un error. [A su vez, el penitente] puede recibir la *jixiang* (吉祥, felicidad) eterno soportando su vergüenza ante al confesor durante un tiempo breve. ¿Acaso esta dificultad puede considerarse un error?⁷³⁰

Por último, Verbiest emplea otra vez el símil de la *chaoting* (朝廷, la corte imperial) para explicar la “dificultad” de la confesión: “Para obtener la gloria de décadas terrenales –que es de duración corta–, los funcionarios deben superar varios obstáculos: el *tican* (题参, presentar una declaración por escrito al emperador para denunciar los delitos de los funcionarios), el *jingcha* (京察, examinar los funcionarios de Beijing), y el *daji* (大计, examinar los funcionarios provinciales). Estos procedimientos [de la *chaoting*] expondrán, inevitablemente, sus fechorías y conducirán a la degradación. Todos estos métodos son bien conocidos. Hay asimismo personas que exponen voluntariamente sus pecados, mediante los edictos públicos. Ciertamente, todos entienden que estas dificultades no suponen un error. Si para obtener la gloria y la felicidad eterna después de la muerte, solo es preciso que confieses en secreto tus pecados frente al confesor durante un tiempo corto, ¿acaso esta dificultad podría suponer un error?”⁷³¹ Verbiest alude aquí a los sistemas de inspección del cumplimiento de las obligaciones del funcionariado, implementado por los emperadores chinos en la corte imperial. Si se descubría que un funcionario había cometido un delito, era despedido o degradado. En definitiva, la “reescritura transcultural” de la confesión, en manos de Verbiest, está condicionada, profundamente, por el lenguaje de la *chaoting* (朝廷, la corte imperial).

4.2.6. Conclusiones

¿Cuáles son, pues, las principales diferencias entre el *Gaojie yuanyi* y el *Dizui zhenggui*, que constituye, recordemos, su principal fuente de inspiración y el punto de partida sobre el cual Verbiest edifica su argumentación?

En primer lugar, Verbiest adopta un estilo que es bastante diferente del de *Dizui zhenggui*. Como hemos visto, en la adopción de una retórica formal y de un lenguaje inspirado en el sistema burocrático, el *Gaojie yuanyi* se asemeja mucho a un documento

⁷³⁰ Ibid.

⁷³¹ Ibid. ff. 10v-11r.

oficial de la corte. Tal estilo era, sin duda, el más adecuado para sus lectores, y revela que uno de los objetivos de Verbiest era promover la circulación de su libro entre los funcionarios de la corte, y posiblemente incluso entre los miembros de la familia imperial.

En el nivel de contenido, la mayor diferencia se encuentra en el apartado en que se critican las prácticas penitenciales de las religiones chinas. Para ello, Verbiest modifica también la doctrina de la satisfacción, eliminando la práctica de hacer oración. Además, en *Gaojie yuanyi* se presta una atención especial a la liturgia de la confesión. Por esta razón, Verbiest omite deliberadamente el mérito de la contrición en la salvación, a la vez que hace hincapié en la necesidad de participar en el sacramento para verificar la eficacia de la contrición.⁷³² Esta argumentación refleja la relativa tranquilidad del entorno de la misión en Beijing en ese momento, corroborado también por el uso del nombre chino para el confesionario, *anting* (暗庭). Verbiest, sin duda, esperaba aprovechar un ambiente político muy tolerante hacia el cristianismo, para elaborar un libro que destacase y reafirmase el poder de la iglesia y de los sacerdotes, ya que una de las ideas principales de su texto apunta claramente hacia la justificación del poder de los sacerdotes y de la confesión en general.

En suma, *Gaojie yuanyi* y *Dizui zhenggui* representan dos obras pertenecientes a dos periodos históricos distintos. Sus autores, ambos jesuitas, llevaron a cabo una adaptación de la doctrina de la confesión, una adaptación que tuvo en cuenta las circunstancias concretas de su misión. Esto se refleja en las diferencias encontradas, tanto en el estilo de la expresión escrita como en la exposición de algunos principios esenciales de la idea de la confesión. Los cambios de estos elementos doctrinales implican que en la estrategia de Verbiest también recurre a determinadas modalidades de la inculturación.

Se debe tener en cuenta un dato importante: las circunstancias personales y políticas, así como la situación de las parroquias de ambos eran diferentes, sin duda, pero su pertenencia a la Compañía de Jesús funcionaba como un potente elemento de cohesión, que determinaría, en gran medida, sus posiciones doctrinales y sus actitudes tolerantes ante el pensamiento tradicional chino. Sin embargo, como he argumentado ya en la introducción, la presencia de las órdenes mendicantes en China desembocó en disputas acerca de la traducción de los conceptos cristianos y acerca de la actitud de los misioneros ante los ritos chinos, disputas que se prolongarían durante varias décadas. En lo que respecta al sacramento de la confesión, los misioneros mendicantes, al igual que

⁷³² Ibid. f. 7r.

los jesuitas, escribieron manuales para guiar a los misioneros novatos en la praxis de la confesión, manuales basados en la exposición de la doctrina confesional de *Dizui zhenggui* y la de otras obras cristianas en chino de tiempos tempranos. Estos opúsculos, redactados en forma de preguntas y respuestas, son, con todo, diferentes del *Gaojie yuanyi* y el *Dizui zhenggui*, que se articulan más bien como exposiciones doctrinales mucho más sistemáticas. Por ello, en el quinto capítulo, se analizarán tres manuales de diferentes órdenes religiosas –la franciscana, la agustina y la jesuita–, centrados en la praxis de la confesión, para determinar en qué medida secundaron o se opusieron a las posiciones expuestas en el *Dizui zhenggui* y el *Gaojie yuanyi*.

5. *JIEZUI TIAOWEN* DE BASILIO DE GLEMONA,
CONFISSIONARIO DE JOSÉ MONTEIRO Y *BREVE
METODO DE OIR CONFESSIONES* DE JUAN
RODRÍGUEZ: LA REESCRITURA
TRANSCULTURAL DE LA PRAXIS DE LA
CONFESIÓN

El *Jiezui tiaowen*, también titulado *Series Interrogationum Confessionalium*, fue elaborado por Basilio de Glemona, misionero franciscano italiano. Este opúsculo, que aparece como apéndice de la obra *Arte de la lengua mandarina* de Francisco Varo, ya ha sido reeditado y traducido al inglés, al igual que el resto de la obra, por el lingüista W. South Coblin y por Joseph A. Levi.⁷³³ Esta edición también reproduce en caracteres chinos las frases chinas, que en la versión original fueron transcritas fonéticamente en letras españolas. Nuestro análisis de *Jiezui tiaowen* se basará en esta edición, por ser la más clara y fiel al original.

A su vez, la versión portuguesa original del *Confissionario* de José Monteiro, jesuita portugués, incluida en *Vera et Unica Praxis breviter ediscendi*, solo muestra el texto portugués y el correspondiente texto chino romanizado; en su versión china, incluida en *Shengjiao yaojin de daoli* (圣教要紧的道礼, *Los principios importantes del cristianismo*), solo se presenta este manual confesional en caracteres chinos; cabe mencionar que existen algunas diferencias y modificaciones entre las dos versiones.⁷³⁴ Para mostrar mejor estas diferencias, Liam Matthew Brockey y Ad Dudink, en el último apartado de su estudio, “José Monteiro, *Vera et Unica Praxis*, ff. 61-79: *Confissionario (Portuguese text and, only in romanization, Chinese text)*; *Shengjiao yaojin de daoli*, ff. 5a6-19b3 (text in only Chinese characters)” han combinado estas dos versiones, sentencia por sentencia, y las han traducido todas al inglés.⁷³⁵ Nuestro análisis de *Confissionario* se centrará, principalmente, en esta edición.

Por último, el *Breve metodo de oir confesiones en la lengua Mandarina* de Juan Rodríguez, misionero agustino español, es similar al *Jiezui tiaowen* de Basilio de Glemona, en que lista frases en castellano y las correspondientes frases chinas, pero representando la pronunciación china con la grafía española. A diferencia del texto de Glemona, que enumera solo las preguntas del confesor, el manual de Rodríguez está elaborado como un diálogo entre un penitente chino y un confesor europeo, en dos columnas, una a la izquierda traducida al castellano, y la correspondiente a la derecha, en chino romanizado. Considerando que existen algunas omisiones y modificaciones entre las dos columnas, y

⁷³³ BROLLO DE GLEMONA, Basilio. (ed. en 2000). “*Series Interrogationum Confessionalium*”. En: COBLIN, W. South & LEVI, Joseph Abraham. (eds.). *Francisco Varo’s Grammar of the Mandarin Language (1703): An English translation of Arte de la lengua Mandarina*. Amsterdam: John Benjamins Publishing, pp. 214-253.

⁷³⁴ *Vera et Unica Praxis breviter ediscendi* se conserva en la Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa, el *Shengjiao Yaojin de Daoli* analizado por Brockey y Dudink se encuentra en la Biblioteca nacional de Francia. Respecto la fecha de elaboración, los contenidos y la estructura de estos dos libros, véase: BROCKEY & DUDINK, 2006: 186-198.

⁷³⁵ Véase: MONTEIRO, José. (ed. en 2006). “José Monteiro, *Vera et Unica Praxis*, ff. 61-79: *Confissionario (Portuguese text and, only in romanization, Chinese text)*; *Shengjiao yaojin de daoli*, ff. 5a6-19b3 (text in only Chinese characters)”, trad. por Liam Matthew Brockey y Ad Dudink. En: STANDAERT, Nicolas & Dudink, Ad. (eds.). *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*. Sankt Augustin/Nettetal: Steyler, pp. 199-239.

que todavía no hay un estudio relevante que edite y analice el original, nos hemos basado en la versión manuscrita conservada en la Biblioteca Nacional de España (signatura: Mss/2511), hemos transcrito las frases de chino romanizadas en caracteres chinos, según la pronunciación de las palabras chinas romanizadas y con la indicación de la traducción literal debajo de cada palabra o cada combinación de palabras, para poder mostrar fielmente el diálogo de la confesión. En nuestro análisis incorporaremos, entre paréntesis, los contenidos chinos, que se presentan en la columna en chino, pero se omiten o se modifican en la columna redactada en español.

5.1. Las preguntas clave

En este análisis se sigue el orden de las preguntas de los confesores que, en los tres manuales confesionales, secunda el orden de los diez mandamientos. Antes de comenzar a hacer preguntas sobre el primer mandamiento, los tres manuales requieren que el confesor verifique si el penitente conoce la doctrina cristiana, y si ha cumplido los actos de satisfacción que el confesor le había impuesto en la confesión anterior. Por su parte, el *Confessionario* de José Monteiro requiere una interrogación más detallada: al comienzo del texto, el confesor le pregunta al penitente si conoce el dogma de la Santísima Trinidad, la vida de Jesús, el Juicio Final, la justificación del poder de perdonar los pecados de los sacerdotes; continúa preguntando si el penitente se ha confesado y ha comulgado; si sabe rezar las diversas oraciones cristianas y si está familiarizado con las formalidades para empezar la liturgia de la confesión, es decir, quitarse el sombrero, arrodillarse, hacer la señal de la cruz, y recitar la oración de *Confiteor*; si ha examinado todos sus pecados desde la última confesión; y si ha cumplido los mandatos del confesor respecto a las penas satisfactorias.⁷³⁶

En cambio, en *Jiezui tiaowen* de Basilio de Glemona, las preguntas preliminares se enfocan en la implementación de la última confesión y la de las obras de satisfacción: cuánto tiempo hace que no se ha confesado, si ha completado los actos de satisfacción, si en la confesión anterior ocultó algún pecado, si ha devuelto lo que no le pertenece, si ha restaurado el buen nombre de alguien a quien hubiera difamado, si se ha reconciliado con su enemigo.⁷³⁷ Además de hacer estas preguntas, Juan Rodríguez en su *Breve metodo de oir*

⁷³⁶ MONTEIRO, José. 《圣教要紧的道礼》 [Shengjiao yaojin de daoli, *Los principios importantes del cristianismo*], en París: Bibliothèque nationale de France, chinois 7046, ff. 1r-5r.

⁷³⁷ GLEMONA, 2000: 217-219.

confesiones en la lengua Mandarina pide al confesor que preste especial atención a los siguientes puntos: si el penitente conoce la doctrina de la confesión, sobre todo si ha examinado todos sus pecados o si ha ocultado algún pecado en la confesión anterior por vergüenza o por temor; y si sabe que necesita la iluminación espiritual de la gracia de Dios para conseguir una contrición perfecta.⁷³⁸

Es evidente, pues, que dados los diversos grados de la preparación de los penitentes antes del encuentro con el sacerdote y con la confesión, los manuales chinos (siguiendo, por cierto, a los europeos)⁷³⁹ se centraban, en la primera fase de la confesión, en verificar si los fieles estaban preparados para confesarse y si habían adquirido cierto conocimiento de la doctrina cristiana. Los dos manuales de misioneros mendicantes se centran más en examinar si el penitente comprende la doctrina de la confesión. Por el contrario, debido a que el *Confessionario* de José Monteiro se incluye en el libro *Shengjiao yaojin de daoli* (圣教要紧的道礼) que aborda los principios básicos de la doctrina cristiana, las preguntas preliminares planteadas implican un conocimiento doctrinal más amplio.

Respecto a las preguntas clave relacionadas con el primer mandamiento, “amar a Dios sobre todas las cosas”, los tres manuales abordan dos aspectos: servir a Dios con devoción, por un lado, y estar contaminado por las religiones populares, o por algunas tradiciones chinas, por el otro. Así, los tres manuales requieren que el confesor le pregunte al penitente si todos los días reza las oraciones de modo ferviente y devoto, desechando los malos pensamientos; si ha superado los problemas del orgullo y de la pereza, cumpliendo las prácticas cristianas como la misa y el ayuno; si cree, espera, y ama sinceramente a Dios, y si cree en la doctrina cristiana plenamente; si ha planteado en algún momento abjurar de la fe cristiana; si ha negado ante otras personas que es cristiano, junto con otras preguntas relacionadas.⁷⁴⁰ Para expresar con mayor claridad estas preguntas, sus autores recurren, a menudo, al lenguaje coloquial. Por ejemplo, José Monteiro explica cómo pueden resistirse los malos pensamientos del siguiente modo: “Debes imaginar que esos malos pensamientos son como moscas o mosquitos; cuando un mosquito viene a picarte, te lo quitas de encima y se va.”⁷⁴¹ Cabe mencionar, en este contexto, que el *Breve metodo de oir confesiones* del agustino Juan Rodríguez se inspira, en

⁷³⁸ RODRÍGUEZ, Juan. *Breve metodo de oir confesiones en la lengua Mandarina*, en Madrid: Biblioteca Nacional de España, Mss/2511, ff. 66r-69v.

⁷³⁹ Con respecto a este tipo del comienzo de la liturgia confesional en Europa en aquella época, véase: O'BANION, 2013: 53-60.

⁷⁴⁰ Sobre estos contenidos, véase: MONTEIRO, 2006: 199-203; GLEMONA, 2000: 219-221; RODRÍGUEZ, s.a.: ff. 69v-73r.

⁷⁴¹ MONTEIRO, 2006: 201.

algunos detalles, en el *Dizui zhenggui*: a saber, emplea los verbos *xin* (信, creer), *wang* (望, esperar), y *ai* (爱, amar), usados en el apartado del primer mandamiento de *Dizui zhenggui*, para referirse a las tres formas con que los fieles tratan a Dios.⁷⁴²

También en la interrogación sobre las prácticas de las religiones chinas y de las costumbres populares (consideradas como prácticas heréticas), puede encontrarse, de hecho, la huella de *Dizui zhenggui*: los tres manuales incluyen varias prácticas rituales y de adivinación, consideradas como supersticiosas, recurriendo a los términos chinos que fueron utilizados para referirse a ellas en el *Dizui zhenggui* y *Dizui zhenggui lie*. Por ejemplo, el *Confessionario* de José Monteiro menciona el *bu gua* (卜卦, adivinación con diagrama de *gua*), el *qiu jiao* (求筊, confiar en la adivinación de *jiao*), el *shao zhiqian* (烧纸钱, quemar papel de moneda) y el *shao yinding* (烧银锭, quemar lingotes de plata en papel);⁷⁴³ a su vez, el *Jiezui tiaowen* de Basilio de Glemona lista el *fengshui* (风水, tener fe en las prácticas de *fengshui*), el *yaming quezao* (鸦鸣鹊噪, el graznido de un cuervo o de una urraca –una práctica adivinatoria), y el *yemeng* (夜梦, creer en el vaticinio de los sueños);⁷⁴⁴ por último, el *Breve metodo de oír confesiones* de Juan Rodríguez incluye el *bai pusa* (拜菩萨, adorar a Bodhisattva como ídolo),⁷⁴⁵ el *jian rizi* (捡日子, buscar el día afortunado para hacer algo),⁷⁴⁶ etc.

Ahora bien, en las actitudes ante el culto a los antepasados –uno de los focos centrales de la Disputa de los Ritos– existen diferencias sutiles en los tres manuales. Así, el *Confessionario* José Monteiro se limita a señalar el *shao zhiqian* (烧纸钱, quemar papel moneda) y *shao yinding* (烧银锭, quemar lingotes de plata en papel) como prácticas relacionadas con el culto a los ancestros.⁷⁴⁷ En cambio, los manuales de dos misioneros mendicantes requieren explícitamente que el confesor sea más cuidadoso al interrogar al penitente sobre la naturaleza y el propósito de la participación en el culto a los ancestros. Glemona propone estas dos preguntas: “¿Al ofrecer sacrificios a tus antepasados o al venerarlos, pensaste alguna vez que podrían ayudarte? ¿Alguna vez creíste que en la tabla

⁷⁴² RODRÍGUEZ, s.a.: f. 69v.

⁷⁴³ MONTEIRO, 2006: 204. El *bu gua* (卜卦) y el *qiu jiao* (求筊) son dos métodos de adivinación china tradicional.

⁷⁴⁴ GLEMONA, 2000: 221.

⁷⁴⁵ RODRÍGUEZ, s.a.: f. 70v.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, f. 72r.

⁷⁴⁷ MONTEIRO, 2006: 204. En la tradición folklórica china la gente no solo quema papel moneda en las ceremonias del culto a los antepasados, sino que también lo quema en otras ceremonias, como el culto al cielo.

ancestral viven las almas de tus antepasados y que pueden ayudarte?”⁷⁴⁸ En el *Breve metodo de oír confesiones* de Juan Rodríguez encontraremos dos preguntas parecidas: “¿Tienes tablillas de los abuelos, o acaso sigues creyendo que las almas de tus abuelos difuntos habitan en ellas como en un Trono?”⁷⁴⁹ ¿Ofreces sacrificio a tus progenitores (porque piensas que tienen poder para bendecirte y protegerte)?”⁷⁵⁰

Esta diferencia entre los manuales de jesuita y los de misioneros de órdenes mendicantes resulta, a mi modo de ver, muy significativa; incide, una vez más, en la actitud flexible, tolerante y algo vaga de los jesuitas ante las prácticas rituales chinas (con el culto a los ancestros en cabeza). En cambio, los misioneros mendicantes utilizan estas preguntas para mostrar su defensa de la ortodoxia cristiana, y su actitud totalmente negativa hacia estas prácticas, aún a sabiendas que estos rituales desempeñaban un papel vital en las tradiciones culturales chinas. Fijémonos en la diferencia: se trata de unas preguntas eludidas en el manual jesuitas, pero que desempeñan un punto clave en la interrogación confesional en los manuales de los misioneros mendicantes.

De hecho, también las preguntas relacionadas con el segundo y el tercer mandamiento inciden en las prácticas populares de aquella época. En concreto, las preguntas sobre el segundo mandamiento, “no tomarás el nombre de Dios en vano”, abordan principalmente la adoración de los ídolos. Por ejemplo, José Monteiro indica que los templos y las pagodas de las religiones chinas son “templos del demonio”, y le pide al confesor que haga esta pregunta: “¿Fuiste al templo del demonio para jurar?”⁷⁵¹ También Glemona prescribe este tipo de preguntas sobre las prácticas supersticiosas del budismo: “¿Juraste ante los ídolos (de bodhisattva)? ¿Obligaste a alguien a jurar en vano ante un ídolo (de bodhisattva)?”⁷⁵² Con todo, los manuales no se limitan a las prácticas de budismo, sino que señalan también algunos actos de juramento tradicionales que violan, supuestamente, este mandamiento; por ejemplo, en el manual de Juan Rodríguez aparece esta pregunta: “¿Con qué fin invocas al cielo y la tierra? Al invocar el cielo, la tierra, el sol, la luna, y las estrellas, prorrumpes en juramentos imprecatorios.”⁷⁵³

El propósito de todas estas preguntas relacionadas con el tercer mandamiento, “santificarás las fiestas”, es examinar la devoción del penitente y su servicio a Dios. Los

⁷⁴⁸ GLEMONA, 2000: 223.

⁷⁴⁹ Rodríguez recurre al término “Trono” para referirse a un altar donde se coloca la imagen de un dios, y se le honra con culto religioso.

⁷⁵⁰ RODRÍGUEZ, s.a.: f. 71r.

⁷⁵¹ MONTEIRO, 2006: 207.

⁷⁵² GLEMONA, 2000: 225. El término “bodhisattva” con el paréntesis indica que en estas dos preguntas presentadas en lengua europea no se indica el término “bodhisattva”, solo se refiere al término “ídolo”, en cambio, en las sentencias chinas romanizadas señalan “pu sa” (菩薩, bodhisattva).

⁷⁵³ RODRÍGUEZ, s.a.: f. 73v.

tres manuales consideran necesario que se le pregunte al penitente si cumple debidamente las obras cristianas, como la misa, los ayunos, las oraciones, los sacramentos, etc. Ahora bien, los tres manuales exhiben diferentes niveles de exigencia en relación con estos requisitos. Por ejemplo, José Monteiro, en ambas versiones de su manual, no determina el número necesario de confesiones y de comuniones anuales. Pero en el *Jiezui tiaowen*, redactado en el mismo periodo que los manuales de Monteiro, esta pregunta está claramente formulada: “¿Observaste la ley de la Santa Iglesia, de modo que al menos una vez al año te confesabas y servías la comunión?”⁷⁵⁴

Es curioso que en el *Breve metodo de oir confesiones* que se publicó más tarde que los otros dos manuales, Juan Rodríguez adopta una actitud ecléctica entre los dos planteamientos. La columna española a la izquierda incluye la siguiente pregunta: “Cada uno para cumplir con la iglesia, debe confesar, y comulgar a lo menos una vez al año. ¿Tu cumples este estatuto?” No obstante, en la columna derecha, redactada en chino, se borra la frecuencia de los dos sacramentos: “Según la ley de la Santa Iglesia, los cristianos deben confesar y comulgar, ¿tu cumples este estatuto?”⁷⁵⁵ Hay que tener en cuenta que Juan Rodríguez intentó publicar este libro en España. Por ello, en la sección en castellano (una sección que los censores sí podían entender), no pudo eliminar el requisito de confesarse y comulgar a lo menos una vez al año. Sin embargo, sabía también claramente que el cumplimiento de este requisito era muy difícil para los creyentes de su parroquia de Guangdong. Sabemos, gracias a su correspondencia a Europa, que el ambiente en su parroquia a mediados y finales del siglo XVIII seguía siendo muy complejo, sobre todo porque los misioneros estaban sometidos a una fuerte presión dadas las persecuciones, la falta de sacerdotes y las calamidades de la peste y de la hambruna.⁷⁵⁶ Por ese motivo y con el fin de aliviar la labor de los misioneros, Rodríguez borra eses requisito en la columna en chino, que incluye lo que realmente debe preguntarse durante la liturgia de la confesión. No solo eso, aligera el trabajo de los sacerdotes también en otras preguntas y

⁷⁵⁴ GLEMONA, 2000: 227.

⁷⁵⁵ RODRÍGUEZ, s.a.: ff. 79v-80r.

⁷⁵⁶ Isacio R. Rodríguez ofrece una presentación detallada de la biografía de Juan Rodríguez y los contenidos de sus algunas cartas remitidas de China a Europa. Por ejemplo, presenta la situación que al principio Rodríguez oyó la confesión en el pueblo de Xiu King: “Deprendí la lengua Mandarina, con la que empecé a confesar a los hombres día 18 de marzo (de 1754), y a las mugeres, por ser lengua distinta, día 17 de mayo; luego mandé al catequista me truxesse Razon individual de todos los cristianos de la Misión, la qual hizo, que es la forma siguiente”, véase: RODRÍGUEZ, 1993: 372. Además del problema de idioma que dificulta la liturgia de la confesión, Rodríguez también encontró otras dificultades más severas como, por ejemplo, la persecución, las calamidades de peste y hambre durante 1755-1758 en su parroquia. Ante una situación tan difícil Rodríguez tenía que recorrer diversos pueblos y solo podía entrar a cuidar de sus cristianos por la noche, véase: RODRÍGUEZ, 1993: 364-366. Para más información sobre su experiencia como misionero en China, véase: RODRÍGUEZ, 1993: 363-373.

respuestas. Por ejemplo, presenta el siguiente apartado: “El confesor pregunta: ‘¿Dime por vida tuya cuánto dista tu casa de la Iglesia? ¿Acaso tres, o cinco millas?’ El penitente responde: ‘Dista más de dos días de camino.’ El confesor responde: ‘Según eso basta que te encomiendes a Dios en tu casa sirviéndole, y cuidando de tu Alma.’”⁷⁵⁷ Este diálogo muestra claramente que en la época, los misioneros permitieron a los fieles chinos, en determinadas circunstancias, faltar a algunas ceremonias. Todo ello incide, naturalmente, en la relación entre la doctrina y el rigor de la confesión, por un lado, y la praxis concreta, por el otro, en la que el rigor tenía que aflojarse ante las dificultades y los problemas de los fieles chinos.

En respuesta al cuarto mandamiento, “honrar padre y madre”, que, como ya hemos visto en el análisis de los textos de Aleni, se correlaciona armónicamente con el *xiao* (孝, piedad filial) y el *ren* (仁, benevolencia), dos principios centrales de la tradición china, los tres manuales, al mismo tiempo que secundan ambos principios, se ocupan también por la difusión de la fe cristiana en la familia. Los tres manuales plantean muchas preguntas en torno al respeto a los padres y a la benevolencia hacia familiares y superiores como, por ejemplo, los profesores. José Monteiro formula las siguientes preguntas: “¿Ofendiste a tu padre o madre? [...] ¿También has llamado malos nombres a tu padre y a tu madre? (la sección correspondiente en chino es ¿También has insultado a tu padre y a tu madre?) [...] ¿Desearías que tus padres murieran pronto, para poder heredar sus posesiones?”⁷⁵⁸ Glemona lista preguntas similares sobre la honra a los padres como, por ejemplo: “Si tus padres estuvieran enfermos o afectados por la pobreza, ¿acudirías en su ayuda?”⁷⁵⁹ Menciona luego algunas preguntas relacionadas con el trato con otros familiares y superiores: “¿A tus abuelos, o a tus tíos paternos, los odiaste o los maldijiste? ¿Odiaste a tus maestros y a otros de diferentes rangos superiores a ti, o los maldijiste, o los despreciaste, o te reíste de ellos? ¿Golpeaste a tus hermanos, o a tus hermanas, los maldijiste, sentiste desprecio por ellos o fuiste injusto con ellos? ¿Hiciste públicos los defectos de tus padres, de tus mayores, de tus familiares o tus hermanos? [...] ¿Golpeaste o maldijiste sin razón alguna a tus hijos, sirvidores y esclavas?” etc.⁷⁶⁰ También el manual de Rodríguez presenta idénticas preguntas: “¿Quando tus padres están enfermos y pobres, les asistes, y (das) favores? [...] ¿Has publicado los defectos de tus padres, mayores,

⁷⁵⁷ RODRÍGUEZ, s.a.: ff. 76v-77r.

⁷⁵⁸ MONTEIRO, 2006: 211.

⁷⁵⁹ GLEMONA, 2000: 229.

⁷⁶⁰ GLEMONA, 2000: 229-231.

parientes, y hermanos?”⁷⁶¹

En relación con la difusión de la fe cristiana dentro del ámbito familiar, se aprecian similitudes importantes entre los tres textos. La primera concierne al orden en que se organizan las preguntas: los tres manuales, sin excepción, señalan las preguntas que abordan la difusión de la fe cristiana, después de enunciar las preguntas que tienen puntos comunes con pensamientos fundamentales de la tradición china. La idea de los tres misioneros sería preparar a los fieles con preguntas fáciles de responder y guiarlos poco a poco hacia el propósito de ese apartado: que el evangelio cale en los núcleos familiares. En torno a esta idea central, José Monteiro en su *Confessionario* menciona esta pregunta: “¿Enseñas a tus hijos la doctrina, oras por la mañana y por la tarde, escuchas misa, vienes a la iglesia, observas los ayunos, te confiesas y todo lo demás?”⁷⁶² En el *Jiezui tiaowen*, Glemona precisa con más detalle: “¿Son tu esposa, hijos y sirvientes todos ellos cristianos? ¿Todas las personas de tu familia saben cómo recitar las oraciones cristianas? [...] ¿Instruiste a tus subordinados para que observen todos los mandamientos de Dios? ¿Indujiste a tu padre, a tu madre, a tu esposa, a tus hijos o a tus sirvientes a transgredir los mandamientos de Dios? Ya sea el domingo o en días festivos religiosos, ¿enviaste a tus hijos y sirvientes a la iglesia para venerar a Dios? Cuando tu esposa, hijos, sirvientes, estaban enfermos, ¿mostraste una cuidadosa preocupación por sus almas y por sus cuerpos? [...] ¿Exhortaste a tus hijos y siervos no cristianos cuando estaban gravemente enfermos, a ser bautizados? Teniendo en la casa a aquellos que ya han sido bautizados y que estaban gravemente enfermos, ¿los exhortaste a confesar sus pecados al sacerdote poder recibir el sacramento sagrado?”⁷⁶³ Por último, también en el manual de Rodríguez se presentan preguntas similares: “¿Entre tus domessticos hay algún gentil? [...] ¿En los días de Domingo y de fiestas les mandas ir a la Iglesia a oír la Missa, y el Sermón?”⁷⁶⁴ [...] Si alguno de ellos enferma, qué haces tú?”⁷⁶⁵

En este apartado es posible apreciar en qué medida intentan, los tres autores, explotar el pensamiento tradicional chino para difundir la fe cristiana: José Monteiro en su *Confessionario* revela claramente este propósito en el siguiente diálogo entre el penitente y el confesor: “Penitente: [Los hijos] no escuchan mis enseñanzas. Les ordené que

⁷⁶¹ RODRÍGUEZ, s.a.: ff. 80v-81v.

⁷⁶² MONTEIRO, 2006: 212.

⁷⁶³ GLEMONA, 2000: 231-233.

⁷⁶⁴ La respuesta del penitente, o mejor dicho, la respuesta que el confesor espera escuchar, es “no solo les mando eso, sino también que se confoesen y comulguen todos los meses”. Véase: RODRÍGUEZ, s.a.: ff. 82r-82v.

⁷⁶⁵ La respuesta de esta pregunta es “luego al punto le mando disponer para confessarse, y también pido al Padre le administre el viatico, y la extrema-unción”. Véase: RODRÍGUEZ, s.a.: f. 82v.

rezaran las oraciones, y no querían rezarlas. Les dije que vinieran a la iglesia, no vinieron. [Tales hechos] son *bu xiao* (不孝, no es piedad filial). Confesor: Debes regañarles y castigarlos. No deben hacer lo que quieran.”⁷⁶⁶ Esto implica que, al igual que sucedía con la analogía del *dafumu* en *Dizui zhenngui*, esta medida equiparaba el principio central cristiano de “servir a Dios” con los principios de la piedad filial del confucianismo. En el caso de las preguntas relacionadas con el quinto mandamiento, “no matar”, los manuales elaboran numerosas preguntas estrechamente relacionadas con los problemas sociales de la China de aquella época. José Monteiro propone, por ejemplo, la siguiente: “¿despreciabas tu propia vida y querías ahorcarte, cortarte la garganta o tirarte al agua para morir ahogado? [...] ¿Tomaste medicamentos o le diste medicamentos a alguna mujer para que los tomara y abortara? [...] Cuando no quedaste satisfecho porque nació una hija, ¿la mataste ahogándola?”⁷⁶⁷ Además de mencionar estos graves pecados de conducta, en *Jiezui tiaowen* de Glemona aparecen varias preguntas relacionadas con la palabra y el pensamiento que violan el quinto mandamiento: “¿Alguna vez has maldecido a alguien con palabras extremadamente duras? ¿Alguna vez has deseado que a alguien le sobrevenga una calamidad? ¿Alguna vez has deseado que alguien muera? ¿Cuánto tiempo abrigaste en tu corazón odio hacia alguien?”⁷⁶⁸ Juan Rodríguez también enumera una serie de preguntas similares desde estos tres aspectos: *nian* (念, los pensamientos), *yan* (言, las palabras), y *shi* (事, las obras),⁷⁶⁹ los tres términos chinos usados, recordemos, en *Dizui zhenngui*. No solo eso, al final de este apartado del quinto mandamiento, en la columna en chino señala claramente que un punto clave para guardar este mandamiento es insistir en los fundamentos del *ren* (仁, benevolencia) y del *ai* (愛, amor).⁷⁷⁰ El *ren*, entendido como un principio confucionista, se utiliza también recordemos, en *Dizui zhenngui* para contribuir al propósito central del texto, a saber, armonizar la ideología moral de la tradición china con la doctrina cristiana.

En relación con el séptimo mandamiento, “no hurtar”, cabe destacar la influencia que parece ejercer, en los tres manuales, la doctrina expuesta por Aleni y, por extensión, por los manuales confesionales europeos. Así, José Monteiro en el *Confessionario* también clasifica el concepto de “hurtar” en dos categorías: *mingtou* (明偷, robar con violencia) y

⁷⁶⁶ MONTEIRO, 2006: 212.

⁷⁶⁷ Ibid., 214-215.

⁷⁶⁸ GLEMONA, 2000: 233.

⁷⁶⁹ RODRÍGUEZ, s.a.: ff. 83r-85v.

⁷⁷⁰ Ibid., f. 85v.

andao (暗盜, hurtar sigilosamente);⁷⁷¹ al igual que Azpilcueta, Glemona en *Jiezui tiaowen* otorga una gran importancia a las circunstancias de este tipo de pecado como, por ejemplo, el valor de lo robado, la cantidad robada, si el penitente ha pagado lo que ha robado, si ha comprado algo robado por un precio barato, etc.⁷⁷² A su vez, Juan Rodríguez hace preguntas sobre los pecados relacionadas específicamente con las circunstancias particulares del penitente como, por ejemplo, si se trata de un comerciante le pregunta sobre posibles pecados de usura, de incumplimiento de una deuda, de estafa, de uso de dinero falso, de falsificación de la mercancía, etc.⁷⁷³

Este interés por las circunstancias concretas, la casuística tan presente en los manuales europeos (sobre todo en los elaborados por jesuitas), se refleja, en efecto, en los tres manuales. Por ejemplo, en el caso de un préstamo, los tres manuales exigen que los penitentes no reciban más de un tres por ciento de interés mensual por un tael de plata, para evitar cometer el pecado de usura.⁷⁷⁴ En los dos manuales de los mendicantes se incluye una serie de preguntas relacionadas con el hecho de jugar por dinero, un grave problema social en la época, sobre todo en los estratos sociales bajos. Por ejemplo, Glemona pregunta: “¿Has jugado a juegos de apuestas? ¿Utilizas trucos para ganar? ¿Acaso, por culpa del juego, en alguna ocasión no le proporcionaste a tu familia las cosas necesarias? ¿Por culpa del juego, has malgastado la propiedad familiar?”, etc.⁷⁷⁵ Juan Rodríguez plantea preguntas muy similares: “¿Tu por jugar has desamparado tu familia sin acordarte de ti, de tu Padre, Madre, mujer, ni de hijos. Es assi o no? [...] ¿Por ventura no sabes jugar a los Naypes, a los dados, ni a las Damas?” etc.⁷⁷⁶

Al margen de las similitudes, los tres autores presentan también algunos contenidos específicos en función de los diferentes contextos sociales en los que se ubican sus textos: en el caso de los penitentes que, por vergüenza, no quieren devolver lo que robaron, José Monteiro tiene en cuenta la importancia de la *mianzi* (面子, la cara, reputación) para los penitentes chinos, y responde así: “Lo robaste en secreto, devuélveselo en secreto.”⁷⁷⁷ Glemona, a la luz de las condiciones de vida de sus fieles, en su gran mayoría campesinos de la provincia de Shanxi, plantea la siguiente pregunta, inexistente en los demás manuales: “¿Has hecho daño a los animales del prójimo, has destruido el grano del

⁷⁷¹ MONTEIRO, 2006: 225.

⁷⁷² GLEMONA, 2000: 241-243.

⁷⁷³ RODRÍGUEZ, s.a.: ff. 91v-92v.

⁷⁷⁴ Véase MONTEIRO, 2006: 228; GLEMONA, 2000: 243; RODRÍGUEZ, s.a.: f. 92r.

⁷⁷⁵ GLEMONA, 2000: 245.

⁷⁷⁶ RODRÍGUEZ, s.a.: ff. 93r-93v.

⁷⁷⁷ MONTEIRO, 2006: 227.

prójimo, has prendido fuego a la casa de otro?”⁷⁷⁸ Y, en otro lugar, en Guangdong, el único puerto abierto al comercio exterior de China cuando estaba predicando el cristianismo allí, Juan Rodríguez plantea esta pregunta: “¿Pagas los derechos en las Aduanas, o los defraudas?”⁷⁷⁹

Respecto al octavo mandamiento, “no darás falsos testimonios ni mentirás”, los tres manuales plantean muchas preguntas similares sobre los pecados que perjudican a otros. Primeramente, los tres preguntan si el penitente mintió frente a la interrogación del mandarín en el caso de un pleito judicial; por ejemplo, José Monteiro en su *Confessionario* pregunta: “Cuando estabas dando testimonio ante el mandarín, ¿mentiste? Cuando no había una cosa determinada, ¿dijiste que la había?”⁷⁸⁰ En *Jiezui tiaowen*, Glemona señala estas preguntas: “¿Acusaste intencionadamente a alguien ante un juez? ¿En el documento de acusación, declaraste la verdad o mentiste?”⁷⁸¹

Además de enumerar algunas preguntas similares, con el motivo de que el alegato de acusación escrito por los ministros del juzgado⁷⁸² podría “destruir la hacienda y la fama del prójimo”,⁷⁸³ Juan Rodríguez les pide a sus lectores, es decir, a los misioneros recién llegados a China, que subrayen la importancia de la buena armonía y de la paz entre los penitentes: “Mejor es que ustedes dos se compongan. ¿Para qué es cansarse en dar de comer a un (perro hambriento)?⁷⁸⁴ [...] Quién hay en el mundo, que no sepa que el pleitear no tiene utilidad, antes sí mucho daño? [...] Más vale pan en paz, que pollos en agraz (en la columna en chino se traduce este proverbio de la siguiente manera: es mejor dejar que las cosas pasen pacíficamente que causar problemas).”⁷⁸⁵ En caso de pleitos, lo más acertado, afirma Rodríguez, es “dejarse de molestar al Mandarín, y buscar algunos amigos, que digan claramente quién tiene razón, quién no la tiene. [...] Yo aconsejo a vosotros los litigantes, os dejéis de cuentos. Por lo que hace a aclarar la verdad, y justicia rogad a vuestros amigos, que examinen bien la verdad, y den la justicia a quién la tuviere. Con esto de un camino hacéis dos mandatos. No inquietáis al mandarín, ni vulneréis la

⁷⁷⁸ GLEMONA, 2000: 241.

