

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Facultad de Filosofía y Educación
Instituto de Historia



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE
VALPARAÍSO



Sobre la Amistad: apreciaciones sobre el concepto de amistad entre la cultura de la Dinastía Ming Tardía (1572 – 1620) y el “*De Amicitia*” de Mateo Ricci

Tesis para optar al Grado de Licenciado en Historia con mención en Ciencia Política.

Constanza Rosario Canales Olivares

Profesor (a) Guía

Virginia Iommi Echeverría

Viña del Mar – Chile
15 de mayo de 2020

Introducción

Tema, Problema e Hipótesis.....	5
Propósito, Importancia y Justificación.....	6
Objetivos.....	7
Objetivo General.....	7
Objetivos Específicos.....	7
Metodología.....	8
La Fuente.....	8
Ediciones.....	8
Consideraciones para el trabajo de la fuente.....	10
Área de la historia y metodología a utilizar.....	11
Marco referencia.....	12
Estructura de la Investigación.....	13

Capítulo 1: Contexto del *El tratado de la Amistad*

Mateo Ricci, el misionero jesuita italiano.....	15
Preparación académica.....	16
Jesuitas a finales del siglo XVI.....	16
El ambiente intelectual de finales del siglo XVI.....	19
Renacimiento y renacimiento tardío.....	20
Conclusiones.....	27

Capítulo 2: China durante la Dinastía Ming Tardía y la misión jesuita en China

Auge cultural en el declive del imperio.....	29
El Imperio Chino bajo el reinado de los Ming.....	30
Organización y funcionamiento político-burocrático.....	31
Estado de declive político durante los últimos reinados.....	33
Aspectos generales de la cosmovisión china.....	35
Auge cultural.....	37
Confucianismo y neo confucianismo.....	38
Sociedades de debate.....	40
La evangelización en China.....	40

El método de la acomodación	41
Misiones anteriores, sus logros y fracasos	42
La misión de Mateo Ricci	43
Desafíos	44
Logros	45
El caso del Tratado de La amistad	46
Conclusiones	48

Capítulo 3: La amistad

La amistad como concepto.....	50
Aspectos que definen la amistad	52
La amistad es una relación recíproca.....	53
Máxima(s) del <i>Tratado de la Amistad</i>	54
Símil(es) en la literatura china e interpretaciones.....	56
La amistad es una relación entre iguales.....	58
Máxima(s) del <i>Tratado de la Amistad</i>	59
Símil(es) en la literatura china e interpretaciones.....	61
La amistad es una relación virtuosa.....	61
Máxima(s) del <i>Tratado de la Amistad</i>	63
Símil(es) en la literatura china e interpretaciones.....	64
Conclusiones	66

Conclusión

Conclusión General	67
--------------------------	----

INTRODUCCIÓN

Tema, Problema e Hipótesis.

La misión emprendida por el jesuita Mateo Ricci en 1582 en China se inscribe en la era dorada de la exploración ultramarina europea. Grandes monarquías, como la española y la portuguesa, ya habían emprendido la conquista de América y África primero física y después espiritual, debido de la existencia de habitantes desconocidos hasta ese momento. No obstante, la relación de los grandes imperios occidentales con ciertos pueblos de Asia era ciertamente diferente a la que se estableció con las poblaciones de América y África. Las civilización China, a la que se prestara atención en esta investigación, a los ojos de los europeos fue considerada una cultura civilizada¹. Aquí, se enfrentaban a una sociedad lo suficientemente hostil y letrada para no sucumbir ante los intereses expansionistas por ejemplo, de los portugueses e ingleses². La faena de entrega de la buena nueva de Dios debió de tomar otro camino, el camino del intelecto antes del camino del espíritu.

Mateo Ricci, después de haber aprendido rápidamente el chino, realizó varias demostraciones del conocimiento europeo ante distintos empleados del gobierno y príncipes locales³. Como buen jesuita estaba bien versado en varios tópicos: en geografía, en astronomía y en matemática fueron sus primeros escritos⁴. En esta investigación se destacara uno de los trabajos que escapa de las ciencias exactas, un escrito que fue reconocido dentro de los grandes debates filosóficos de la sociedad china a finales de la Dinastía Ming: *El debate sobre la amistad*. Como el historiador Martin Huang señala “los últimos años de los Ming pueden considerarse la Edad de Oro de la amistad entre los varones chinos”⁵. Este debate nacido en 1590, se inicia a partir de la revisión de las “cinco relaciones cardinales” propuestas por Kongzi (Confucio)⁶. Aquí, la amistad destaca dentro de las otras relaciones cardinales por no estar sujeto a la jerarquía que compone a las otras. En este debate, en el contexto de un neo confucianismo, se hace énfasis en discutir la naturaleza de la amistad, sus atributos y su importancia en el desarrollo del hombre y la sociedad.