⁷⁷⁹ RODRÍGUEZ, s.a.: f. 93r.

⁷⁸⁰ MONTEIRO, 2006: 230.

⁷⁸¹ GLEMONA, 2000: 245.

⁷⁸² Debido a que muchas personas en ese momento no estaban muy educadas ni podían escribir, cuando se enfrentaban a un litigio judicial, generalmente pagaban a un ministro del gobierno para que les escribiera el alegato de acusación.

⁷⁸³ RODRÍGUEZ, s.a.: f. 98r.

⁷⁸⁴ Según la marca de tachaduras en la columna en castellano, se puede ver que la expresión de “perro hambriento” fue eliminada artificialmente. Ahora bien, a través de la traducción correspondiente de los caracteres chinos en la columna en chino, se puede saber que la parte eliminada es precisamente dicha expresión, véase RODRÍGUEZ, s.a.: f. 96v.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, f. 97r.

paz, que debéis tener como buenos amigos. No hay cosa más bella”.⁷⁸⁶ Aquí, Juan Rodríguez desacredita el juicio del mandarín, e incluso recurre a la expresión insultante de “perro hambriento” para referirse a los empleados del gobierno, quienes solían ayudar al demandante a escribir el alegato para ganar un dinero extra. Ahora bien, su propósito verdadero podría ser el de resaltar la efectividad del sistema del juicio del sacramento de la confesión. Es por ello que sugiere a los penitentes que busquen a los “amigos” para administrar justicia con el fin de reconciliar a las personas: es muy probable que estos “amigos” sean el sacerdote u otros fieles cristianos de buena reputación.

A continuación, los tres manuales sugieren otras preguntas relacionadas con los pleitos y con la justicia. José Monteiro plantea, por ejemplo, la siguiente pregunta: “¿Arruinaste la reputación de alguien?”⁷⁸⁷ Glemona, a su vez, pregunta: “¿Has inducido a alguien a pelear contra otro? [...] ¿Por tus hablas sembraste enemistad entre la gente?”⁷⁸⁸ Juan Rodríguez expone: “¿Has murmurado del prójimo? [...] ¿Has incitado a alguno a murmurar del prójimo? [...] ¿Incitaste provocando a algunos a reñir, y pelearse?”⁷⁸⁹ Los pecados relacionados con estas preguntas se asemejan mucho a las culpas presentadas en el libro confuciano *Ren pu* de Liu Zongzhou como, por ejemplo, las faltas de *chuan liuyan* (传流言, difusión de rumores falsos), de *cheng ren e* (称人恶, hablar mal del prójimo), y de *bao ren yingshi* (暴人阴事, difundir la vida privada de los demás), que ya han sido mencionadas en el tercer capítulo de la presente tesis. Una vez más, los tres manuales prestan atención a las circunstancias de estos pecados. Por ejemplo, Glemona indica que los confesores deben preguntar: “¿Las cosas que dijiste eran verdaderas o falsas, de gran o pequeña importancia? ¿Frente a cuántas personas dijiste estas falsedades?”⁷⁹⁰

Los apartados relacionados con el sexto mandamiento, “no cometer adulterio”, y con el noveno, “no desear la mujer de tu próximo”, se analizarán a continuación; y los relacionados con el décimo, “no codiciar los bienes ajenos”, están ya incluidos en el séptimo mandamiento; no me detendré, pues, en ellos. En general, las preguntas relacionadas con los siete mandamientos ya expuestos reaccionan, de manera muy flexible, a las circunstancias específicas, sociales y culturales de sus respectivas parroquias. Con ello, los autores, indudablemente, intentaban que los nuevos misioneros se adaptaran no solo a la lengua china, sino también a la idiosincrasia de la misión china en general, así

⁷⁸⁶ Ibid., ff. 97r/v.

⁷⁸⁷ MONTEIRO, 2006: 231.

⁷⁸⁸ GLEMONA, 2000: 245.

⁷⁸⁹ RODRÍGUEZ, s.a.: ff. 94v-95v.

⁷⁹⁰ GLEMONA, 2000: 247.

como llevar a cabo con eficacia la liturgia de la confesión, mejorando, de paso, el reconocimiento del sacramento de la confesión entre los fieles chinos.

5.2. Los pecados sensibles

Como se ha explicado, respecto al sexto mandamiento, “no cometerás actos impuros”, y del noveno mandamiento, “no desearás a la mujer de tu prójimo”, referidos ambos a los actos relacionados con los “deseos carnales”, Aleni (con la excepción del pecado del concubinato), en su *Dizui zhenngui* adopta una estrategia muy cautelosa. José Monteiro, al igual que el compañero (de la misma orden religiosa) que le sucedería, sigue utilizando la misma estrategia para redactar los contenidos relacionados con estos pecados. En concreto, en la versión china de su *Confessionario*, a diferencia de otros apartados, mucho más detallados, se abordan los pecados de una manera más general y no se pretende averiguar las circunstancias específicas del pecado, a excepción del número de veces que se han tenido pensamientos indecentes:

El confesor: ¿Tuviste pensamientos indecentes? El penitente: Todos los días pienso e imagino en vano actos indecentes. El confesor: En el momento en que tuviste esos pensamientos, ¿disfrutaste de ellos o los expulsaste de tu mente? El penitente: Al principio los disfrutaba, pero luego ya no me atrevía a dejar estos pensamientos en mi mente. Entonces los expulsé. El confesor: ¿Cometiste otras transgresiones del sexto mandamiento? El penitente: Sí, es cierto, las [he cometido] en varias ocasiones. El confesor: No te avergüences, habla con claridad. ¿Cuántas veces? El penitente: Lo hice más de diez veces. El confesor: ¿Más de diez veces? Eso aún no está claro. Dime fielmente, ¿cuántas veces? El penitente: El número de veces ha sido tan alto que no puedo recordarlo. El confesor: Más o menos, entonces. El penitente: Trece veces. El confesor: No deberías atreverte a desobedecer de nuevo el sexto mandamiento. Tales pecados son muy graves.⁷⁹¹

Es interesante observar que este intercambio, a pesar de su apariencia de un diálogo completo e íntegro, en realidad ha sufrido una intervención censoria. En comparación con la versión portuguesa original (y con la romanización correspondiente de los caracteres chinos), en la versión china se ha eliminado todo lo relacionado con la descripción detallada de los actos indecentes. Comparemos la versión portuguesa:

⁷⁹¹ MONTEIRO, 2006: 218-224.

El confesor: “¿Cometiste el pecado nefando?”⁷⁹²

El penitente: “He jugado con niños.”

El confesor: “¿Qué modo de juego?”

El penitente: “Él me toca a tientas, yo le toco: ese es el juego.”⁷⁹³

Esta expurgación es un reflejo de los escrúpulos hacia los actos indecentes entre los lectores chinos. En cambio, la versión portuguesa original, dirigida a los sacerdotes extranjeros, refleja el propósito *inicial* de su autor de que el confesor debe interrogar con detalle a los creyentes chinos durante la liturgia de la confesión.

Estas intervenciones no solo reflejan la gran influencia de la *experiencia de primera mano* en el proceso de creación del *Confessionario*, sino también la influencia de la doctrina de los primeros textos confesionales en chino, como el *Dizui zhenggui*. Por ejemplo, la pregunta, “En el momento en que tuviste esos pensamientos, ¿los disfrutaste o los expulsaste de tu mente?” aparece también en el *Dizui zhenggui*, donde Aleni presenta la misma cautelosa distinción entre los dos actos: por un lado, disfrutar de los pensamientos erróneos e indecentes; por el otro, expulsarlos decididamente.

Debido a que los dos manuales de los mendicantes están redactados en idiomas europeos y están dirigidos principalmente a los misioneros recién llegados a China, los pecados sensibles se manejan de manera diferente al modo como aparecen en el manual chino de José Monteiro (elaborado ya desde el inicio en chino), en el sentido de que ninguno de ellos abrevia los contenidos relacionados con los pecados de la carne. Ahora bien, la forma en que presentan estos contenidos sí que es diferente. Recordemos que el *Jiezui tiaowen* de Glemona solo expone la interrogación del confesor. Por consiguiente, los pecados lascivos solo se reflejan en sus preguntas y se dirigen, básicamente, a los tres ámbitos, del pensamiento, de la palabra y del acto. Observemos algunas de las preguntas relacionadas: “¿Has tenido pensamientos indecentes? Cuando tenías pensamientos indecentes, ¿los rechazabas en el mismo momento en que surgían, o los retenías intencionalmente en tu corazón? Mientras los retenías en tu corazón, ¿te complacía recrearte en ellos? ¿Has decidido ponerlos en práctica?”⁷⁹⁴ La serie demuestra que Glemona también requiere que el confesor interroge al creyente chino sobre cómo maneja estos pensamientos, para evaluar la seriedad de sus actos. En cierto sentido, estas

⁷⁹² Según la romanización de los caracteres chinos, esta pregunta está formulada de la siguiente forma: ¿Cometiste el pecado de la homosexualidad?

⁷⁹³ MONTEIRO, 2006: 220-221.

⁷⁹⁴ GLEMONA, 2000: 237.

preguntas están más conformes al discurso del *Dizui zhenggui* que al manual *Confessionario* del jesuita José Monteiro, porque no solo listan las dos modalidades del acto pecaminoso (“¿los disfrutaste o los expulsaste de tu mente?”), sino que también atienden a las circunstancias (ponerlos, o no, en práctica y de buena gana), al igual que lo hizo Aleni en el *Dizui zhenggui*.

Respecto a los pecados cometidos de palabra y obra, el *Jiezui tiaowen* elabora una serie de preguntas muy concretas: “¿La mujer tiene esposo? ¿Ella tiene o no tiene alguna relación consanguínea o afectiva contigo? ¿La relación es distante, o próxima? ¿Tienes esposa? ¿Dijiste cosas indecentes para despertar pensamientos indecentes en los demás? [...] ¿Pecaste contra ti mismo indecentemente? ¿Usaste tus manos para acariciar tus genitales? ¿En ese momento estabas pensando en alguna mujer? ¿Acariciaste los genitales de otras personas? ¿Acariciaste la parte superior e inferior del cuerpo de alguna mujer?”⁷⁹⁵ Como puede comprobarse, las preguntas están dirigidas solo a los creyentes varones; en efecto, en todo el apartado no hallaremos una sola pregunta aplicable a las mujeres: Glemona, por lo visto, se muestra cauto a la hora de interrogar a una creyente mujer sobre los actos indecentes, teniendo en cuenta el escándalo que podría resultar de preguntar algo tan sensible a una mujer en la China de la época.

Idénticos o similares escrúpulos pueden encontrarse en el manual de Juan Rodríguez. En primer lugar, porque, al otro lado del intercambio con el confesor, aparece siempre un sujeto masculino: el penitente siempre es un hombre: “El hombre [con dignidad]⁷⁹⁶ no busca concubina, ni sirve de medianero para buscarla para otros. La sodomía es feísima. El sodomita es más vil, que las mismas bestias.”⁷⁹⁷ El propósito de este procedimiento es, probablemente, el mismo que en el *Jiezui tiaowen*, es decir, instruir correctamente a los misioneros novatos sobre la metodología aplicable en las circunstancias sociales y culturales de China. Si la conversación confesional con las mujeres incluyese este tipo de preguntas sensibles, no solo conduciría al fracaso del acto de la confesión, sino que también causaría un gran escándalo entre el confesor y el penitente y, por consiguiente, un grave conflicto en la parroquia local. Pensemos que el manual estaba destinado a los misioneros recién llegados a China, quienes no dominaban todavía el chino, así que el riesgo de un error gravísimo atribuible al desconocimiento de la cultura local era muy grande.⁷⁹⁸

⁷⁹⁵ Ibid., 237-239.

⁷⁹⁶ La sentencia original es “el hombre de vergüenza”.

⁷⁹⁷ RODRÍGUEZ, s.a.: f. 87r.

⁷⁹⁸ Estas dificultades de idioma se revelan en una carta donde se registra cómo Juan Rodríguez administró la liturgia de la confesión en un pueblo de Guangdong en 1754, cuando acababa de llegar a China:

De hecho, para evitar este tipo de problemas, Juan Rodríguez dispone el interrogatorio confesional de tal manera que los actos sensibles sean confesados por el propio penitente de forma voluntaria, sin cuestionamientos ni interrupciones del confesor. En el apartado correspondiente a los pecados de la carne, el confesor no hace ninguna pregunta; solo justo al final se refiere la única expresión del confesor que, empero, solo sirve de transición al siguiente apartado: “tu te lo has dicho sin dejarme meter baza. Mejor será que pasemos al séptimo Precepto”.⁷⁹⁹ A diferencia del resto de los apartados, redactados en forma de un diálogo en el que el confesor pregunta y el penitente contesta, los pecados contra el sexto mandamiento los confiesa el penitente directamente, sin la interrogación del confesor.

En definitiva, los pecados de la carne son especialmente sensibles para los misioneros, y aún más, si cabe, en el caso de los neófitos chinos. Los tres autores recurren a métodos distintos para presentarlos de manera adecuada. José Monteiro, al igual que su predecesor jesuita Aleni, hace un gran esfuerzo de la *accommodatio*, eliminando todos los contenidos sensibles, y los reemplaza con un discurso decente y ponderado. A su vez, Glemona y Rodríguez también toman algunas medidas de ajuste para promover esta liturgia de manera efectiva entre los creyentes chinos, pero exponen directamente los detalles de estos pecados, poniendo así, potencialmente, en peligro la delicadísima relación de confianza entre el confesor y el penitente. Además, la diferencia en sus modos de argumentación muestra las desemejanzas en esta relación. La naturaleza exacta del intercambio entre el confesor y el penitente merece, de hecho, una exploración más profunda. Glemona se limita a listar las preguntas del confesor, así que ahora me centraré en el análisis comparativo entre el *Confessionario* de José Monteiro y el manual de Rodríguez.

“Deprendí la lengua Mandarina, con la que empecé a confesar a los hombres día 18 de marzo (de 1754), y a las mugeres, por ser lengua distinta, día 17 de mayo; luego mandé al catequista me truxesse Razon individual de todos los cristianos de la Misión, la qual hizo, que es la forma siguiente.” véase: RODRÍGUEZ, 1993: 372. Se puede ver que Juan Rodríguez, al poco de adquirir algunos conocimientos de lengua china, comenzó a tratar de oír la confesión de los habitantes del pueblo. Primero eligió oír la confesión de los creyentes varones, luego la confesión de las mujeres. Poco más tarde, cuando se encontró con algunos problemas, no especificados en su carta, pero seguramente relacionados con las penitentes femeninas, tuvo que avisar a alguien local, al llamado “catequista”, para que tradujera los contenidos de la confesión. Así intentaba superar el obstáculo del idioma al tiempo que evitaba posibles problemas con las mujeres. Este “catequista” no solo traducía el diálogo de la confesión, sino que también debió desempeñar un papel de supervisor o de testigo de la liturgia. Todo esto confirma el propósito detrás de la elaboración de las preguntas relacionadas con los pecados sexuales desde el punto de vista de la práctica de la confesión.

⁷⁹⁹ RODRÍGUEZ, s.a.: f. 88r.

5.3. El intercambio entre el confesor y el penitente

Aleni y Verbiest, en los textos de *Dizui zhenngui* y *Gaojie yuanyi*, recomiendan a los fieles chinos que durante la confesión mantengan una actitud sincera, humilde y no evasiva: su actitud debe ser como la del paciente tratando con el médico, o la del criminal ante el juez. Desde la perspectiva práctica, en el apartado de *jiezui ligui* (解罪礼规, la regla ritual de la confesión) de *Dizui zhenngui*, Aleni aconseja que el penitente debe acudir personalmente al altar, quitarse la gorra y arrodillarse al lado del asiento del sacerdote.⁸⁰⁰ Según Menegon, esta era la práctica común en Europa hasta la introducción del confesionario en los siglos XVI y XVII: el confesor se sentaba en una silla, una posición que enfatizaba su papel del juez espiritual, y los penitentes se arrodillaban a su lado, con la cabeza inclinada, para expresar la humildad.⁸⁰¹

Esta actitud humilde del penitente también puede encontrarse en los manuales confesionales de José Monteiro y de Rodríguez. Por ejemplo, según la declaración del penitente, incluida en la versión china del *Confessionario* de José Monteiro, el penitente siempre recurre al término *zuirén* (罪人, pecador) para referirse a sí mismo, y llama al confesor *laoye* (老爷) –un título de cortesía para los mandarines u otras personas poderosas de la época. Así, mediante la forma del tratamiento, se resalta la actitud humilde del penitente. Además, al igual que sus predecesores, José Monteiro expone que antes de comenzar a interrogar al penitente, el confesor le pide que “se quite la gorra, se arrodille, haga la señal de la cruz, y rece la primera mitad de la oración del *Confiteor*” para señalar el inicio de la liturgia.⁸⁰² También Juan Rodríguez establece, para el penitente, la denominación de *zuirén* (罪人, pecador) y la del *laoye* (老爷, señor) para el confesor. Además, añade el término *xiaode* (小的), con el cual el penitente se refiere a sí mismo. Este tratamiento implica una posición humilde e inferior, porque suele ser usado por los sirvientes para referirse a sí mismos ante el dueño. En lo que se refiere a los aspectos corporales de la liturgia confesional, según Juan Rodríguez el confesor le debe ordenar al penitente que se arrodille:

Claro está, que Jesu-Christo alumbrará tu entendimiento para que te confieses bien. Pero

⁸⁰⁰ ALENI, 2002: 521.

⁸⁰¹ MENEGON, 2006: 35.

⁸⁰² MONTEIRO, José. 《圣教要紧的道礼》 [Shengjiao yaojin de daoli, *Los principios importantes del cristianismo*], en París: Bibliothèque nationale de France, chinois 7046, f. 4r.

te advierto, que para cumplir con la obligacion de christiano debes arrodillarte en presencia de Dios, y pedirle luz para conocer tus pecados, y gracia para doler te de ellos. Haciendolo assí, buen animo, y no te aflijas.⁸⁰³

Como vemos, Rodríguez no solo indica que la actitud humilde es obligatoria para el penitente, sino también destaca que esta actitud es un requisito previo para recibir la inspiración divina, la única manera para que los fieles descubran sus pecados y puedan arrepentirse con dolor de ellos. Cuando el penitente muestra una actitud humilde, el confesor la aprueba directamente como un mérito, declarando: “Esso es lo acertado. La humildad es el caudal del verdadero Christiano.”⁸⁰⁴

Rodríguez, por cierto, exige la misma actitud obediente, humilde, y sumisa del penitente también hacia la doctrina cristiana y la iglesia en general:

El confesor: ¿Has dudado de la Divina doctrina?

El penitente: Dios me libre de semejante dudas. La Doctrina Christiana es palabra no de Angel, ni de hombre, sino de Dios. La palabra de Dios es muy verdadera, y solidissima, ¿que Christiano se atreverá pues a dudar?

El penitente: Según esso tu crees toda la doctrina Christiana.

El confesor: Claro está que sí. Creo todo lo que cree la santa Iglesia, y detesto todo lo que ella detesta.⁸⁰⁵

En definitiva, ambos manuales exigen una actitud humilde, disciplinada y dócil del penitente, pero el agustino Rodríguez en su manual subraya aún más, si cabe, la conformidad del fiel con la institución eclesiástica en sí.

En lo que concierne a la actitud del confesor Aleni y Verbiest exigen que el confesor tenga una actitud respetuosa hacia el penitente. Como se ha referido, según el *Dixui zhenggui*, el confesor debe ser un sacerdote con el atributo de *shengde gaoxian* (盛德高贤, hombre virtuoso con moralidad perfecta), es decir, debe ser benévolo con el penitente durante la liturgia de la confesión. En el *Gaojie yuanyi*, Verbiest indica que, cuando el penitente confiesa sus pecados, el confesor debe ser *li jing* (礼敬, cortés y respetuoso), y si oye algún pecado abominable, debe comportarse como si no hubiera escuchado nada: ni sus palabras, ni su rostro deben revelar el desagrado o el disgusto.

Estas actitudes tolerantes, referidas por ambos autores jesuitas, son patentes en el

⁸⁰³ RODRÍGUEZ, s.a.: f. 67r.

⁸⁰⁴ Ibid., f. 68r.

⁸⁰⁵ Ibid., f. 70r.

manual de José Monteiro, ya que muestra la imagen del confesor benévolo. Cuando interroga para conocer más detalles de las circunstancias de los pecados, el sacerdote evita deliberadamente preguntas que pudieran causar desagrado o molestia en el penitente; eso es especialmente evidente en el diseño del apartado del sexto mandamiento donde, como hemos visto antes, se suprime la interrogación detallada de faltas de tipo sexual.

Asimismo, cuando el confesor responde a las dudas del penitente, debe hacerlo con mucha paciencia, sin expresar ninguna incomodidad ni aversión. Por ejemplo, en el apartado del primer mandamiento, cuando el penitente pregunta al confesor: “*Laoye* (老爷, señor), me gustaría preguntarle: ¿cómo puedo repeler las tentaciones del diablo?” El confesor le responde pacientemente con una analogía: “Debes imaginar que esos malos pensamientos son como moscas o mosquitos. Cuando un mosquito viene a picarte, lo ahuyentas. Del mismo modo, cuando surgen los malos pensamientos, debes desecharlos rápidamente, no puedes admitirlos deliberadamente en tu corazón.”⁸⁰⁶ Y cuando el penitente confiesa: “Hay muchas veces que yo, pecador, no honro a Dios. Cuando estaba enfermo, recé las oraciones acostado en la cama.” El confesor le consuela: “Cuando no tienes fuerza para levantarte y arrodillarte durante tiempos de enfermedad, no cometes pecado rezando acostado.” Otro ejemplo: cuando el penitente confiesa: “Me levanté por la mañana, encendí el incienso y recé las oraciones sin lavarme la cara.” El confesor le reconforta: “No lavarse la cara antes de la oración no es pecado, Dios solo quiere que nuestra alma sea pura y limpia.”⁸⁰⁷ En definitiva, el confesor de Monteiro debe evitar los comentarios hirientes sobre la naturaleza de los pecados de su penitente.

Además, cuando manda cumplir las obras de satisfacción, el confesor considera plenamente la situación del penitente y le propone la forma más razonable de absolución. Por ejemplo, le sugiere al penitente devolver, en secreto, lo que robó, atendiendo a su sentimiento de *mianzi* (面子, la honra o el prestigio). Este confesor benigno y considerado puede, así, establecer una relación de confianza mutua con el penitente y ayudarlo a superar algunas barreras psicológicas que obstaculizan la confesión.

En cambio, la actitud del confesor de Juan Rodríguez es mucho más severa, incluso un tanto impertinente. Por ejemplo, antes de confesar los pecados, el penitente demuestra su tensión interna y su inquietud: “No me confieso vez que no de saltos el corazón, que será esto? [Cada vez que me confieso, me pongo nervioso].” El confesor responde a su

⁸⁰⁶ MONTEIRO, 2006: 200-201.

⁸⁰⁷ Ibid., 201-202.

angustia con un reproche: “¿Qué temes? ¿Por ventura te han de tragar?”⁸⁰⁸ Respecto a otro problema habitual, el olvido de algún pecado en la confesión, el confesor muestra la misma actitud crítica: “Quizás no sería esse el motivo. Me recelo, que te dejaste vencer de la vergüenza.” El penitente rechaza esta interpretación: “No por cierto, no fue por vergüenza, antes moría, que callar un pecado de intento.” Pero el confesor no confía en lo que ha dicho el penitente, y continúa preguntando: “Si no fue por vergüenza, sería por negligencia en examinar la conciencia. O si no, ¿por qué no recuerdas los pecados?” Y pide al penitente que vuelva a repetir íntegramente la confesión para confesar los pecados olvidados.⁸⁰⁹ Rodríguez, en definitiva, promueve una actitud de lo más estricta en la liturgia de la confesión.

La dureza del confesor del manual de Juan Rodríguez se refleja también en algunos pasajes algo insultantes, borrados en la columna española pero conservados en el texto en chino. Por ejemplo, en el apartado del tercer mandamiento, al oír que el penitente, por pereza, no ha cumplido las obras cristianas (como rezar, oír misa, guardar los ayunos), la respuesta del confesor en la columna en chino muestra su enojo: “¿Por qué no rezas oraciones? ¿Por ventura eres marrano o búfalo de agua?”⁸¹⁰ Las ofensivas palabras “marrano” y “búfalo de agua” han sido suprimidas en la columna española a la izquierda. Otro ejemplo: en la columna china, el confesor recurre a la palabra “perro hambriento” para referirse a los empleados del gobierno; tal descalificación fue eliminada en la columna en español.⁸¹¹ Es posible que estas intervenciones censorias en el texto en español se deban a la necesidad de conseguir la aprobación de las instituciones eclesiásticas para poder publicar su obra. Rodríguez es muy consciente de que las autoridades europeas, en su ignorancia de las circunstancias locales, podrían tener dificultades para aceptar que el benevolente confesor se mostrara tan duro con los fieles chinos y con los funcionarios de gobierno chino. Sin embargo, en la columna en chino, que podría ser incomprensible para los censores españoles, desvela a los misioneros sin experiencia en China, la necesidad de rigor en la administración del sacramento de la confesión a los penitentes chinos, una actitud amparada por sus veinte años de experiencia misionera en un entorno muy específico –las zonas rurales y pobres de la

⁸⁰⁸ RODRÍGUEZ, s.a.: f. 66v.

⁸⁰⁹ Ibid., ff. 67v-68v.

⁸¹⁰ Ibid., f. 75v.

⁸¹¹ En cambio, en el apartado del quinto mandamiento cuando el penitente confiesa que ha maldecido al prójimo, este tipo de palabras ofensivas es expresado por parte del penitente, ambas columnas las conservan: El confesor: “Di de una vez, que maldiciones hechas.” El penitente: “A veces lo mismo es abrir la boca, que decir hijo de tortuga negra, hijo de un carbón, hijo de mixturadas semillas, perro esclavo, maldito, atrevido, ¿aún no te has muerto? Entre en tu cortado la lanza blanca, y salga encarnada.” Véase *ibid.*, ff. 84r/v.

provincia de Guangdong a mediados y finales del siglo XVIII.⁸¹² En este entorno social concreto, esa actitud severa del confesor es comprensible. Por un lado, el nivel cultural general de estos creyentes no era alto, y sus motivaciones para la conversión eran bastante complejas; además, a menudo participaban en los ritos populares y en prácticas supersticiosas. En el caso de estos creyentes, en la opinión de Rodríguez, una actitud severa por parte del confesor podría llevarlos a obedecer a la autoridad religiosa del sacramento y a la del sacerdote, y a confesarse con mayor humildad. Por otro lado, hay que tener en cuenta también que la actitud distante del confesor, además de reafirmar la autoridad del sacramento y de la figura del sacerdote, sirve para prevenir los rumores de escándalos entre confesor y penitente, sobre todo en el caso de las mujeres. El escándalo, en esta época tan complicada para el cristianismo en China, podría poner en peligro toda la empresa misionera de Guangdong.

En conclusión, el agustino Juan Rodríguez le exige al confesor una actitud más rigurosa hacia los creyentes de clase baja, a diferencia de la actitud del confesor del manual de José Monteiro. Como hemos visto, estas diferencias en el planteamiento de la liturgia de la confesión pueden atribuirse, en gran medida, a las diferencias en los entornos sociales y culturales, a las diferencias entre los penitentes concretos a los que se dirigían los manuales.

5.4. Conclusiones: puntos comunes y divergentes en la liturgia de la confesión y en el uso del lenguaje

A diferencia del *Dizui zhenggui* y otros textos doctrinales anteriores dirigidos a lectores chinos, los tres manuales expuestos arriba están dirigidos a los misioneros europeos e incluso, probablemente, a sus superiores y representantes del poder religioso o político (como es el caso de Juan Rodríguez, entre otros, quien quería publicar su obra en Europa). Los tres manuales, y eso es un punto a tener en cuenta, articulan la liturgia de la confesión basándose en una experiencia personal, integrando en ella los factores culturales de sus parroquias locales. Desde este punto de vista, construyen la liturgia tomando en cuenta el sistema ético, las costumbres locales, los problemas específicos de

⁸¹² Esto se puede confirmar observando las cartas antes mencionadas donde se registra que Rodríguez durante largo tiempo predicaba el cristianismo en muchas aldeas de la provincia de Guangdong. En este manual confesional una sentencia que dice el penitente es “tan pobre, y miserable” también testifica que el penitente establecido por Rodríguez es un pueblerino de nivel inferior. Véase *ibid.*, f. 79v.

sus fieles, e intentan transmitir estos aspectos de la idiosincrasia local a los misioneros todavía no familiarizados con ella. Asimismo, su redacción denota que son muy conscientes de que algunas prácticas referidas podrían encontrar una oposición severa por parte de los superiores europeos, quienes no tenían una experiencia directa e inmediata, “de primera mano”, de las características específicas de la misión en China. Todos estos factores implican la necesidad de adaptarse a un entorno misionero específico, pero al mismo tiempo, también el esfuerzo por garantizar la pureza del mensaje cristiano. Todo ello hace también que los tres manuales presenten una gran uniformidad al exponer la doctrina de la confesión; así, por ejemplo, la concatenación de las diferentes preguntas del confesor es muy parecida en los tres textos. Esta uniformidad debe atribuirse, entre otros factores, a la inspiración del “gran modelo” de la tratadística confesional en chino, a saber, el *Dizui zhenggui* de Aleni, el primer manual chino dedicado a la confesión.

En lo que concierne al nivel lingüístico, esta uniformidad se manifiesta en el uso de los términos chinos para referirse a los conceptos fundamentales. Hemos optado por ilustrarla con la ayuda de la siguiente tabla:

Concepto	<i>Confessionario</i>	<i>Jiezui tiaowen</i>	<i>Breve metodo de oir confesiones en lengua Mandarina</i>	<i>Dizui zhenggui</i>
Amar a Dios (Venerar a Dios)	爱天主 (199), 敬爱天主 (202)	(天主)可敬可爱 (251)	敬爱天主 (f. 98r.)	敬天主 (345)
Pecado	罪过 (202), 罪 (202)	罪 (217)	罪 (f. 66r.)	罪过 (357), 罪 (357)
Examen de conciencia		省察 (217)	省察 (f. 66v.)	省察 (360)
Contrición	痛悔 (203)	痛悔 (253)	痛悔 (f. 67r.)	痛悔 (359), 恭弟利藏 (421)
Confesión	告解 (199), 解 罪 (222)	告解 (217), 解罪 (217)	解罪 (f. 66r.), 告解 (f. 66v.)	告解 (359), 解罪 (477)
Penitencia (obra de satisfacción)	补赎(238)	补赎 (217), 罪罚 (251)	补赎 (f. 68r.), 罪罚 (f. 98v.)	补赎 (359), 罪罚 (442)

Absolución (perdón)	赦 (203)	赦 (219)	赦 (f. 66r.)	赦 (424)
Herejía	异端 (206)	异端 (221)	异端 (f. 70v.)	异端 (378)
Fiesta	瞻礼 (209)	瞻礼 (225)	瞻礼 (f. 76r.)	瞻礼 (386)
Ayuno	斋 (209)	斋 (227)	斋 (f. 69r.)	斋 (528)
Tener piedad (misericordia) y dar limosna	哀矜 (226)	舍予 (251)	哀矜 (f. 75v.), 施舍 (f. 99r.)	施舍 (528), 哀矜 (530)
Rezar oraciones	念经 (201)	念经 (227)	念经 (f. 75r.)	诵经 (521)
Compensar	补还 (229)	补还 (217)	补还 (f. 99v.)	补还 (494)
Sacerdote	神父 (227)	神父 (217)	神父 (f. 66r.), 铎德 (f. 66v.)	罢德肋 (441), 铎德 (422), 撒责而铎德 (423), 神父 (427)
Santo	圣人 (207)	圣人 (225)	圣人 (f. 70r.)	圣人 (452)
Diez mandamientos	十诫 (199)	十诫 (227)	十诫 (f. 69v.)	十诫 (361)
Siete pecados capitales	罪宗七端 (233)			罪宗七端 (405)
Hacer buenas obras y no pecar	迁善改过 (237)			迁善改过 (366)

N. B.: los números de los paréntesis indican las páginas en las que se encuentran los términos chinos.

Como puede apreciarse, los términos chinos utilizados en los tres manuales para los conceptos doctrinales fundamentales son, con pequeñas excepciones, idénticos a los empleados en el *Dizui zhenngui*. Muchos de ellos fueron inventados por los misioneros anteriores como, por ejemplo, Matteo Ricci, Michele Ruggieri, Guilio Aleni, quienes combinaron algunos caracteres chinos con la connotación parecida a la de los conceptos cristianos, para formar términos chinos apropiados. Ese es el caso de los tres términos utilizados para referirse a los tres actos del sacramento de la confesión: *tonghui* (痛悔, contrición), *gaojie* (告解, confesión), *bushu* (补赎, obra de satisfacción). Otra categoría la constituyen los préstamos directos del chino –es decir, palabras ya existentes en el chino

clásico como, por ejemplo, *zui* (罪, delito), *yiduan* (异端, heterodoxia), *she* (赦, remitir o perdón). Algunos de estos préstamos se derivan de los términos de las religiones chinas o de las prácticas penitenciales tradicionales: *zhai* (斋, dieta vegetariana), un término budista, y *qian shan gai guo* (迁善改过, retorno al buen estado y corrección de errores), una expresión para indicar el propósito o el método de varias prácticas penitenciales chinas.

Los tres manuales coinciden también en no utilizar (salvo muy pocas excepciones) transliteraciones fonéticas; por ejemplo, los tres usan el término “*tonghui* (痛悔)” para referirse al concepto “contrición”, en vez de emplear el *gongdiliizang* (恭弟利藏), la transliteración fonética empleada en el *Di_zui zhenggui*. Como se ha argumentado, una simple transliteración fonética carece de sentido para el lector chino, y en ningún caso es suficiente para explicar bien las connotaciones de los conceptos cristianos. En la liturgia de la confesión, estos inconvenientes de las transliteraciones fonéticas resultan aún más evidentes, y desde esta perspectiva es comprensible que los tres manuales abandonasen el uso de términos difíciles de pronunciar durante la confesión.

Al margen de las similitudes en el nivel verbal, los tres manuales coinciden en la aplicación práctica de la teoría de la confesión: los tres secundan la clasificación del concepto de pecado presentada en *Di_zui zhenggui*: pecado de pensamiento, de palabra, y de obra. Asimismo, los tres textos centran sus preguntas en determinados puntos clave; por ejemplo, en el apartado de los primeros tres mandamientos, el interrogatorio aborda la cuestión de si el creyente sirve a Dios devotamente, y si ha participado en prácticas religiosas chinas. Tal enfoque, a su vez, resalta la esencia misma de la conceptualización cristiana de pecado: el pecado es una ofensa a Dios.

Cabe mencionar también que, al margen de la inspiración directa del texto de Aleni, los tres manuales presentan muchas similitudes con textos cristianos anteriores. Respecto a la relación entre la contrición y la confesión, en el manual de Juan Rodríguez el confesor dice: “Pues deseas oír con humildad te digo con libertad Christiana, que si alguno se confessare sin dolor (*tonghui*, contrición), sin examen suficiente (*xingcha*, el examen de conciencia), o sin propósito firme de la enmienda (*quangao*, confesión completa), y de cumplir la peniencia (*bushu*, acto de satisfacción), no alcanzará el perdón de su pecados, antes bien se manchará de nuevo con otro pecado.”⁸¹³ El concepto de la *tonghui* (痛悔, contrición) indicado en la columna en chino implica que Rodríguez insiste en que en la liturgia de la confesión, la contrición también es una condición importante

⁸¹³ RODRÍGUEZ, s.a.: f. 68r.

para obtener el perdón. Este requisito estricto se expone también en muchos manuales europeos mencionados en el tercer capítulo de esta tesis. Respecto a la justificación del poder del confesor, en el *Jiezui tiaowen*, José Monteiro sigue recurriendo al versículo de Juan 20, 22-23, ya que el confesor de su manual se dirige al penitente con las siguientes palabras: “Tenemos ciertas palabras de Dios que dicen: “Si perdonáis, yo perdonaré.”⁸¹⁴ Con este argumento Glemona espera que los misioneros dejen claro a los penitentes que el poder de perdonar del confesor ha sido otorgado por Dios. Al comienzo de su manual, Rodríguez también destaca esta justificación en la columna en chino: El confesor: “Dime primero, ¿qué es la confesión?” El penitente: “Es que los cristianos confiesen enteramente sus propios pecados, y que el sacerdote los perdone según el mandato de Dios.”⁸¹⁵

Ahora bien, los tres manuales exhiben también algunas diferencias significativas, que reflejan, a su vez, diferencias en las estrategias adoptadas por cada autor. En primer lugar, hallamos discrepancias en el nivel del lenguaje. Los autores utilizan muchas palabras con características locales. Por ejemplo, entre las palabras de la columna china del manual de Rodríguez, encontramos la expresión *da hua* (打花, sacudir flores) para referirse a “mentir”.⁸¹⁶ Esta es una locución propia del dialecto de las provincias del sudeste de China. Además de este ejemplo, hay muchas otras expresiones de lenguaje local, por ejemplo, en el apartado del séptimo mandamiento habla de “apostar litchis”, una forma de juego típico de Guangdong basado en litchis, una fruta que abunda en dicha provincia;⁸¹⁷ otro ejemplo sería el uso de un refrán local para destacar el daño que producen las malas palabras: *huo cong kou chu, bing cong kou ru* (祸从口出, 病从口入, las desgracias salen de la boca, las enfermedades entran por la boca).⁸¹⁸ Rodríguez incluso utiliza términos del budismo y de las creencias populares chinas, entre ellas términos como *sanzai banan* (三灾八难, tres desdichas, ocho obstáculos),⁸¹⁹ una expresión originada en la doctrina budista para referirse exclusivamente a los desastres; *tianhe* (天河, el río celeste),⁸²⁰ un término que se usa en las creencias populares chinas para referirse a la Vía Láctea.⁸²¹ En los otros dos manuales también aparecen expresiones características

⁸¹⁴ GLEMONA, 2000: 219.

⁸¹⁵ RODRÍGUEZ, s.a.: f. 66r.

⁸¹⁶ Ibid., f. 94r.

⁸¹⁷ Ibid., f. 93v.

⁸¹⁸ Ibid., f. 95r.

⁸¹⁹ Ibid.

⁸²⁰ Ibid., f. 95v.

⁸²¹ Por ejemplo, en la creencia popular china hay un mito de amor que cuenta una historia de un joven arriero llamado Niulang (牛郎, el arriero) y una hija del emperador celestial llamada Zhinü (织女, la

de las zonas donde ejercieron sus autores.

En segundo lugar, la discrepancia más reveladora, a mi modo de ver, debe buscarse en las actitudes hacia el culto a los ancestros, el tema central de la famosa Disputa de los Ritos y una cuestión espinosa, que determinaría, en gran medida, el destino de la misión china. En el manual del jesuita José Monteiro, las preguntas sobre los ritos son bastante vagas. En cambio, en los dos manuales mendicantes, las preguntas planteadas por el confesor son mucho más concretas y directas, y conciernen a las causas que motivan al penitente participar en las ceremonias de culto a los ancestros: si lo hacen por la tradición de recordar a sus difuntos, o si rezan a los difuntos para que sus almas inmortales los bendigan. En el manual de Rodríguez, el penitente debería responder de la siguiente manera: “ni les adoro, ni sacrifico, ni pienso que tienen poder para ayudarme”.⁸²² En el mismo manual, después de obtener esta respuesta “satisfactoria”, el confesor continúa haciendo una serie de preguntas rigurosas como, por ejemplo: “Aunque tu no hayas hecho supersticiones, ¿dime por vida tuya quantas veces las hiciste por tercera persona?” [...] “¿Crees en la trasmigración? Puede por ventura convertirse el hombre en bruto, o a lo menos el alma de un hombre podrá animar el cuerpo de otro hombre?”⁸²³, porque la idea de transmigración y la idea de la inmortalidad del alma son puntos esenciales de las ceremonias del culto a los antepasados.

Todo esto refleja que la postura del misionero agustino es más estricta que la de José Monteiro, por lo menos en lo que concierne a los ritos tradicionales. En ello, de hecho, vuelve a incidir en la diferencia en las actitudes hacia estas prácticas, entre muchos misioneros jesuitas, por un lado, y los misioneros de órdenes mendicantes, por el otro, siempre en el contexto en la Disputa de los Ritos. Además, recordemos, Rodríguez aborda este tema todavía a mediados y finales del siglo XVIII, lo que indica que la disputa entre las órdenes misioneras sobre el tema de los ritos chinos se perpetuó hasta los principios de la dinastía Qing, incluso cuando el gobierno chino había prohibido el cristianismo a escala nacional.

Por último, otra discrepancia importante se refleja en la diferencia en el grado de rigidez con el que los autores exigen la administración del sacramento. Así, el jesuita José Monteiro exigiría al confesor una actitud más flexible hacia los penitentes durante la

tejedora) que están enamorados, pero la ley celestial prohibía a una hada casarse con un simple mortal. Para separar a los dos amantes, la diosa del cielo abre el cielo formando un ancho río llamado *tianhe* (天河, el río celeste). Cada año solo pueden reunirse una vez en la noche del séptimo día del séptimo mes lunar del calendario chino, con la ayuda de las urracas que forman el puente *queqiao* (鹊桥, puente de las urracas). Esta historia es el origen del día de los enamorados chino: *Qixi*.

⁸²² RODRÍGUEZ, s.a.: f. 71r.

⁸²³ Ibid., ff. 71r/v.

liturgia, a diferencia de la actitud rigurosa del confesor del manual de Juan Rodríguez. Ahora bien, esta misma actitud rigurosa desaparece cuando Rodríguez aplica el requisito de confesarse y comulgar por lo menos una vez al año. José Monteiro tampoco menciona el número obligatorio de confesiones y comuniones anuales, en la versión china de su manual. Sin embargo, respecto a esa norma fundamental, Basilio de Glemona adopta un enfoque más estricto: el confesor debe preguntar al penitente chino si se confiesa y si comulga por lo menos una vez al año, como exigía la normativa religiosa en Europa. Teniendo en cuenta que Basilio de Glemona ya había dejado Nanjing en 1700 para dirigirse a la provincia de Shanxi, donde el entorno de la misión era más propicio que en Nanjing, este no debía suponer un requisito muy difícil de aplicar para los misioneros de esa provincia. Esta diferencia en las actitudes ante una norma tan esencial, entre su aplicación estricta, por un lado, y su adopción mucho más laxa, por el otro, muestra que la complejidad y la idiosincrasia del entorno misionero ejerció una gran influencia en la práctica del sacramento y, por extensión, en la redacción de los manuales correspondientes.

En suma, los tres opúsculos reflejan, de manera muy vívida, la experiencia directa de sus autores en la administración del sacramento de la confesión en diversos entornos chinos. Las similitudes que aparecen en los tres manuales deben atribuirse, con mucha probabilidad, al esfuerzo de los autores por garantizar la pureza del mensaje cristiano en la praxis de la confesión. En contra, sus diferencias reflejan los esfuerzos de sus autores por conceptualizar e interpretar los factores culturales y religiosos chinos para los lectores europeos y los misioneros novatos. Al intentar encontrar un equilibrio entre estos dos propósitos, los autores tuvieron que interiorizar una profunda comprensión de los elementos de ambas culturas y de los factores culturales en cada uno de los entornos en los que se redactaron los textos. Desde esta comprensión, los tres misioneros aplicaron una serie de estrategias de adaptación para armonizar la doctrina de la confesión y la práctica del sacramento con las circunstancias de la misión china, con sus sistemas éticos y con sus costumbres locales. Los recursos de reescritura transcultural aplicados en este proceso de “armonización” nos permiten contemplar, en todos estos manuales, productos de una “traducción transcultural”, de un esfuerzo fructífero de adaptar, creativamente, los contenidos del mensaje cristiano al *idioma cultural y social* de la empresa evangelizadora de China.

6. CONCLUSIONES

La confesión fue uno de los sacramentos más valorados por los misioneros en la evangelización de China a finales de la dinastía Ming y comienzos de la dinastía Qing. Los textos del corpus analizado en la presente tesis, el *Dizui zhenggui*, el *Gaojie yuanyi* y el *Breve metodo de oir confesiones en lengua Mandarina*, entre otros, demuestran que los misioneros de aquella época otorgaron gran importancia a la doctrina y a la práctica del sacramento de la confesión. Como hemos intentado mostrar, cuando los autores misioneros trasladaron la idea de la confesión a la misión china, tuvieron que acomodarla a este entorno histórico, social, cultural y doctrinal radicalmente diferente. Este proceso de adaptación atañe, en muchas ocasiones, al nivel discursivo, pero a veces incluye modificaciones más profundas. En estos sutiles, pero importantes ajustes de la doctrina de la confesión y en las explicaciones del sacramento a los neófitos chinos podemos observar no solo el uso de términos y conceptos confucianos por parte de los jesuitas, sino también su habilidad en comprender e interpretar cuidadosamente aquellos elementos chinos que son, en apariencia, similares a los cristianos, pero que ocultan, en la profundidad, diferencias culturales y espirituales muy relevantes. Basándose en la comprensión e interpretación de un *idioma cultural* tan ajeno a sus propias categorías mentales (y con el *idioma cultural* nos referimos aquí a una complejísima amalgama de aspectos lingüísticos, culturales, sociales y espirituales), los misioneros de diferentes órdenes religiosas realizaron, a nuestro modo de ver, relevantes modificaciones en el mensaje del evangelio y en la praxis de la confesión, que inciden en los aspectos religiosos, doctrinales, morales y prácticos de este sacramento. Nos gustaría argumentar aquí que, a pesar de que, en el fondo, querían que el mensaje doctrinal permaneciera relativamente íntegro e intacto, tales modificaciones entran en un nivel muy profundo de adaptación. En definitiva, la idea misma de la “confesión”, después de someterse a la adaptación en los niveles mencionados, pasó por un proceso que hemos llamado la “traducción transcultural”.

El propósito de la presente tesis fue abordar el estudio de los siguientes cinco aspectos fundamentales de este proceso de la “traducción transcultural”:

1. El contexto en el cual se encontraban los “emisores” del mensaje cristiano, es decir,

los acontecimientos históricos experimentados por los misioneros en el periodo 1580-1780, y las circunstancias concretas a las que se enfrentaron los misioneros en sus entornos sociales y temporales.

2. La idea misma de la confesión católica en la teología cristiana, sus fundamentos teóricos, algunos conceptos relacionados con la confesión (junto con otras nociones afines, todas ellas “intraducibles”⁸²⁴ o de difícil traslación a entornos culturales diferentes).
3. Las características de los elementos correspondientes en la cultura receptora (las prácticas de introspección y autoexamen tradicionales chinas, la teoría y la praxis penitencial, etc.), junto con las reacciones de algunos letrados chinos (cristianos y no cristianos) al proceso de la traducción transcultural (por ejemplo, la introducción de *Dizui zhenggui* elaborada por Yang Tingyun, el Renpu de Liu Zongzhou).
4. Las estrategias discursivas aplicadas por los autores de los manuales del corpus para llevar a cabo la “traducción transcultural”.
5. Los “resultados” de la traducción transcultural; las semejanzas y diferencias, y la influencia mutua entre los diferentes textos del corpus.

Con estos cinco aspectos como eje temático de la tesis, en el primer capítulo hemos abordado la contextualización histórica de la misión china en el periodo 1580-1780, junto con la base metodológica de la adaptación cultural, en general, y del fenómeno de la traducción transcultural en particular. Con todo ello, hemos pretendido constituir el marco cronológico y metodológico para el análisis posterior. En el segundo capítulo hemos expuesto el estado de la cuestión, un análisis crítico que pretende dar cuenta de los estudios existentes sobre los manuales y la práctica de la confesión tanto en Europa como en el panorama crítico en China. En el siguiente capítulo se ha presentado, por un

⁸²⁴ Sobre la idea de términos cristianos intraducibles, Vicente L. Rafael ofrece un análisis sistemático, examinando el papel de la traducción misionera del discurso cristiano al tagalo en la conversión religiosa de los tagalos al catolicismo y en la posterior colonización durante el primer periodo (1580-1705) del dominio español en Filipinas. Rafael sostiene que, aunque el castellano puede representar el papel de mediador entre la transacción lingüística del latín sagrado al tagalo pagano, los misioneros no pudieron traducir las terminologías de “alto nivel” como “Caridad”, “Fe”, “Eternidad” garantizando la “pureza” del concepto cristiano. Para más información, véase: RAFAEL, Vicente L. (1993). *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Durham and London: Duke University Press, pp. 110-166.

lado, la idea de la confesión en Europa; por el otro, hemos seguido la articulación de las tradiciones espirituales en la China antes de la llegada de la religión católica y, más específicamente, la idea de la penitencia en la tradición china; nuestro propósito era precisar si en ambas tradiciones espirituales, en un principio tan diferentes, existían elementos comunes o análogos, que permitiesen una transmisión fluida de la idea cristiana de la confesión. En los capítulos cuarto y quinto hemos llevado a cabo un análisis detallado de los manuales del corpus para exponer el proceso de la “traducción transcultural” que se produce, en términos generales, en los ámbitos de la doctrina, por un lado, y también en la praxis, por el otro. El examen sistemático de este corpus documental nos ayuda a comprender cómo se traduce y cómo se interpreta el imaginario simbólico cristiano de la confesión en su paso a la lengua china, y cómo intentaron los misioneros llenar aquellos vacíos (mentales, culturales y conceptuales) en la cultura receptora que obstaculizaban la correcta asimilación del mensaje cristiano en relación con este sacramento. El estudio de estos documentos nos muestra, en definitiva, cómo lidiaron los misioneros con las diferencias y semejanzas entre el cristianismo y el pensamiento tradicional chino, y cómo quedan sus estrategias de la *accommodatio* reflejadas en el intercambio entre el confesor europeo y el penitente chino, por un lado, y en la teoría y en la praxis de la confesión, por el otro.

6.1. La perspectiva metodológica y la perspectiva de la traducción transcultural

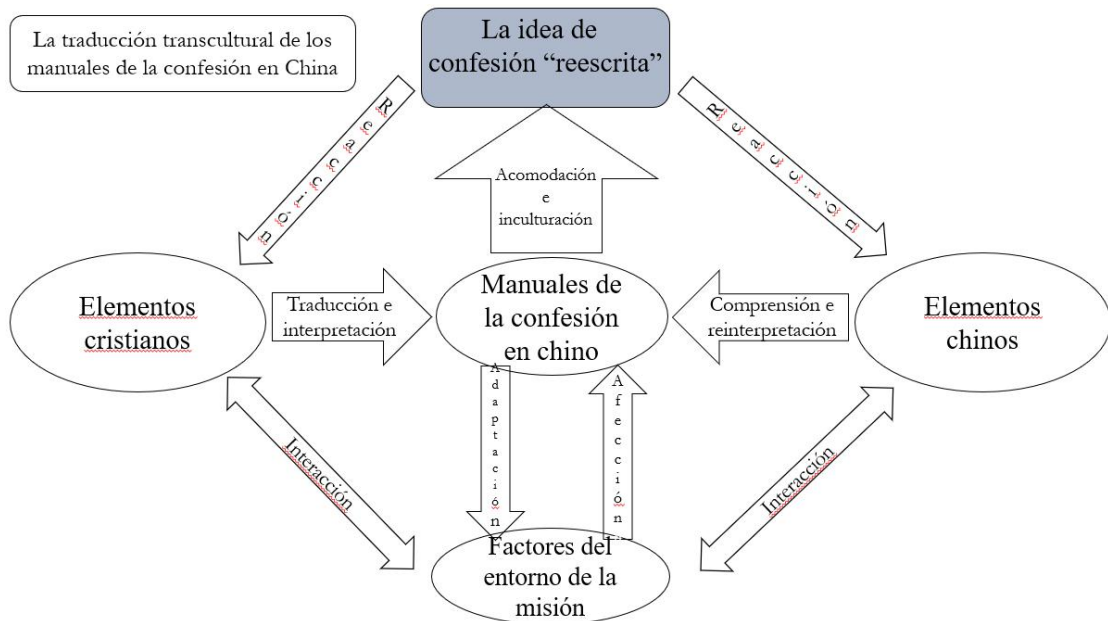
Como hemos visto en la introducción, con el fin de promover la investigación en el campo de los encuentros transculturales, Nicolas Standaert ha publicado varios estudios sobre la perspectiva metodológica de la “inculturación” y sobre la dinámica de la “interaction and communication”, en los que ha desarrollado una metodología bastante exhaustiva para el estudio del intercambio sino-occidental desde los finales de la dinastía Ming hasta los principios de la dinastía Qing. Su metodología se centra, desde una perspectiva bidireccional, en evaluar el grado de acomodación, es decir, en determinar hasta dónde se llega en la adaptación del mensaje cristiano, y en la exploración de la

interacción transcultural entre el “Uno mismo” y el “Otro”.

Respecto al grado de acomodación transcultural, como ya se ha anticipado en los apartados introductorios, Standaert define la estrategia misionera de la “inculturación” como la segunda etapa de acomodación cultural y espiritual. Desde esta óptica, señala que los misioneros en China, en las fases iniciales de la evangelización y partiendo de su propia tradición occidental, intentaron traducir e interpretar el pensamiento occidental y los conceptos teológicos cristianos al lenguaje escrito de la antigua China. Para adaptarse a un ámbito cultural desconocido y completamente ajeno en términos políticos, históricos, religiosos y espirituales, tuvieron que interpretar el *lenguaje cultural* chino, es decir, el pensamiento y la cultura china. En esa interpretación, aceptaron o rechazaron selectivamente ciertas nociones e ideas chinas, basándose en su propia comprensión de ellas. Finalmente, presentaron el mensaje del cristianismo en una terminología reinterpretada⁸²⁵ o, incluso, inventada *ex nihilo*.

Al aplicar esta perspectiva de la inculturación del eminente sinólogo, hemos podido confirmar que, en la redacción de los manuales de la confesión, los diversos elementos pertenecientes a los cinco aspectos mencionados interactuaron y se influenciaron entre sí. Aunque los autores mantuvieran la intención de conservar la pureza del mensaje evangélico, la doctrina de la confesión, escrita en el idioma del *Otro* pasó necesariamente por una recontextualización muy compleja. Durante este proceso, por un lado, la normativa de la confesión, la terminología, sus conceptos elementales sufrieron alteraciones y adaptaciones; al mismo tiempo, determinados elementos de la cultura china, aplicados en la explicación del sacramento en el ámbito chino, fueron seleccionados, comprendidos, reinterpretados, e incluso modificados por los autores misioneros. Tal conclusión ha quedado reflejada en el análisis del corpus documental. Con el siguiente gráfico pretendemos mostrar de forma más gráfica nuestra interpretación de ese proceso de influencia bidireccional y el funcionamiento interactivo de los diversos elementos involucrados en el proceso de la “traducción transcultural”.

⁸²⁵ STANDAERT, 1985: 58.



Este gráfico intenta mostrar que, para *reescribir* la confesión para adaptarla al contexto cultural chino, los misioneros tuvieron que tomar medidas, como ya hemos visto, de acomodación e inculturación para ajustar no solo las expresiones lingüísticas, sino también, en ciertos aspectos, los conceptos teológicos y algunas connotaciones del mensaje doctrinal. Lo importante y lo que queremos resaltar aquí es que se vieron influenciados tanto por elementos culturales y espirituales chinos como por los factores sociales de las diferentes parroquias chinas. En suma, la traducción transcultural en el contexto de misión en la China de aquella época no puede ser definida como una traducción “objetiva” de significados literales de una lengua a otra, sino más bien como una “traslación”, como un proceso *bidireccional* y una “dinámica mutua” que trasciende la unidireccionalidad en el estudio de encuentros transculturales, o como una *chuangyi* (创译, traducción creativa) mencionada anteriormente, en la que se mezclan la comprensión, la crítica y la interpretación subjetiva de los elementos de ambas culturas, y que siempre está condicionada por el contexto social dado.

Somos conscientes de que, ante la complejidad de influencia bidireccional entre ambas culturas y de la interacción de los elementos culturales, con el añadido de la determinación de los contextos sociales, este gráfico solo sirve como un recurso esquemático. Para llegar a conclusiones definitivas, más amplias, resumiremos los resultados obtenidos en la tesis en los siguientes tres puntos: 1. la reescritura transcultural y la pureza del mensaje cristiano; 2. la adaptación, “con concesiones”, a la cultura china; y 3. la búsqueda del equilibrio y los factores pragmáticos en los manuales dedicados a la

práctica de la confesión.

6.2. La reescritura transcultural y la pureza del mensaje

cristiano

Combinando el análisis de las obras doctrinales de Aleni y de Verbiest en el capítulo cuarto, hemos determinado claramente los métodos de reescritura cultural aplicados que afectaron a la fundamentación teológica y a la estructura del sacramento de la confesión. En concreto, hemos identificado en qué conceptos recae el énfasis de la *chuangyi*, qué modificaciones y adaptaciones transculturales se produjeron durante el proceso de “traducción transcultural”. También hemos expuesto el proceso inicial de establecimiento de los fundamentos doctrinales de la confesión en China, principalmente las estrategias discursivas específicas para los neófitos, la funcionalidad moral y ética de la confesión, la justificación de la jurisdicción y de la intermediación del confesor.

En primer lugar, a la hora de traducir e interpretar los conceptos cristianos en *Dizui zhenqiu*, comprobamos que Aleni traduce de manera literal o fonética los conceptos de “pecado” “amor a Dios”, “examen de conciencia”, “contrición”, “atrición”, “confesión” y “satisfacción”. Para difundir “con suavidad” la doctrina cristiana en la China imperial, Aleni adoptó algunos métodos de reescritura, como la re-figuración, la analogía, la metáfora y la modificación de las obras clásicas. Con el análisis de estos recursos de reescritura, pudimos entender que Aleni, para garantizar la conservación de la doctrina en la *transmisión de la fe*, se limita, en general, a los aspectos lingüísticos. Aleni confiaba en que, recurriendo a tales métodos pertenecientes a los aspectos de expresión lingüística, se podría garantizar, en la medida de lo posible, la integridad y la fidelidad del mensaje doctrinal que subyace a estos conceptos.

Por ejemplo, después de recurrir a los términos chinos *zui* (罪) y *zui guo* (罪过) para referirse al concepto cristiano de “pecado”, Aleni también aplica la analogía de dolencia, la metonimia del término *xin* (心, corazón), y reescribe creativamente una sentencia de las *Analectas de Confucio* para interpretar este concepto. Todo ello lo elabora con elocuencia y con imágenes simbólicas, esclareciendo los matices del concepto. Así es

cómo intenta contrarrestar la falta de la connotación de los términos chinos, para poder transmitir la idea central del concepto a los lectores chinos de la forma más completa posible.

En segundo lugar, respecto a la traslación de los pensamientos teológicos cristianos con el fin de realizar la justificación racional de la doctrina de la confesión, Aleni utiliza terminología china y adapta algunos clásicos confucianos para dilucidar determinadas líneas argumentales de las obras clásicas cristianas en la exposición de los puntos esenciales de la contrición, la función de la confesión, las cualidades de la confesión, las obras de satisfacción etc. Por ejemplo, recurre a los términos de *yu* (欲, deseo de carne), *tan* (贪, codicia) y *ao* (傲, soberbia) para exponer el versículo I Juan 2, 16, con lo que revela la doctrina de las tres maneras de satisfacción. Además, para evitar una comprensión equivocada de la doctrina, utiliza algunas figuras retóricas o literarias (metáforas, alegorías, semejanzas, comparaciones, analogías, etc.). Por ejemplo, la imagen metafórica de *fanzui zhi men* (犯罪之门, la puerta para cometer pecados) y *gaiguo zhi men* (改过之门, la puerta para corregir pecados), disipando así las dudas de que esta práctica ritual pudiera facilitar cometer pecados sin remordimientos, al disponer una forma de eliminarlos.

Cabe destacar que si bien es cierto que Aleni no fue el primer misionero que utilizó estos recursos lingüísticos, su combinación creativa y sus modos novedosos de interpretación de la doctrina cristiana ejerció un gran impacto en la elaboración de algunas obras posteriores, entre ellas el *Gaojie yuanyi* de Ferdinand Verbiest.

En efecto, basándose en la presentación exhaustiva y sistemática de la doctrina de la confesión realizada por Aleni, en el *Gaojie yuanyi* proporciona Verbiest una introducción adicional a algunos puntos principales de la confesión: las funciones del sacramento, la justificación del poder de los confesores, y la característica judicial de la confesión. Respecto a estos puntos principales, que implican la autoridad del poder eclesiástico y la función de control ideológico, etc., Verbiest realiza una “reescritura transcultural” de manera más profunda (que Aleni) para poder armonizar los intereses de la evangelización con el poder imperial y sus intereses ideológicos en la corte de Beijing. Al igual que Aleni hace con el *Dizui zhenggui*, recurre a recursos lingüísticos chinos para explicar determinados puntos doctrinales, como hizo con el uso del discurso de *gai guo qian shan*

(改过迁善, corrección de errores y retorno al buen estado), con la metáfora de la enfermedad, y con la imagen analógica de *fumu* (父母, padre y madre) en los que expone, respectivamente, la función del sacramento, el concepto de “pecado”, y la misericordia de Dios. Por otro lado, recurre a la imagen de la *chaoting* (朝廷, la corte imperial) para adaptar su argumentación al estilo discursivo de la corte imperial china; por ejemplo, compara a los confesores con los funcionarios de *yamen* (衙门, sede oficial de los funcionarios) y utiliza el término del *kekao* (科考, sistema de examen imperial) para justificar el poder del confesor. Como resultado, sus métodos de “reescritura transcultural” tuvieron ciertos impactos en el mensaje doctrinal, llegando incluso a contradecir, en algunos discursos, los puntos de vista sostenidos por Aleni en su *Dizui zhenggui*. Como ya hemos expuesto, para demostrar la importancia del confesor y la justificación de su poder, Aleni destaca su carácter virtuoso y su moralidad íntegra mediante el discurso de *shengde gaoxian* (盛德高贤). Verbiest, no obstante, a diferencia de Aleni, indica que el confesor es asignado después de una selección autorizada, recurriendo al discurso del *kekao* (科考, sistema de examen imperial) el que Aleni había considerado como una mala obra por usurpar la energía necesaria para llevar a cabo obras cristianas.

Todo ello demuestra que Verbiest, utilizando recursos retóricos típicos de su entorno, realiza una serie de modificaciones adaptativas de la terminología de la confesión; al mismo tiempo, intenta modificar ciertos contenidos de una manera más profunda para lograr una mejor interacción o comunicación entre el cristianismo y la cultura china. Según la perspectiva metodológica de Standaert, tal adaptación ya trascendería las fronteras de la doctrina original, lo que implica, claramente, que el discurso de Verbiest participaría de la “inculturación”. Al analizar la exposición de la confesión que realizó Verbiest en Beijing, encontramos que su discurso muestra una “inculturación” más pronunciada cuando expone las doctrinas cristianas que tratan cuestiones como el poder eclesiástico, la autoridad sacerdotal, la eficacia de salvación de la confesión, la justificación del poder del confesor para mandar al penitente a cumplir la penitencia. Al interpretar estos contenidos doctrinales, que tienen una connotación

política e ideológica tan importante, en el contexto del “imperativo cultural”⁸²⁶, los misioneros debían plantearse con más cuidado cómo adaptar su argumentación a la ideología de la cultura receptora, para poder armonizar el poder eclesiástico implícito en esos elementos doctrinales con el sistema de poder político chino. A veces, parece ser, el autor misionero debe pagar el precio de que la pureza del mensaje cristiano se vea comprometida.

6.3. La “adaptación con concesiones” a la cultura china

En definitiva, cuando la adaptación del mensaje evangélico a la cultura china se realizó con más profusión, o en determinados contextos, o en determinados aspectos, se hicieron más concesiones a la cultura china, en detrimento de la pureza del mensaje doctrinal, lo que indica que la estrategia de los autores misioneros se acercó mucho más a la “inculturación”.

En *Dizui zhenggui* encontramos un ejemplo claro de la adaptación a los elementos chinos en el apartado del examen de conciencia. Ante todo, Aleni basándose en la tradición confuciana china de valorar la *xing* (省, reflexión) y el *cha* (察, auto-examen), denomina a este apartado *xingcha* (省查). Aleni considera el examen de conciencia como un paso independiente del sacramento de la confesión, estableciendo este acto como el primer paso del sacramento. Tal planteamiento difiere de los manuales de confesión europeos de la época, lo que corrobora su intención de mostrar a los lectores chinos que en la doctrina de la confesión existe un cierto grado de similitud con la práctica tradicional china de la autorreflexión. Además, podemos observar que Aleni ofrece un conjunto de normas en gran medida adaptable a las circunstancias sociales en las que se aplicaba este acto de examen. En otras palabras, si bien es cierto que el jesuita italiano sigue utilizando el planteamiento de los manuales confesionales europeos en que se exponen, por orden, metódicamente cada uno de los pecados contra los diez mandamientos y los siete pecados capitales, cabe destacar que presta especial atención a

⁸²⁶ Este término proviene de un estudio de Nicolas Standaert. Para más información, véase: STANDAERT, 2002: 3.

problemas y a circunstancias sociales habituales de los fieles chinos. Es decir, aparecen numerosos “pecados”, que se relacionan con muchos ámbitos de la sociedad china: cultura, costumbres, religión, familia, matrimonio, economía, sistema legal, relaciones sociales. Tal hecho implica que el mensaje cristiano ha alcanzado una adaptación con más profusión en determinados contextos misioneros.

Al margen de esos ejemplos presentados en el apartado del examen de conciencia, en el caso de los demás tres actos del sacramento –la contrición, la liturgia de la confesión y la satisfacción– Aleni también muestra una tendencia a hacer concesiones al uso de elementos chinos para buscar una “armonización” entre los dos sistemas culturales y espirituales. Se basa, fundamentalmente, en la sistematización doctrinal expuesta en los manuales europeos, combinando hábilmente su doctrina con algunos principios esenciales del confucianismo como, por ejemplo, la *de* (德, moralidad y virtud), la *ren* (仁, benevolencia), la *yi* (义, justicia), la *xiaodao* (孝道, la piedad filial), la penitencia de *shangong* (善功, obra buena), los *Gongguoge*, entre otros. Al utilizar estos elementos tan profundamente arraigados en la cultura china, consigue disciplinar más eficazmente a los fieles en el estricto cumplimiento de la penitencia cristiana, o como mínimo evitar el resentimiento y el rechazo en los lectores; al mismo tiempo, su solución plantea, sin embargo, un desafío a la argumentación del propio mensaje cristiano. Debido al uso de estos elementos, algunas de sus complejísimas y amplísimas connotaciones filosóficas chinas se ven “trasvasadas” a la doctrina cristiana.

En *Gaojie yuanyi* Verbiest se constata el mismo “ceder” a la cultura china, la misma estrategia de inculturación. Esto, como ya hemos anticipado, puede verse con más claridad en el uso de una serie de recursos retóricos alrededor del lenguaje cultural y la ideología de la *chaoting* (朝廷, la corte imperial), para subrayar la importancia de la liturgia de la confesión. Por ejemplo, además del uso del discurso sobre *kekao* (科考, sistema de examen imperial) Verbiest utiliza expresiones relacionadas como *tican* (题参), *jingcha* (京察), y *daji* (大计), algunas de las instituciones feudales chinas encargadas de examinar e investigar a los funcionarios. A partir de ahí, argumenta que la liturgia de la confesión, al igual que esos “molestos” sistemas de supervisión del poder civil, requiere que los penitentes superen sus sentimientos de vergüenza y confiesen sus “pecados” con sinceridad. Ahora bien, Aleni y otros misioneros podrían considerar estas actividades de

supervisión políticas como “obras malas”, debido a que los funcionarios encuestados las desempeñaban para obtener beneficios mundanos, tales como el galardón de la corte imperial, un ascenso en el trabajo para servir al emperador, o la consolidación de sus poderes. Se puede ver así que Verbiest, para transmitir el mensaje evangélico en su entorno misionero, recurría a ciertos recursos retóricos que implican elogios a la ideología del imperio chino, pero en cierto sentido contradicen algunos aspectos de la doctrina cristiana, especialmente el de “servir a Dios sobre todas las cosas”. De este modo, su argumentación podría estar comprometiendo la fidelidad del mensaje cristiano, pero, por otro lado, Verbiest consiguió que fuera naturalmente bien entendida por sus lectores familiarizados con el sistema político chino y sus objetivos de “beneficio” personal. Así mismo, mientras resalta la importancia de la liturgia de la confesión con el uso de estos recursos de la *chaoting*, Verbiest omite deliberadamente la función de “salvación” desempeñada por la contrición; de esta manera hace hincapié en la necesidad de participar en el sacramento para atestiguar si el penitente ha obtenido la contrición verdadera, convirtiendo la liturgia de la confesión así en un prerrequisito para asegurar la salvación. Sin embargo, esta manera podría hacer que los penitentes descuidaran la *zhique* (至切, sinceridad total) del arrepentimiento, una cualidad esencial subrayada en *Dizui zhenggui*.

Además, Verbiest modifica la doctrina de la satisfacción, omitiendo deliberadamente en ella una obra satisfactoria fundamental: hacer la oración. Tal alteración profunda esconde una estrategia para tomar distancia de las prácticas penitenciales chinas. Ante aquellas prácticas religiosas chinas, que se asemejan, salvando las distancias, a la confesión cristiana y le hacen la competencia, Verbiest señala las deficiencias que tienen respecto a su racionalidad, sinceridad y piedad, indicando que las prácticas penitenciales de las religiones chinas son demasiado fáciles, y abren la puerta a pecados futuros. Señalando este defecto, principalmente el de hacer la oración del budismo y del taoísmo, su argumentación resalta la superioridad de la confesión católica a primera vista, pero también tiene inevitablemente un impacto en la doctrina de la confesión: debe ocultarse a sus lectores que, según la doctrina cristiana de la satisfacción, los penitentes también pueden expiar sus pecados a través de la oración.

En resumen, al utilizar esta serie de estrategias, Aleni y Verbiest se embarcaron en una re-lectura y re-interpretación de la cultura china, adaptando, en gran medida, la doctrina de la confesión a las circunstancias culturales y sociales, y a la mentalidad de los

literati y del imperio chino. Solo así podían integrar el mensaje evangélico en el entorno cultural chino y lograr un equilibrio entre lo que hemos dado en llamar la “adaptación con concesiones” y la conservación de la pureza del mensaje cristiano. Una vez lograda esta integración, el impacto de su discurso fue bidireccional, ya que el mensaje evangélico no solo se modificó en la expresión lingüística, sino también en sus connotaciones doctrinales.

6.4. La “búsqueda del equilibrio” y los factores pragmáticos en los manuales dedicados a la práctica de la confesión

A la hora de examinar los casos de la “traducción transcultural”, no puede considerarse únicamente la influencia de diversos elementos culturales, sino que es necesario incluir en el análisis también los diversos factores sociales e institucionales. Por ello, en el quinto capítulo hemos analizado otros tres textos sobre el método de oír la confesión, escritos con el propósito de enseñar la lengua china y mejorar la administración de la confesión en el contexto social chino específico. Hemos examinado cómo sus autores, de diferentes órdenes religiosas, trataban de enumerar las preguntas clave, los pecados sensibles, y describir el intercambio confesional, es decir, la comunicación entre confesor y penitente. Ese análisis revela que cuando se intentaba ajustar la práctica de la confesión a las circunstancias culturales y sociales específicas del lugar de la misión, la doctrina confesional expuesta aparecía inestable, es decir, variaban ligeramente algunas normas prescriptivas. Frente a esta inestabilidad y frente al impacto, desigual y complejo, de los diferentes contextos históricos de la misión, los tres autores intentaron encontrar un sutil equilibrio entre la rigidez, por un lado, y la laxitud, por el otro, para hacer que la práctica del sacramento fuera íntegra y apropiada.

En primer lugar, el factor principal que conducía a la aplicación de tratamientos relativamente laxos eran las limitaciones de un entorno de trabajo misionero muy complejo. Como ya hemos expuesto, con la intención de aliviar la presión laboral de los misioneros y el miedo de los creyentes que no pudieran confesarse regularmente, Juan Rodríguez en la columna derecha de su manual (redactada, recordemos, en chino) eliminó la obligación de confesarse y comulgar por lo menos una vez al año, mientras que en la columna izquierda, escrita en español, tal obligación quedó registrada

(posiblemente para contentar a los eventuales censores españoles). Tampoco José Monteiro mencionó el número obligatorio de confesiones y comuniones anuales en su manual en versión china. En cambio, Basilio de Glemona sí mantiene esta obligación. Las discrepancias en el planteamiento de esta norma fundamental pueden atribuirse, en gran medida, a un entorno más propicio para administrar el sacramento en el caso de los misioneros lectores del manual de Glemona. En definitiva, la complejidad del entorno misionero tuvo una gran influencia en la práctica del sacramento y, por extensión, en la redacción de los manuales correspondientes.

De manera similar, también la disparidad de situaciones sociales de los penitentes ejerció una gran influencia en la redacción de los textos. Esta influencia solía llevar a los misioneros a adoptar medidas bastante laxas con respecto a ciertas disposiciones. Un ejemplo lo podemos encontrar en los pecados sexuales. En el apartado que trata esos pecados, los tres textos se dirigen a un penitente varón, ya que las preguntas se refieren principalmente al comportamiento masculino. Con ello, los autores parecen estar enviando un mensaje importante a sus lectores, misioneros recién llegados a China: cuando se trata de la confesión de mujeres, deben ser mucho más cuidadosos al tratar tales pecados, o deben evitar mencionar esos actos en la medida de lo posible (como José Monteiro lo había indicado, borrando todos los contenidos relacionados con detalles de actos indecentes de su manual el *Confessionario*), o bien deben dejar que las penitentes confiesen sus pecados por iniciativa propia, sin interrupciones ni cuestionamientos (como lo hace Rodríguez en su manual).

En tercer lugar, los elementos típicos de la tradición china constituían también un factor que los autores no podían ignorar, al intentar mantener dicho equilibrio. Al referirse a algunos pecados “populares” de la China de la época, los tres autores pidieron a los sacerdotes que mantuviesen una actitud severa, al interrogar sobre esos pecados como, por ejemplo, permitir que los padres se “contaminaran” con las prácticas supersticiosas de las creencias populares, o dar ciertos medicamentos a la mujer para causar un aborto. Frente a estos pecados, los tres autores adoptaron una actitud relativamente muy rígida y estricta, argumentando que al cometerlos no solo se violaban los diez mandamientos y otras normas cristianas, sino que también se atentaba contra algunos principios esenciales del sistema moral confuciano, como la *ren* (仁, benevolencia), o la *xiao* (孝, piedad filial). Según ellos, cometer estos actos significaba *bu ren* (不仁, no tener benevolencia), o *bu xiao* (不孝, no tener piedad filial). El recurso al pensamiento y la moral tradicional permitía a los misioneros realizar una adaptación “con

pocas concesiones” y transmitir mejor la doctrina cristiana a los neófitos.

En cuarto lugar, algunos elementos de la cultura popular china fueron tratados de diferente manera y con diferentes actitudes por los tres autores. Una de las razones es la diferencia de estrategias misioneras de las órdenes misioneras a las que pertenecían. Así ocurría en la polémica de los ritos chinos, una disputa que incomodó a todos los misioneros de la época durante largo tiempo. La influencia de las diferentes estrategias misioneras en la elaboración de los tres textos resulta, en efecto, muy clara y evidente. Tanto Basilio Glemona, misionero franciscano, como Juan Rodríguez, agustino español, en sus manuales de principios y finales, respectivamente, del siglo XVIII, requieren que el confesor pregunte a los penitentes si han participado en ceremonias de culto a los antepasados, o si creen en los efectos sobrenaturales de estos ritos o en la protección de las almas de sus antepasados. En cambio, al igual que la mayoría de los jesuitas, José Monteiro, incluso existiendo ya un edicto papal contrario a los ritos chinos en su parroquia, adoptó un enfoque vago y tolerante para los detalles supersticiosos del culto a los antepasados. En definitiva, estos textos nos permiten apreciar que, a lo largo del siglo XVIII, con la intervención de la Santa Sede y de la corte china, la cuestión de los ritos chinos siguió siendo un punto clave en la polémica entre las diferentes órdenes religiosas, y se mantuvo así hasta 1773, cuando el Papa Clemente XIV suprimió la Compañía de Jesús.

En quinto lugar, los decretos de la Santa Sede y la disolución de la Compañía de Jesús intervenían significativamente en la empresa misionera de China, lo que indica que las instituciones eclesiásticas europeas ejercían una influencia muy significativa en la redacción de los manuales confesionales, que resulta evidente allí donde se dispone el intercambio entre confesor y penitente como, por ejemplo, en el manual de Rodríguez. Las ofensivas palabras “marrano” y “búfalo de agua” que aparecen en la sección china para criticar al penitente que, por pereza, no ha cumplido sus deberes cristianos, no aparecen en la columna en castellano. De la misma manera, la palabra “perro hambriento” que Rodríguez utilizó para referirse a los empleados del gobierno chino también ha sido eliminada en la sección en español. Nuestra hipótesis es que, con tales omisiones, el autor esperaba lograr la aprobación de las instituciones eclesiásticas de España, para que su obra pudiera ser publicada.