Las cien máximas que componen el *Tratado de la amistad* de Mateo Ricci, escrito en 1595, se compilan varios autores occidentales, desde los antiguos grecorromanos hasta los padres de la iglesia, frente al tema de la amistad. La exposición del conocimiento europeo dentro del debate chino sobre la amistad, y su posterior validación, es el problema central que se debió afrontar en China. Ricci que tenía muy presente el objetivo de la

¹Billings, Timothy. *Sobre la Amistad, cien máximas para un príncipe chino*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 2012, pág. 8

²Gelber, El dragón y los demonios extranjeros. *China y el Mundo a lo largo de la historia*. Barcelona, RBA Libros, 2008, pág. 110.

³Billings, Timothy. *Sobre la Amistad, cien máximas para un príncipe chino*, pág. 10

⁴Ibíd., pág. 10

⁵Huang, Martin. “Male Friendship in Ming China: An Introduction”, Martin Huang (ed), *Male Friendship in Ming China*, Leiden, Ediciones Brill, 2007, pág.151

⁶Ibíd., pág. 149.

misión⁷, opto por el método de adaptación cultural⁸, que fue por lo que los jesuitas posteriormente fueron conocidos. Un método que demanda el estudio de la cultura que se visita y la adaptación de esta al mensaje que se quiera dar. Habiendo tomado en cuenta estos elementos, se levanta la siguiente pregunta ¿qué si entre la tradición intelectuales de China y Europa existieron afinidades o perspectivas conceptuales comunes sobre la amistad, que hicieron del *Tratado de la Amistad* un texto apropiado de incluir en el debate filosófico de ese momento?

En vista de las circunstancias a las que se enfrentó el jesuita Mateo Ricci, y por la información a la que él tuvo acceso sobre el tema, se formula la siguiente hipótesis: *Mateo Ricci debió de dar cuenta que en ambas tradiciones intelectuales la figura de la amistad presenta rasgos similares tanto en su definición como en sus características, siendo la primordial, la calidad de ser una relación virtuosa. Teniendo también varias ideas afines sobre que hace de esta virtuosa, como la bondad, la justicia y el respeto. Por tanto, el Tratado de la Amistad fue un escrito que se encontraba en sintonía con el debate filosófico sobre la amistad en China en esta época, donde adquirió la validez para ser consultado y discutido.*

Propósito, Importancia y Justificación

Los motivos personales por lo que realizará esta investigación, en primer lugar, nacen de la más profunda fascinación sobre la cultura china. Personalmente, esto fue iniciado por los aspectos estéticos de esta civilización, el arte, la arquitectura y sus bailes ancestrales. Los brillantes colores y el misterio que inundan a ese híper-poblado país fueron las primeras cosas que llamaron mi atención. La existencia de un curso optativo sobre la China contemporánea, me concedió la oportunidad de conocer mayores aspectos culturales de este, el trasfondo de tan bella arquitectura, de tan misteriosa cultura y tortuosa historia; calando aún más en la fascinación hacia ella. La libertad temática de un trabajo de tesis me permite explorar aún más sobre la Gran China.

En segundo lugar, existe gran interés en la capacidad de las sociedades o culturas de construir conceptos, y de cómo estos resuenan en el encuentro con otros grupos humanos a lo largo del tiempo. A través de los años de pregrado, de los distintos temas y modos de hacer historia con los que me he topado, la historia de las ideas es la línea a la que le encontré mayor sentido para comprender a las sociedades y la historia. Los aspectos políticos, sociales y culturales confluyen en el lenguaje y en el pensamiento, se vuelven propio del individuo a través del tiempo, parte de su mentalidad. Esa intimidad a la cual se puede llegar a través de la indagación de las ideas y conceptos es lo que cautiva mi interés por la historia, llegar a dilucidar las mentes de hombres y mujeres de cientos de años atrás. Más si es para comprender el encuentro entre dos culturas tan apartadas, como el occidente europeo y la lejana China.