Por último, es importante destacar que los cinco factores referidos influyen en la redacción de los tres textos de manera conjunta e interrelacionada. El ejemplo de la expresión ofensiva “perro hambriento” contra los oficiales chinos es una muestra clara,

ya que su uso implicaba no solo que el confesor subrayara ante el penitente la efectividad del sistema de justicia del sacramento de la confesión, sino que también suponía una forma de desacreditar el juicio del mandarín. Al mismo tiempo, esta expresión puede interpretarse como una respuesta a la prohibición del catolicismo. Con ella, Rodríguez pretendería que los fieles no se involucraran en los casos del tribunal local, para evitar que el gobierno local descubriera la comunidad cristiana, lo que podría suponer un gran peligro para la parroquia. Además, el uso de la palabra ofensiva reflejaba su insatisfacción o su indignación ante el difícil entorno misionero, ante la presión de las autoridades locales. La combinación de todos estos factores dio como resultado el empleo en la columna china, de una expresión ofensiva que ha sido eliminada en la columna izquierda escrita en español.

En resumen, los factores que condicionaron estos textos comprenden no solo factores relacionados con su “origen europeo”, como la doctrina de la confesión, las regulaciones de la Santa Sede y la intervención censoria de la institución eclesiástica pertinente, sino también factores sociales y culturales chinos, como las características del penitente, el entorno social de la misión, los principios morales, y los problemas en la vida cotidiana de la gente. Influenciados por estos factores, los tres autores adoptaron estrategias muy eficaces y pragmáticas para lograr un equilibrio entre las normas estrictas de la doctrina católica de la confesión, por un lado, y las circunstancias específicas de la misión china, por el otro.

6.5. Conclusión general

Después de sintetizar los resultados del análisis del corpus documental, hemos sistematizado los componentes esenciales de la “traducción” de la idea de la confesión durante la evangelización temprana de China, un proceso que hemos definido como “traducción transcultural”. Todos estos componentes implican tanto el nivel “superficial” de la expresión lingüística como los niveles mucho más profundos y trascendentales, que atañen a la doctrina teológica, factores sociales y culturales, intereses y motivaciones políticas, religiosas y doctrinales (sin que con eso suscribamos una separación radical entre el nivel puramente lingüístico, por un lado, y el mensaje doctrinal, por el otro). Los aspectos subjetivos y objetivos están correlacionados, y este complejísimo conjunto determina, en última instancia, los aspectos de la doctrina de la confesión elegidos para ser trasladados a la cultura china; dispone, en fin, cómo se traduce e interpreta el

sacramento de la penitencia. Los manuales de la confesión que finalmente se presentan a los lectores chinos son el resultado de una reescritura transcultural que ha sido sometida, a nuestro modo de ver, a dos niveles de modificación adaptativa: la acomodación y la inculturación.

Es nuestra convicción, por ende, que este proceso de reescritura se erigió en un instrumento ineludible para trasladar la confesión y sus conceptos fundamentales a un ámbito histórico, social, cultural y doctrinal radicalmente diferente, ya que la idea misma del sacramento penitencial incluye ciertos elementos “intraducibles” cuyos referentes inmediatos –religiosos, doctrinales, morales y también discursivos– se hallan, naturalmente, en la cultura cristiana occidental. Para realizar la *traducción de la fe*, la estrategia de la *acomodación* (en el sentido de una adaptación puramente superficial, que no incide en la esencia del sacramento) es solo un paso preliminar, porque resulta difícil que el receptor pueda asimilarla y, por extensión, le resultará dificultoso responder a y comunicarse eficazmente con el ideario y el imaginario cristiano de la penitencia. En este sentido, Aleni, por poner un ejemplo, exploraría y explotaría las sentencias de los libros clásicos chinos para declarar la doctrina cristiana, pero ésta, en sí, permanece intacta e íntegra. La *accommodatio*, así, incide en algunos aspectos prácticos o formales de la confesión, pero no afecta a los conceptos centrales sobre los cuales se ha edificado la doctrina; no repercute en la esencia del sacramento. En este sentido, Aleni pone en juego los significados semánticos del término latino: la *accommodatio* implica un *arreglo*, un *ajuste*, y también la “voluntad de complacer”, pero eso no conlleva, todavía, una transformación radical del mensaje cristiano. Aquí lo importante es que esta “voluntad de complacer” también puede fácilmente llevar a los lectores chinos a malinterpretar el mensaje cristiano, lo que podría dar lugar a una reacción inesperada e incluso entorpecer una correcta comunicación del mensaje. Por ejemplo, la modificación de la frase de *Ba yi* (八佾) de las *Analectas de Confucio* mencionada anteriormente podría llevar al lector a confundir el concepto cristiano de “pecado” con el concepto chino de “*zu*” (罪), y causar ciertas dudas sobre este concepto cristiano básico.

Ahora bien, y esa es una de las tesis más importantes del presente estudio, para compensar estos defectos y peligros potenciales, los autores misioneros se vieron obligados a aplicar también la estrategia de inculturación, un método más eficaz, pero que presenta numerosos desafíos. Así, en *Dizui zhenggui*, el mismo Aleni combinaría, al lado de las estrategias de la *accommodatio*, algunos atributos del pensamiento tradicional chino –por ejemplo, el concepto de *huo* (禍, desgracia), de *fu* (福, ventura), de *de* (德,

virtud) y de *xiao* (孝, piedad filial)— con el imaginario cristiano de la penitencia —como la “segunda tabla de salvación”—, de tal forma que reinterpreta de una manera más profunda el término chino *zui* (罪) utilizado para referirse al concepto de “pecado”, el término *jiexue* (解罪) para indicar la “confesión”, el shengde gaoxian (盛德高贤) para justificar el “poder del sacerdote”, etc. Tal reinterpretación, a la vez, expandiría las connotaciones de la terminología china, produciría la integración del mensaje cristiano en las ideas confucianas (por ejemplo, la *de* y la *xiao*), e incluso en algunas nociones de las religiones chinas locales, como el pensamiento taoísta de *huo fu xiang yi* (祸福相依), que sostiene que la buena fortuna sigue al desastre y, a la inversa, el desastre esconde la buena fortuna. A fin de cuentas, en su intención de exponer mejor el mensaje cristiano a los lectores chinos, hacerlo más *comprensible*, Aleni consigue *integrar* y *combinar* estos pensamientos tan arraigados de la tradición china con la enseñanza cristiana, y crea una síntesis que trasciende las fronteras de la doctrina original.

A la luz de la teoría de Nicolas Standaert, nuestra opinión es que, en el proceso que hemos denominado “reescritura transcultural de la idea de confesión”, Guilio Aleni, Ferdinand Verbiest, Juan Rodríguez, José Monteiro y Basilio Glemona ya estaban realizando, en gran medida conscientemente, una estrategia de “inculturación”. El hecho de que sus actos de reescritura transcultural fueran, en algunas ocasiones, una “inculturación” inevitable, era debido a que se confrontaban con una cultura muy desarrollada y muy alejada a las categorías mentales y espirituales europeas, con la que no podían hacer otro que llevar a cabo adaptaciones drásticas. Por lo tanto, la “inculturación” no era solo un objetivo enaltecido, sino una medida necesaria para poder introducir el mensaje cristiano.

Con todo ello, pretendemos llegar a la siguiente conclusión general: la naturaleza de los procesos de la traducción transcultural de la idea de la confesión es bidireccional, e incluye los niveles de la “acomodación” como un tipo de adaptación preparatoria y preliminar, pero incide, de manera muy significativa, también en la “inculturación”. Ésta se erige, por su parte, no solo en una estrategia de adaptación más profunda y de un nivel superior, sino también en un instrumento necesario e ineludible para mantener el equilibrio en el proceso comunicativo (en la emisión y en la recepción del mensaje cristiano) y para lograr un intercambio armonioso con la cultura de la Otredad.

Siendo productos y fieles reflejos de la complejidad del encuentro de dos

civilizaciones tan diferentes, los manuales de la confesión exhiben claramente el choque y el conflicto, por un lado, pero también la fusión de los elementos de ambas culturas en el intento de la conversión del Imperio del Medio, en el complejísimo proyecto y proceso evangelizador, en el cual se entrecruzan los desafíos, intereses y motivaciones políticas, religiosas y doctrinales. Cuatrocientos años atrás, los misioneros europeos, con la ayuda de los *literati* chinos, ya comenzaron a hacer un esfuerzo consciente para resolver el problema de cómo tratar con una civilización completamente diferente a la suya: transmitieron el mensaje cristiano no solo a partir de su propia cultura, sino que lograron establecer una comunicación entre ambas culturas, basada en la comprensión y el respeto hacia el “Otro”. De ese modo, promovieron un método de adaptación que buscaba la armonía en la diversidad y un mensaje coherente, pese a los contrastes. Ésta es la herencia que nos ha dejado el conjunto de textos examinados en la presente tesis, un legado que nos podría ayudar a establecer un intercambio armonioso de civilizaciones entre el Oriente y el Occidente incluso en la actualidad.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTINO, Bernardo Martínez. (1918). *Historia de las misiones agustinianas en China*. Madrid: Imp. del asilo de huérfanos del S. C. de Jesús.
- AIMÉ-MARTIN, M. L. (ed.). (1843). *Lettres édifiantes et curieuses concernant L'Asie L'Afrique et L'Amérique, avec quelques relations nouvelles des missions, et des notes géographiques et historiques*, vol. 3. Paris: Société du Panthéon Littéraire.
- AQUINO, Tomás de. (ed. en 1957). *Suma teologica de Santo Tomás de Aquino: texto latino de la edición crítica Leonina. Tratado de la penitencia ; Tratado de la extremaunción*, vol. 14, trad. de Francisco Barbado Viejo. Madrid: Biblioteca de Autores cristianos.
- AZPILCUETA, Martín. (1556). *Manual de confesores e penitentes*. Salamanca: en casa de Andrea de Portonarijs.
- BASSNETT, Susan & LEFEVERE, André. (eds. en 1998). *Constructing Cultures: Essays on Literary Translation*. Clevedon: Multilingual Matters.
- BENIGNO, Albarrán González. (1992). Actividad traductora de los españoles en Filipinas (1565-1898). *Livius*, no. 2, pp. 87-93.
- BOER, Wietse de. (2001). *The Conquest of the Soul: Confession, Discipline and Public Order in Counter-Reformation Milan*. Leiden: Brill.
- BORTOLI, Antonium. (ed.). (1709). *Acta causæ rituum seu ceremoniarum sinensium: complectentia*. Roma.
- BOXER, Charles. (1938). Portuguese Military Expeditions in Aid of the Mings against the Manchus, 1621-1647. *T'ien-hsia Monthly*, pp. 24-50.
- BRAGAGNOLO, Manuela. (2016). El *Manual de Confesores y penitentes* de Martín de Azpilcueta. *DHC, Encuentro de Trabajo*, pp.1-8.
- BROCKEY, Liam Matthew. (2006). "Illuminating the Shades of Sin: The Society of Jesus and Confession in Seventeenth-Century China". En: STANDAERT, Nicolas & DUDINK, Ad. (eds.). *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*. Sankt Augustin/Nettetal: Steyler, pp. 129-182.
- . (2007). *Journey to the East: The Jesuit Mission to China, 1579-1724*. Cambridge: Harvard

- University Press, p. 133. Para más información sobre su versión francesa, véase: LONGOBARDO, Niccolò. (1701). *Traité sur quelques points de la religion des Chinois*. Paris: L. Guerin.
- BROCKEY, Liam Matthew & DUDINK, Ad. (2006). “A Missionary Confessional Manual: José Monteiro’s *Vera Et Unica Praxis Breviter Ediscendi, Ac Exeditissime Loquendi Sinicum Idioma*”. En: STANDAERT, Nicolas & Dudink, Ad. (eds.). *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*. Sankt Augustin/Nettetal: Steyler, pp. 183-239.
- BROKAW, Cynthia Joanne. (1991). *The ledgers of merit and demerit: Social change and moral order in late imperial China*. Princeton: Princeton University Press.
- BROLLO DE GLEMONA, Basilio. (ed. en 2000). “Series Interrogationum Confessionalium”. En: COBLIN, W. South & LEVI, Joseph Abraham. (eds.). *Francisco Varo’s Grammar of the Mandarin Language (1703): An English translation of Arte de la lengua Mandarina*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- BROOKS, Peter. (2000). *Troubling Confessions: Speaking Guilt in Law and Literature*. University of Chicago Press.
- BUSQUETS, Anna. (2013). Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación. *Cauriensia: Revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, vol. 8, pp. 191-214.
- . “Entre dos mundos: los misioneros como embajadores entre Filipinas y China durante la Edad Moderna”. En: MANTECÓN MOVELLAN, Tomás A., et al. (eds. en 2020). *Dimensiones del conflicto: resistencia, violencia y policía en el mundo urbano*. Santander: Editorial Universidad de Cantabria, pp. 367-388.
- CASTILLO, Diego de. (1725). *Timbres de los gloriosísimos patriarchas fundadores de las sagradas religiones, y de algunos de sus más esclarecidos hijos*. Valladolid: Imprenta de la Real Chancillería.
- CERVERA, J. A. (2014). Los intentos de los franciscanos para establecerse en China, siglos XIII-XVII, *Sémata Ciencias Sociais e Humanidades*, vol. 26, pp. 425-446.
- CHAN, Wing-tsit. (trad. y ed. en 1963). *Instructions for Practical Living: And Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-Ming*. Nueva York: Columbia University Press.
- CHAUCHADIS, Claude. (2004). Virtudes y pecados de la lengua: Sebastián de

- Covarrubias y Martín de Azpilcueta. *Criticón*, no. 92, pp. 39-45.
- CHEN, Yuan. (2014). Legitimation Discourse and the Theory of the Five Elements in Imperial China. *Journal of Song-Yuan Studies*, vol. 44, no. 1, pp. 325-364.
- COBLIN, W. South & LEVI, Joseph Abraham. (ed.) (2000). *Francisco Varo's Grammar of the Mandarin Language (1703): An English translation of Arte de la lengua Mandarina*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- CRISÓSTOMO, Juan. (1984). *On the incomprehensible nature of God, The Fathers of the Church*, vol. 72, trad. de Paul W. Harkins. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- CRIVELLER, Gianni [柯毅霖, KE Yilin]. (1999). *Preaching Christ in Late Ming China* [晚明基督论, Wanming jidulun], traducción en chino por 王志成 [Wang Zhicheng]. Chengdu: Editorial Popular de Sichuan.
- DELAMEAU, Jean. (1992). *La confesión y el perdón: las dificultades de la confesión siglos XIII a XVIII*. Madrid: Alianza.
- DUDINK, Ad. (2000). Nangong shudu (1620), Poxie ji (1640), and Western Reports on the Nanjing Persecution (1616/1617). *Monumenta Serica*, no. 48, pp. 133-265.
- DUNNE, George Harold. (1962). *Generation of giants: The story of the Jesuits in China in the last decades of the Ming Dynasty*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- ESQUIVEL, Ricardo Martínez. (2019). *El Confinamiento de los misioneros en Guangzhou (1666-1671): Entre las controversias de los ritos chinos y los anticristianismos en China*. Tesis doctoral. Universidad Pompeu Fabra.
- EVANS, Ruth. "Metaphor of Translation". En: MONA, Baker & SALDANAHA, Gabriela. (eds. en 1998). *Routledge Encyclopaedia of Translation Studies*. Nueva York: Routledge, pp. 149-153.
- FABIO, Giovanni Locatelli. (2017). El sacramento de la confesión en la diócesis de Quito, 1570-1668. Tesis doctoral. FLACSO Ecuador.
- FLÜCHTER, Antje. & WIRBSER, Rouven. (eds.). *Translating Catechisms, Translating Cultures: The Expansion of Catholicism in the Early Modern World*. Leiden: Brill.
- FOUCAULT, Michel. (2007). *The Politics of Truth*. Los Angeles, CA: Semiotext(e).
- FÜLÖP-MILLER, René. (1956). *The Jesuits: A History of the Society of Jesus*. Nueva York:

Capricorn Books.

GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo. (1986). *San Ignacio de Loyola: Nueva Biografía*. Madrid: Biblioteca Autores Cristianos.

GONZÁLEZ POLVILLO, Antonio. (2016). *Análisis y repertorio de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico (ss.XV-XVIII)*. Universidad de Huelva. Huelva.

GONZÁLEZ, Ignacio. (2013). *Sociedad, cultura y educación*. San Miguel: UGB Editores.

GONZÁLEZ, José María. (1952). *Misiones Dominicanas en China (1700-1750)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

———. (1964). *Historia de las misiones dominicanas de China*. Tomo 1. Madrid: Imprenta Juan Bravo.

HACKETT, Charles D. (2004). Entrance Rites, Confessions of Sin, and Identity in the Sixteenth Century. *Anglican and Episcopal History*, vol. 73, no. 1, pp. 4-34.

HALICZER, Stephen. (1996). *Sexuality in the Confessional: A Sacrament Profaned*. Oxford University Press on Demand.

HEADLEY, John M. & HILLERBRAND, Hans J. (2017). *Confessionalization in Europe, 1555-1700: Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*. Nueva York: Routledge.

HERBERMANN, Charles George & PACE, Edward Aloysius. (eds. en 1911). *The Catholic Encyclopedia*, vol. 11. Nueva York: Robert Appleton Co.

HOFFMANN, Helena Jacoby. (2006). *I Ching: El Libro de los Cambios*. Cuatro Vientos.

IGLESIA GARCÍA, Jesús. (2000-01). Martín de Azpilcueta y su comentario resolutorio de cambios. *Historia y pensamiento económico*. no. 789, pp. 77-84.

JANSEN, Katherine Ludwig. (2001). *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*. Princeton University Press.

JUANA, Rodrigo Muñoz. (1997). *Moral y economía en la obra de Martín de Azpilcueta*. Tesis doctoral. Universidad de Navarra.

KIM, Sangkeun. (2004). *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's "Shangti" in Late Ming China, 1583-1644*. Nueva York: Peter Lang.

KONIOR, Jan. (2010). Confession Rituals and the Philosophy of Forgiveness in Asian Religions and Christianity. *Forum Philosophicum*, vol. 15, no. 1, pp. 91-102.

- LEA, Henry Charles. (1896). *A History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*. 3 vols. Philadelphia: Lea brothers & Company.
- LEE, Archie. (2004). Textual confluence and Chinese Christian identity: A reading of Han Lin's "Duoshu". *Chakana: Intercultural Forum of Theology and Philosophy*, vol. 2, no. 3, pp. 89-103.
- LOGAN, F. Donald. (2012). *A History of the Church in the Middle Ages*. Nueva York: Routledge.
- LÓPEZ DE AYALA, Ignacio. (trad. en 1798). *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Madrid: La imprenta de Ramon Ruiz.
- LUALDI, Katharine Jackson & THAYER, Anne T. (2017). *Penitence in the Age of Reformations*. Nueva York: Routledge.
- LUIJTEN, Eric. (2003). *Sacramental forgiveness as a gift of God: Thomas Aquinas on the sacrament of penance*. Leuven: Peeters Publishers.
- LUNDBAEK, Knud. (1976). Una gramática china del siglo XVIII en español. *Estudios de Asia y África*, no. 11, pp. 325-336.
- LUTERO, Martín. (2016). *Obras de Lutero*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- MALATESTA, Edward. (1994). "A Fatal Clash of Wills: The Condemnation of the Chinese Rites by the Papal Legate Carlo Tommaso Maillard de Tournon". En: MUNGELLO, David (ed.). *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. Sankt Augustin/Nettetal: Steyler, pp. 211-246.
- MCNEILL, John Thomas & GAMER, Helena Margaret. (1990). *Medieval Handbooks of Penance: A Translation of the Principal "Libri Poenitentiales" and Selections from Related Documents*. Columbia University Press.
- MENEGON, Eugenio. (1997). "Jesuits, Franciscans and Dominicans in Fujian: The Anti-Christian Incidents of 1637-1638". En: LIPPIELLO, Tiziana & MALEK, Roman (eds.). *Scholar from the West" Giulio Aleni S.J. (1582-1649) and the Dialogue between Christianity and China*. Sankt Augustin/Nettetal: Steyler, pp. 218-262.
- . (2006). "Deliver Us from Evil: Confession and Salvation in Seventeenth- and Eighteenth-Century Chinese Catholicism". En: STANDAERT, Nicolas & DUDINK, Ad. (eds.). *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*.

- Sankt Augustin/Nettetel: Steyler, pp. 9-101.
- MOLINÉ COLL, Enrique. (2008). *Los padres de la Iglesia: Una guía introductoria*. Madrid Palabra.
- MONTEIRO, José. (ed. en 2006). “José Monteiro, Vera et Unica Praxis, ff. 61-79: Confessionario (Portuguese text and, only in romanization, Chinese text); Shengjiao yaojin de daoli, ff. 5a6-19b3 (text in only Chinese characters)”, trad. por Liam Matthew Brockey y Ad Dudink. En: STANDAERT, Nicolas & Dudink, Ad. (eds.). *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*. Sankt Augustin/Nettetel: Steyler, pp. 199-239.
- MOYA-CORREDOR, Juan. (1984). Algunos aspectos de la disciplina penitencial en el siglo III. *Cuadernos Doctorales*, no. 2, pp. 135-170.
- MUÑOZ, Mario Lorente. (2020). El Concilio de Elvira: introducción al estudio del primer testimonio eclesiástico del siglo IV en Hispania (análisis interno de la fuente y comentario de algunos cánones). *La razón histórica: revista hispanoamericana de historia de las ideas*, no. 45, pp. 139-150.
- MYERS, W David. (1996). *“Poor, Sinning Folk”: Confession and Conscience in Counter-Reformation Germany*. Ithaca: Cornell University Press.
- NOLL, Ray Robert & SURE, Donald. (eds.). (2001). *100 Roman Documents Concerning the Chinese Rites Controversy (1645-1941)* [中国礼仪之争西文文献一百篇 (1645-1941), Zhongguo li yi zhi zheng: xi wen wen xian yi bai pian (1645-1941)], traducción en chino por 沈保义 [Shen Baoyi], 顾卫民 [Gu Weimin] & 朱静 [Zhu Jing]. Shanghai: Editorial de Obras Clásicas de Shanghai.
- O’ BANION, Patrick J. (2013). *The Sacrament of Penance and Religious Life in Golden Age Spain*. University Park, Pa: Pennsylvania State University Press.
- OLLÉ, Manel. (2000). *La invención de China: Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- PETER, Carl J. (1967). Auricular confession and the Council of Trent. *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, no. 22, p. 185-200.
- POSCHMANN, Bernhard. (1964). *Penance and the Anointing of the Sick*, trad. de Francis Courtney. Nueva York: Herder and Herder.

- PROSPERI, Adriano. (1996). *Tribunali Della Coscienza: Inquisitori, Confessori, Missionari*. G. Einaudi Torino.
- RABANAL, Vicente. (ed. en 1965). *Obras de San Agustín. XIV: Tratados sobre el Evangelio de San Juan (2.ª): 36-124*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- REINHARD, Wolfgang. (1982). Confessionalizzazione Forzata? Prolegomeni Ad Una Teoria Dell'età Confessionale. *Annali Dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento*, vol. 8, pp. 13-37.
- RICCI, Matteo & TRIGAULT, Nicolas. (1621). *Istoria de la China i cristiana empresa hecha en ella por la Compañía de Iesus*, trad. del latín al castellano por el Licenciado Duarte. Sevilla.
- RICCI, Matteo. (ed. en 2016). *The True Meaning of the Lord of Heaven*, trad. del chino al inglés por Douglas Lancashire y Peter Hu Kuo-Chen, S. J.). Massachusetts: Institute of Jesuit Sources.
- ROBERTS, Alexander & DONALDSON, James. (eds.). (2007). *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*, vol. 3 & vol. 5. Cosimo classics.
- ROCA, Isabel Muguruza. (2011). Género y sexo en los confesionales de la contrarreforma. Los pecados de las mujeres en el “Manual de confesiones y penitentes” de Martín de Azpilcueta. *Estudios Humanísticos. Filología*, no. 33, pp. 195-218.
- . (2018). Del confesionario ibérico de la Contrarreforma a los manuales para confesores en la América colonial: el Manual de confesores y penitentes de Martín de Azpilcueta como texto de referencia. *Indiana*, no. 35, pp. 29-53.
- RODRÍGUEZ, Isacio R. (1974). *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*, vol. 9. Valladolid: Ediciones Estudio Agustiniiano.
- . (1993). *Historia de la Provincia Agustiniiana del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas*, vol. 5. Valladolid: Ediciones Estudio Agustiniiano.
- RODRÍGUEZ, William. (2012). *¿Después de Qué? Habrá Un Derramamiento de Su Espíritu Sobre Toda Carne*. Bloomington: Palibrio,
- ROMANO, Antonella. (2004). Observer, Vénéérer, Servir: Une Polemique Jésuite autour

- du Tribunal des Mathématiques à Pékin. *Annales: Histoire, Sciences Sociales*, vol. 59, no. 4, pp. 729-756.
- RUSCONI, Roberto. (2002). *L'ordine Dei Peccati: La Confessione Tra Medioevo Ed Età Moderna*, vol. 562. Nueva York: Il mulino.
- SAKAI, Tadao. (2010). 《中国善书研究》 [Zhongguo shanshu yanjiu, *Investigación sobre libros de moralidad china*], trad. de 刘岳兵 [Liu Yuebing] & 何英莺 [He Yingying]. Nanjing: Editorial popular de Jiangsu.
- SAN AGUSTÍN de Hipona. (2019). “Sermón 392”, no. 2, trad. de Pío de Luis Vizcaíno. En: *Obras completas de San Agustín. XXVI: Sermones (6.º): 339-396*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- SAN AMBROSIO de Milán. (1966). “De Helia et Ieiunio”, cap. 3, no. 4. En: *Acta Apostolicae Sedis: Commentarium Officiale*, vol. 58. Roma: Typis Polyglottis Vaticanis.
- SAN PACIANO de Barcelona. (1780). “Exortacion a la Penitencia”, no. 15, trad. de Don Vicente Noguera. En: *Obras de San Paciano obispo de Barcelona*. Valencia: la oficina de Benito Monfort, pp. 23-51.
- SANCHO, Jesús. (ed. en 1983). *Reconciliación y Penitencia: V Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- SCHILLING, Heinz. (1992). Confessionalization in the Empire: Religious and Societal Change in Germany between 1555 and 1620. *Religion, Political Culture, and the Emergence of Early Modern Society: Essays in German and Dutch History*, vol. 246, no. 1, pp. 205-245.
- SEIDEL, Anna. “Traces of Han religion in funeral texts found in tombs”. En: KANEI, Akitsuki. (ed). (1987). *Dōkyō to shūkyō bunka*. Tokyo: Hiraakawa.
- SOLA, Diego. (2015). *La formación de un paradigma de Oriente en la Europa moderna: la Historia del Gran Reino de la China de Juan González de Mendoza*. Tesis doctoral. Universidad de Barcelona.
- SONG, Gang. (2006). *Learning from the other: Giulio Aleni, “Kouduo richao”, and late Ming dialogic hybridization*. Tesis doctoral. Universidad del Sur de California.
- SOTOMAYOR, Manuel & BERDUGO, Teresa. (2008). “Traducción de las actas del Concilio de Elvira: una respuesta a J. Vilella y PE Barreda”. *Florentia iliberritana*, no.

- 19, pp. 383-418.
- STANDAERT, Nicolas. (1985). The Reception of Ricci's Ideas in China. *Lumen Vitae*, vol. 40, no. 1, pp. 48-61.
- . (1988). *Yang Tingyun, Confucian and Christian in Late Ming China: His Life and Thought*. Leiden: E. J. Brill.
- . (1991a). The Jesuit Presence in China (1580-1773): A Statistical Approach. *Sino-Western Cultural Relations Journal*, vol. 13, pp. 4-17.
- . (1991b). Inculturation and Chinese-Christian Contacts in the Late Ming and Early Qing. *Ching Feng*, vol. 34, no. 4, pp. 209-224.
- . (1993). 《罪、罪感与中国文化》 [Zui, zuigan yu zhongguo wenhua, Pecado, culpa y cultura china]. 《神学论集》 [Shenxue lunji, *Colecciones teológicas*], no. 97, pp. 335-362.
- . (1997). New Trends in the Historiography of Christianity in China. *Catholic Historical Review*, vol. 83, no. 4, pp. 573-613.
- . (ed.). (2001). *Handbook of Christianity in China, Volume One: 635-1800*. Leiden: Brill.
- . “Christianity in Late Ming and Early Qing China as a Case of Cultural Transmission”. En: UHALLEY JR, Stephen & WU, Xiaoxin. (eds. en 2001). *China and Christianity: Burdened Past, Hopeful Future*. Armonk, Nueva York: M. E. Sharpe, pp. 81-116.
- . (2002). *Methodology in View of Contact between Cultures: The China Case in the 17th Century*. Hong Kong: Center for the Study of Religion and Chinese Society, CUHK.
- . (2007). An Illustrated Life of Christ Presented to the Chinese Emperor: The History of Jincheng shuxiang (1640). *Monumenta Serica Monograph*, vol. 59, pp. 97-320.
- STANDAERT, Nicolas & DUDINK, Ad. (eds. en 2006). *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*. Sankt Augustin/Nettetal: Steyler.
- TAYLOR, Chloë. (2010). *The Culture of Confession from Augustine to Foucault: A Genealogy of the 'confessing Animal'*. Nueva York: Routledge.
- TEJERO, Eloy. (1987). Martín de Azpilcueta en la Historia de la doctrina canónica y moral. *Ius canonicum*, XXVII, no. 54, pp. 425-492.

- TENTLER, Thomas N. (1977). *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*. New Jersey: Princeton University Press.
- TIHON, Paul. (1993). La entrada de “Fins dernières (méditation des)”. En: Dictionnaire de spiritualité, vol. 5. París: Beauchesne. columnas 356-382.
- TRIVEDI, Harish. “Translating Culture vs. Cultural Translation”. En: ST-PIERRE, Paul & PRAFULLA C., Kar. (eds. en 2007). *Translation Reflections, Refractions, Transformations*. Philadelphia: John Benjamins, pp. 277-287
- TURRINI, Miriam. (1991). *La Coscienza e Le Leggi: Morale e Diritto Nei Testi per La Confessione Della Prima Età Moderna*. Soc. Bologna: Il Mulino.
- VERHAEREN, Hubert Germainn. (ed. en 1949). *Catalogue of the Pei-T'ang Library*. Beijing: Lazaristes mission press.
- VOGEL, Cyrille. (1999). La penitencia en la Edad Media. *Cuadernos phase*, vol. 97, pp. 11-18.
- WITEK, John W. (1999). “Explaining the Sacrament of Penance in Seventeenth-Century China: An Essay of Ferdinand Verbiest (1623-1688)”. En: GOLVERS, Noël. (ed.). *The Christian Mission in China in the Verbiest Era: Some Aspects of the Missionary Approach*. Leuven: Leuven University Press.
- WU, Pei-yi. (1979). Self-examination and confession of sins in traditional China. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 39, no. 1, pp. 5-38.
- ZÜRCHER, Erik. (2006). “Buddhist Chanhui and Christian Confession in Seventeenth-century China”. En: STANDAERT, Nicolas & DUDINK, Ad. (eds.). *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China*. Sankt Augustin/Nettetal: Steyler, pp. 103-128.
- 陈垣 [Chen Yuan]. (ed.). (1974). 《康熙与罗马使节关系文书》 [Kangxi yu luomashijie guanxi wenshu, *Los documentos inéditos sobre relaciones entre Kangxi y los enviados de Roma*]. Taipei: Editorial de Wenhai.
- 丁锐中 [Ding Ruizhong]. (2012). 《王徵<畏天爱人极论>中的儒耶会通之探微》 [Wang Zheng “Wei tian ai ren jilun” zhong de Ru Ye hui tong zhi tan wei, *El estudio de la integración entre el confucianismo y el catolicismo en el “Wei tian ai ren ji lun” de Wang Zheng*]. *Journal of Catholic Studies*, no. 9, pp. 363-378.

- 方豪 [Fang Hao]. (1988). 《中国天主教史人物传》 [Zhongguo tianzhu jiaoshi renwu zhuan, *Biografías de figuras de la historia del cristianismo en China*]. Beijing: Compañía de libros de Zhonghua.
- 韩思艺 [Han Siyi]. (2012). 《从罪过之辩到克罪改过之道——以〈七克〉与〈人谱〉为中心》 [Cong zuiguo zhi bian dao kezui gaiguo zhi dao, *Del debate sobre el pecado y la culpa a los caminos de la redención: Una comparación de Qike y Renpu*]. Beijing: China Social Sciences Press.
- 何俊 [He Jun]. (1998). 《西学与晚明思想的裂变》 [Xixue yu wanming sixiang de liebian, *Los estudios occidentales y la escisión del pensamiento en la dinastía Ming tardía*]. Shanghai: Editorial Popular de Shanghai.
- 黄一农 [HUANG Yi'nong]. (2014). 《两头蛇——明末清初的第一代天主教徒》 [Liangtoushe – Mingmoqingchu diyidai tianzhujaotu, *Policefalia de serpiente - la primera generación de los cristianos chinos en el período tardío de Ming y el temprano de Qing*]. Xinzhu: Editorial de la Universidad Nacional Tsing Hua.
- 惠慧 [Hui Hui]. (2015). 《中世纪的罪与赎——以托马斯·阿奎那的赦罪观念为核心》 [Zhongshijiji de zui yu shu — yi tuomasi akuina de shezui guannian wei hexin, *Penitencia medieval: Tomás de Aquino sobre el Poder de las Llaves*]. 《北大史学》 [Beidashixue, *Revista de estudio histórico de Universidad de Beijing*], no. 19, pp. 219-237.
- 黎红雷 [Li Honglei]. (1999). 《“和谐观”中西合论》 [Hexieguan zhongxi helun, *La visión del concepto armonía entre oriente y el occidente*]. 《中国哲学史》 [Zhongguo zhhexueshi, *Historia de la filosofía china*], no. 4, pp. 116-124.
- 李爽学 [LI Sher-shiueh]. (2012). 《译述：明末耶稣会翻译文学论》 [Yishu: Mingmo Yeshuhui fanyi wenxue lun, *Traducción e interpretación: la literatura traducida y los jesuitas de la dinastía Ming tardía*]. Hongkong: The Chinese University Press.
- 李天纲 [Li Tiangang]. (1998). 《中国礼仪之争：历史、文献和意义》 [Zhongguo liyizhizheng: lishi wenxian he yiyi, *La Querrela de los Ritos de China: historia, documentos y sentido*]. Shanghai: Editorial de obras clásicas de Shanghai.
- 李天纲 [Li Tiangang]. (2017). 《龙华民对中国宗教本质的论述及其影响》 [Long Huamin duizhongguozongjiaobenzhide lunshujiqiyixiang, *Análisis e influencia de*

- Nicholas Longobardi *sobre la esencia de la religión china*. 《学术月刊》 [Xueshu yuekan, Académico mensual], no. 5, pp. 165-184.
- 李雅雯 [Li Yawen]. (2001). 《由道入佛——<自知录>功过格研究》 [You dao ru fo——zizhilu gongguoge yanjiu, *Del taoísmo al budismo: Un estudio sobre el Libro del Mérito en el libro “Zizhi lu”*]. 《成大宗教与文化学报》 [Chengda zongjiao yu wenhua xuebao, *Revista de Religión y Cultura de la Universidad Nacional Cheng Kung*], no. 1, pp. 183-198.
- 刘芳 [Liu Fang]. (2006). 《乾隆禁教时期的天主教活动》 [Qianlong jin jiao shiqi de tianzhujiao huodong, *Las actividades misioneras de los católicos durante la prohibición del catolicismo en los reinados de Qianlong*]. Tesis de maestría. Universidad Jinan.
- 潘凤娟 [PAN Feng-chuan]. (2013). 《西来孔子艾儒略——更新变化的宗教会遇》 [Xi lai Kongzi Ai Rulüe — gengxin bianhua de zongjiao huyu, *El Confucio de occidente. Giulio Aleni y el encuentro religioso entre los jesuitas y los chinos*]. Tianjing: Editorial de Educación de Tianjing.
- 齐墨 [Qi Mo]. (1993). 《乐感文化与罪感文化——论天主教与中国儒家文化的一个差别》 [Yuegan wenhua yu zuigan wenhua—lun tianzhujiao yu zhongguo rujia wenhua de yi ge chabie, *La cultura de júbilo y la cultura de culpa: Sobre una diferencia entre el catolicismo y la cultura china confuciana*]. 《哲学杂志》 [Zhexuezazhi, *Revista de filosofía*], no. 3, pp. 131-140.
- 孙尚扬 [Sun Shangyang] & STANDAERT, Nicolas. (2004). 《1840年前的中国基督教》 [1840 nianqian de zhongguo jidujiao, *Cristianismo en China antes del año 1840*]. Beijing: Editorial de Academia.
- 谢世维 [XIE, Shiwei]. (2010). 《首过与忏悔：中古时期罪感文化之探讨》 [Shouguo yu chanhui: zhonggu shiqi zuigan wenhua zhi tantao, *Confesión y arrepentimiento: un estudio del concepto de culpa en la China medieval*]. 《清华学报》 [Qinghua xuebao, *Revista de la Universidad de Qinghua*], vol. 40, no. 4, pp. 735-764.
- 叶君洋 [Ye Junyang]. (2019). *Pedro de la Piñuela [石铎录, Shi Duolu] (1650-1704): acción misional y obra en lengua china*. Tesis doctoral. Universitat Pompeu Fabra.
- 赵晖 [Zhao Hui]. (2007). 《耶儒柱石：李之藻，杨廷筠传》 [Ye ru zhu shi : Li Zhizao, Yang Tingyun zhuan, *Pilar del catolicismo de letrados confucianos: la biografía de Li Zhizao y*

de Yang Tingyun]. Hangzhou: Editorial Popular de Zhejiang.

庄东杰 [Zhuang Dongjie]. (2009). 《跨越鸿沟——在华人文化处境中诠释罪》 [Kuayue honggou: Zai huaren wenhua chujing zhong quanshi zui, *Cruzando la brecha cultural: la interpretación del “pecado” en el contexto cultural chino*]. Taipei: Dao Sheng Publishers.

庄焜明 [Zhuang Kunming]. (1975). 《论乾隆二十二年限制广州一口通商的因果》 [Lun Qianlong ershier nian xianzhi Guangzhou yikou tongshang de yinguo, *Tratado sobre causa y efecto de la restricción del puerto comercial de Guangdong en el año veintidós del período del reinado de Qianlong*]. 《文艺复兴》[Wenyifuxi, Revista de Renacimiento], vol. 67, pp. 53-58.

Archivos y documentos antiguos europeos

“Carta de André Ferrão a Vice-provincial de residencias del Norte, Macao, 1656”, en Lisboa: Biblioteca da Ajuda, Jesuítas na Ásia (BAJA), código 49-V-14.

“Carta de Brancati a residencia de Shanghai, Shanghai, 1658”, en Lisboa: Biblioteca da Ajuda, Jesuítas na Ásia (BAJA), código 49-V-14.

“Carta de Agostinho da Anunciação, Goa, 29 de abril de 1710”, en Lisboa: Biblioteca da Ajuda, Jesuítas na Ásia (BAJA), código 49-V-26.

“Carta de André Palmeiro a Muzio Vitelleschi, Macau, 1629”, en Roma: Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), Jap. Sin. 161-II.

“Carta de Antonio de Santa María al cardenal de la Propaganda Fide, [Jinan?], 29 de marzo de 1662”, en Roma: Archivo della Propaganda Fide (APF), Scritture Riferite nei Congressi, Indie Orientali Cina, 1.

“José Soares, Continuação dos Successos na Missão da China, Beijing, 1726”, en Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal (BNP), código 8123.

MONTEIRO, José. *Vera Et Unica Praxis Breviter Ediscendi, Ac Expeditissime Loquendi Sinicum Idioma*, en Lisboa: Biblioteca da Academia das Ciências de Lisboa, Manuscrito Azul, no. 421.

RODRÍGUEZ, Juan. *Arte de lengua chinica que vulgarmente se llama mandarina*, en Madrid:

Biblioteca Nacional de España, Mss/2511.

VARO, Francisco. *Arte de la lengua mandarina*, en París: Bibliothèque nationale de France, département Réserve des livres rares, RESP-X-156.

Fuentes en formato electrónico

Chinese Christian Texts Database (CCT-Database),

http://heron-net.be/pa_cct/index.php/Detail/objects/1219 (fecha de consulta: 1 de julio de 2020).

MATEOS, Fernando. “Suppression and Restoration of the Society of Jesus in China”, p.

2. Disponible en:

http://www.riccimac.org/doc/monographs/1/suppression_and_restoration_of_the_society_of_jesus_in_china.pdf. (Fecha de consulta: 11 de diciembre de 2018).

SÉNECA, Lucio Anneo. (1999). *De la Ira*. Tomo. III, Cap. XXXVI, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en:

<http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/de-la-ira--0/html/> (fecha de consulta: 11 de julio de 2020).

《诗经》 [Shi jing, *Clásico de poesía*] (archivo digitalizado). En: CTP (Chinese Text Project).

(ed. en 2016). *The Digitalization Project of Chinese Philosophical Books*. Disponible en:

<https://ctext.org/book-of-poetry/decade-of-sheng-min/zh> (Fecha de consulta: 9 de julio de 2019).

(春秋) [Chunqiu] 孔子 [Confucio]. 《论语》 [Lunyu, *Analectas de Confucio*] (archivo digitalizado). En: CTP (Chinese Text Project). (ed. en 2016). *The Digitalization Project of Chinese Philosophical Books*. Disponible en:

<https://ctext.org/analects/zhs?searchu=%E5%90%BE%E6%97%A5%E4%B8%89%E7%9C%81%E5%90%BE%E8%BA%AB> (Fecha de consulta: 19 de julio de 2019).

(战国) [Zhanguo] 列子 [Liezi]. 《列子·汤问篇》 [Liezi, *Cuestiones sobre Tang*] (archivo digitalizado). En: CTP (Chinese Text Project). (ed. en 2016). *The Digitalization Project*

- of *Chinese Philosophical Books*. Disponible en: <https://ctext.org/liezi/tang-wen/zh> (Fecha de consulta: 25 de agosto de 2020).
- (战国) [Zhanguo] 孟子 [Mengzi]. 《孟子》 [Mengzi, *El libro de Mencio*] (archivo digitalizado). En: CTP (Chinese Text Project). (ed. en 2016). *The Digitalization Project of Chinese Philosophical Books*. Disponible en: <https://ctext.org/mengzi/li-lou-i/zhs> (Fecha de consulta: 12 de julio de 2019).
- (东晋) [Dongjin] 葛洪 [Ge Hong]. 《抱朴子》 [Bao puzi, *El maestro que preserva su simplicidad primitiva*] (archivo digitalizado). En: CTP (Chinese Text Project). (ed. en 2016). *The Digitalization Project of Chinese Philosophical Books*. Disponible en: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=350202&remap=gb> (Fecha de consulta: 9 de julio de 2019).
- (西晋) [Xijin] 陈寿 [Chen Shou]. 《三国志·蜀书·先主传》 [Sanguo zhi· Shu shu· Xianzhu zhuan, *Registros de los tres reinos, Libro de Shu, Biografía del ex señor*] (archivo digitalizado). En: CTP (Chinese Text Project). (ed. en 2016). *The Digitalization Project of Chinese Philosophical Books*. Disponible en: <https://ctext.org/text.pl?node=603400&if=gb&remap=gb> (Fecha de consulta: 12 de julio de 2019).
- (清) [Qing] 逍遥子 [Xiao Yaozi]. 《后红楼梦》 [Hou honglougong, *la secuela de Sueño en el pabellón rojo*] (archivo digitalizado). En: CTP (Chinese Text Project). (ed. en 2016). *The Digitalization Project of Chinese Philosophical Books*. Disponible en: <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=295640#p4> (Fecha de consulta: 20 de agosto de 2019).

Libros antiguos de China

- (宋) [Song] 朱熹 [Zhu xi]. (ed. en 1994). 《朱子语类》 [Zhuzi Yulei, *Una colección clasificada de conversaciones del maestro Zhu*]. Beijing: Compañía de libros de Zhonghua.
- (宋) [Song] 周敦颐 [Zhou Dunyi] & 徐洪兴 [Xu Hongxing]. (ed. en 2000). 《周子通书·过》 [Zhouzi tongshu · Guo, *Obras completa de Zhou zi · Culpa*]. Shanghai: Editorial de obras clásicas de Shanghai.

- (明) [Ming] 韩霖 [Han Lin] & 张赓 [Zhang Gen]. 《圣教信证》 [Shengjiao xinzheng, *Evidencias fiables de la enseñanza sagrada*, 1647]. En: 吴相湘 [WU Xiangxiang]. (ed. en 1998). 《天主教东传文献三编》 [Tianzhujiao dongchuan wenxian xubian, *Tercera colección de documentos sobre la propagación del catolicismo en el Este*], vol. 1. Taipei: Compañía de Libros de Estudiantes.
- (明) [Ming] 韩霖 [Han Lin]. (ed. en 2008). 《铎书》 [Duoshu, *Libro de la campana de la advertencia*] (Notas escolares por Sun Shangyang & Xiao Qinghe). Beijing: Huaxia Publishing House.
- (明) [Ming] 李之藻 [Li Zhizao]. 《译寰有詮序》 [Yi Huanyouquan xu, *Prólogo de la traducción de Huanyouquan*], en París: Bibliothèque nationale de France, chinois 3384.
- (明) [Ming] 刘宗周 [Liu Zongzhou]. (ed. en 2007). 《刘宗周全集》 [Liu Zongzhou Quanji, *Obras completas de Liu Zongzhou*]. Hangzhou: editorial de libros antiguos de Zhejiang, vol. 3.
- (明) [Ming] 徐昌治 [Xu Changzhi]. (ed. en 1996). 《圣朝破邪集》 [Shengchao poxieji, *Colección para erradicar la enseñanza herética en nuestra gran dinastía*]. Xianggang: The Alliance Bible Seminary.
- (明) [Ming] 杨廷筠 [Yang Tingyun]. 《代疑篇》 [Dai yi pian, *Tratado para suplantar dudas*]. En: 吴相湘 [WU Xiangxiang]. (ed. en 1965). 《天主教东传文献》 [Tianzhujiao dongchuan wenxian, *Documentos sobre la propagación del catolicismo en el Este*]. Taipei: Compañía de Libros de Estudiantes.
- (明) [Ming] 杨廷筠 [Yang Tingyun]. 《涤罪正规小引》 [Dizui zhengui xiaoyin, *Introducción breve de Dizui zhengui*]. En: STANDAERT, Nicolas & DUDINK, Ad. (eds. en 2002). 《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》 [Yesuhui luoma danganguan mingqing tianzhujiao wenxian, *Textos cristianos chinos en los Archivos Romanos de la Compañía de Jesús*], vol. 4. Taipei: Ricci Institute.

Obras publicadas por los misioneros en china

ALENI, Giulio, MATOS, Benito de, RUDAMINA, Andrius et al., 《口铎日抄》 [Kouduo richao, *Registro diario de instrucciones orales*], en París: Biblioteca Nacional de

- Francia, chinois 7114.
- ALENI, Giulio. 《涤罪正规》 [Dizui zhenggui, Reglas Correctas para purificar los Pecados]. En: STANDAERT, Nicolas & DUDINK, Ad. (eds. en 2002). 《耶稣会罗马档案馆明清天主教文献》 [Yesuhui luoma dangangguan mingqing tianzhujiao wenxian, *Textos cristianos chinos en los Archivos Romanos de la Compañía de Jesús*], vol. 4. Taipei: Ricci Institute, pp. 525-571.
- . 《奉旨翻译职方外纪》 [Feng zhi fanyi zhifang waiji, *Tratado de geografía traducido por orden imperial*], en París: Bibliothèque nationale de France, chinois 1520.
- . 《悔罪要旨》 [Huizui yaozhi, Puntos esenciales de contrición], en París: Bibliothèque nationale de France, chinois 7270.
- COUPLET, Philippe. 《四末真论》 [Simo zhenlun, *Una verdadera discusión de los cuatro fines*], en París: Bibliothèque nationale de France, chinois 3119.
- MONTEIRO, José. 《圣教要紧的道礼》 [Shengjiao yaojin de daoli, *Los principios importantes del cristianismo*], en París: Bibliothèque nationale de France, chinois 7046.
- PANTOJA, Diego de. 《七克》 [Qike, *Las siete virtudes para vencer los siete pecados capitales*]. En: 黄兴涛 [Huang Xingtao] & 王国荣 [Wang Guorong]. (eds. en 2013). 《明清之际西学文本：50 种重要文献汇编》 [Mingqing zhi ji xixue wenben: 50 zhong zhongyao wenxian huibian, *Textos occidentales de finales de la dinastía Ming y principios de la Qing: Recopilación de 50 documentos importantes*], vol. 1. Beijing: Compañía de libros de Zhonghua.
- RICCI, Matteo, et al. 《圣经约录》 [Shengjing yuelu, *Doctrina cristiana breve*]. En: 黄兴涛 [Huang Xingtao] & 王国荣 [Wang Guorong]. (eds. en 2013). 《明清之际西学文本：50 种重要文献汇编》 [Mingqing zhi ji xixue wenben: 50 zhong zhongyao wenxian huibian, *Textos occidentales de finales de la dinastía Ming y principios de la Qing: Recopilación de 50 documentos importantes*], vol. 1. Beijing: Compañía de libros de Zhonghua.
- . 《交友论》 [Jiaoyou lun, *Sobre la amistad*]. En: 郑安德 [Zheng Ande]. (ed. en 2000). 《明末清初耶稣会思想文献汇编》 [Mingmo Qingchu Yesuhui Sixiang Wenxian Huibian, *Documentos jesuitas en China desde finales de la dinastía Ming hasta principios de la dinastía Qing*], vol. 5. Beijing: Peking University Press.

- . 《天主实义》 [Tianzhu shiyi, *El verdadero significado del Señor del cielo*], en París: Bibliothèque nationale de France, chinois 6823.
- RUGGIERI, Michele. 《天主圣教实录》 [Tianzhu shengjiao shilu, *Verdadero registro del señor del cielo*]. En: 吴相湘 [WU Xiangxiang]. (ed. en 1966). 《天主教东传文献续编》 [Tianzhujiao dongchuan wenxian xubian, *Segunda colección de documentos sobre la propagación del catolicismo en el Este*], vol. 2. Taipei: Compañía de Libros de Estudiantes.
- SANTA MARÍA CABALLERO, Antonio de. 《天儒印》 [Tian ru yin, *La concordancia entre las doctrinas del cristianismo y el confucianismo*], en París: Bibliothèque nationale de France, chinois 7148.
- VERBIEST, Ferdinand. 《告解原义》 [Gaojie yuanyi, *El significado original de la confesión*], en París: Bibliothèque nationale de France, chinois 7272.

APÉNDICE I

En el presente apéndice se incluye la traducción de *Dizui zhenggui lüe* de Giulio Aleni. Se trata de una traducción, en gran medida, literal, ya que pretendemos dar cuenta del proceso de la *traducción transcultural* (tal como fue definido en la tesis) realizado por el jesuita italiano. Por ello, reproducimos la terminología original en chino en todas las instancias en las que puede ser significativo o relevante. Los corchetes a lo largo de este apéndice marcan nuestra intervención o interpretación del texto original, sobre todo, los conceptos omitidos por Aleni que añadimos para clarificar. Asimismo, los corchetes también señalan el número de página del manual.

[1r] *Dizui zhenggui lüe* (涤罪正规略, *Reglas correctas para purificar los pecados: versión abreviada*)⁸²⁷

Traducido y elaborado [al chino] por Ai rulüe (艾儒略, Giulio Aleni), jesuita del *yuanxi* (远西, Extremo Oeste); revisado y editado de nuevo por los fieles de Wulin (武林, Hangzhou).

Zongshuo (总说, *Resumen*)

En la *tianzhu shengjiao* (天主圣教, santa religión de Dios [es decir, religión católica]) existe el *gaojie zhi li* (告解之礼, sacramento de la confesión), que tiene el poder de perdonar los pecados. Este sacramento fue instituido por nuestro señor Jesucristo para abrir una puerta a los creyentes, para que eliminaran sus pecados, y para ofrecerles un camino de enmienda. De todos los habitantes del mundo, solo los *zhibeng daxian* (至圣大贤, hombres de suprema virtud y talento), [1v] con esfuerzos profundos e intensos, pueden cometer menos pecados. Del resto, muchos hay que inevitablemente cometerán pecados, por un mal pensamiento, por palabras malas o por acciones incorrectas. Todos esos pecados dañan el *xin* (心, corazón [es decir, el alma]) del mismo modo como la enfermedad daña al cuerpo.

Cuando las personas contraen las *shenbing* (身病, enfermedades del cuerpo), es normal que estén asustadas y procuren buscar un médico sabio que les cure pronto. Pero cuando se encuentran con las *xinbing* (心病, enfermedades del alma), no saben hacer *xing* (省, auto-examen): o se examinan, pero sin sentir miedo, o sienten miedo pero no piensan en

⁸²⁷ Nuestra traducción se basa en la versión de *Dizui zhenggui lüe* conservada en la Biblioteca Nacional de Francia, signatura “Chinois, 7349”. Hay once opúsculos bajo esta signatura. El *Dizui zhenggui lüe* es el texto número 11.

cómo curarse [la enfermedad]. Es como aquel que, teniendo una enfermedad grave, temiera que un buen médico le curara, [por lo tanto] estaría dispuesto a morir. ¡Qué triste! Por lo tanto, respecto a las *qian* (愆, faltas cometidas) antes de conocer el *dao* (道, conocimiento cristiano), al principio, cuando uno se hace cristiano, si lleva a cabo el *tonghui* (痛悔, arrepentirse con dolor) [2r] sinceramente y recibe el bautismo, Dios ciertamente perdonará todos [sus pecados] y no habrá necesidad de confesarlos. Tras el bautismo, si desafortunadamente se peca de nuevo, ya no se puede volver a recibir otro bautismo para eliminar los pecados y uno debe valerse del sacramento de la confesión, pues solo así se pueden expiar [los pecados] totalmente y se puede obtener la gracia de Dios. [El penitente] es como alguien que cruza el mar y necesita un barco para cruzarlo. Si durante la navegación el barco naufraga y el viajero tiene la suerte de encontrar una tabla a la deriva, puede trepar a ella para evitar ahogarse.

Los pecados que se cometen pueden ser de *xinnian* (心念, pensamiento del corazón), de *kouyan* (口言, palabra de la boca), de *shenxing* (身行, conducta de cuerpo). De ahí que la eficacia de la confesión esté relacionada de nuevo con *xinhui* (心悔, arrepentimiento de corazón), *kougao* (口告, confesión de boca), *shen shou kuxing* (身受苦行, sufrimiento corporal); [2v] solo así, puede obtenerse el perdón. Y [estos procedimientos] se clasifican en cuatro [partes]: *xing* (省, examen de conciencia), *hui* (悔, arrepentimiento o contrición), *gao* (告, confesión), *bu* (补, satisfacción).

El examen de conciencia se realiza mejor de manera *xi* (细, minuciosa); la contrición es mejor de manera *qie* (切, sincera); la confesión es mejor de manera *quan* (全, completa); y la satisfacción es mejor de manera *su* (速 rápida). [De estos cuatro actos] no se puede omitir ninguno. Por lo tanto, de acuerdo con *zhujing* (主经, las obras clásicas del Señor [es decir, la Biblia]) y *shengzhuan* (圣传, la sagrada tradición), presentaré detalladamente cuatro apartados para que aquellos que cometan algún pecado puedan eliminarlo conforme a la *fa* (法, ley [es decir, la ley divina]). De este modo, tal vez puedan obtener la bendición de Dios, escapar del castigo eterno, y llegar al *tianguo* (天国, reino de los cielos).

***Xingcha* (省察, Examen de conciencia)**

El autoexamen interior es el punto de partida para corregir los pecados. ¿Si [un pecador]

está en estado inconsciente, [3r] cómo pueden sus pecados ser perdonados? Entonces, para corregir los pecados, el pecador primero debe examinarlos: por un lado, *xing nian* (省念, examinar los pensamientos), por otro, *xing yan* (省言, examinar las palabras), por otro, *xing shi* (省事, examinar los actos); por último, *xing que* (省缺, examinar las omisiones).

Existen tres tipos de malos pensamientos: 1. el que se elimina nada más surgir, lo cual no solo no es pecado, sino que supone un mérito, al haber eliminado el mal; 2. el que, cuando se inicia, no se reprime de una vez, sino que [continúa creciendo] por haber sido imaginado, ya que si se duda entre eliminarlo o llevarlo a cabo, esa indecisión inevitablemente manchará el *xin* (心, corazón); también está aquel que no se hace ningún esfuerzo para eliminar, el corazón se siente contento de albergarlo y quiere ponerlo en práctica: incluso si no se llegara a realizar en el ámbito externo, aun así constituye un pecado en el interior de uno mismo [3v] y pertenece a la categoría de pecado cometido. Entre estos tres tipos de pensamientos, unos tienen consecuencias leves y otros graves. Resulta necesario diferenciarlos.

Los *yanguo* (言过, pecados de palabra) pueden ser graves y veniales. Entre los veniales, se encuentran pecados como *xianlun* (闲论, discusión ociosa), *chaoniè* (嘲虐, burla), *qingchi* (轻叱, regaño ligero), etc. Aunque el daño de estos actos no sea grave ni para el pecador ni para otros, no dejan, por ello, de ser pecados. Los pecados graves son, por ejemplo, el *xushì* (虚誓, falso juramento), el *wangzheng* (妄证, falso testimonio) y la *yang ren yin'e* (扬人隐恶, divulgación de defectos ajenos). Estos pecados dañan de forma grave tanto al pecador como a los demás. Cuando [el pecador] hace examen de conciencia, debe detectarlos cuidadosamente.

En cuanto al examen de los actos, no solo deben examinarse los actos que son manifiestamente malos como, por ejemplo, los que violan los mandamientos, y los que normalmente se consideran malos; los que en principio son buenos, pero son resultado de un propósito que puede ser malo [4r] como, por ejemplo, dar limosna para conseguir fama, o hacerse cristiano con el único propósito de incrementar su *shifu* (世福, las venturas de la vida presente terrenal). Esos comportamientos también deben ser examinados. Si se reflexiona sobre ellos, se puede evitar cometer pecados mortales.

[El penitente] también debe examinar detenidamente sus propias omisiones. Mientras no haga las buenas obras que debería hacer, comete un *queshi zhi zui* (缺失之罪, pecado de omisión).

Además, no solo se deben examinar los pecados personales, sino que los pecados de los

demás, pero provocados por uno mismo también deben examinarse detenidamente. Porque este pecado finalmente también le será atribuido.

En general, todo pecador que quiera *jiezui* (解罪, eliminar su pecado [es decir, la confesión]), primero debe recordar, después del bautismo o después de la última vez que se confesó, dónde vivió, qué hizo, [4v] con quién se relacionó, y todos los pensamientos, palabras, comportamientos, y omisiones que pudieran ofender a Dios, a los demás, o a él mismo.

También hay que recordar con detalle cuántas veces se ha cometido cada pecado. Se pueden examinar los pecados uno por uno siguiendo el orden de los diez mandamientos, para luego confesarlos de manera ordenada durante la confesión. Si no adopta este método de examen de los pecados, no se debe acudir apresuradamente a la confesión, ya que se podrían pasar por alto algunos pecados mortales, que se deben confesar. Si no se confiesan algunos pecados mortales, no solo los pecados anteriores no serán perdonados, sino que también se añadirá un pecado grave más. Aunque la *jiezui ligui* (解罪礼规, la regla ritual de la confesión) está establecida para los *sizui* (死罪, pecados mortales), los *weici quguo* (微疵曲过, pecados veniales) también deben confesarse para obtener un perdón completo. [5r]

***Xingcha tiaomu* (省察条目, *Lista de los artículos del examen de conciencia*)**

Enumeración de los pecados contra alguno de los diez mandamientos para que resulte más sencillo examinarlos

***El primer mandamiento: Qin chong tianzhu wanyou zhi shang* (钦崇天主万有之上, *Respetarás y adorarás a Dios sobre todas las cosas*)**

Aquellos que, al convertirse al cristianismo, en su corazón tenían dudas, ya fuere porque tenían otros objetivos poco apropiados, o porque no se habían arrepentido de sus pecados, no se decidieron hacer el *qiangai* (迁改, corregir errores y retornar a la bondad), y aun así aceptaron imprudentemente el bautismo, cometen pecado.

Aquellos que, una vez hechos cristianos, tienen dudas sobre la doctrina católica, o no la entienden bien ni intentan comprenderla, sino que insultan a quienes hablan de ella, cometen pecado. Según la gravedad de la duda y la difamación, así será la gravedad de los pecados. [5v]

Aquellos que creen en los *weilai yaoxiang* (未来妖祥, augurios de la fortuna), o en los *qiu chen bu gua* (求讖卜卦, predicciones y adivinanzas según los hexagramas), en los *suan ming wen jiao* (算命问筊, sortilegio confiando en la adivinación de *jiao*), o que confían en las prácticas *kanyu* (勘輿, las prácticas de *fengshui*), la astrología o en otras prácticas supersticiosas para decidir la fecha de cualquier asunto, cometen pecado.

Aquellos que celebran ritos falsos en los templos dedicados a los *shen* (神, dioses fabulosos) y *fo* (佛, budas), rezan sutras y conjuros mágicos, o pagan tributos para realizar ceremonias de sacrificio, rezan a los dioses fabulosos para pedir favores, o dan limosna [a los imagineros o santeros] para ayudar a fabricar estatuas paganas o de imágenes heréticas, queman monedas de papel y lingotes plateados de papel, creyendo que esos papeles se convertirán en *mincai* (冥财, dinero de ultratumba), y creen en cosas semejantes, cometen pecado.

Aquellos que escriben *fu* (符, hechizo creado con símbolos mágicos), recitan *zhou* (咒, conjuro creado con palabras), y divulgan la aparición de fenómenos extraños, cometen pecado.

Aquellos que guardan libros e imágenes heterodoxas, o para deshacerse de ellos, los venden o los regalan a otros, cometen pecado. [6r]

Aquellos que se reúnen en secreto con monjes budistas, monjes taoístas y otros hechiceros, y no evitan su influencia, o se dejan influenciar por *yiduan* (heterodoxia), siguen las costumbres mundanas para dar gusto a los demás, sin distinguir lo verdadero de lo falso, o no reflexionan para responder sin pensarlo dos veces, cometen pecado.

Aquellos que creen, incorrectamente, en los libros de *baijia* (百家, cien escuelas de pensamiento de los filósofos chinos) o en libros de brujería o numerología, toman algunas palabras que sean similares a los argumentos que se encuentran en estos textos y las pregonan a otros, confundiendo sus mentes, cometen pecado.

Aquellos que, si han caído en el pecado, pierden la esperanza en la misericordia del Señor, y por ello se desaniman y se dejan condenar al infierno, cometen un pecado. [6v]

Aquellos que sin ningún temor cometen *zuiguo* (罪过, pecados y culpas), confiando en la misericordia de Dios, o comenten actos inmorales, esperando alcanzar el perdón con la confesión, y sin ningún mérito personal intentan erróneamente ir al cielo, aumentan sus pecados.

Aquellos que cuando se encuentran en situación de pobreza, de enfermedad, o atraviesan tiempos difíciles, no examinan sus propios pecados, sino que culpan a Dios de no

haberles ayudado y de no haberles protegido, o se maldicen a sí mismos, cometen pecado. Aquellos que esperan que Dios haga milagros para así probar su existencia, cometen pecado.

Aquellos que, habiendo pecado, dicen equivocadamente que no es necesario confesarse y que pueden conseguir la absolución ellos solos, [7r] o teniendo la oportunidad de confesarse no la piden, cometen pecado.

Aquellos que habiendo pecado piden confesión, pero antes de confesarse no hacen un examen de conciencia exhaustivo y olvidan confesar algunos pecados graves; o no sienten *tonghui* (痛悔, contrición) hacia Dios, no tienen voluntad de enmendar [los pecados] rápidamente; o esconden algunos pecados mortales y no confiesan todos sus pecados. Con todos estos comportamientos aumentan sus pecados. Cometen pecado también quienes no cumplen las *bushu zhi gong* (补赎之功, obras de satisfacción) que les manda el confesor.

Aquellos cuyo apego a los *shiqing* (世情, afectos mundanos) es superior a su amor a Dios, así como quienes debido a sus *shiwu* (世务, ocupaciones mundanas) descuidan sus obligaciones cristianas, y no añoran la gracia de Dios, cometen pecado. [7v]

Aquellos que por miedo a las burlas o calumnias de otros dejan de lado las buenas obras que deberían hacer, o se avergüenzan ante los demás de profesar el cristianismo y temiendo las preguntas del tribunal local, no reconocen directamente que son cristianos, cometen pecado.

***El segundo mandamiento: Wu hu tianzhuming er shefa xushi* (毋呼天主名而设发虚誓, *No invoques el santo nombre de Dios para jurar en vano*)**

Aquellos que invocan en vano el nombre de Dios o de los *shengren* (圣人, los santos), y, aun sin invocarlos, juran en falso, cometen pecado.

Aquellos que, en los templos dedicados a dioses y budas, utilizan sus nombres para jurar, aunque no juren en falso, cometen pecado.

[8r] Aquellos que imprudentemente juran que algo es verdad, pero resulta que no lo es, o que es una verdad dudosa; u obligan a otros a jurar, cometen pecado.

Aquellos que juran que harán algo malo, o juran que no harán algo malo, pero luego lo hacen, cometen pecado.

Aquellos que, cuando les ocurre algo indeseado, maldicen a los demás y se maldicen a sí

mismos, o insultan al viento y a la lluvia, o injurian al cielo y a la tierra, cometen pecado. Aquellos que habiendo prometido a Dios ofrecerle ciertos servicios, no cumplen la promesa, o se comprometen a realizar una obra de caridad, [8v] y luego no lo cumplen, cometen pecado.

El tercer mandamiento: Shou zhanli zhi ri (守瞻礼之日, Guardar las fiestas)

Aquellos que no cumplen las *shangong* (善功, obras buenas) que todo cristiano debe hacer como, por ejemplo, no asisten a misa los días de fiesta, no se confiesan cuando lo precisan, no piden la eucaristía, no rezan oraciones, no ayunan, no prestan atención o muestran reverencia [hacia las cosas sagradas], cometen pecado.

El cuarto mandamiento: Xiaojing Fumu (孝敬父母, Honrar al padre y madre)

Aquellos que se proponen no respetar a sus padres o familiares de mayor edad, o los maltratan y desprecian de palabra, o [9r] no sienten amor hacia hermanos y parientes, cometen pecado.

Aquellos que no se esfuerzan en aconsejar a sus padres, en el caso de que sean adictos a herejías o hayan cometido otro tipo de pecado, cometen pecado.

Aquellos que no cuidan a sus padres, a su mujer, a sus hijos, a los criados, en la salud y en la enfermedad, cometen pecado.

Aquellos que no cumplen lo que sus padres les enseñan, y no cumplen las leyes de estado, y quienes desprecian la enseñanza de los maestros, cometen pecado. [9v]

Aquellos que se enorgullecen de su talento, sienten repugnancia de la fealdad y la torpeza de sus padres, o esperan que sus padres mueran pronto para poder heredar sus bienes, cometen pecado.

Aquellos que pudiendo pagar las deudas contraídas por sus difuntos padres, se niegan a pagarlas, y no obedecen las disposiciones de sus testamentos, cometen pecado.

Aquellos que rechazan *tianzhu zhengdao* (天主正道, camino correcto de Dios [es decir, la doctrina cristiana]) por obediencia a sus parientes y superiores, cometen pecado.

Aquellos que permiten que sus familiares violen los mandamientos, sin actuar con consejos o reprimendas, o no instan a sus hijos, a sus hermanos menores y a sus siervos a ser bautizados lo antes posible, a cumplir los mandamientos y otras normas de la iglesia, cometen pecado. [10r]

Aquellos que obligan a la esposa, a los hijos y a los criados a llevar a cabo el *z'houyuan* (咒愿, rezar a los dioses o los budas para expresar su obediencia y formular sus deseos), o no les educan ni les ayudan cuando deberían hacerlo, cometen pecado.

Aquellos que por ser los superiores [de una familia o de una comunidad] enseñan y ordenan a sus inferiores con *fei yi* (非义, doctrina injusta), cometen pecado.

Aquellos que reciben favores de los demás, y les corresponden con enemistad, cometen pecado.

El quinto mandamiento: Wu sha ren (毋杀人, no matar)

Aquellos que odian y maldicen a alguien, le desean que muera o caiga en desgracia, o anuncian que quieren dañar a alguien o conspiran en secreto para hacerlo, cometen pecado. [10v]

Aquellos que difaman e insultan a otros de palabra y ello es causa de que alguien pierda la vida, la reputación o sus propiedades, o enferme, cometen pecado.

Aquellos que solo buscan su propia conveniencia, ignorando por completo que con ello pueden hacer que los demás pierdan su propiedad, cometen pecado.

Aquellos que dañan su cuerpo para desahogar su rabia y lo imputan a otro, y para dañar a otros están dispuestos a pagar con su propia vida, cometen pecado.

Aquellos que dañan su cuerpo para desahogar su rabia, y para dañar a otros están dispuestos a acusarles de los daños que ellos mismos se han causado, e incluso de la propia vida, cometen pecado.

Aquellos que, utilizando las leyes de manera injusta, someten a alguien a una tortura cruel, o causan daños a propiedades confiando en sus poderes, y regañan a los demás sin cesar respondiendo a su temperamento impredecible, cometen pecado. [11r]

Aquellos que, cuando están enemistados con alguien, contratan a otra persona para vengarse de él; y quienes se escudan con el nombre de un servicio público para desahogar su furia; o quienes aceptando soborno y violando las leyes dañan a otros; o quienes disfrutan planteando pleitos con otros y urden estratagemas malignas contra otros, cometen pecado.

Aquellos que adulan las malas acciones de alguien, o pudiendo impedir las no lo hacen, cometen pecado.

Aquellos que impiden que otros hagan el bien, o quisieran que otros cometieran pecado, cometen pecado.

Aquellos que negando la distinción entre lo correcto y lo incorrecto, consiguen que los demás se enemisten entre sí, cometen pecado.

Aquellos que discuten con furia y fervor [11v] y hacen las cosas apresuradamente de forma inapropiada, cometen pecado.

Aquellos que deliberadamente menosprecian y oscurecen los méritos y la buena reputación de los demás, cometen pecado.

Aquellos que viendo que otros están peleando no los reconcilian, o que cuando pelean con alguien, no atienden los consejos de reconciliación, cometen pecado.

Aquellos que con sus palabras y comportamientos inapropiados inducen a otros a imitarlos, o impiden que otros se acerquen a la *de* (德, virtud), cometen pecado.

Aquellos que viendo que otros están en una situación difícil o calamitosa y pudiendo ayudarles, no se apiadan de ellos ni les ayudan, [12r] cometen pecado.

Aquellos que, confiados en sus propias fuerzas, no evitan las situaciones difíciles y peligrosas, cometen pecado.

Aquellos que, sin tener un buen conocimiento de medicina, prescriben remedios a la ligera para satisfacer su propio interés o para hacer daño a otros, cometen un pecado similar al de homicidio.

Aquellos que se ahorcan, se cortan el cuello, se envenenan, se lanzan a un río o al fuego, etc. para suicidarse, cometen un pecado más grave que el pecado de homicidio. Quienes se desesperan y desean la muerte, también cometen pecado. [12v]

Aquellos que ahogan a su hija en el agua, o quienes se envenenan para provocar un aborto, cometen el mismo pecado que el de asesinato.

El sexto mandamiento: *Wu xing xieyin* (毋行邪淫, *No hagas cosas indecentes y lascivas*)

Adjuntado el noveno mandamiento

Dios dio a luz al ser humano. Es la *zhengdao* (正道, verdad correcta) que una mujer tenga un solo marido y un marido tenga una sola mujer. A excepción de la relación íntima entre marido y mujer, debe mantenerse la separación entre hombre y mujeres. El cristianismo tiene en alta estima mantener la castidad. Todos aquellos que están casados son monógamos. Es imposible que tengan *erse* (二色, una segunda pareja). Aunque algunos [hombres] no tengan hijos, deben aceptar este destino, no pueden tomar concubinas para pedir imprudentemente [hijos].

No se puede tomar concubina, ni mucho menos violar a las esposas e hijas de otros, tener relaciones sexuales con prostitutas, ser un varón homosexual, dar rienda suelta a los deseos carnales, cometer incesto. Todas estas conductas, entre otras, constituyen [13r] pecados graves. Todos conocen estos pecados, y por ello no volveré a enumerarlos detalladamente, [temiendo] que pueda contaminar los oídos y los ojos [de los lectores]. En resumen, a excepción del *fuqi zhengli* (夫妻正礼, código de conducta apropiado entre marido y mujer), no importa el tipo de belleza o de apariencia atractiva, si los ojos [de los fieles] la miran inapropiadamente, los oídos la oyen inapropiadamente, la boca la menciona inapropiadamente, el cuerpo actúa inapropiadamente, y el corazón lo piensa inapropiadamente, todos estos comportamientos son pecados de *xieyin* (邪淫, indecencia y lascivia). Y quienes no evitan el origen de *xieyin*, y tratan con malos amigos, comentan en secreto [temas obscenos], leen libros o dibujos lascivos, cantan canciones obscenas, son culpables. Hay que examinar cada uno de ellos cuidadosamente, para poder confesarlos completamente. [13v]

El séptimo mandamiento: Wu toudao (毋偷盜, No hurtes)

Adjuntado el décimo mandamiento

Adquirir [ganancias] sin respetar la *yi* (义, justicia), como puede ser falsificar las mercancías, comerciar con monedas de platas falsas; o tratándose de un negocio realizado con otras personas, tergiversar y ocultar los datos [de cuenta]; sustituir sigilosamente los productos [por mercancías en mal estado]; apoderarse de la cotización de mercado por la fuerza, ofrecer precios injustos; cambiar el peso, la longitud y el tamaño de la *deng* (等, balanza que sirve para pesar cosas pequeñas), de la *cheng* (秤, balanza), de la *chi* (尺, medida), y de la *hu* (斛, utensilio que sirve para medir el volumen de cereales y otras cosas) para engañar a los demás; practicar artificialmente la *huangbai* (黄白, alquimia taoísta); imponer tal tipo de usura en los préstamos que implique a otros que satisfagan las deudas con campos de cultivo y con sus casas; valerse de su poder para amenazar y engañar a los demás; abrir una casa de juegos; estafar y saquear las pertenencias de otros por algún motivo urgente; esconder objetos y ganados de otros; no pagar el salario a los trabajadores; exigir un precio excesivamente caro; no devolver a su dueño algo que se haya encontrado; tener [14r] la capacidad [de pagar] lo que se debe a alguien pero no hacerlo; malvender los bienes robados; pedir intereses exorbitantes; tener

fuentes de ingresos no identificadas, todos estos hechos son formas de robo.

También cometen pecado quienes, aunque no se apoderan de los bienes de otros, tienen el propósito de robar o de no pagar impuestos al estado en metálico ni en cereales.

Cometen pecado igual al del robo de bienes ajenos quienes abren sigilosamente cartas de otros, y quienes usurpan los méritos de otros.

El octavo mandamiento: Wu wang zheng (毋妄证, No digas falso testimonio)

Aquellos que irreflexivamente actúan de testigos, confunden lo verdadero y lo falso, y testifican con firmeza que un contrato falsificado [14v] es verdadero, con lo que hacen que los demás sufran injusticias, cometen pecado.

Aquellos que sin evidencia alguna sospechan que otros roban o cometen otros actos contra la razón, o difaman a otros de forma anónima, y escriben artículos de manera irresponsable para atribuir algunos delitos a quienes no los han cometido, lo que provoca que se difundan falsas noticias por todas partes, cometen pecado.

Aquellos que, víctimas de expresiones difamatorias, prefieren contestar de manera provocativa; o deliberadamente difunden los escándalos de otros, o les gusta escarbar en los secretos de los demás; o sin verificar su autenticidad hablan de asuntos de otros con demasiada libertad; o cuando conocen realmente la maldad de los demás, la describen con exageración; o embellecen sus méritos para [15r] así conseguir una buena reputación, y atribuyen la responsabilidad de los delitos a otros para así disimular la maldad propia, cometen pecado.

Aquellos que con la intención de hacer daño a los demás, o sin ella, difunden sus escándalos, provocando que alguien sufra daños por ello, cometen pecado.

Aquellos que recomiendan a personas inapropiadas [para ocupar cargos importantes], o publican libros llenos de falsedades, cometen pecado.

Los funcionarios de gobierno que cuando toman parte en procesos judiciales, no se basan en la verdad, sino que arbitrariamente aumentan o reducen las sanciones, cometen pecado.

Aquellos que están encargados de guardar los secretos de alguien y, sin embargo, los revelan, cometen pecado.

Aquellos que acostumbran a fanfarronear, cometen pecado. [15v]

Zongzui qiduan (宗罪七端, Los siete pecados capitales)

El primer pecado capital: jiaoao (骄傲, soberbia)

Aquellos que no llevan a los demás a conocer a Dios, y solo quieren que los demás les respeten, o se mantienen obstinadamente firmes en sus propias opiniones, no intentan entender la verdad, y piensan que obtienen su bondad, sus méritos, y sus propiedades por sí mismos, no por la gracia de Dios, cometen pecado.