⁷ Martínez, Ricardo. "Xintai o la "Eminencia del Oeste" y su encrucijada al inventar a Deus en la mente de Kongzi a 2000 años de su muerte", Revista de Lenguas Modernas, N° 23. año 2015, pág. 439

⁸ Fernández, María Jesús, "Palabras que abren caminos. Momentos históricos de creatividad en el lenguaje de la Iglesia", Revista de Teología Pastoral Sal Terrae, Abril 2008, pág. 297

Desde una mirada más académica, la importancia disciplinaria que adquiere el problema planteado en esta investigación es tener una comprensión más acabada de los procesos de adaptación cultural utilizada por los jesuitas, en sentido de los procesos preliminares a tal fenómeno. Con esto hago referencia a los trabajos que realizó Ricci antes de emprender la traducción del catolicismo a la lengua y a las concepciones chinas. Él se propone crear un camino de valoración y entendimiento intelectual anterior a la evangelización, evitando el ataque a las creencias y conocimiento chino, acomodándose⁹. La identificación de ideas centrales del conocimiento nativo que puedan ser “traducidas” a otra cultura manteniendo un sentido similar es un ejercicio complejo, necesita del estudio de la civilización a la que se llega, para lograr que la interpretación sea fiel.

Por otro lado, es significativo tener mayores antecedentes de las relaciones entre Occidente y Oriente. La distancia que aun ahonda, tanto geográfica como culturalmente, con estos pueblos hace imperativo tener registro de los encuentros realizados a través del tiempo. Dar cuenta de los acuerdos y contrastes que se apuntan desde varios siglos atrás permitirá encontrar mejores rutas de entendimiento en relaciones futuras. La misión de Mateo Ricci en China es uno de los más importantes cruces entre estos dos hemisferios, además de ser uno pacífico y fructífero para ambas partes. Su misión y las obras que produjo allí son uno de los mayores triunfos de las relaciones oriente y occidente, siendo también una de las menos reconocidas.

Entonces, la realización de esta investigación está justificada por dos elementos. En primer lugar, poseer mejores luces sobre China y su relación con Occidente; para lograr una mejor visión de la cultura, y de cómo conseguir un mejor entendimiento. Uno que no se base solamente en la diplomacia, sino en el verdadero conocimiento y comprensión de la historia y la tradición filosófica que han cultivado. Para dar cuenta de aquello que nos une, de los valores que se tienen en común como civilizaciones. En segundo lugar, está en la pericia de evidenciar el estudio y desmenuzamiento de conceptos – tan complejos como lo es la amistad – para conseguir de tal forma traducirlos a un contexto totalmente distinto al nativo de una forma apropiada, o bien, obteniendo sentido más semejante posible. El arte de adaptar el conocimiento, de traducirlo es un ejercicio que merece estudio historiográfico, por las complejidades que precisa.

Objetivos

Objetivos generales:

Demostrar la existencia de coincidencias sobre la idea de la amistad en las tradiciones intelectuales de China de la Dinastía Ming tardía y de la Europa católica de finales del siglo XVI.

Objetivos específicos:

⁹ Loewenberg, Peter. “Matteo Ricci, Psychoanalysis, and Face in Chinese Culture and Diplomacy”, *American Imago*, Vol. 68 N°4, pág. 690.

- a) Definir las características principales de la amistad a partir de las semejanzas entre el conocimiento jesuita italiano y el neo confucianismo de la Dinastía Ming, de finales del siglo XVI.
- b) Analizar aspectos coincidentes que identifican a la amistad como una relación virtuosa determinado por el conocimiento jesuita italiano y el neo confucianismo de la Dinastía Ming, de finales del siglo XVI.
- c) Analizar el “Tratado de la Amistad” como una propuesta dentro del contexto intelectual y político de la Dinastía Ming.

Metodología

La fuente

El documento que será foco de esta investigación es el *Tratado de la Amistad*, en chino conocido como *You lun*. Escrito por el jesuita Mateo Ricci en su misión a China, este documento consta de 100 máximas referentes a la amistad escritas en chino, con un pequeño prologo. Estas máximas están compuestas por aforismos y textos parafraseados de autores clásicos y de santos occidentales, estas están escritas en un formato apropiado para que los lectores chinos tuvieran una comprensión óptima.

Según la bibliografía comentada de la Biblioteca imperial, quien le sugirió a Ricci la realización de una obra que tratara el tema de la amistad fue Qu Riuki, uno de sus primeros seguidores, además de ser miembro de una distinguida familia de funcionarios y eruditos de la ciudad de Changshu, de la provincia de Jiangsu¹⁰. No obstante, como señala la Biblioteca Mundial Digital (BMD) esta obra nació a partir de las conversaciones con el príncipe Jian'an Wang¹¹.