Son pecados de soberbia vanagloriarse de un título de nobleza o de un salario, jactarse de que la bondad, la virtud y la cultura que se tiene es superior a las de otras personas, pedir a otras personas que valoren y elogien los méritos propios, obstinarse en hacer oídos sordos y desdeñar [16r] las buenas palabras de otros, o dar a conocer los defectos de otros para así resaltar su idoneidad.

El segundo pecado capital: tanlin (贪吝, Codicia y tacañería)

La naturaleza de *tan* (贪, codicia) y *lin* (吝, tacañería) es contraria. La persona codiciosa quiere apropiarse de los bienes de otros; la persona tacaña no quiere que sus pertenencias pasen a ser de otros. Los codiciosos desean que lo que poseen sea excedente, a los tacaños no les importa la falta [de recursos] de los demás. En cualquier caso, [la codicia y la tacañería] son pensamientos egoístas, y amar la riqueza en exceso es pecado. Véase la explicación detallada en el apartado sobre el séptimo mandamiento. [16v]

El tercer pecado capital: mise (迷色, Lujuria)

Aquellos que tienen pensamientos lujuriosos y, aunque no los lleven a cabo, se recrean de lleno en ellos sin tratar de eliminarlos, cometen pecado.

Aquellos que embellecen su apariencia y vestimenta para tratar de complacer a los demás, cometen pecado.

Respecto a otros pecados relacionados con este pecado capital, véase el apartado sobre el sexto mandamiento.

El cuarto pecado capital: jidu (嫉妬, Envidia)

Aquellos que cuando ven que otros tienen la *fu* (福, ventura), la *de* (德, virtud), el *quanshi* (权势, poder e influencia) se quejan de que Dios haya preferido a esas personas, no se culpan a sí mismos por no cumplir con su deber, sino que están envidiosos y no quieren que otros obtengan esos méritos o intentan [17r] hacer daño a escondidas a esas personas; o les gusta comentar los fracasos del prójimo, disfrutan con los *you* (忧, sufrimientos) de los demás, sufren mucho con sus *le* (乐, felicidades), y desean que les sobrevengan desgracias, cometen pecado.

El quinto pecado capital: fennu (忿怒, Ira)

Cuando los santos sienten ira, es contra la maldad, no contra ninguna persona en concreto. Si una persona corrige su maldad, también puede ser respetada y amada. La ira a la que se refiere este pecado es la que surge por motivos egoístas, algo muy distintos la ira anterior. En ese caso el objeto de la ira debería ser “uno mismo”. [17v]

Aquellos que cuando otros les ofenden, se niegan a perdonar, dan rienda suelta a un temperamento enojado y culpan a los demás con gritos severos, cometen pecado. Véase la explicación detallada en el apartado sobre el quinto mandamiento.

El sexto pecado capital: taotie (饕餮, Gula)

Aquellos que cuando beben alcohol, les gusta emborracharse y emborrachar a los demás, y quienes, por su glotonería, no guardan los días de ayuno, cometen pecado.

El séptimo pecado capital: xieduo (懈惰, flojedad y pereza)

Aquellos a quienes les disgustan las obras cristianas, no las realizan, o no se esfuerzan por realizar las obras buenas que deberían hacer, y [18r] en su lugar, llevan a cabo los *jiyi* (技艺, artes o habilidades para ejecutar algo) de poca utilidad, y con ello pierden el tiempo y demoran la realización de sus tareas; o conociendo cuál es el *zhengdao* (正道, camino recto) en su interior, no se esfuerzan en seguirlo; o aplazan el bautismo de hijos y familiares, y dejan que mueran sin ser bautizados, cometen un pecado.

Aquellos que son negligentes en hacer las *shangong* (善功, obras buenas), se cansan de hacerlas, o no las realizan con auténtica voluntad, cometen pecado.

Respecto a todos los pecados indicados en los apartados anteriores, hay quienes los cometen por sí mismos; otros los ordenan, los propician, o sirven de mediadores para que alguien los cometa; engatusan y adulan a la gente [que ha cometido mal], o ayudan al otro a hacerlo y se reparten el resultado del robo; o cuando lo que deberían haber hecho es reprochárselo e impedir que lo cometieran, pero no lo hacen. [18v] Esos pecados cometidos por otros también les son atribuibles. Y deben confesarlos de manera dolorosa y *yíyí* (一一, uno por uno).

Todos los artículos anteriores son *sizui* (死罪, pecado mortal). Aquellos que, por la gracia de Dios, no hayan cometido esos pecados, también deberán examinar los siguientes pecados que son los más difíciles de evitar para todos:

¿Has recibido alguna orientación o inspiración divina, pero no te has esforzado en realizarla, y sueles defraudar la gracia de Dios?

Si te encuentras en alguna situación angustiada, ¿no estás dispuesto a soportarla con gusto, ni sabes agradecer [19v] la merced de Dios?

Cuando rezas en días de *zhanli* (瞻礼, fiesta), hay pensamientos que te distraen, ¿no los interrumpes en ese mismo momento, sino que terminas de rezar sin fijarte mucho en lo que rezas?

¿Con frecuencia aceptas la gracia de Dios, pero no te muestras lleno de gratitud, ni intentas corresponderla? ¿En tu vida cotidiana no exiges siempre que tus comportamientos estén de acuerdo con la voluntad divina?

¿Ha habido ocasiones en que no te hayas esforzado en amar al prójimo como a ti mismo, y en que no hayas realizado las obras de *aijin* (哀矜, tener piedad), ni hayas dado un buen ejemplo que otros puedan seguir? [19v]

¿No has reprimido ni erradicado las tentaciones que te afectan en tu interior y en tu exterior, y tampoco te has opuesto a los beneficios que podrías obtener de esa tentación?

¿No has vigilado a conciencia los *wuguan* (五官, los cinco sentidos exteriores) y las *sansi* (三司, las tres facultades interiores), les diste rienda suelta, y no has evitado la ocasión de la tentación?

Respecto a la excéntrica personalidad, a los malos hábitos establecidos desde hace tiempo, y a los trabajos propios, ¿acaso no has examinado cuidadosamente la raíz de los problemas, ni has intentado corregirlos?

Cuando has visto que otros estaban cometiendo faltas, ¿les perdonaste, como quisieras que los demás te perdonaran? [20r]

Cuando alguien te ha aconsejado ser *san* (善, bondadoso), o te ha culpado de lo *bushan* (不善, no bondadoso), ¿lo has aceptado de corazón?

¿Has tenido un humor cambiante y disoluto, y has dicho falsedades?

¿Has perdido mucho tiempo en alguna tarea de poca importancia o acaso has hecho algo con mucha prisa y de manera inapropiada, poniendo en riesgo tu salud o pudiendo dañar tu cuerpo y tu alma?

Si el creyente no ha cometido ninguno de esos pecados, debe agradecer la ayuda de Dios; si ha cometido alguno de ellos, debe *cunji* (存记, anotar) los pecados cometidos, y luego confesarlos para obtener el perdón total, y procurar no volver a cometerlos. [21r]

***Tonghui* (痛悔, Contrición)**

¿Quién no sabe arrepentirse después de cometer un pecado, si no es muy estúpido? *Hui* (悔, arrepentirse) no es difícil y sin, embargo, el *zhenhui* (真悔, arrepentimiento sincero) sí lo es. El *zhenhui*, llamado *gongdiliizang* (共弟利藏, contrición) en la lengua occidental, incluye cinco puntos esenciales: *aizhu* (爱主, amor a Dios), *zhiqie* (至切, sinceridad total), *dinggai* (定改, voluntad de corrección), *yuanyie* (愿解, voluntad de confesión), y *wangshe* (望赦, esperanza en el perdón).

¿Qué es el *aizhu* (爱主)? En realidad, es el afecto a Dios que nace del corazón, que es superior al amor a cualquier otra cosa. Con lo que [el creyente] considera que Dios es el ser más respetable y bondadoso, [21v] y digno de ser amado; considera que la gracia de Dios es infinita, que nos da la vida, nos cría, nos concede la espiritualidad, siempre nos protege, nos da reposo, en todo momento nos concede gracia.

En contrapartida, hay veces que no solo no cumplimos la obligación de respetar a Dios en todo lo posible, sino que en ocasiones usamos cualquier tipo de maldad para ofender a *zhiyun* (至尊, el ser supremo) y renegar de *da enzhu* (大恩主, gran benefactor). Debemos, pues, reflexionar, ¿cómo podemos perdonarnos a nosotros mismos? Pongamos un ejemplo: si un *xiaozi* (孝子, hijo filial), buen hijo, accidentalmente comete una culpa contra sus padres, en su corazón se sentirá muy intranquilo, se arrepentirá

profundamente y con dolor, hasta el punto de que no podrá controlar sus sentimientos. Esto se debe no solo al miedo al castigo de sus padres, sino también al amor y al respeto que siente en su corazón. [22r] Ese es el arrepentimiento verdadero.

Si el arrepentimiento se produce solo por vergüenza, por miedo al castigo o miedo a la venganza por su mala acción, u otros sentimientos similares, sin pensar en Dios, este arrepentimiento será la *tonghui bu zhen* (痛悔不真, contrición falsa), llamada *yadilizang* (亞弟利藏, atrición) entre los occidentales. Esta atrición solo puede ser una forma de ayuda del arrepentimiento, y no puede tener el significado auténtico de arrepentimiento verdadero.

¿Qué es el llamado *zhiqie* (至切, sinceridad total)? Aunque el arrepentimiento de corazón se realice por amor de Dios, si el grado de sinceridad del arrepentimiento no es superior a cualquier otro sentimiento interno, no es verdadero arrepentimiento. Por ejemplo, si cuando alguien se arrepiente está inseguro y en su interior se produce una lucha de dos tipos de sentimientos, ¿cómo se podría llamar a ese tipo de arrepentimiento “quanhui” (全悔, arrepentimiento completo)? [22v]

Por ese motivo, quienes se arrepienten de sus pecados debe intentar conseguir el estado de *jiqie kenzhi* (激切恳至, anhelo y sinceridad), y preferir perder todas las cosas del mundo antes que perder los favores divinos por cometer los pecados.

¿Qué es el llamado *dinggai* (定改, voluntad de corrección)? Cuando [el penitente] se ha arrepentido con gran dolor de las faltas cometidas, debe decidir *qianshan* (迁善, retornar a la bondad), arrepentirse y corregir todos sus pecados, cumplir siempre lo que Dios ordena, y no atreverse a volver a cometerlos de nuevo. Si no puede abandonar ciertos afectos y no se decide a corregirlos del todo, eso significaría que no se acerca a Dios enteramente, que esa voluntad de eliminar los pecados no es del todo verdadera. ¿Cómo podrá [23r] ser así bendecido por Dios?

¿Qué es el llamado *yuanjie* (愿解, voluntad de confesión)? Como Dios quería establecer el sacramento de la confesión para perdonar los pecados de la gente, cada vez que los fieles se arrepienten de sus pecados, deben estar determinados a obedecer el mandato divino, y con cierta periodicidad confesarse a un sacerdote para que sean perdonados. Si creen que no es necesario confesarse ante un sacerdote, y por ello no están dispuestos a hacerlo, aunque estén arrepentidos de corazón, sus pecados no pueden ser perdonados.

Algo similar ocurre cuando un hijo ofende a sus padres. El hijo se arrepiente de corazón y quiere [23v] corregir sus errores. Sin embargo, cree que no es necesario seguir la

disciplina de sus padres, y no quiere arrodillarse respetuosamente ante ellos para reconocer su error y pedir castigo. Ese hecho resulta ser, en última instancia, *wuqin* (忤亲, desobediencia a los padres). ¿Cómo puede obtener así el perdón de sus progenitores?

¿Qué es el llamado *wangshe* (望赦, esperanza en el perdón)? Cuando [el penitente] se ha arrepentido sinceramente de los errores cometidos, debe levantar la mirada a la misericordia de Dios, confiar en que los méritos infinitos de nuestro Señor Jesucristo para la salvación del mundo y el perdón de sus pecados. No puede presuponer que los pecados son graves, abandonarse a la desesperación y pensar que Dios no le perdonará. Todo esto llevaría al penitente a defraudar la misericordia infinita del *dafu* (大父, gran padre) y aumentaría el pecado.

Alguien podría preguntar: ¿qué ocurre con quienes se arrepienten de sus pecados de corazón, pero no realmente por amor y respeto a Dios, [24r] sino porque se avergüenzan y detestan sus pecados, temen que Dios les castigue en esta vida terrenal y en la vida futura, y deciden sinceramente corregirse esperando que Dios le perdone? ¿Perdonará Dios sus pecados?

[El sacerdote] responde: con solo ese tipo de arrepentimiento no podría recibir la gran gracia del perdón. Si, en cambio, seguidamente fuera a confesarse y confesara todos sus pecados, Dios seguramente tendría piedad de él y le perdonaría todos sus pecados.

¡Ay! Aunque estas dos formas vienen a ser arrepentimiento, la *yadilizang* (亚弟利藏, atrición) surge de la consideración hacia sí mismo, no hacia Dios; la *gongdilizang* (共弟利藏, contrición), por el contrario, surge exclusivamente de la consideración hacia Dios, no hacia sí mismo. [24v] De este modo, se puede distinguir entre ser bendecido por Dios o no serlo y, por tanto, entre subir al *tiantang* (天堂, el cielo) o caer al *diyu* (地狱, el infierno). ¿Por qué no se examinan aquellas acciones en el momento en que surgen [las ideas de acciones]? Ni siquiera puede uno confiarse con la contrición, porque no se puede determinar su nivel de profundidad. Pero están aquellos que no reflexionan en toda su vida [sobre sus acciones] o los que no se arrepienten de todos sus pecados, no podrán evitar entrar en el *diyu* (地狱, el infierno); aún peor están quienes nunca se preocupan de nada. ¡Qué horror! ¡Qué horror!

Por lo tanto, cuando [el penitente] se arrepiente, a pesar de que debe confiar en Dios, que es la mayor nobleza y la mayor bondad, y que merece el amor de todos, también siente que su gracia es infinita. Pero cuando los sentimientos mundanos agitan su corazón, y le

resulta difícil renunciar a ellos, entonces debe [25r] pensar que: cuando mi vida vaya a terminar, seguramente saldrán a la luz muchos pecados cometidos que todavía permanecen dentro de mí, y en verdad tendré mucho miedo; en ese momento, aunque quisiera arrepentirme, ya podría ser demasiado tarde, y aunque quisiera confesarme ya no lo conseguiría; y me doy cuenta de que las personas y las cosas que ahora amo, en aquel momento no tendrían ningún valor para mí; por eso, ¿por qué no hago ahora un esfuerzo decidido para renunciar a los pecados, arrepentirme de corazón y preparar un *shanzhong* (善终, buen final)? Hay que declarar las palabras del Huizuijing (悔罪经, *Acto de Contrición*) para rezarlo en cualquier momento e inspirar al [arrepentimiento de] corazón.

***Huizui jing* (悔罪经, *Oración del Acto de Contrición*) [25v]**

[Dios mío, tú que eres] infinitamente *ren* (仁, benévolo) y *ci* (慈, misericordioso), el *dajun* (大君, gran emperador) del cielo y la tierra, y el Señor verdadero sobre todas las cosas, que unificas a todos los seres vivos, yo, gran pecador, que fui creado por ti, Señor, hoy por el sentimiento que tengo de amarte sobre todas las cosas, me arrepiento sinceramente de todos los pecados cometidos hasta hoy, prefiero perder toda la felicidad del mundo y sufrir todo el dolor del mundo antes que ofenderte levemente, mi Señor noble y lleno de infinita bondad. Decido obedecer los mandatos del Señor en el futuro y evitar todas las ocasiones de pecado, me propongo no volver a pecar hasta el día de mi muerte y me propongo no olvidar a mi Señor.

Tengo presente que tu santo hijo, Jesucristo, por nosotros pecadores [26r], aceptó sufrir la Pasión para perdonar mis graves pecados. Por esto, confío en que él aceptará mi petición, cumplirá mi deseo, me bendicirá y perdonará todos mis pecados. Me mantendré sin pecado hasta el día de mi muerte y recibiré la bendición infinita de Dios. Amén.

Aunque esta oración se puede usar en todo momento, debe usarse necesariamente antes del bautismo, antes de la confesión, o en situaciones de emergencia, para evitar el infierno y para solicitar la entrada en el cielo.

***Gaojie* (告解, *Confesión*)**

[El penitente] ya ha examinado detenidamente sus pecados, ya se ha arrepentido de

corazón. Entonces, debe avisar [26v] al sacerdote con anticipación, debe pedirle que le confiese. Cuando llegue ese momento, irá delante del *zhutai* (主台, altar de sacrificio dedicado a Dios), se quitará la gorra y se arrodillará al lado del asiento del sacerdote, que estará sentado, inclinará la cabeza, hará la señal de la cruz, y empezará a rezar sinceramente el Jiezui jingwen (解罪经文, la oración del Confiteor) hasta “Wozui, wozui, gao wodazui (我罪, 我罪, 告我大罪, por mi culpa, por mi culpa, por mi gran culpa)”, mientras se golpea tres veces el pecho. Luego se confesará al sacerdote como si se estuviera confesando con Dios. En primer lugar, debe decir cuánto tiempo ha transcurrido desde que se hizo cristiano o desde la última vez que se hubiere confesado; y si, desde la última vez que se confesó, ha cumplido la penitencia y todo aquello que le dijera el confesor; debe decir también si en la última confesión olvidó algunos pecados, y en ese caso, esos pecados son los primeros que ha de confesar. Luego, siguiendo el orden de los diez mandamientos y de [27r] los siete pecados capitales, debe confesar claramente los pecados cometidos uno a uno: los pecados de *nian* (念, pensamiento), de *yan* (言, palabra), de *xing* (行, obra), o de *queshi* (缺失, omisión).

Cuando confiese debe recordar estos tres puntos:

Yi qian (宜谦, debe ser humilde): [el penitente] debe considerarse a sí mismo como un gran pecador, que ofende al Señor supremo; por ello [confiesa] en actitud muy humilde, se avergüenza de sí mismo, siente odio hacia sí mismo, como si lleno de vergüenza no supiera donde esconderse. Así también la apariencia debe ser humilde, como indican los gestos de quitarse el sombrero y arrodillarse en el suelo.

Yi quan (宜全, debe ser íntegra): [el penitente] debe confesar todos los pecados que recuerde, indicando la especie de los pecados y cuántas veces lo ha cometido; no debe intentar ocultar ni excusar ningún pecado. Si escondiera un pecado mortal [27v] sin confesarlo, no solo no se le podrían perdonar los pecados anteriores, sino que a ellos se les añadiría el pecado mortal de ocultación, que es más grave que los pecados anteriores. Si uno no quiere ocultarlo pero, por más esfuerzos de memoria que realiza, no lo puede recordar íntegramente por haber pasado mucho tiempo, entonces, con un arrepentimiento general debe esperar el perdón. Si más tarde recordara algunos pecados, también debería confesarlos para completar su confesión. Si de alguno de los pecados que recuerda no puede precisar cuántas veces lo ha cometido, debería confesar la frecuencia aproximada, diaria o mensual, del mismo pecado.

Yi ai qie (宜哀切, debe ser triste): [el penitente] debe mostrar un sentimiento auténtico de

zize (自责, auto-reproche) hasta el punto del llanto. [28r] Aunque no le salgan las lágrimas debe estar muy triste en su interior hasta el punto del *xinlei* (心泪, llanto de corazón). Después de confesarse, el penitente debe confesar que: “He pecado mucho. Después de haberme hecho cristiano, he dicho palabras falsas y sin sentido, he tenido pensamientos vanos, la última vez que me confesé no lo hice de manera completa, mi contrición no fue sincera, hoy estoy ante del altar de Dios, verdaderamente porque respeto y amo a Dios sobre todas las cosas, me arrepiento de todo corazón de haber ofendido a nuestro Señor, prefiero perder todas las cosas del mundo antes que perder la bendición de Dios por culpa de mis pecados y malas obras. A partir de ahora, me mantendré firme en la voluntad, prefiero pasar [28v] por todos los sufrimientos del mundo antes que atreverme a cometer estos pecados de nuevo. Cumpliré los mandamientos de Dios hasta mi muerte.”

Y luego, se pone de rodillas en el suelo, recita el “*wang wuenbao shengmu Maliya* (望吾恩保圣母玛利亚, ruego a Santa María, nuestra protectora de gracia)” hasta el final (del Confiteor). Y a continuación, escucha atentamente la orden del sacerdote, la recuerda en su corazón. Y devotamente acepta la gracia de la absolución. Se cubre, y se arrodilla e inclina la cabeza para expresar su más sincero agradecimiento, y se marcha. Mientras tanto, va rezando las oraciones que se rezan después del Confiteor y procura mantenerse el corazón en un estado de cuidado, como si acabara de recuperarse de una enfermedad y temiera volver a padecerla.

***Bushu* (补赎, Satisfacción) [29r]**

Después de la confesión, hay tres cosas recomendables. La primera, ya que se recibe la *dashe* (大赦, absolución) de Dios, el penitente debe sentir firmemente ese gran favor, que es como devolverle a la vida; debe también cumplir pronto con la penitencia que le ha impuesto el confesor: rezar las oraciones, o bien guardar ayuno para reprocharse a sí mismo, o dar limosna, o pagar la deuda y reparar la reputación de otra persona, etc.

Ya que el sacerdote concede los *bujin zhi fang* (补救之方, remedios para expiar) según los pecados confesándose: el ayuno para remediar el pecado de *yile* (逸乐, concupiscencia de comodidad y placer); la limosna para remediar el pecado de *tanlin* (贪吝, codicia y tacañería), la oración y la mejora de la *de* (德, virtud) para remediar el pecado de *jiaobao* (骄傲, soberbia). La compensación pertinente para los pecados de deudas contraídas, o los

de arruinar la reputación de los demás [29v].

Quien guarda el ayuno no debe mostrar intencionadamente un rostro demacrado para así atraer la atención de los demás. Es mejor que aparente estar algo alegre, como si no sintiera molestia alguna. Cuando se da una limosna no debe hacerse para conseguir buena fama, hay que darla en secreto, sin que se nadie lo sepa. También hay que procurar no rezar delante de otros para así llamar la atención, sino hacerlo en un lugar recatado, rezar con respeto y en silencio. Solo así podremos esperar la gracia de Dios.

En segundo lugar, [el penitente] debe recordar el pensamiento incorrecto y la razón por la que cometió la culpa. Todas las personas tienen algunas *pianxiang* (偏向, tendencias erróneas) propias, que a menudo son la raíz de los pecados. Por lo tanto, hay que poner mucha atención para exterminar esta [30r] raíz. Debe mantenerse una firme voluntad cada día para examinarla y tomar el medicamento apropiado para curarla.

En tercer lugar, es mejor pensar que cuantos más pecados se hayan cometido, más se debe hacer *shengong* (神功, obras espirituales) para cumplir la *bushu* (补赎, *satisfacción*) de las culpas cometidas. [El penitente] siempre debe ser modesto de propia voluntad, no atreverse a presumir de sí mismo; debe apoyarse en la gracia de Dios, y tratar de avanzar para alcanzar el estado de *chunde* (纯德, moralidad pura).

***Lun qiandai fengjiaozhe ruhe zize qishen yi shu jizui* (论前代奉教者如何自责其身以赎己罪, *Tratado sobre cómo los primeros cristianos se acusaron a sí mismos para expiar sus pecados*)**

Érase una vez un santo, llamado Jilimagu (玠里马谷), que presencié cómo muchos cristianos se acusaban a sí mismos y escribió sus historias en un libro. Entre esas historias, hay algunas de increíble amargura y de dolor extremo, que muchos no podrían soportar [30v], pero que ellos aceptaban con ganas. Enumeraré algunos ejemplos ilustrativos.

Cierto hombre se quedó toda la noche a la intemperie y rezó oraciones en silencio. Siempre que sus ojos agotados se cerraban de cansancio, al momento se regañaba a sí mismo para poder mantenerse despierto. Otra persona miraba al cielo exclamando, suspirando y llorando, y pedía a Dios que le perdonara sus pecados. Otro vestía una *zongyi* (棕衣, capa rugosa hecha de fibra de palma), con frecuencia tocaba el suelo con la frente, se daba golpes del pecho y se culpaba a sí mismo. Había alguno que se arrodillaba de forma muy respetuosa durante largo tiempo, le caían lágrimas que mojaban el suelo,

lloraba como si fuera por la muerte de sus padres. Había otro que odiaba tanto sus propios pecados, que le resultaban insostenibles de mantener y por ello rugía como un león. Otro meditaba sobre *yili* (义理, la justicia y los principios fundamentales), hasta que se le coaguló el corazón, y se quedó inconsciente, como si estuviera moribundo. Había también otro [31r] que se puso de rodillas durante un largo tiempo bajo el sol ardiente. Otro inclinaba la cabeza con gesto de sumisión, lloraba, y cuando tenía hambre y sed, se tragaba las lágrimas junto con la comida. Había alguno que respiraba jadeando y sacando la lengua, que soportaba con buena voluntad una sed extrema para hacer que su cuerpo sufriera. Cuando tenía hambre, solo comía grano a grano y cuando tenía sed, bebía agua gota a gota; si veía la comida, la evitaba, y decía que no había hecho nada para merecerla. Había quien rogaba a Dios que le causara muchos desastres en su vida presente, o quien le pedía una enfermedad larga y grave, o quien le suplicaba a Dios que [lo dejara] sordo y ciego, o quien rogaba que le impusieran un castigo en su cuerpo actual, o quien pedía que después de la muerte abandonaran su cuerpo en una grieta, porque no quería aceptar la gracia del entierro. Sentían angustia y se lo reprochaban dolorosamente a sí mismos, hasta que sus caras [31v] estuvieran tan demacrada que no se diferenciaban de la de un muerto. ¡Ay!

Todos estos santos de gran moral y alta virtud, incluso por solo por uno o dos pecados no se atrevían a sosegar, estaban dispuestos a soportar todo tipo de sufrimientos para expiar sus pecados y recibir la compasión y la bendición de Dios.

Nosotros, cristianos de nuestro tiempo, no sabemos cuántas veces al día hemos ofendido a Dios con el cuerpo o con la mente, cuántos pecados graves hemos cometido. Quienes deben ser castigados eternamente están muy tranquilos y no examinan sus pecados ni piden confesión ni aceptan las obras de satisfacción, al final sufrirán el *yongyang* (永殃, desastre eterno). ¿Por qué se comportan así? ¡Merece la pena lamentarse de esto!

***You zui hui jie bei fa yu zhong* (有罪诿解被罚愈重, *Quien tiene pecado, pero no se atreve a confesarlo, será castigado con mayor rigor*) [32r]**

Todos los que se confiesan en principio quieren *xidi* (洗涤, purificar) los pecados, ponen firme voluntad y deciden confesarse. Si algunos de ellos ocultan sus pecados, no los confiesan todos, no los desprecian sinceramente, o no obedecen el mandato del sacerdote, y por ello, no tienen una voluntad verdadera de corregirlos, tendrán sus pecados agravados.

Veamos el relato de una mujer registrado en la historia occidental. Cometió el pecado mortal de impureza. Estaba avergonzada de su maldad, no quería confesarse con el cura de su parroquia. Cuando veía a un sacerdote que venía de algún lugar lejano, se esforzaba por confesarse con él. Cuando se confesaba, lo hacía de todos sus pecados salvo de ese pecado que le avergonzaba tanto. Mientras ella se confesaba, el sacerdote tenía un amigo que estaba vigilando en la esquina de la iglesia. Y ese amigo vio que cada vez que esa mujer confesaba un pecado, un sapo [32v] salía de la iglesia. Cuando iba a terminar de confesarse, vio que un sapo, mucho mayor que los anteriores y que llevaba tiempo a la puerta, quería salir, pero no salía y, al cabo de un rato, volvía al interior de la iglesia. Al poco tiempo los sapos que habían salido regresaron inmediatamente a la puerta de la iglesia. Había también otro sapo grande que controlaba la puerta. Este amigo pensó que lo que veía era muy extraño y no lo entendía. Luego, cuando pudo acercarse al sacerdote, le contó lo que había pasado. El sacerdote le dijo: “Este fenómeno es, sin duda, un milagro de Dios para indicar que la mujer ha cometido el pecado de *bugao* (不告, no confesar).”

Enseguida volvieron a visitar [a esta mujer] para salvarla. Pero ya estaba muerta. Ellos suspiraron con pesar. Probablemente esta mujer había entrado en el infierno. Y entonces estuvieron tres días rezándole a Dios por ella. [33r] Y consiguieron que Dios hiciera aparecer a esa mujer. Tenía un aspecto muy desagradable, muy triste: al cuello llevaba un collar de fuego, dos serpientes se enrollaban alrededor de su cuerpo y roían sus pechos; además, se veían dos sapos que le mordían los ojos; por la nariz y por la boca escupía un fuego violento; desprendía un fuerte hedor; entre sus cabellos había una serpiente de cuatro patas que la estaba mordiendo; dos perros furiosos le mordían las manos; su cuerpo estaba sentado a horcajadas sobre una enorme serpiente pitón. Su cuerpo reflejaba gran cantidad de sufrimientos. Y ella se dijo a sí misma: “Soy la mujer que se confesó antes. He cometido el grave pecado de *luanlun* (亂倫, incesto), y no lo confesé por vergüenza. Dios me ha castigado con estas penas tan graves para siempre.”

El sacerdote le pidió entonces que explicara el motivo de los castigos. Ella dijo [33v]: “La serpiente me muerde el pelo para castigarme, porque cuando vivía me peinaba para complacer a los demás. Los sapos me muerden los ojos para castigarme, porque cuando vivía veía a los hombres atractivos. La boca escupe fuego para castigarme por haber difamado a buenas personas y por haber cantado canciones con letras obscenas. Dos serpientes me muerden los pechos para castigarme por haber adulado a los hombres y dejarles jugar [con los pechos]. Los perros feroces me muerden las manos para

castigarme por haber hecho actos lascivos, y haber utilizado algunas cosas para seducir a otros, cosas que podrían haber sido utilizadas para socorrer a los pobres, pero no lo hice. La serpiente pitón que monto a horcajadas destruye mis entrañas por dentro, y por fuera me muerde los brazos y los muslos. No puedo soportar este dolor. Todo esto es la retribución por mis hechos lascivos y pecaminosos.” [34r]

[El sacerdote] preguntó de nuevo: “Los que van al infierno, ¿qué tipo de pecados han cometido?” [La mujer] le respondió: “Hay muchos tipos de pecados. El sufrimiento en el infierno no es el mismo para todos. Las mujeres hemos cometido estos tipos de faltas: primero, cometer los actos lascivos contra el sexto mandamiento; segundo, utilizar muchos métodos para embellecernos; tercero, creer en la hechicería y brujería; cuarto, no superar la vergüenza para confesar todos los pecados. De esta manera, definitivamente caemos en el infierno y no hay forma alguna de escapar de él.”

Apenas hubo terminado de decir estas palabras, la serpiente pitón sobre la que ella estaba se fue. No muy lejos de allí apareció una grieta en el suelo. Y, enseguida, la mujer desapareció por la hendidura.

Después de oír esta historia, ¿acaso no deberíamos estar alerta? Porque, cuando nos confesamos, a veces [ocultamos algo] por vergüenza [34v] y por escrúpulos; a veces omitimos [algunos pecados]; a veces no estamos dispuestos a devolver a los demás sus bienes. Todos esos casos constituyen defectos grandes. Debemos *fujie* (复解, reiterar la confesión) para expiar los pecados anteriores. Solo así podremos obtener una absolución completa.

***Zui yi xiu fan bu yi xiu jie* (罪宜羞犯不宜羞解, *Es mejor avergonzarse de haber pecado que tener vergüenza de confesarse*)**

Aunque, en general, nosotros mismos somos la causa de casi todos los pecados, el *xiemo* (邪魔, el maligno) también algunas veces siembra cizaña y hace que la gente se vuelva loca. A aquellos que aún no han pecado, el *xiemo* les engaña cegándoles su sentido de la vergüenza y de la repugnancia, y les deja pecar. Una vez cometido el pecado, el maligno provoca un sentimiento de vergüenza, hace que oculten el pecado y que, sintiendo los escrúpulos de la conciencia, no se atrevan a confesar sus pecados claramente.

Un día de fiesta en el *daxi* (大西, Gran Occidente [es decir, Europa]), [35r] muchos cristianos llegaron a la iglesia antes de tiempo y se confesaron para purificar *qiangou* (前垢,

las culpas pasadas). En ese momento un sacerdote se dio cuenta de que ante la puerta de la iglesia había una persona, y que siempre que alguien entraba a la iglesia para confesarse, esa persona se le acercaba y le susurraba algo. El sacerdote pensó que era algo muy extraño, y le preguntó: “¿Tú quién eres?” Él contestó: “Soy el diablo.” Volvió a preguntarle: “¿Y qué estás haciendo aquí? ¿Qué les dices?” Y él contestó: “Les devuelvo lo que antes les había quitado.” Preguntó: “¿Y qué les habías quitado?” Respondió: “Antes, cuando estas personas estaban a punto de cometer los pecados, no se atrevían a hacerlo por vergüenza. Yo les quité el sentido de vergüenza y de temor para que [35v] pudieran transgredir los mandamientos. Ahora, cuando quieren confesarse para pedir perdón, les devuelvo su vergüenza y su temor para que oculten sus pecados, para que no los confiesen completamente, y para que no puedan obtener el perdón.”

De pronto desapareció el diablo. El sacerdote suspiró y comprendió que Dios había querido que el diablo se le apareciera con ese aspecto, para alertar a la gente de que no debían avergonzarse de confesarse. Además, comprendió que la estrategia del diablo para hacernos daño es más peligrosa que la propia intención de ocultar los pecados que se puede tener. Así que, ¿acaso no deberíamos ser cautelosos?

Qiancheng gaojie wuzhe zhuan jie (虔诚告解汗者转洁, Una confesión piadosa y sincera puede limpiar la suciedad [del alma]) [36r]

¡La eficiencia de la confesión es muy grande! Aunque antes de la confesión el alma estuviera muy sucia, una vez obtenido el perdón, sin duda alguna, quedará limpia, como la nieve. Este efecto hace que la gente la desee, que los *tianshen* (天神, los ángeles) se alegren, e incluso que un malvado como *xiemo* (邪魔, el maligno) también la ambicione.

Hace mucho tiempo había un demonio que bajo la apariencia de un humano confesó todo tipo de pecados al sacerdote. Cada falta grave la había cometido miles y miles de veces. El sacerdote se sintió muy sorprendido y sospechando le dijo: “Aunque tuvieras miles de años de edad, ¿cómo podrías haber cometido [36v] tantos pecados?” El demonio contestó: “Tengo miles de años.” El sacerdote le preguntó: “¿Eres demonio?” Respondió el otro: “Sí.” El sacerdote, cada vez más asombrado, le preguntó: “Ya que eres el maligno, ¿cómo puedes tener la buena voluntad para pedir el perdón?” El demonio contestó: “Hace muy poco estaba en la iglesia, tentando a la gente, y pude ver que los humanos que vienen a confesarse, al llegar parecían muy feos y muy odiosos, pero que después de confesarse, todo se volvían limpios y agradables. Así que reflexioné sobre mi

fealdad y por eso quiero recurrir al sacramento de la confesión, para purificarme.” El sacerdote le dijo: “En este caso, deberás soportar castigos para reformarte, y al principio [37r] será mejor que te arrodilles en la iglesia, que te postres en el suelo invocando a Dios con dolor, y rogándole que perdone tus graves pecados.” El maligno le contestó: “Cualquier tipo del sufrimiento, lo soportaré de buena gana con tal de satisfacer mis pecados. No rechazo [las obras de satisfacción]. Pero no quiero arrodillarme ante el altar de Dios para pedir perdón.” El sacerdote le dijo: “Todavía sigues manteniéndote en la misma arrogancia, sin sentir arrepentimiento, ¿cómo podrás obtener perdón por tus graves pecados?”

Después de esto, el maligno se fue, mantuvo su orgullo, y por ello no pudo evitar la calamidad del infierno eterno.

Todo esto demuestra que la eficacia y bondad de la confesión es muy admirada por el maligno, pero éste no la puede obtener. [37v] Nosotros nos arrepentimos de un modo modesto y cuidadoso, nos confesamos sinceramente, decidimos corregirnos y convertirnos en hombres nuevos. Por lo tanto, todos los pecados, sean graves o leves, muchos o pocos, todos pueden ser perdonado. No hay nada más beneficioso [que esto]. ¿Cómo podemos atrevemos a no ser sinceros? ¿Cómo podemos atrevemos a demorarnos?

You e bu gao yong bu de she (有恶不告永不得赦, Quien no confiesa el mal que tiene, nunca obtendrá el perdón)

Todos los que se han arrepentido de sus pecados y quieren obtener el perdón, deben observar estrictamente las *jiaogui* (教规, las normas del cristianismo), al igual que los que toman medicamentos deben seguir la prescripción del médico al tomarlos. Solo de este modo se podrá superar la enfermedad y obtener su efecto beneficioso. Si alguien dice que: “confiesa solo uno o dos pecados, y respecto a los demás pecados, con tocar el suelo con la frente y golpearse el pecho, ya puede obtener el perdón”, lo único que hace es caer en la *mowang* (魔网, la trampa del demonio). ¡Cuán miserable es! [38r]

Había una vez en esas tierras de Occidente una anciana que iba a la iglesia con frecuencia, para rezar. Su corazón era tan sincero que hasta le hacía llorar. En ese momento, un clérigo muy virtuoso se dio cuenta de que detrás de la anciana había un demonio. Era una silueta negra. Parecía muy feliz, saltando y riendo. El clérigo se sorprendió y le preguntó: “Esta persona está rezando sinceramente, ¿por qué te ríes de ella?” El demonio

respondió: “Esta mujer cometió un pecado mortal cuando era joven, no se ha atrevido a confesarlo en toda su vida. Hizo solo un acto de contrición y pidió perdón a Dios. Pero no siguió los mandatos de Dios para pedir perdón. A pesar de todos sus ruegos y sus rezos, no le servirá de nada. Al final acabará siendo una persona más en el infierno. Por eso me río de su estupidez.” Esto nos muestra que quienes no respetan las *jiaogui* (教规, las normas del cristianismo) que indican que hay que usar la confesión para obtener el perdón, van en contra los mandatos de Dios. Aunque lo llamen *zibui zijie* (自悔自解, arrepentirse y confesarse a uno mismo), en realidad es *zimei ziqi* (自昧自欺, engañarse a uno mismo), y los pecados no pueden ser perdonados así. ¿Acaso no deberíamos ser más cautelosos?