Según la BMD, la datación de esta fuente está entre 1573 – 1620¹². No obstante, existe una datación más precisa dada por la British Library, donde se encuentra el manuscrito autógrafo del primer borrador, siendo esta el invierno de 1595¹³. También en este mismo manuscrito especifica su localización de composición, la cual sería Nanchang, una ciudad que se ubica al sureste del imperio, este manuscrito contenía una pequeña introducción y 76 máximas, que después con el tiempo se completaría en las 100 finales¹⁴.

Estas máximas, según lo anotado por Billings, fueron recogidas a lo largo del tiempo por Ricci, desde sus estudios de juventud. Es más, estando en China refresco sus conocimientos a partir de un “libro de lugares comunes”¹⁵. Esta es la *Sententiae et exempla* (*Sentencias y ejemplos*) del portugués André de Resende (1498 – 1573), habría utilizado la quinta edición que fue publicada 1509, la cual fue enviada a China para que fuera utilizada

¹⁰Tratado sobre la amistad, Biblioteca Digital Mundial, 3 de enero del 2018. <https://www.wdl.org/es/item/11404/>.

¹¹Ibíd.

¹²Ibíd.

¹³Billings, Timothy (ed.), Sobre la Amistad Cien máximas para un príncipe chino, pág. 139.

¹⁴Ibíd., pág.135.

¹⁵Ibíd., pág. 8

por Ricci.¹⁶ En una nota al pie del autor, se describe la existencia de este texto en la biblioteca de los jesuitas Zikawei, además indica que Jonathan Spence en su libro *El palacio de la memoria de Mateo Ricci* especula que Ricci fue capaz de memorizar varios pasajes de este texto.¹⁷

Ediciones

En 1596 se crea una primera edición, según Billings al parecer ahora perdida¹⁸. Fue impresa un poco después de la composición del tratado, sin el conocimiento de Ricci¹⁹. Realizada por Su Tizhai, subprefecto de Yingde, una ciudad cercana a Nanchang²⁰. No obstante, la realización de esta edición sería en Ningdu, Billings asevera que es casi seguro que esta edición contiene las 76 máximas originales²¹.

Una segunda edición, también sin el consentimiento de Ricci, se realizó aproximadamente en 1599, hecho por Qu Rukui, amigo de Ricci y después converso²². Esta edición contenía un prefacio realizado por Qu, y que fue incluido en la reimpresión de la edición de 1601²³. Esta edición, asevera Billings aun tendría las 76 máximas²⁴. La tercera edición del documento, aparentemente también sin la aprobación de Ricci, ya que aún sus superiores no otorgaban el permiso de impresión del texto²⁵. Es la edición impresa más antigua que se conserva, teniendo como fecha 1602, fue impresa por Feng Yingjing, quien le incluyó un prefacio²⁶. Esta sería la primera edición en incluir las cien máximas²⁷.

La edición que le siguió, según Billings probablemente ahora bajo el permiso de los superiores de Ricci, fue aproximadamente en 1606²⁸. Fue en Pekín donde se reimprimió la tercera edición utilizando los bloques de la impresión de 1601 e incluía el sello de los jesuitas²⁹. La quinta edición de 1607, fue realizada por un amigo y colaborador de Ricci, Li Zhizao, la reimprimió en la ciudad de Hangzhou³⁰. Diecinueve años después de la muerte del Padre Mateo Ricci en Pekín, Li Zhiao reimprime el tratado incluyendo una versión ligeramente revisada del texto *Tianxue chuhan* (*Los primeros escritos del cielo*), junto con prefacios de Qu y Feng.³¹

¹⁶ *Ibíd.*, pág. 8

¹⁷ *Ibíd.*, pág. 64

¹⁸ *Ibíd.*, pág.135.

¹⁹ *Ibíd.*, pág. 135

²⁰ *Ibíd.*, pág. 135

²¹ *Ibíd.*, pág. 135

²² *Ibíd.*, pág.136.

²³ *Ibíd.*, pág. 136

²⁴ *Ibíd.*, pág.136.