El final de *Dizui zhenggui lue* (《涤罪正规略》终)

APÉNDICE II

Este segundo apéndice incluye la transcripción del *Breve metodo de oir confesiones en lengua Mandarin*, opúsculo de Juan Rodríguez de la segunda mitad del siglo XVIII. Se ha transcrito la columna redactada en español y la columna derecha redactada en chino romanizado con caracteres chinos. No hemos editado el texto. Los corchetes “[*]” señalan problemas paleográficos (falta de papel, omisiones, texto ilegible; y también cuando no es posible determinar a qué caracteres se refieren las letras romanas). A su vez, se señalan (con paréntesis y comillas juntas) también las supresiones, en la columna redactada en castellano, respecto al texto redactado en chino, por ejemplo, (“perros hambrientos”). En todo el texto del apéndice, la “C” indica al confesor, y la “P” al penitente.

[66r] *Breve metodo de oir confesiones en lengua Mandarin*⁸²⁸

1. P:

Hagame un favor de confesarme.

请神父解罪。

2. C:

Dime primero, qué viene a ser confession?

解罪是何事?

3. P:

No es otra cosa, que explicar enteramente las culpas para conseguir el perdón.

是奉教人将本身之罪,一一明白全告, 神父依天主的命赦他的罪, 就是了。

4. C:

Es por ventura licito callar algun pecado grave?

隐瞒一件大罪做得, 不做得?

5. P:

Claro está, que no es licito.

自然做不来的。

6. C:

Si la verguenza se apodera de tu corazon, que harás?

你一下害羞起来, 怎么如何呢?

7. P:

Yo aunque me muera de verguenza no usare callar un pecado mortal.

罪人羞死,都不敢隐瞒一件大罪。

8. C:

Hablas como un cristiano viejo. [66v]

你真正说得很是。

9. P:

No me confieso vez que no dé saltos el corazon, que será esto?

罪人次次来告解, 心就跳起来。请铎德说我知道为何有这等奇事。

10. C:

Que temes? Por ventura te hán de tragar?

⁸²⁸ RODRÍGUEZ, Juan. *Breve metodo de oir confesiones en la lengua Mandarin*, en Madrid: Biblioteca Nacional de España, Mss/2511, ff. 66r-99r.

你怕什么？难道神父恫吓你不成？

11. P:

No digo eso. Temo sí que se me olvide algun pecado.

不是这样说。罪人单单怕有罪而不记得告解。

12. C:

Creo todo eso procede de no venir dispuesto á recibir el santo sacramento de la Penitencia.

想必你原来告解，并不曾省察明白。

13. P:

Dios me libre de Cometer semejante atentado.

岂有此理。

14. C:

Pues vienes dispuesto, para que és temer tan descomedidamente?

你既然省察便，何解怕得这等凄凉？

15. P:

Parece tentación de enemigo.

没有什么缘故，三仇有感，就是了。

16. C:

Animate hechando aún lado esos espantajos ni conviene ser presumido, ni tampoco muy temido. El presumido no hace caso de los pecados por enormes que sean. El temido de una pajita hace [67r] una viga.

你放胆，才好。胆不可大，不可小。胆过大，见罪不上眼。胆过小，罪虽微小，都见大。

17. P:

Las palabras de V.m. [vuestra mercè]. Me hán consolado en gran manera.

得神父教一句，罪人就放心。

18. C:

Viniendo con essa dispossicion no tiene porque temer.

既然你有这个心，不必害怕。

Claro está, que Jesu Christo alumbrara tu entendimiento para que te confieses bien.

自不必说，吾主耶稣基利斯督开你明悟，随你告解明明白白。

Pero te advierto, que para cumplir con la obligacion de christiano debes arrodillarte en presencia de Dios, y pedirle haz para conocer tus pecados, y gracia para dolerte de ellos.

Haciendo ahí buen animo, y no te aflijas.

只你要告解时，先要跪倒天主台前，吾主开恩赏赐神光圣佑过你。得了神光省察明白不难，得了圣佑，发真心痛悔也容易。

19. P:

Haré segun, y como V.m. me enseña a fin de conseguir la limpieza de mi alma.

神父所命罪人不敢不从为洁净灵魂之污秽。

20. C:

Ea pues, ve primero al oratorio a disponerte, y excitar tu corazon a dolor de tus culpas, por ser ofensas de Dios. De aquí a un rato iré a confessarte. [67v]

罢了，你先进圣殿去，再查一查你心，又发上等痛悔，为爱天主万有之上恼恨自己罪，定心以后宁受万苦再不敢犯天主的命。定会我就去同你告解，罢了。

21. C:
Persignate, y reza la confession.
你好祈十字，念解罪经。
22. P:
Por la señal Srz. Yo pecador me confieso a Dios Srz.
以十字云云，欲告吾主云云。
23. C:
Quanto tiempo há que te confessasse.
你告解有几久？
24. P:
Hace ya quantos meses y días.
有四个几月。
25. C:
En las confessiones anteriores callarte algun pecado?
你以前解罪时，隐瞒什么罪么？
26. P:
No confesso dos pecados graves.
有两件大罪不曾说过。
27. C:
Porque no les confessaste?
你以前为什么不说？
28. P:
Porque me olvide.
因为忘记了。
29. C:
Quizás no sería esse el motivo. Me recelo, que te dejaste vencer de la verguenza.
恐怕不是这个缘故，或者你怕羞也未可定。
30. P:
No por cierto, no fue por verguenza, Antes moría, que callar un pecado de intento.
岂敢。宁死不敢故意隐瞒一件重罪。
31. C:
Si no fue por verguenza; sería por negligencia en examinar la conciencia. [68r]
不是害羞也罢。料必你不留心省察本身之罪。不然如何不记得？
32. P:
Yo no ignoro las obligaciones de Christiano.
罪人略略晓得天主道理。
33. C:
No me tengas por impertinente, puesto no busco otra cosa, que tu bien.
你不要怪我多事。我本意不过要你得天主圣宠就是了。
34. P:
Agradezco mucho tan buena voluntad. Aquí me tiene V.m. dispuesto a oír quanto
condujere para conseguir la gracia de Dios.
多蒙铎德过爱请教。
35. C:

Esso es lo acertado. La humildad es el caudal del verdadero Christiano.
如此才是正经教友以谦顺为本。

36. P:

Deseo ser humilde discípulo de Jesu-Christo. No deje V.m. de enseñarme.
罪人情愿学吾主耶稣那样谦顺。望神父再教我罪人。

37. C:

Pues deseas oír con humildad te digo con libertad Christiana, que si alguno se confessare sin dolor, sin examen suficiente, o sin proposito firme de la enmienda, y de cumplir la penitencia, no alcanzará el perdón de sus pecados, antes bien se manchará de nuevo con otro pecado. [68v]

既然如此，不怕说你知道，若有人告解而不省察，或不痛悔，或不全告，或不愿补赎，不单不得罪赦，都是犯，多一个重罪添。

38. P:

Tiempo ha estoy enterado, que la tal confession no se puede llamar confession, y el que assi se confiesa está obligado a reiterar sus confesiones.

太早知道这样告解不算告解，并该重新复告，如不曾告解一般。

39. C:

Segun esso tu debes reiterar la confession passada.

这等说来你该重新复告。

40. P:

Haré lo que V.m. Me mandare. Pero aseguro con toda sinceridad, que el callar aquellos dos pecados fue por olvido natural.

随神父之意。但实实落落说铎德知道，从前不告那两个大罪不是故意隐瞒，都是忘记是真。

41. C:

Puesto es assi buen animo, no hai para que afligirse. Confiesse V.m. ahora los pecados olvidados, y basta.

既然如此你一面放心，不必忧如今把以前忘记的罪告解明白也罢。

42. P:

Gran consuelo siente mi corazon con tal determinación. No hai oro que assi consuele como esta bendita palabra.

Pero aún tengo que preguntar. Si alguno por empacho calló un pecado mortal, bastará, que en la confession siguiente [69r] se acuse de él sin decir, que lo havia callado?

神父说得我心安[*]了。千百万金不如铎德这一句。但还有一说。若有人告解时一下不好意思起来不敢说明一件大罪，后来再告解时偷偷把那件罪吐露于铎德面前，做得不做得呢？

43. C:

Estas en tu camissa? Claro está, que no basta.

Es preciso confessarse enteramente de nuevo.

A no hacerlo así, aunque te esmeres en hacer obras virtuosas; más que ayunes al traspasso, no alcanzarás el perdón de tus pecados.

开得[*]分明做不来？定要重新全告。不然，任你做[*][*]神功；随你守常斋，都不得罪赦。

44. P:

Gracias a Dios por grande que fuesse la verguenza nunca deje de confessar los pecados, que temas presentes en la memoria.

多谢天主大恩，羞死都不敢留罪在心。

45. C:

Obraste santamente. Pero mira no me vayas entreteniendo con preguntas superfluas.

这样才好。但你要小心，再不要闲讲。

46. P:

Obedezco, y obedeceré.

罪人服命。

47. C:

Has cumplido la penitencia, que te dio el confessor?

你以前解罪时，铎德所定之圣功做成不曾？

48. P:

Ya se ve, que es precisso cumplir [69v] lo que manda el confessor.

神父有命，自然要做。

49. C:

Si el confessor te mando hacer las paces, restituia la fama, o hacienda del próximo Srz. Quizás lo havias hechado en olvido.

或者神父吩咐你[*][*]，补人名声，还人钱财等，恐怕你不肯依。

50. P:

Como havia de hacer tal? Lo que el Padre manda siempre se debe hacer.

罪人哪里敢？铎德所命[*]不[*]为。

51. C:

Comenzemos ya a confessar por los Mandamientos.

你如今照十诫告解也罢。

52. P:

V.m. tiene sobrada razon.

神父说得很是。

53. C:

El primer mandamiento: amar a Dios sobre todas las cosas.

第一诫：钦崇一天主万有之上。

54. P:

Yo aunque creo, espero, y amo a Dios con todo tengo a veces tal corazon, que ni sé si creo, si espero, si en realidad de verdad amo a Dios.

我虽是信，望，爱天主，往常都觉得这个心有几分不真。

55. C:

Siendo como eres un Christiano viejo, ahora salimos con esso?

你是一个老教友，还有这等奇怪之事。

56. P:

Como quiera el pecador siempre es pecador. Tarde perderá las malas mañas. [70r]

罪人到底是罪人，小过难免。

57. C:

Buena la tenemos! No creen, ni esperar, ni amar a Dios a pecado leve?

好笑！不信，望，爱天主真正是小过。不成？

58. P:

Un pecado tan grande como el Cielo quien hai de pensar que es pecado pequeño? No digo que no creo, y amo a Dios: solo si afirmo que advierto en mi corazon un no sé que nada plausible.

天大罪有谁敢说是小过? 罪人不是讲不信, 不望, 不爱天主, 但觉得心里不多十分怎么样, 就是了。

59. C:

Has dudado de la Divina doctrina?

你质疑天主道理么?

60. P:

Dios me libre de semejante dudas. La Doctrina Christiana es palabra no de Angel, ni de hombre, sino de Dios.

La palabra de Dios es muy verdadera, y solidissima, que Christiano se atreverá pues a dudar?

罪人不敢, 天主的道理非天神之言, 非人之语, 正是天主的言语。吾主言语至真, 至实, 哪个教友敢质疑?

61. C:

Segun esso tu crees toda la doctrina Christiana.

这等说来, 圣教的道理你都信全。

62. P:

Claro está que sí. Creo todo lo que cree la santa Iglesia, y detesto todo lo que ella detesta.

自然不消说。圣教会所信我也信, 圣教会所弃绝我也弃绝。

63. C:

Crees que el cielo, tierra, sol, luna, estrellas tienen virtud, y [70v] poder para premiar, y castigar?

你信天, 地, 日, 月, 星辰, 有灵, 有能赏罚人?

64. P:

No creo.

不信

65. C:

Quizá creerás, que los idolos tienen poder para ayudar a los hombres.

或者你信菩萨能保佑人也未可定。

66. P:

Aunque me desquartzaran no creería semejante boberia.

五马分尸, 我都不信。

67. C:

Bien está, que no creas en los idolos, pero acaso les habrás adorado por condescender con otros.

你不信也罢, 但未免人怪恐怕你拜了菩萨。

68. P:

El que adora a Dios como ha de osar tal cosa?

拜天主的人何敢做这等事?

69. C:

Tienes en tu casa algunas imágenes de ídolos?

你家里还有什么神，佛，[*][*]，[*][*]，观音，各等菩萨的像么？

70. P:

Tengo imagenes de Christo crucificado, de Maria Santissima, y de los santos, paraque hé de tener en mi casa abominaciones?

罪人有苦像，有圣母像，也有各等圣人之像是真，那些肮脏的像，要它何用？

71. C:

Tienes en tu casa libros de falsa religión?

你家里有邪教，异端的书么？

72. P:

Semejantes libros me sirven [71r] de mecha para el fuego.

我把这样的书做纸么？。

73. C:

Tienes tablillas de los abuelos, o acaso aun crees, que las almas de tus abuelos difuntos habitan en ellas como en Trono?

你有牌位，或信牌位上当真有你祖先的灵魂附着么？

74. P:

Todo hombre luego que muere recibe de Dios su premio, o castigo. Como me he de persuadir, que las almas habitan en las tablillas?

各人死时，天主定其灵魂受善恶之应报。叫我如何信牌位之说。

75. C:

Ofreces sacrificio a tus progenitores?

你祭拜祖先，想他能保佑你？

76. P:

Ni les adoro, ni sacrificio, ni pienso que tienen poder para ayudarme.

不祭，不拜，也不想他能保佑我。

77. C:

Aunque tu no hayas hecho supersticiones, dime por vida tuya quantas veces las hiciste por tercera persona.

你不做异端的事也罢，到底有几次叫人替你做呢？

78. P:

Tengo temor de Dios, y assi ni hago, ni mando hacer tales cosas.

罪人怕天主，所以自家也不做，也不敢叫别人做这等妖怪的事。

79. C:

Creíste acaso, que cada hombre tiene tres Almas, y siete cuerpos? [71v] Poder para premiar, y castigar?

你信各人有三魂七魄赏罚人？

80. P:

Por la misericordia de Dios no soy loco para creer semejante desatino.

感谢天主我不是疯癫。何以信有这等无凭无据之事？

81. C:

Crees la trasmigración? Puede por ventura convertirse el hombre en bruto, o a lo menos la alma de un hombre podrá animar el cuerpo de otro hombre?

你信轮回否？或信人能轮回变成禽兽，或信一个人之灵魂能附得别人之身否？

82. P:

Aunque me maten? no lo creeré.

杀死我可，信如此说万不可。

83. C:

Crees que la alma racional puede morir, o aniquilarse?

你信灵魂能死，能灭否？

84. P:

La alma es inmortal, ni muere, ni se aniquila.

灵魂不死，不灭常常在。

85. C:

El hombre después de muerto puede volver al mundo a vivia como antes!

人死后可能再出世否？

86. P:

La sentencia de Dios es inmutable. Quien no subire al Cielo, no escapará del Infierno.

Mañana volverá al mundo como.

天主赏罚定了。非天堂则地狱，无再出世之理。

87. C:

Crees en el Dragon, y la tortuga? [72r]

神龙灵龟你信不信？

88. P:

Dios me libre de ello.

岂敢。

89. C:

Negaste ser en presencia de otros christianos?

你在人面前说过我不是天主教的人？

90. P:

De ningún modo.

没有说过。

91. C:

Si acaso hubieres caido en algun supersticion no temas declararlo con sinceridad.

你一下得信过异端邪教，各样鬼鬼马马，不妨老实说。

92. P:

No hai superstición alguna, que tenga que ver conmigo, por lo que no tengo cosa que declarar. Pido por amor de Dios no me moleste más sobre el asunto. [72v]

各样异端邪教虚妄邪术我都弃绝了。千祈万求神父再不要闷死我大罪人。那些阉签，打卦，看相，算命，看风水，捡日子，占卜，择时辰，各等鬼头鬼脑罪人一些都不信。

论到鸦鸣，鹊噪，鸡啼，灯花开，各样兆头，（不消说）动都不动罪人之心。梦也不信，鬼神也不怕，买元宝蜡烛，纸钱也不做。点灯烧香与我无干。祭天拜祖，死都不做。拜把也不关我事。灼龟，问鬼也不理，[*] [*] [*]，信邪法，相吉凶，信先兆也不管。全心全意信从一天主就是罪人的本事。

93. C:

Has desesperado conseguir el perdón de tus pecados?

你失望说天主未必肯赦我的罪么？

94. P:

Yo hablando con ingenuidad quando considero mis pecados, tiemblo, y me entremezco.

罪人想起自己罪（不瞒神父讲）这个心都有些慌慌张张。

Pero poniendo la consideracion en lo mucho que padeció Nuestro señor Jesu Christo por mí no puedo menos de esperar el perdón, y la vida eterna.

只是记起吾主耶稣基利斯督受过千苦万难为救我罪人，不得不望天主赦我一生之罪，又赏我天堂之永福。

95. C:

Aborreciste alguna vez a Dios?

你得恨天主么？

96. P:

Me muero de horror oyendo tal pregunta. Aunque me hicieran gogotillo no me atreviera a aborrecer al señor de todas las cosas.

神父吓死我。碎剐凌迟，哪里敢怨恨万物之真主。

97. C:

En tiempo de adversidad te quejas de Dios?

你遇着不如意的事，怪天主不怪呢？

98. P:

Por todo lo que acaese no hago [73r] sino dar gracias a Dios conformándome con su santissima voluntad. Tan lexos estoy de quejarme de Dios.

事中我意，不中我意罪人不敢不服从天主圣意，

得天主赦我罪，[*]我灵魂升天堂可就好。那些世福世乐不打紧。我在世间得好处也该多谢天主不[*]也该赞美天主。谁敢见怪？

99. C:

Supongo que en todo, y por todo amas a Dios.

想必你都爱天主。

100. P:

Claro está que le amo. Todas las del mundo son pocas para cortar mi amor.

自然爱，万刀万砍，我都要爱天主。

101. C:

No tiene precio la palabra, que acabas de hablar. Eá prosigue confessandote por tí mismo sin esperar, que yo te pregunte.

你这一句正是无价宝。罢了，你只管自己讲第二诫不必等我问起你。

102. P:

Aunque puedo explicarme tal qual, con todo no lo haré si V.m. no me ayuda con sus preguntas. El segundo no jurar su santo nombre en vano.

讲我都讲得两句虽然都望神父帮下手，才做得。第二诫毋呼天主圣名以发虚誓。

103. C:

Quantas veces has jurado?

你发了誓有几次？

104. P:

Yo jamas tube costumbre de jurar. [73v] Solo so suelo nombrar a los Cielos, y la tierra.

罪人从来不惯发誓。不过往常呼地就是了。

105. C:

Porque fin invocas Cielo, y tierra? Tu quizás invocando el Cielo, y la tierra, el Sol, la Luna,

y Estrellas prorrumpe en juramenta imprecatorios.

你呼天呼地何意。料必你叫天叫地叫日月星辰赌咒吧。

106. P:

Mi intención no es inprecar, ni execrar. Solo si pretendo poner miedo, y atemorciar, nada más.

罪人本意不是赌咒。不过哄人就是了。

107. C:

Estamos acomodados. Con semejantes imprecaciones no dejas de atessorar buenos méritos.

你讲得趣。呼天呼地真正有好大功劳。

108. P:

Me arrepiento de lo hecho. Pobre de mí, que pensaba hacer en esso una cassa de poca monta. Quien pensara, que se quebrantaba el segundo mandamiento?

罪人恨错了。难为我蒙蒙想赌咒发誓为小可的事。谁想原是第二诫所禁的？

109. C:

Pide perdón a Dios, y mira no te descuides en adelante.

求天主赦你罪，也罢。自今而后再不要乱呼乱叫。

110. P:

Obedezco, y haré todo lo que V.m. me manda. Ya no osaré invocar [74r] Cielos, y tierra.

罪人服神父的命。再不敢乱呼乱叫。

111. C:

Assi está bien, con un sí, o no, se compone todo.

这样才好。见是说是，见非说非。

112. P:

Seguire en un todo lo que Jesu-Christo nos enseña. No más jurar, no más inprecar.

罪人甘心顺从吾主耶稣的话，再不敢乱来发誓，乱来赌咒。

113. C:

Quando la necesidad sea tanta, que te veas obligada a jurar, mira lo hagas con temor de Dios y amas no poder.

十分么奈何要发誓，必要仰望天主，一面恭恭敬敬，一面发誓，才做得。

114. P:

Me conformare con lo que V.m. me enseña.

罪人依神父说就是了。

115. C:

Has jurado falso?

你发了假誓否？

116. P:

Nunca jure falso.

重来没有发誓假事。

117. C:

Juraste alguna vez con duda?

你不论真假发过不曾？

118. P:

Yo no he jurado falso ni cosa que no supiera de cierto ni cosa mala.

假事明指是，罪人不曾发假誓。

119. C:

Mandaste a otros jurar falsa?

你叫别人发假誓？

120. P:

Nunca tube animo para tanto.

罪人没有这样大胆。

121. C:

Has jurado en presencia del Cielo? [74v]

你当天发过誓么？

122. P:

Primero morir que hacer tal cosa.

宁死都不敢做这等事。

123. C:

Has jurado en nombre de los idolos?

你呼菩萨之名发誓么？

124. P:

Qualquier idolo no es otra cosa, que un tronco, a que vendrá invocar su nombre?

不论什么菩萨都是死木头，呼他的名做什么？

125. C:

Mandaste a alguno jurar en presencia del Cielo, o del idolo?

你叫他人当天或当菩萨面前发誓么？

126. P:

Dios me libre.

岂敢。

127. C:

Has hecho voto de hacer alguna cosa en honrra de Dios, o N. Señora, o de los Santos?

你有什么善事许愿与天主么？

128. P:

Sí Padre.

果然有。

129. C:

Ya le cumpliste o no?

做过了，还是没有做？

130. P:

Ya cumplí el voto.

还了愿。

131. C:

Prometiste hacer alguna cosa mala?

你许愿必要行不善之事么？

132. P:

No señor.

不敢。

El tercero Santificar las Fiestas.

第三诫⁸²⁹

1. P:

Entre los diez Mandamientos el más dificultoso para mí es [75r] el tercero.

十诫之中我见第三诫十分难守。

Por una parte la pereza no me permite rezar, por otra no voy a la iglesia a oír Missa, tampoco cesso de travajar: por lo que hace a los ayunos no aconumbro guardar uno. Que remedios?

又懒惰念经，又不到天主堂听弥撒，又不停止百功。斋期也不惯守。怎么[*]？

2. C:

Porque no rezas? Por ventura eres (“marrano o buey”).

何解你不念经？难道你是猪，或是水牛不成？

3. P:

Yo a la verdad allá allá me voy con los Jumentillos.

我比驴真正差不远。

4. C:

Que ganas con imitar a los Jumentillos. Procura ser hombre, si lo quieres acertar.

做驴样子有什么好？做起人才好。

5. P:

Ya veo que es assi, pero eso de ser hombre no es para mí.

好，倒都好，只是我做人不起。

6. C:

Es posible que passes el día sin rezar un Padre nuestro, ni Ave Maria?

难道连一条经你都不念？

7. P:

Como que no rezo? Todos los días de mañana, y tarde rezo mis acostumbradas devociones.

有什么不念？天天早晚念本身经。

8. C:

Que devociones rezas?

念什么经？

9. P:

Rezo el Padre nuestro, Ave Maria, Credo Mandamiento de la Ley de Dios, y de la iglesia.

[75v]

念天主经，圣母经，信经，天主十诫圣教会，五规。

10. C:

Rezas más algunas otras oraciones?

还念别样的经没有？

11. P:

Rezo también la confession, el Acto de contrición, los sacramentos, los cuatro novissimos, las tres virtudes Teologales con las cuatro Cardinales.

⁸²⁹ Cuando el autor pone un nuevo título, la numeración del diálogo entre confesor y penitente vuelve a comenzar.

都念解罪经，痛悔经，圣事之启，万民四终，向天主三德，诸德四端。

12. C:

Que mas?

还是有没有?

13. P:

También, rezo las obras de misericordia, las Bienaventuranzas, con las preguntas, y respuestas de la Doctrina Cristiana.

也念哀矜之行，真否八端，及要理问答。

14. C:

Acaso no te acordarás de persignarte.

你未必记得念圣号经。

15. P:

Como no me he de acordar? Continuamente me persigno.

有何不记得呢? 我常常祈十字。

16. C:

Si rezas tus devociones estamos a camino. Pero dime por qué dixiste que eres perezoso en rezar? Creo que tu no temes decir mentira aun cuando te confiessas.

你既然念本分经也罢。但该说我知道为何说过你是懒惰念经? 想必你告解时候，都不怕讲大话。

17. P:

Mentir en la confession? Dios me libre. A la verdad no dejo de rezar, pero no rezo tanto [76r] como los que son devotos, por esso dije, que yo he sido, y soy un perezoso.

自告自恧时候，何敢说谎? 经倒都念。只是不念热心教友那样多，所以说过自己是懒惰之人。

18. C:

Vamos a otra cosa. Dime por qué en días de fiestas, y Domingos no vas a la Iglesia a oír Missa?

罢了，快说我知道为何事你遇着瞻礼、主日不到天主堂听弥撒?

151. P:

No puedo salir de casa, como he de ir a la Iglesia a oír Missa?

我出不得门，叫罪人如何得到堂听弥撒?

152. C:

Vamos claros. Que cosa te impide salir de casa?

到底因什么事你不能出得门?

153. P:

Tengo sobrados motivos. En primer lugar, mi tienen tal las tercianas, que no puedo levantar la cabeza; lo segundo, si yo no guardo mi casa quién la ha de guardar? Lo tercero mi casa dista mucho de la Iglesia. Por ventura quiere V.m. que yo deje mis cosas a la disposición de los ladrones? Y aunque yo vaya a la Iglesia de nada me aprovecha.

罪人有多多缘故。一来打摆子，总不能起得头，二来，罪人不看房子，请谁看? 三来我房子离天主堂好远。难道随强盗得意来偷我的东西不成? 罪人去天主堂也无益。

154. C:

Como assi? Explicate.

何解无益？

155. P:

En entrando en la Iglesia [76v] todo se me va en pensar en las musarañas. El cuerpo está en la Iglesia, y el corazón anda de aquí para allí: con que entrar en la Iglesia es lo mismo, que no entrar.

罪人一进进天主堂跪倒天主台前，神飞去不宁：看起来进天主堂不进都是一样。

156. C:

No te embaraces con semejantes bagatelas, ni de intento te ocupes en pensar en ellas, y no tienes porque temer.

你不要故意妄思妄想，也可以不怕。

157. P:

Lo que es de intento no me atrevo a distraerme ni en el rezo, ni en la Missa.

念经或听弥撒时，不敢想起闲事。

158. C:

De esa manera puedes sosegar tu conciencia.

若是这样也可放心。

159. P:

Es cierto, que a veces no dejo de pensar voluntariamente otros negocios.

不瞒神父说，罪人往常都有一分想别样事情。

160. C:

Quanto tiempo sueles estar distraída?

你故意想无益之事情多久？

161. P:

No passa de un instante.

心散不过一时间。

162. C:

No es cosa considerable. Dime por vida tuya cuanto dista tu casa de la Iglesia? Acaso tres, o cinco millas?

也罢。请问，你房子离天主堂多远？离三、五里路么？

163. P:

Dista más de dos días de camino. [77r]

离两天多路。

164. C:

Segun esso basta, que te encomiendes a Dios en tu casa sirviéndole, y cuidando de tu Alma.

这等说来你在家念经奉侍天主，照顾灵魂的事也罢。

165. C:

Porque motivos haces obras Mecánicas?

为何事不停止百功？

166. P:

Soy pobre de solemnidad. El día que no trabajo no tengo que comer.

罪人穷乏无比，那一天不做功也没有得吃。

167. C:

Siendo assi puedes trabajar. Pero debes advertir, que las fiestas se establecieron para cuida

de la alma. No piense, que es lo mismo día de fiesta que día feriado. Siempre deber hacer algo más de las devociones acostumbradas.

这等随你做下功。只是你不要把瞻礼日子比闲日那样。论起瞻礼主日该分外做些神功，顾灵魂，才好。

Dime porque no ayunas, ni guardas abstinencia? Por ventura no temes dar ansa a los gentiles para que se burlen de ti diciendo, que comes la carne, y tienes escrúpulo de beber el caldo?

大小斋你都不守，怎么解呢？难道你不怕外教人笑你吃肉不吃汤。

168. P:

Que tienen los gentiles que [77v] ver conmigo? Que se rían o no, qué se me da a mí?

我吃不吃关外教人什么事？他笑管他娘？

169. C:

Debemos amar al próximo como a nosotros mismos? Ea no me vengas con esos, dime sin rodeos si has guardado los ayunos, y abstinencias?

爱人如己为是，罢了；直直说，大小斋你守不守？

170. P:

Soy pobre hasta no más como tengo de ayunar?

罪人穷苦了不得，何能守斋？

171. C:

Segun voy viendo tu continuamente ayunas al traspaso. Creo que pocas veces tendrás puerco para comer.

看起来你时时守苦斋。料必你少[*]有猪肉吃。

172. P:

Algunas veces tengo otras no.

有时有，有时没有。

173. C:

Sueles comer carne en días de ayuno?

该戒的日子你惯吃肉么？

174. P:

Si tengo como sino no.

有则有，没有也罢。

175. C:

Si tienes quantas veces sueles comer el día?

如有肉，一日惯吃几次？

176. P:

Una o dos veces, o más.

一两次不定，三四五六七八九十都不定。

177. C:

Comes de proposito, es por olvido?

是故意吃，或是忘记呢？

178. P:

A veces de proposito, a veces por [78r] olvido.

是故意的，是忘记的，都有。

179. C:

Piadosamente hablando tú también habrías aconsejado a otros que coman. Es assi o no?
大概你都劝别人。是不是？

180. P:

Jamás cuide de lo que no me va, ni me viene cada uno coma, o no coma segun mejor le pareciere. Para que es aconsejarle?

从来不理闲事。吃荤不吃荤，各人随便。我劝他做什么？

181. C:

En fin, qué especie de carnes comes?

到底你吃什么样的肉？

182. P:

Como de todas.

鸡鸭鹅番鸭，[*]山鸡，八哥，斑鸠，鹌鹑，鹧鸪，猪牛羊，各样肉我都不厌弃。

183. C:

Ya decía yo que tu no havias de comer gato por liebre. Pero extraño que no te guste la carne de perro.

难怪你会吃。但怪你不爱吃狗肉？

184. P:

Como que no? No digo la carne de perro, aun la de gato, y raton me gusta, y mucho.
[78v]

哪里话？不讲狗肉，连猫儿及老鼠肉我都吃得极得意。

185. C:

Como es que no haces caso de lo que manda la Santa Iglesia? Te manda ayunar, y no ayunas, te manda guardar abstinencia, y no la guardas.

怎么解你不遵守圣教规矩？大斋你也不管，小斋也不理？

Porque no comes pescado, anguilas, cangrejos, camarones, raras, pescado salado, huevos, fruta de sarten, etc., Dale que has de comer carne.

为何不吃鱼、白鳝、黄鳝、螃蟹、虾米、田鸡、咸鱼、茶果鸡蛋、鸭蛋等？偏偏要吃禽兽肉。

186. P:

Con esas cositas me saboreo yo muy bien.

这些东西罪人都吃得爽快。

Pero cosa de Masa de frijoles, aceitunas sínicas, salsa de frijoles, salsa de aceitunas, berzas, y calabazas no puedo atravesar. Como quiera son cosas muy insípidas.

那些豆腐，橄榄豆[*]，[*][*]，青菜，瓜菜，淡不过总没有味道，要吞都吞不下。

187. C:

Ya veo eres muy penitente. La lastima es que no gustas de frutas. Si gustaras, creo no havia fruta para ti.

你好克己是真。只是你不爱吃果子。如然爱，（还[*]得了？）不知几多够你吞。

188. P:

Yo por llenar la parte de fruta expondré mi vida. [79r]

罪人见过果子连命都不要。

Peras, camuesas, ciruelas, albercoques, chicoies, lechias, ojos de dragon, mangos, papayas, guayabas, pasas, castañas, nueces, y otras frutas me gustan mucho.

沙梨，苹果，李子，桃子，柿子，荔枝，龙眼，芒果，万寿果，皱果，葡萄干，

栗子，核桃，各等果子我都吃得爽口。

Sandias, pepino, y melones también me gustan.

西瓜，黄瓜，香瓜也不厌弃。

189. C:

Siendo tan pobre, y miserable como dices, de donde te vienen tantas cosas para comer?

你说是个穷苦之人，从何而得那样多东西吃？

190. P:

Todo el mundo es mío, y teme V.m. que yo no tenga cosas que comer?

天下是我家，还怕我没有东西吃？

191. C:

Si quieres (comerte) al mundo entero, allá te las hayas. Pero donde iras en muriendo?

La gula te arrastra al Infierno a padecer eternos tormentos.

东西南北随你吃干净。但你死后往哪里去？你不守大小斋，岂不是下地狱受永苦。

192. P:

Solo de oír nombrar el Infierno me muero de miedo. Pobre de mí! Miserable de mí! No más ofender a Dios no más glotonería. [79r]

神父吓死我。难为我！谁可怜我！如今决意定改。宁死再不敢得罪天主，再不敢大吃。

No comeré carne, ayunaré con todo rigor, me entregaré del todo a Dios.

情愿严守大小斋。尽心全务服侍天主就是我的本领。

En días de ayuno no haré dos comidas, a medio día haré una comida, y por la noche colación, que no pasará cuatro taeles de peso. Ni tomará pescado camarones, etc. Sino algunos bocados de morisqueta, y berzas.

斋戒时再不吃两餐，午时用一餐，晚间点心不出四两重。也不吃海味，单单吃几口饭，几条青菜而已。

En días de abstinencia no probaré la carne de caballo, baca, cabra, gallinas, perro y puerco, ni la de animales libres.

小斋时候，再不吃六畜也不吃山味。

193. C:

Confía, que Dios te perdonará, pues estas arrepentidas. Pero dime estas bien enterada en la Doctrina Christiana?

你既有这个心，可望天主赦你的罪。请一问你会念要理六端？

194. P:

Segun lo permite mi corta capacidad estoy bastantemente enterada.

略略都晓得些。

195. C:

Cada uno para cumplir con la iglesia debe confesar, y [80r] comulgar a lo menos una vez al año. Tu cumples este estatuto?

依圣教会所命各教友该告解，领圣礼。你守这个规矩么？

196. P:

Lo guardo gracias a Dios.

罪人多谢天主都守。

197. C:

Has tenido atrevimiento de confesar, y comulgar sacrílegamente?

你放过胆冒告解领圣体么？

198. P:

Dios me libre.

岂敢。

199. C:

Pasemos ya al cuarto mandamiento.

讲起第四诫也罢。

Quarto Mandamiento

第四诫

Honrrar padre, madre

孝敬父母

1. C:

Obedeces a tus Padres?

你听父母的命么？

2. P:

Siempre fui obediente a los mandatos juntos de mi Rey, mis Padres, y maestros.

罪人原来都顺君，亲师之正命。

3. C:

Has aborrecido a tus Padres?

你怨恨父母么？

4. P:

Dios me libre. La obligación del buen hijo es servir a sus Padres.

不敢，服侍父母就是孝之本分。

5. C:

Deseas la muerte a tus Padres para poseer la hacienda?

你愿双亲死得早，可以得他的家才否？

6. P:

Estoy tan lejos de esso, que antes bien tengo mis delicias en regalarles. [80v]

岂敢。我是孝子，供养父母正合我心。

7. C:

Te has enojado con tus Padres?

你恼怒父母么？

8. P:

Enojarse con los Padres es propiedad de malvados. Yo lo que hago es con buenas, y santas palabras aconsejar a mis Padres.

恼父母是恶徒所为。我依善道劝父母为事。

9. C:

Has hechado maldiciones a tus Padres?

你骂过父母么？

10. P:

Como me havia de atrever a una cosa como essa? Maldecir a los Padres es origen de mil desdichas.

敢大胆？骂父母是万祸根。

11. C:

Has despreciado, e injuriado a tus Padres?

你轻慢凌辱父母么？

12. P:

Primero morir que tal hacer.

死都不敢。

13. C:

Has hecho escarnio de ellos, y respondido con arrogancia?

你耻笑冲撞父母么？

14. P:

Una reverente, amorosa, y humilde veneración siempre fue la prenda más amada de mi corazón.

罪人依敬爱谦让为心。

15. C:

Cuando tus Padres están enfermos, y pobres les asistes, y favores?

父母有病，或穷苦难过日子时候，你可怜周济他否？

16. P:

Como no? [81r]

自然不消说。

17. C:

Tus Padres son ya chistianos?

你父母进了教不曾？

18. P:

Aún no.

还不曾。

19. C:

Porque no les aconsejas [*] muchas veces?

何解你不劝他一劝？

20. P:

Como que no? Les aconsejo, y más les aconsejo sin omitir el rogar a Dios por ellos.

哪里不劝？劝他而又劝。一边恳求天主，一边苦劝他就是了。

21. C:

Por no se bautizan?

为何不领洗？

22. P:

No hacen caso de mis amonestaciones, por esso no quieren bautizarse. Que remedio.

我劝他不服，所以不肯领洗。怎么处 chu4L?

23. C:

No cesses de rogar a Dios por ellos, con el tiempo veremos como les hemos de persuadir.

你求一求天主，再算。

Has puesto las manos, y gritado a tus abuelos, y tios?

你打恼祖公，祖母，伯，叔么？

24. P:
Venero a todos los mayores en edad, dignidad, y gobierno.
所有尊长我不敢侮慢。
25. C:
Sacudes, maldices, desprecias, e injurias a tus hermanos y hermanas?
你打骂欺负凌辱兄弟姐妹么？
26. P:
Dios me libre. [81v]
岂有此理。
27. C:
Has publicado los defectos de tus Padres, mayores, parientes, y hermanos?
你扬父母尊长亲戚兄弟的过失么？
28. P:
Si yo hiciera eso no tuviera cara para ponerme delante de mis Padres. Las faltas caseras no deben salir puerta a fuera.
我做这个事，何面目见得父母。家丑不可远扬。
29. C:
Tienes mujer e hijos?
你有妻子儿女么？
30. P:
Sí señor.
有了。
31. C:
La aporacas?
你打她否？
32. P:
Mi mujer es sabia, y virtuosa, por qué la he de aporrear?
我的老婆真是高才贤妇人，打她做什么？
33. C:
Tu sin causa alguna aporreas, y maldices a tus hijos, y domésticos?
你无故乱骂儿女家人么？
34. P:
No soy cruel con mis domésticos. Si hacen porque, les reprehendo, y castigo con suavidad.
罪人不惯虐待家人。他有过失我仅责他一下就罢。
35. C:
Entre tus domésticos hai algun gentil?
你家里有什么人未曾奉教的么？
36. P:
A la verdad hai algunos esclavos, y esclavas.
果然有几个奴婢。
37. C:
Porque no les mandas, que se hagan christianos? [82r]
你做什么不叫他们拜天主？

38. P:

Son muy malditos, no quieren oír lo que les enseñe.

我的奴仆丫头十分可恶，总不肯听教。

39. C:

Dales buen exemplo, y verás como te obedecen.

你做出好表样，奴才自然服你教。

40. P:

Bien sé, que obras son amores, y no buenas razones. Más debo predicar con obras, que con palabras. Si yo obro mal como he de abrir la boca para enseñarles?

明知言该顾行，行该顾言。善讲不如善行。如是我做不好事何以开得口教导他？

41. C:

Da alas a tus domésticos para que sigan sus malas mañas?

你纵儿女家属存留罪根否？

42. P:

Todas las noches enseñe a mis domesticos las obligaciones del Christiano. De día, y de noche les mando rezar, y guardar fielmente los mandamientos. En oliendo, que se desmandan al punto les voy a la mano, en suma no les permito juntarse con gente perversa.

罪人夜夜教训家人。昼夜叫他念经，遵守不犯规诫，如然他们做错了事，我就禁他一禁，总不许他与恶人相交才是。

43. C:

En los días de Domingo, y fiestas les mandas ir a la Iglesia a oír Missa, y el Sermón? [82v]

每瞻礼，主日叫他去天主堂听弥撒及听道理么？

44. P:

No solo les mando eso, sino también confesar, y comulgar todos los meses.

不但叫他们到堂都是叫他月月告解，领圣体。

45. C:

Si enferma alguno de ellos, que haces?

一下内中有一两个病得重，你那时怎么样？

46. P:

Luego al punto le mando disponer para confesarse, y también en pido al Padre le administre el viatico, y Extrema-unción.

就叫他方便告解，又求神父送圣体，傅圣油。

47. C:

Haciéndolo assi lo aciertas.

你这样做事才好。

48. P:

Padre, yo aún tengo una palabra, que hablar con usted.

神父我还有一句同老爷讲。

49. C:

Habla ciento, y mil si quieres.

百句千句都随你讲。

50. P:

Tengo un hijo muy perverso, que remedio?

我有一个儿子非常恶，怎么好呢？

Él es (“putañear”) jugador, más parece diablo, que hombre. No hai maldad, que no execute.

他是好嫖，好赌，人小鬼大，无所不为。

51. C:

Tu le riñes o no?

你恼他不恼？

52. P:

Yo reñirle? Tomare, que él no me riña a mi.

我恼他？他不恼我还好。

53. C:

Tu tienes la culpa. Sino le hubieras criado con tanto mimo, [83r] no se atreviera a tanto.

都是你的过。你不娇养，他定然不敢大胆。

54. P:

Jamás le di álas? A cada paso le sacudía, y reñía, más no pude hacer vida de él.

哪里骄纵？不时打他，恼他，终不得，他改性就是了。

Yo a Dios la gracias tengo tres varones, y cuarto hembras. Todos son buenos. Solo este (“hijo de tortuga”) no sé como ha salido tan malvado.

罪人蒙天主赏事，都有三个男，四个女。一个都是好的。单单这个龟子不知怎么样不孝不贤。

55. C:

No por esso desmayes. Enseñale, reenseñale, quizás dará tal vuelta, que llegue a ser un santo.

也不要矢志。再教他一教，恐怕一转，转做圣人，也未可定。

56. P:

Padre, será ya bueno comenzar el quinto precepto.

神父好讲第五诫不好？

57. C:

Es muy bueno.

好得很。

Quinto Mandamiento

第五诫

No matar hombre

毋杀人

1. C:

Has muerto alguno? [83v]

你害了人性命么？

2. P:

Más quiero padecer, que dañar. Matar a un hombre no es moco de Pavo.

宁愿受害不敢害人。出手杀人非小可的事。

3. C:

Te has valido de algun asesino para matar a tu enemigo?

你用过凶手杀你的仇人么？

4. P:

Todos los hombres, y mujeres del mundo entero son mis amados hermanos, y hermanas.
通天下男女是我所爱的兄弟姐妹。

Hacer mal a sus hermanos no es propio de hombres honrados.

害兄弟姐妹非正经人所为。

Librar a los hombres de todo daño corporal, y espiritual es lo que debe hacer todo buen Christiano.

救人不受身，神之害，就是正经教友之本分。

Quien se ha de atrever a hacer lo que Dios prohíbe?

天主所禁谁敢做？

Esso de valerse de asesinos para matar, comprar algun desesperado para que quitándose assi la vida pierda a otros, matarse assi por vengarse de otros, acuchillar, dar veneno, dar medicina para [84r] abortar, esso digo, no se debe tomar en boca entre Christiano.

请杀手害人生命，买恶徒[*]杀为害别人，曝命之勿以得报仇，用刀打伤人，毒死人，用药打胎，这等的事提都不要提。

5. C:

Y en cuanto a riñas, y pendencias, qué dices? Aporreaste alguno?

论到相争相恼，相打怎么如何呢？你得打过人否？

6. P:

Riñas, y pendencias de hermanos poco hacen al caso.

恼一句也松，打一下也不打紧。

7. C:

Sacudes suavemente, o de duro?

你打得轻，还是打得重？

8. P:

Se reduce a dar una puñada o dos bofetones. El herir a un hombre es negocio grave.

不过打一拳，两巴掌，就是了。打坏人是大事。

No hablemos de otra cosa solo gastar plata para curarle es bastante malo.

不讲别的。用钱条治他就不好。

9. C:

Has echado maldiciones graves?

你毒言读语骂人么？

10. P:

Son de boca.

我骂人有口，没有心。

11. C:

Di de una vez, que maldiciones hechas.

到底怎么骂法？

12. P:

A veces lo mismo es abrir la boca, que decir: hijo de tortuga negra, [84v] hijo de un carbon, hijo de mixturadas semillas, perro esclavo, maldito, atrevido, aun no te has muerto? Entre en tu costado la lanza blanca, y salga encarnada.

往常开口就说：龟子，王八种子，狗奴才，可恶大胆，还不曾死？白枪入，红枪

出。

13. C:

En rezar esta letanía tienes gran mérito.

你念这样的祷文大有功劳。

Ya basta. Dime quando maldices a alguno, le aborreces en tu corazon?

也罢。你咒骂人时，心里怨恨他否？

14. P:

Jamás desee mal a hombre nacido.

我从来不愿人死，或遭祸受难。

15. C:

Supuesto, que no le desees mal, por qué le maldices tan terriblemente?

你既然不恨，何解骂得他这等厉害。

16. P:

En encolerizandome no me puedo contener.

火性一发，就不得已要骂。

17. C:

No hace bien. Ofender en esso a Dios, y assi mira, que te enmiendes.

不好这样。都是得罪天主了。要改过才做得。

18. P:

Quiero enmendarme de veras.

罪人情愿改过。

19. C:

En tiempo de angustia, y tribulación te has deseado la muerte? [85r]

你自己有不如意的是，愿寻死路自恨自害自尽么？

20. P:

No es assi, antes bien procuro cuidar mi cuerpo. No quiero ocultar la verdad. Quando acaece algo contra mi no dexo de enfadarme algo.

哪里话？保养自己身为是。不瞒神父说，有事不顺我意，心都带几分愤怒无宁。

21. C:

Bebiendo vino te emborrachas?

你吃酒会醉么？

22. P:

Pocas veces me suelo emborrachar.

少喝会醉。

23. C:

Quando estás borracho sabes lo que haces?

你吃醉了，还省人事么？

24. P:

Como no? Estoy apto para rezar leer Srz. Estoy si algo calamocano.

哪里不省人事？念经看书等，都做得。有几分醉就罢。

25. C:

Has cooperado para que alguno se emborrache?

你故意用酒醉倒人么？

26. P:

El vino a nadie emborracha si el no quiere. Yo tampoco obligue a alguno a emborracharse.

酒不醉人，人自醉。我也不强人吃醉了。

27. C:

El vino se debe tomar con sobriedad(moderadamente), no se debe usar con demasía.

酒可节用，不可乱吞。

Ya basta. Dime si ves alguno en florido estado tienes envidia? [85v]

也罢。你见人有什么喜事，生妒忌之心么？

28. P:

La piedad, y el amor son el caudal del verdadero Christiano.

正经教友以仁爱为本。

Quando veo a mi proximo con estado feliz me alegro, y quando le veo en miserias me compadezco como si yo las padeciera.

见他人享福，我就生喜心，见他受祸，我也有好似自家受一般。

29. C:

Que nos pide Dios sino que amemos al proximo como a nosotros mismos?

爱人如己正合天主之心。

Ea pasemos al sexto mandamiento.

好讲第六诫罢了。

Sexto Mandamiento

第六诫

No hacer torcida lasivia

毋行邪淫

1. P:

La materia de este precepto poco me da en que entender. Si alguna vez se me viene al pensamiento luego al punto le desecho. El que arranca de raíz la yerva, esso lo acierta.

[86r]

邪淫这一门些些都不挂念。或一下有些邪淫的念头起来也不定，只是就起就退。死都不敢故意留在心。砍草。

Quien fuere casto en sus pensamientos fácilmente conservaría puro su cuerpo.

那一个全顾保心洁容易存身净。

Aquello de hablar deshonestidades, andar jugueteando, chanceando, y riendo no tiene que ver conmigo.

那些讲邪淫的话你说起秽言，我答秽语来，捂手捂脚，你摩我，我摩你，我戏弄你，你戏弄我，打伙见好笑，各样不合礼的事与我无关。

No doy oydos a canciones deshonestas, ni hay uno tan atrevido, que se atreva a hablar una palabra sucia en mi presencia. El que se atreva a hechar flores saldrá como un perro con el rabo entre las piernas.

邪歌邪声我从不听。是男是女都不敢当我面说出一句秽言。有谁放大胆在我面前讲出莲花，我快赶他走，好像赶黄狗那样。

Ni los libros deshonestos, ni miro imagenes puercas. Aborrezco toda suciedad, y todo incentivo de luxuria.

邪书，邪像我也不看。肮脏的事，各样色淫我都弃绝。

2. P:

Los Christiano se esmeran en seguir la divina voluntad. [86v]

拜天主的人以天主的为心。

Se apartan de lo que Dios prohíbe, y siguen lo que Dios manda.

除绝天主所禁，顺从天主所命。

Dios prohíbe conocer carnalmente a las mujeres, prohíbe los tactos impúdicos, la sodomía y toda lascivia.

女色手色男色及不论何色，以耳目手体行邪淫都是天主所禁。

Yo soy Christiano, como he de tener osadía para ejecutar semejantes insolencias?

我是拜天主的人，何敢做这等非礼之事？

Primero morir, que jugar deshonestamente con mis partes, o de otros.

宁死不敢用手弄小便，也不敢摸别人的小便。又不敢戏耍。

Mujeres, ni quiero mirarlas, quanto mas palpar su cuerpo.

女人的上身下身，不讲摸，望都不敢望。

Tampoco tengo la osadía de hacer a escondidas deshonestidades conmigo mismo deseando polución.

也不敢偷偷自行邪淫留精。

El que procura mortificar sus pasiones mal querra divertirse pensando en alguna muger? mal querra alegrarse deshonestamente. [87r]

一个人好攻克偏情，哪里有心想什么的妇女？哪里肯乐想邪情。

Pecar con doncella es malo, pero peor es pecar con casada.

同[*]女行邪淫不可，奸人妻越发不可。

La gente de bien se tiene a menos el meterse con esclavos, y esclavas.

奸婢仆非正经人所为。

El que tiene tantito de honra mas quiere morir de hambre, que provocar a otros a luxuria.

一个女人有些体面，饿死都不愿引诱他人行邪淫。

Las dedicadas a Dios por voto de castidad son muy amadas de Jesu-Christo, quien ha de ser tan osado, qué se atreva a incitarlas? Este pecado es muy enorme.

贞女是吾主的心肝。谁敢放大胆引动她？这样的的罪了不得重。

El hombre de verguenza no busca concubina, ni sirve de medianero para buscarla para otros.

好人不娶妾，又不做娶妾的媒人。

La sodomía es feísima. El sodomita es más vil, que las mismas bestias.

男色十分丑。哪一个同男人行邪淫真正比禽兽还不如。

El sodomita no tiene una miejita de pudor. Aún habrá quien cometa tal maldad? [87v]

行尾奸者总无一毫廉耻。还有人弄后边？还有谁向大便行邪淫？

Aún las bestias no cometen.

连畜生都不奸尾。

Yo jamás tube la menor comunicación con gente tan sin pudor. Sino es agente, es paciente, maldita, y abominable casta.

同那些无廉耻之徒，我从没有往来。他不奸人尾，定然许别人弄自己后边，真可恶，可恨。

Lo que Dios nos manda es ser continentes, y castos, manda assi mismo, que los casados

se guarden mutuamente el debido recato.

知节诫，保勤洁净，拔起邪根，及夫妇守本分正是天主所命。

Tiempo ha di de mano (Hace mucho tiempo que no hago esto) a todo afecto lascivo.

我把邪情除绝了好久。

Amo a mi muger, y ella a mí con amor casto.

与妻子相爱极正。

Los dos nos sobre llevamos, y jamás nos negamos sin causa el debido conyugal.

两家相让，并从来不惯无故相逆，不合房。

Ella se conforma con mi querer, y yo con el suyo.

她顺我意，我也顺其意。

Quando nos juntamos los dos [88r] casados evitamos toda suciedad, y lascivia.

两公婆行房事，行得洁净净净。

Quando (“mantengo relacion”) conyugal con mi consorte, no pienso en otra, ni en tener acto sodomítico con ella.

夫妻合房事，我从不想要别的女人，又不想弄妻子的后边。

Aún de besar con lascivia a mi mujer me abstengo, quando mas de otras cosas mayores.

连起邪情亲嘴妻子我都不做，还是讲别样？

2. C:

Tu te lo has dicho sin dejarme meter baza. Mexas será que pasemos al séptimo Precepto.

你论来论去，论得到尾。不如讲起第七诫罢了。

3. P:

Yo el pequeñuelo no deseo otra cosa, que dar gusto en todo a V.m.

小的依老爷的意，为意，就是了。

El Séptimo no Hurtar.

第七诫 毋偷盗

1. C:

Has hecho injusticia para adquirir riquezas?

你取过非义之财么？

2. P:

Dios prohíbe gravemente engañar, hurtar, rapiñar, destruir las cosas del proximo, y buscar riquezas por medio de injusticias, por tanto las riquezas [88v] injustas nunca entraron por mis puertas.

瞒骗，偷盗，抢夺，损害人物，取非义之财大不合天主圣意，所以非义之财自古以来不打我门口进来。

3. C:

Esta mui bien, que no havias hecho injusticia por lograr riquezas, pero quizás habrás ayudado a otros para que la hagan, ya incitándoles, ya consintiéndoles, y por consiguiente te havias hecho participante de sus culpas, y pecados.

你虽不曾亲手取过非义之财，恐怕你得帮助，引诱，阿顺他人取。若然如此，使[*]与亲犯这相同罪。

4. P:

Sinceramente digo, que jamás di mi favor para que se hiciesse cosa injusta.

罪人着实说：从来没有帮助他人做不公道的事。

5. C:

Ya veo, que no osarás hacer cosa que pueda manchar tu honor, pero allá en el retrete del corazon no habrán faltado deseos, e intencion de engañar al proximo en sus cosas.

你不放胆做出害脸面之事，我都信。只是心里大概都决意定要骗人的东西。

6. P:

Quien no desea tener oro, y plata? Pero obedecer, y conformarse con la Divina voluntad es lo que importa.

黄金，白银谁不爱？但服从天主的意为上。

Juzgo, que la gente del mundo en teniendo plata no cave en [89r] sí de contenta.

料想世人见有钱财在手里，定然笑死。

Ya en el rezo, ya en la Missa se distrahe el corazon pensando, que cosa?

或念经，或听弥撒心散，想开什么事？

Sino piensa como ha de buscar diez taeles, o media libra de plata para contratar, piensa sin duda de donde le hán de venir ocho, o diez maravediz para comprar vino, que beber.

不是妄思如何得十两半斤做买卖，一定妄想从何而得十个八个铜钱买烧酒吃。

Quien sabe quantos pensamientos de estos se ofrecen? Mas yo al punto clavo los ojos de mi alma en Dios pidiendo me ampare, y favorezca. Con esta diligencia resisto, y el corazon se queda quieto.

如此虚念不知几多，但罪人就仰望天主扶持，保佑，方能退了，心又干净。

7. C:

Sabiendo que tus domesticos hurtan cosas de otros, les reprehendos?

你知道家里人偷人的东西，禁责他否？

8. P:

No solo les reprehendo, sino que también les obligo a que los restituyan a su legitimo dueño.

不但禁责他，都是要他送还原主。

9. C:

Ellos de hecho restituyeron? [89v]

他们真正还了么？

10. P:

Todos restituyeron conformandose con mi voluntad, solamente un esclavo aunque le mate no quiere restituir.

都还了，单单有一个奴狗宁愿死不愿还。

11. C:

Tiene por costumbre el hurtar las cosas de los proximos?

他惯偷人家的物件么？

12. P:

Como que lo tiene? Es de muy malas mañas. No parece sino un gato. Lo mismo es haber alguna cosa a las manos, que apropiarsela, y cargar con ella.

有什么不惯？他十分不好手脚。好似猫儿那样。就得些东西到手，就是他的。

13. C:

Regularmente hablando quanto suele valer lo que hurta?

他偷来的物件往常值多少银子？

14. P:

No hay regla cierta. A veces vale una moneda, a veces vale diez, veinte y tantos, o treinta taeles.

不定。有时不值什么钱，往常也抵十两，二十多三十两。

15. C:

Que cosas suele hurtar?

他惯窃取什么物件？

16. P:

Hurta quanto se le viene a la mano. Si ve arroz, hurta arroz; si ve gallinas, y perros, hurta gallinas, y perros; si ve dinero, hurta dinero.

不论什么的东西他都会偷。见谷 ko5L 米 my3，偷谷米；见鸡狗，偷鸡狗；见钱偷钱。

17. C:

Que casta de dinero hurta? [90r]

偷什么的钱？

18. P:

Ya de cobre, ya de plata. A veces hurta pesos de columna, otras veces de cara, y otras doblones.

铜钱银钱他都。有时偷花边钱，有时偷鬼婆钱，连金钱他往常都偷。

19. C:

Hurta acaso vestidos?

偷衣服不偷？

20. P:

Quien duda que hurta? Piopones, anguarinas, chupas, jubones, camissas, calzones, medias, zapatos, botas, y quanto hai, nada esta seguro de sus garras. Tiene bella habilidad de manos.

怕他不会偷？袍褂，马褂，棉袄，汗衣，裤子，鞋，袜，短[*]靴，皮靴他都偷得来。他好手段。

21. C:

Dime con ingenuidad quanto hasta cada vez.

你老实说我知道他每一次偷多少？

22. P:

Yo no lo puedo saber.

罪人不能知道。

23. C:

Como no lo has de saber? Tengo para mí, que tu vas a medias con él. Si no fuera assi, como havia de tener atrevimiento para hurtar tantas cosas?

岂有不知道的理。料必你与他平分。不然他还敢大胆偷这样多财物？

24. P:

La codicia jamás tubo entrada en mi corazon.

贪财非罪人所为。

Si algun extraño me vende alguna cosa hurtada yo no la quiero comprar, y havia de tener [90v] la osadia de entrar a la parte con mi esclavo? Realmente no hay tal cosa. Puede V.m.

estar seguro.

闲人偷来的东西罪人不肯买，自己的奴仆偷财物，罪人还敢要他的？实在没有这一件事。老爷放心。

25. C:

Como he de sosegar me quando veo, que tu esclavo es un gran picaro? Si tu cumplieras con tu obligación, y le enseñarás, a buen seguro, que el se iria con cuidado. Ahora pues mira, que tienes obligación de restituir todo lo que él ha hurtado engañado, y destruido.

我放心不下。你的奴仆是个大光棍，哪里放得心？若然你守本分教导他，他再不敢放大胆。我如今说你知道。但所偷骗害人之物件你本等要补还。

26. P:

Si el esclavo no tiene pundonor, ni verguenza, que tiene que ver conmigo?

奴才不知羞愧与罪人何干？

Aunque le corrija, y riña, se queda muy fresco: aunque le castigue, y entregue al corregidor, nada se consigue. El dinero, que cae en sus manos, corrio borrazca.

虽警戒，虽骂，面都不红，虽打，虽送官也无益于事。钱落其手，必然遭诓。

27. C:

Es posible, que hasta el alcalde le dexa salir con la suya? [91r]

难道连官都放得他过？难信？

28. P:

Como? Le ha castigado muchas para avergonzarle, pero el no hace mas que agachar la cabeza, y aguantar. En saliendo de allí vuelve a las andadas.

哪里话？官府好几次下刑罚他一罚。本意要他见羞耻。谁料他低头忍辱。就罢了。过了后，照旧成逛？

Ha sido azotado tres, o cuatro veces; passo dos veces el tormento de dedos; una el de tobillos; cargo la canga muchas veces, y con todo no se ha querido enmendar. Que he de hacer yo con él?

打了板子三四次；拶指两回；夹棍一遭；驮枷多次。虽然如此，他都不肯改过。叫罪人如何压得他从？

29. C:

De que estratagema se vale para hurtar?

他用什么技巧偷东西来？

30. P:

Varias veces usa de panecillos, y frutas con medicina para privar de sentido a la gente; otras veces se mete a ladrón ratero.

往常掷毒饼，果，以迷人；往常也做鼠窃。

31. C:

Buena habilidad por vida mia!

好手段！不是假的。

El se fascino assi mismo. Sino, no fuera tan vergante.

他自服迷心药，不然做拐子不成了。

Con todo mira no desistas de enseñarle. [91v] Quizás llegará día en que se enmiende.

但你不要放手再看有什么善法可以劝得他从。或者还有日子改恶惯，也不定。

32. P:

Obedezco, y haré quanto pueda para que se enmiende. Si el no hiciesse caso, yo no seré

responsable.

罪人服命。愿尽力苦口劝他一劝就是了。若是他不瞅不睬，也不关我事。

33. C:

Eres mercader?

你做生意买卖么？

34. P:

Aunque no comercio por la mar, ni soy algun gran mercader, con todo tengo una tiendecilla, y vendo algunas chucherias.

虽不做洋客，又不是什么大客商，都开一间铺子卖些零碎的东西。

35. C:

En tus contratos quanta plata has hecho droga a tus proximos?

你做买卖蒙骗人多少银子？

36. P:

Nunca hice injusticia en mis contratos.

我买卖从没有做不公道的事。又不打斧头，又不打后手。

37. C:

En tus contratos usas de dos celemines, y dos pesos, uno para dar, y otro para recibir?

你做生意买卖，用两样斗 teu3，两样秤 ching4G 么？

38. P:

Me tengo a menos de hacer [92r] tal cosa. Mas quiero ser engañado, que engañar.

我不做这无廉耻之事。宁受人骗，不愿骗人。

39. C:

Quanto has engañado al proximo falseando la plata, y las mercancías?

你用假银子假货物哄骗他人多少？

40. P:

Quien me manda a mi buscar ruidos? El mejor modo de cuidar de mí, y de mi familia es portarme bien con todos. A que viene engañar al proximo?

妄生事端，惹祸做什么？怀人以德，所为保身，保家之良策。何必哄骗人？

41. C:

Quando prestas plata, cada mes quanto recibes de ganancia?

你借银子与人，每两一个月算他多少利钱？

42. P:

Por prestar no es licito llevar lucro. Lo quando presto plata, u otra cosa, no procura mas que conservarme indemne. Si temo prudentemente salir damnificado recibo la centissima parte de un tael.

因[*]借不可取利。罪人放账，赊出，银子各等，意不在于利。若然不怕受害，毫厘我都不要。若是真正可怕受害，方敢取一二分利补所自己害。

43. C:

Esso es lo acertado. Haciéndolo assi te podrás librar de ofender a Dios. Que prestes que pidas prestado seguir [92v] la justicia es lo acertado.

你做得很是。这样做事也可无罪。借来借去从公义为是。

44. P:

Ciertamente es mejor compadecerse del pobre, que amontonar riquezas. Quando se cobra tampoco conviene apurar al proximo.

果然可[*]自己钱财不如可[*]人之穷乏。取账也不可紧。

45. C:

Teniendo plata has diferido pagar las deudas por tu voluntad?

你欠人家的债，有银子在手里，故意推迟不偿，不还？

46. P:

Pocas veces contraigo deudas quando las tengo, luego procuro buscar modo de pagar?

罪人没有一回少人债。欠时候何安心[*]骗不为偿还计？

47. C:

Debes el jornal a tus operarios?

你欠匠人的工钱么？

48. P:

Buena la tenemos! Yo continuamente les estoy socorriendo con mi plata dandosela liberalmente, y les havia de escatimar la suya?

罪人常常把自己钱白白予他，还是减他的好趣？

49. C:

Pagas el tributo al Emperador o no?

朝廷的钱粮你输纳不输纳？

50. P:

Si no pagaré, pobre de mí! En primer lugar no cumpliría lo que Dios manda; fuera [93r] de esso traspasaría las leyes del Emperador.

不纳粮还[*]得[*]?一来天主有命，二来朝廷也有律法。

51. C:

Pagas los derechos en las Aduanas, o los defraudas?

你带货过关漏税不漏税呢？

52. P:

No tengo la osadía de quebrantar las leyes del Reyno de lo contrario no me veré de polvo.

Ademas, que pagar tributo, y derecho es ministerio, que debe la plebe a su Rey.

国法我不得已要遵。不然，祸害临身难躲。另外纳粮，还赋税正是吾良民之职分。

53. C:

Tu quando juegas usas de vellaquerias para ganar los dineros del proximo?

你赌钱时，用诡计赢别人的钱么？

54. P:

Yo no sé jugar plata.

罪人不会赌钱。

55. C:

Vamos di la verdad. Tu por jugar has maltratado tu hacienda?

你照实说，为赌钱，滥付家财么？

Pregunto mas. Tu por jugar has desamparado tu familia sin acordarte de ti, de tu Padre, Madre, muger, ni de hijos. Es assi o no?

又问。你因赌博忍受饥寒，总不顾家，不敬父母，不养妻儿。是不是？

56. P:

Ni desampare a mi muger, e hijos, ni jamás echaré en olvido [93v] lo mucho, que debo a mis Padres. No perdono trabajo por sustentarlos. Yo aún jugare, y destruire mi hacienda?

Yo no he jugado, ni jugare una moneda.

妻儿我也不弃，父母之恩我也不负。不辞劳苦养父母妻儿为是。还怕我赌博，浪费，败家不成？我断然不会赌一个钱。

57. C:

Por ventura no sabes jugar a los Naypes, a los dados, ni a las Damas?
难道不会看纸牌，不会下棋，不会下骰子？

58. P:

Digo con toda ingenuidad, que nada tiene, que ver conmigo.
实实落落说赌博一些都不关我事。

59. C:

Si no tiene, que ver contigo ya basta. A que viene el enojarse? Pero mucho será que no tengas alguna diversion.

不关你事也罢。何必发性起来？只是你不开下心也难信。

60. P:

A veces a puesto con mis compañeros para divertirme un rato.
往常同朋友输赌开开心。

61. C:

Quanto soleis apostar?
输几多？

62. P:

No passa de tres catas, y medio de lechias para comer entre todos.
输赢不过三斤半荔枝，同赌的人大家吃。

63. C:

En esso no hay inconvenientes. No hay que apurarse. [94r]
这样赌赛也不妨，你一面放心也罢。

64. P:

V.m. la lleva muy larga; yo tengo mucho que hacer, y no estoy de vagar. Mexor será, que passemos ya al octavo Mandamiento.

老爷讲得过长。小的事多不得闲。宁可论起第八诫也罢。

65. C:

Ya que assi lo quieres, hagase en hora buena.
你是这样讲，就是这样罢了。

Octavo Mandamiento

第八诫

No levantar falso testimonio.

毋妄证

1. C:

Tienes costumbre de mentir o no?
你会讲大话不会？

2. P:

No es bueno mentir. En cinquenta y tantos años siempre tube miedo de mentir, y engañar; quanto mas ahora, que me considero a los umbrales de la muerte? Como quiere no hay como un si si, no no. Todo hombre de bien debe sinceramente decir lo que siente

en su corazon. [94v]

打花，说谎，非美事。五十多年来，我都怕谎言诞语；何况如今死在眼前？到底见是说是；见非说非才着。好人本该把真言实语说出自己心事。

3. C:

Has murmurado del proximo?

你毁谤人么？

4. P:

Nunca me meto en hablar de vidas ajenas.

我从不讲人的是非，长短。

5. C:

Te doy la enhorabuena de que no te entrometes en hablar de vidas ajenas. Con eso te excusas de muchos quebraderos de cabeza.

恭喜你不谤人长短。做得如是才省好多不平之事。

6. P:

Habla V.S. como un Angel. El hombre vil tiene sus delicias en murmurar de vidas ajenas. Y despues? Se ve metido en un laverinto de negocios.

老爷说得很是。小人自爱传人是非。后来怎么样呢？生不知几多事端。

En primer lugar, quando se quiera confessar debe examinar si lo que dixo era cosa verdadera o falsa; era cosa pesada, o de poca consecuencia.

一来他决意要告解时，少不免要查查自己讲的是真，是假；是大事，是小事。

En segundo lugar, debe averiguar quantos estaban presentes quando hablo.

二来，本该查查自己在几个人面前讲过这一等虚话。

En tercer lugar, debe desdecirse delante de ellos diciendo, que no supo lo que se dixo, [95r] y que erro. No debe parar hasta restituir la fama al proximo.

三来也要在那几个人面前返口认自己不知所为，讲得不着，说差了。补回人名声为止。

Mucho suele dañar una mala palabra. Por tanto dices el Adagio, que las desgracias salen de la boca, y las enfermedades entran por la boca.

一句非礼之言害人不浅。俗语说：祸从口出，病从口入。

7. C:

Ya estoy satisfecho de que tu no murmuras de vidas ajenas, pero quando otros murmuran quizás te alegras de oír, de verdad, que no hay mucho que fiar de que no lo hagan así.

你不讲人长短也罢，只是别人讲时候，恐怕你都爱听也不定。

8. P:

No por cierto. Quien me manda buscar sin que ni paraque un conjunto de desdichas, y trabajos?

罪人不敢。何必白白招三灾八难归我身上？

9. C:

Has incitado a alguno a murmurar del proximo?

你诱人谤他人名声么？

10. P:

Mucho menor. Por ventura ignoro, que una buena fama vale mas, que muchas riquezas?

越发不敢，难道罪人不知道千百万金都不如一个好名声不成？

11. C:
Incitaste provocando a algunos [95v] a reñir, y pelearse?
你惹人打架，相争，相斗么？
12. P:
Yo no incito, ni provoco a persona alguna.
我不撺哄两家争斗。
13. C:
Has creído sin fundamento, que tu proximo es de mal vivir?
你无凭无据信他人非么？
14. P:
Palabras sin fundamento nunca hallaron acogida en mis oídos. Lo que no sé con certeza tampoco me atrevo a juzgar en mi corazón?
不根之言我从不听。既不知真假，何敢妄定意心里说。某人有这样丑恶？
15. C:
Claro está, que en no habiendo fundamento, ni se debe creer, ni sospechar, ni aún oír lo que se dice contra el proximo.
没有凭据之言语自然不可疑，听都不可听。
Aún tengo que decir. Has acaso publicado algún pecado oculto del proximo contra su fama, y honor?
还有一说，你扬了他人罪败其名声，污其面皮么？
16. P:
No se da tal cortesía. Quitada la fama, que dificultades no tendría yo en bolverla?
岂有此理。害了名声，叫我何以补得还？
Tiznada la cara mal la podría yo lavar a no ser que pidiera prestada agua del río celeste?
污了人均的面皮，从何而得天河水洗它干净？
17. C:
Has sembrado enemistades [96r] entre algunos con tu loquacidad?
你拨嘴弄舌挑唆人争斗，结怨么？
18. P:
No tengo semejante habilidad. Sembrar enemistadas, y discordias es propiedad diabolica.
我没有这等本事。唆哄人究是邪魔之本事。
19. C:
Has levantado algún falso testimonio?
你妄证人么？
20. P:
Me han obligado algunas veces a ser testigo, mas yo siempre procure atestiguar la verdad.
我莫奈何做过干证。但从来没有讲半句妄证的话。见白说白，见黑说黑。
21. C:
Has acusado falsamente a alguno en presencia del Magistrado?
你在官府前妄告人么？
22. P:
Por lo que hace a pleytear, es cierto, que he pleiteado. Pero aquello de andar con ficciones, y falsas.
告状到有，但乱告，虚告，妄告，及诬告没有。

23. C:
Actualmente tienes pleito con alguno?
你与一个什么人眼前打官司否?
24. P:
Si por cierto.
果然有这个事。
25. C:
Eres Agentes o reo?
你是原告还是被告?
26. P:
No quiero decir una cosa por otra. Yo realmente soy el Agente. [96v]
不瞒老爷说。罪人本来是原告。
27. C:
Quien te hace los alegatos?
谁替你做状子?
28. P:
No los hago yo. Gasto si algunos reales paraque los haga alguno de los Ministros del Juzgado.
不是我自家做。不过用十两半斤请一个什么衙门替我做，就是了。
29. C:
Aquel ministril regularmente cuidará de si, y no de la razón. Me recelo, que el alegato no irá mui acrisolado.
那个什么书办大概顾己，不顾理；做状子未必分真假。
30. P:
Todos los hombres dicen a una voz, que alegato sin mentira es escritura perdida.
人人齐口讲：不说谎不成状。
31. C:
Segun esso un alegato basta para destruir la hacienda, y fama del proximo.
这等说来一张状就害他人钱财，及名声。
32. P:
Siempre hay motivo para temer.
都有几分可怕。
33. C:
Mexor es que ustedes dos se compongan. Paraque es cansarse en dar de comer a (“perros hambrientos”)?
不如两家和了罢。何苦白白养饿狗呢?
34. P:
Andar en pleitos no es apetecible, pero fulano anda buscando tres pies al gato, que he de hacer, sino hacerle ver, que tiene quatro? [97r]
告官原不是什么好事，但某人恃富欺侮得我厉害无情，无理来得罪我，我也要控告他，方泄我恨。
35. C:
Quien hay en el mundo, que no sepa que el pleitear no tiene utilidad, antes si mucho daño?

世间谁不知打官司有损无益？

36. P:

Aunque es assi llegó el negocio a tal estado, que no puedo menos de acudir al Mandarin para que haga justicia.

虽是，事到其间不得不叩公门，明断是非。

37. C:

Mas vale pan en paz, que pollos en agraz.

惹事兴波不如安然平过。

Quando se ofrece alguna diferencia lo acertado es dexarse de molestar al Mandarin, y buscar alguno amigo, que digan claramente quien tiene razon, quien no la tiene.

遇着事不平，可告知亲友，等他明说谁是谁非。何必烦老爷？

38. P:

Es posible que V.m. no me permita chistar? Sino se aclara la razon mal, podrá aquietarse el corazon.

难道神父叫我默默不做一声？是非颠倒不分，难得心甘甜。

39. C:

Yo aconsejo a vosotros los litigantes os dexeis de cuentos. Por lo que hace a aclarar la verdad, y Justicia rogad a vuestros amigos, que examinen bien la verdad, y den [97v] la Justicia a quien la tubiere. Con esto de un camino haceis dos mandatos. No inquietais al Mandarin, ni vulnereis la paz, que debeis tener como buenos amigos. No hay cosa mas bella.

我劝你们两吵[*][*]。至于是非区直，凭亲友公论，明断。这样做，一举两得，上不烦大爷。下不致亲友伤和伤情。岂不是美。

40. P:

Desde ahora desisto de la empresa segun, y como V.m. desea. Espero que V.m. me mire con benignidad, y perdone mis impertinencias, ya no mas frustrar el admirable afecto de V.m.

如神父意就放手罢了。望神父见恕。罪人再不负恩赋之妙情。

Nono Mandamiento

第九诫

1. C:

El nono no desear la muger de tu proximo. Has quebrantado este Mandamiento?

无愿他人妻。你犯了第九诫没？

2. P:

Ya me confesse de esso en el sexto Mandamiento. [98r]

在第六诫内告过。

El decimo no codiciar los bienes agenos

第十诫毋贪他人财物

1. P:

Este precepto está ya incluido en el septimo. Suplico al padre me eche la absolucion en el

nombre de Dios.

第十诫在第七诫内讲过了。请神父代天主位赦我罪罢了。

2. C:

Aborreces todos los pecados, que has cometido?

你恼恨以前所犯之罪么？

3. P:

Les aborrezco de todo corazon.

我全心恼恨。

4. C:

Prometes la enmienda para adelante?

你定心以后宁受万苦再不敢犯天主的命么？

5. P:

La prometo encendiendo mi corazon en amor de Dios.

我如今发热情专心痛悔决意定改，死都不敢复犯。

6. C:

De aquí para adelante es preciso poner los ojos en Dios, y esmerarte en servirle. No hagas cosa chica, ni grande, que no sea por agradecerle. [98v]

自今以后必要直直向天主，尽力专奉侍天主。事不论大小都要做为敬爱天主为是。

7. P:

Si padre

是了。

Penitencia 罪罚

1. C:

Cada mañana después de despertar rezarás cinco Padre nuestro, y cinco Ave Marías. En los sabados rezarás el Rossario.

每早睡醒后，你要念天主经，圣母经各五遍。遇着瞻礼节要把念珠念玫瑰经。

2. P:

Quantos Misterios tengo de rezar?

念几段？

3. C:

Rezarás los quince Misterios.

念十五段也罢。

4. P:

No tengo Rossario

罪人没有念珠。

5. C:

Buelvelo a decir, pues aun no entendí lo que dixiste. Ea pues ví a mi aposento, y te daré un Rossario.

你再讲，我还不明你说什么话。罢了，你去我房间，我送一串过你。

Disciplinate tres veces.

用苦工鞭打鞭三次。

Oye quatro Missas.

听四台弥撒。

Ayunarás dos días.

守两个大斋。

Darás algunos reales de limosna a los pobres.

拿几钱银子施舍穷人。

Mira no te olvides pagar lo que debes.

就有银子就要补还人之财物。不要忘记了。

En hallando oportunidad luego debes restituir la fama del proximo.

遇便就补人家的名声。

6. P:

Me conformo en un todo con lo que usted me ordena.

神父怎么样说，就是那样。罪人一一都尊依。

7. C:

Reza ya el Acto de Contrición.⁸³⁰

快念痛悔经罢了。

8. P:

吾主耶稣，基利斯督，造我养我，救我的主。我重罪人，得罪天主。今特为爱天主万有之上，专心痛悔，决意定改，宁死再不敢犯天主的（诫）命，恳望吾主，念尔受难之功，可怜赦我的罪。 亚孟。

9. C:

Ya te puedes levantar, y marchar. Dios te guarde?.

你好起身。回家去。天主保佑你了。

10. P:

Padre, muchas gracias. Que de V.m. con Dios.

多谢神父，请了。

⁸³⁰ En el manuscrito el autor dejó solo la versión china del Acto de Contrición.