²⁵ *Ibíd.*, pág.136

²⁶ *Ibíd.*, pág.136

²⁷ *Ibíd.*, pág.136

²⁸ *Ibíd.*, pág.136

²⁹ *Ibíd.*, pág.136

³⁰ *Ibíd.*, pág.136

³¹ *Ibíd.*, pág.136

Hubo algunas ediciones en el siglo XVII y en el siglo XVIII, además que otros en las décadas de los 80 y los 90, que se basan en las seis ediciones iniciales. Específicamente se utilizara para el análisis la edición realizada por Timothy Billings en el 2012, la cual fue traducida al español por los hermanos María Guibert Elizalde e Ignacio Guibert Elizalde. Esta no solamente incluye el contenido del tratado, sino que una extensa introducción donde se explica la experiencia de Ricci en China, desglosando los diferentes factores y situaciones a las que se enfrentó.

Consideraciones para el trabajo de la fuente

Correspondería realizar una crítica de interpretación a esta fuente, tal como apuntan Charles V. Langlois y Charles Seignobos en *Introducción a los estudios históricos*, en donde en primer lugar se tenga que dilucidar el sentido literal del texto³². La complejidad del idioma chino dificulta en gran parte este tipo de análisis. Existe una dificultad de interpretar el significado de una frase es producto de las distintas particularidades de esta lengua, entre ellas, la falta de separación de las palabras, la ausencia de mayúsculas y que cada sílaba/carácter encierre un significado o imagen en sí misma.

El profesor Zheng Quan Zhang explica que existen dos tipos de palabras en el idioma chino que se distinguen por la cantidad de sílabas, las monosílabas y las polisílabas³³. La primera, está compuesta de una sola sílaba, o sea, de un solo carácter contiene significado en sí misma; la segunda está compuesta de dos o más caracteres, su significado es la combinación de esos caracteres. En la versión clásica de esta lengua –la que se usaba cuando Ricci estuvo en China – Zheng señala que estaba formada casi enteramente por palabras monosílabas, lo cual generaba una gran cantidad de palabras homófonas y polisémicas, construyéndose muchas frases cortas, él advierte que esto –sumado a la ausencia de espacios y de mayúsculas - dificulta una buena interpretación, además de lo complicado de lograr significados complejos, etc.³⁴. A pesar de este obstáculo, los caracteres son capaces de entregar múltiples alusiones en una misma palabra³⁵. Los significados de las palabras se revelan a través de la hábil interpretación del lector, si este es experimentado y ha sido instruido bien, es capaz de interpretar de manera correcta el escrito, conforme al contexto en el que esté inscrito.

Teniendo lo anterior en consideración, confiar en la traducción del chino al inglés que realizó Billings, como en la traducción al español que realizaron los hermanos Guibert, es algo que corresponde, ya que en esta edición del texto el trabajo metodológico y de traducción fue sumamente meticuloso. Billings hizo revisión de las distintas ediciones y variantes del Tratado de la amistad, verificando la exactitud de las distintas versiones del texto además de tener un gran conocimiento del lenguaje chino tradicional. En la extensa introducción del texto repasa en qué circunstancias este tratado fue creado, otorgándonos

³² Langlois & Seignobos, Charles. *Introducción a los estudios históricos*, 2003, Publicaciones Universidad de Alicante, Salamanca, pp. 160 – 163.

³³ Quan Zhang, Zheng. “Distinción de palabras en la comprensión del chino”, *Language Desing*, N° 9, 2007, pp. 61 – 91.

³⁴ *Ibíd.*, pág. 63

³⁵ *Ibíd.*, pág. 71

información inexplorada del documento. Un trabajo sumamente completo que no se debe de menospreciar. A partir del trabajo de estos traductores se realizara la segunda fase de la crítica interna del documento, la que permite dilucidar la intención del autor al escribir este documento. Siendo esta fase la que se trabaje a lo largo de la investigación.

Área de la historia y metodología a utilizar

Partiendo del supuesto que nos entrega la hipótesis, se debe de asumir que Mateo Ricci tuvo cierto criterio de filtro para saber a cuáles autores y textos recurrir, y que locuciones parafrasear. Para poder esclarecer tales criterios se utilizara un método conocido como “palabras claves”, utilizado por Franco Moretti en su libro *El Búrgués*.

Este método consiste en identificar conceptos que se van repitiendo, o bien, que son centrales dentro de la unidad del texto³⁶. Moretti señala que *las minuciosidades del lenguaje revelan secretos que las grandes ideas suelen enmascarar*³⁷, tal declaración asegura lo oportuno del uso de este método para dilucidar lo que llevo a Ricci a la utilización de cierto tipo de aforismos. Ya que a través de los conceptos que se recalcan en el documento, a través de estas construcciones lingüísticas es posible vislumbrar las intenciones del autor. Tal forma de trabajar el documento, tanto para Moretti como para esta investigación, deviene de la línea historiográfica tomada por Reinhart Koselleck con su historia de los conceptos. Indubitablemente el trabajo de Koselleck hace referencia a conceptos propios de la política y la sociedad que han trasmutado sus significados a lo largo del tiempo, pero eso no quita que su tesis sea aplicable a un trabajo más inclinado a un análisis diacrónico del concepto de amistad.

Koselleck señala que la historia se plasma en conceptos, y que esta se mueve en la variable tensión entre las situaciones reales y el uso lingüístico con el que se refiere a estas³⁸, por tanto la esencia del trabajo del historiador bajo esta línea es dar cuenta de cómo estratégicamente se le dan los significados a cada concepto, tomando en cuenta de la semántica de cada época como su condición activa e interactiva con el medio, para no caer en una petrificación de los conceptos sino considerarlos capaces de evolucionar y cambiar a través del tiempo³⁹. Estas ideas generales sobre la relación entre los conceptos y la historia, proporcionan a esta investigación las bases conceptuales para el tratamiento del documento.

Tenemos en este tratado, escrito por Ricci, un concepto que refleja una situación propia de la existencia humana, y que se aprecia de forma sumamente subjetiva por cada individuo y que ha sufrido cambios en su valor a través del tiempo, la amistad. A partir de la identificación de los conceptos claves obtendremos la construcción que se ha hecho de la idea de amistad hasta ese momento, bajo la lupa de un misionero jesuita. Con ello dispuesto, es posible identificar como esta ha interactuado con el contexto de producción y

³⁶ Moretti, Franco. *El Búrgués Entre la historia y la literatura*, Fondo de la Cultura Económica, Buenos Aires, 2014, pág. 31

³⁷ *Ibid.*, pág. 31

³⁸ Koselleck, Reinhart. *historia/Historia*, Editorial Trotta, Madrid, 2011, pág. 18

³⁹ *Ibid.*, pág. 19

de lectura, es decir, como este concepto occidental se refleja en la sociedad china de la dinastía Ming que lee este tratado, reconociendo en ello expresiones cercanas a las conocidas por ello

Marco referencial

Es necesario, para la comprensión de este trabajo dejar en claro el origen bibliográfico de tres ideas base, antes de cualquier otro análisis. Los autores a los que se recurrieron para la explicación de tales ideas son reflejo de cierta perspectiva o lineamiento que se optó para trabajar el tema y la fuente. Estas son: la enseñanza jesuita, el confucianismo y la amistad; cada una apuntando a los temas centrales de cada capítulo, o bien, a los temas que más se tomaron en cuenta dentro de la investigación.

La enseñanza jesuita está bastante documentada. Existen textos que la abarcan la historia de los jesuitas de forma extensa y van entregando varios apartados relacionados con la educación impartida por esta orden mendicante, como lo hace Sabina Pavonne con su obra *Los Jesuitas desde los orígenes hasta la supresión*⁴⁰. Como, por otra parte, se encuentran obras que dan el espacio para analizar aspectos más específicos, como misiones en particular, pero ahondando de forma más profunda el fenómeno. Un artículo que expresa esto es el de María José Silva Santa cruz, *Para que aprendan virtud y letras. La pedagogía de la Compañía de Jesús y el convictorio de San Francisco Javier 1611-1767*⁴¹. Estas obras guiaron los aspectos que se pondrían atención a lo largo del texto; a pesar de recurrir a otros artículos o libros el proceso; definirían la visión sobre la educación jesuita. La cual, a ojos de estos textos, tiene un origen moderno. Moderno en términos temporales – mediados del siglo XVI – por estar inserto en procesos propios de los primeros avances de la modernidad, como fue el auge de las universidades, y todo el proceso de la Reforma y la Contrarreforma. Moderno en términos de contenido, donde las escuelas están influenciado por los métodos y saberes del Humanismo, con el análisis de textos clásicos y perspectivas centradas en el perfeccionamiento del hombre a través del conocimiento.

El otro concepto, el confucianismo, es tan complejo como la sociedad en la que surgió. Hay varios estudios o análisis de sus fundamentos y características, la mayoría a través de ojos occidentales. *El pensamiento Chino* de Marcel Granet⁴², es una gran guía para adentrarse a la perspectiva china del mundo, no solo dando cuenta en lo que consiste el confucianismo y su manifestación en las estructuras políticas y sociales, sino que también explora otras tendencias filosóficas que existen y coexisten en China, mostrando como todo se fue conjugando. Bajo esta mirada, de revisar al confucionismo dentro de un contexto político, un artículo que ayudo a comprender como este se inserta el sistema político del periodo de la Dinastía Ming (1368 y 1644), es el trabajo de Wilhelm, Hellmut, con *On Ming Orthodoxy*⁴³. Donde se nos explica cómo, con el tiempo, las ideas de Confucio se fueron

⁴⁰ Pavonne, Sabina, *Los Jesuitas desde los orígenes hasta la supresión*. Buenos Aires, Editorial Libros de la Araucanía, 2007.

⁴¹ Silva Santa cruz, María José. "Para que aprendan virtud y letras. La pedagogía de la Compañía de Jesús y el convictorio de San Francisco Javier 1611-1767, Rev. Pensamiento Educativo, Vols. 46-47, 2010.

⁴² Granet, Marcel, *El pensamiento Chino*, Mexico D.F, Ediciones UTHEA, 1959.

⁴³ Hellmut Wilhelm, "ON MING ORTHODOXY", *Monumenta Serica*, Vol. 29, 1970-1971.

aplicando en las estructuras políticas, considerando las nuevas perspectivas que se introdujeron con la llegada del budismo a China. Ideas que se fueron formando hasta convertirse en un dogma invariable, que debía memorizarse para ser parte de los grupos cercanos al emperador.

Y uno de los conceptos más importantes dentro de esta investigación es la amistad. Mayormente revisada desde la psicológica, esta relación social también tiene la oportunidad de ser estudiada desde ámbito filosófico – político. Raimundo Frei, con su *Retratos de la amistad: historia y filosofía de un vínculo social*⁴⁴. Frei, plantea a la amistad como un factor decisivo en la cohesión de las sociedades, y de las estructuras políticas. Va desde la antigua Grecia hasta Immanuel Kant, revisando como el concepto fue cambiando. Los matices que se le otorgaron desde ser una relación netamente al servicio del bien público como aquel elemento que aglutinaba a la sociedad más allá del parentesco y las leyes, hasta su concepción como una de las relaciones más íntimas, y emocionalmente ricas, que una persona podía llegar a tener fuera de las instituciones de la familia, el matrimonio, entre otros. Otro texto que guio el análisis del concepto de amistad es el libro recopilatorio de Damian Caluori, *Thinking about Friendship*⁴⁵, que recoge desde distintos autores, los diferentes aspectos a considerar sobre la amistad. La naturaleza de esta, su injerencia en el actuar de las personas, y la existencia de un trasfondo ético en su composición.

Estructura de la Investigación

Los conceptos centrales que se identificaron en el *Tratado de la amistad* los cuales responden a una construcción propia del tiempo y ambiente en el que se desarrolló Mateo Ricci, es posible identificar como esta ha interactuado con el contexto de producción y de lectura, es decir, como estos conceptos occidentales se reflejan en la sociedad china de la dinastía Ming que lee este tratado, reconociendo expresiones cercanas a las conocidas por ellos. Por tanto, la estructura de esta investigación responde a esta línea metodológica.

En primer lugar, se debe de entender en líneas generales el patrimonio cultural propio de Ricci, para reconocer la inclinación a ciertos aforismos y citas que decidió incluir en el Tratado. También se debe exteriorizar las circunstancias políticas e intelectuales de China en la década de 1580 y 1590, para dar cuenta de los desafíos que presento la valorización de su escrito, y por siguiente de su persona a posterioridad.

En segundo lugar se identificaron tres ideas, que a partir de su valor en el texto, definen a la amistad. Estas son: en primer momento, que la amistad es una relación social que se basa en la reciprocidad de las partes, es decir, los amigos se apoyan y ayudan entre sí. En segundo momento, es que la amistad se produce entre iguales, no puede existir una diferencia jerárquica entre los amigos, o sea, que uno no disponga de más poder que el otro. Y en tercer momento, y la que adquiere mayor importancia para el resto del análisis,

⁴⁴ Frei Toledo, Raimundo, *Retratos de la amistad: historia y filosofía de un vínculo social*, Santiago, Lom, 2012.

⁴⁵ Damian Caluori (ed), *Thinking about Friendship Historical and Contemporary Philosophical Perspectives*, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2013.

es que la amistad es una relación virtuosa, esto puede ser entendido tanto que la amistad es entre personas virtuosas, como que esta permite cultivar ciertas virtudes.

En tercer lugar, y siguiendo la idea de que la amistad es una relación virtuosa, se identificaron tres virtudes que presenta la amistad a partir de lo descrito en las máximas a lo largo del tratado. Estas son la confianza, la prudencia y la solidaridad, se contrastaran con conceptos chinos que tengan un sentido similar. Esto debido a que no es posible tener la contraparte conceptual exacta, ya que las dificultades idiomáticas complican una traducción enteramente precisa de los términos que se han identificado, sino que se debe de recurrir a conceptualizaciones construidas por los eruditos chinos, las cuales reúnan significaciones y características similares a las conceptualizaciones occidentales. Dando cuenta de la afinidades entre conceptos chinos y occidentales.

Los conceptos chinos a los que se tomaran como símiles a los de las virtudes humanas de la confianza, la prudencia y la solidaridad.

CAPITULO 1

MATTEO RICCI, SU FORMACION Y BAGAJE CULTURAL

Mateo Ricci, el misionero jesuita italiano.

Mateo Ricci fue un misionero jesuita italiano que se embarcó a China en 1582⁴⁶, para continuar la misión que sus compañeros habían forjado en dicho país. Lo que lo diferencia de las misiones anteriores, es el nivel de beneplácito que logró Ricci frente a las autoridades chinas. Tanto su aprendizaje rápido y acabado de la lengua china, como el uso de vestimentas y formas locales, fueron factores trascendentales para la buena aceptación de su persona y posterior trabajo misional en estas lejanas tierras.

El padre Ricci nació en Macerata un 6 de octubre en 1552. Fue el primer hijo de una familia clase media y estudió en un colegio jesuita local. Después, ingresó de novicio en 1571 a la Compañía de Jesús en Roma, y cursó humanidades en el Colegio Romano. Allí se volvió alumno de Cristophorus Clavius, un famoso físico de la época⁴⁷, ampliando los conocimientos de filosofía y teología, además del saber matemático, y las áreas de cosmología y astronomía. Su padre, que se desempeñaba como un farmacéutico, tenía grandes planes para su hijo, por ello lo envió a estudiar leyes en la Universidad de la Sapienza, según lo investigado por Ronnie Po-Chia Hsia⁴⁸.

Desde aquí, la vida de Ricci se localizará en el continente asiático. Terminados sus estudios, y siguiendo los pasos de uno de sus maestros del noviciado, Ricci se ofrece como voluntario a un grupo de jesuitas que irá misionar a Asia⁴⁹. Se embarca desde Lisboa hacia la India, llegando específicamente a la ciudad de Goa en 1578. Dos años después, todavía en India y con 28 años, fue ordenado sacerdote⁵⁰. En 1582, parte de Goa a Macao. En esta misión estaba acompañado por otro misionero, Michelle Ruggieri, quien lo supera en edad y rango⁵¹, y será su guía en sus primeros encuentros con la comunidad y autoridades chinas.

Estando en China, Mateo debe comenzar la tarea de aprender el idioma local. Además, convinieron vestir a la usanza de los locales⁵². Siguiendo el consejo de vestirse como monjes budistas hacen su ingreso a las provincias del interior de China. Con el tiempo y conocimiento que dispondrán después, Ricci cambiará su atavío a las ropas oficiales ocupadas por los intelectuales confucianos⁵³. Luego de obtener el beneplácito de las autoridades chinas, gracias a las incursiones de Ricci en la escritura china con las que

⁴⁶ Sequeiros, Leandro, "Ricci el jesuita que supo hacerse chino". Revista El Ciervo, N° 717, Diciembre 2010, pág. 32.

⁴⁷ *Ibíd.*, pág. 32.

⁴⁸ Po-chia Hsia, Ronnie. *A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552—1610*, Oxford, Oxford Scholarship, 2010, pág. 12

⁴⁹ *Ibíd.*, pág. 13

⁵⁰ Sequeiros, "Ricci el jesuita que supo hacerse chino", pág. 33

⁵¹ Corsi, Elizabetta. "Visiting Humanists" and Their Interpreters: Ricci (and Ruggieri) in China. *China Review International*, Vol. 19, No. 1, pág. 4

⁵² Yu Liu, *The Intricacies of Accommodation: The Proselytizing Strategy of Matteo Ricci*, *Journal of World History*, Vol. 19, No. 4. Diciembre 2008, pág. 226.

⁵³ *Ibíd.*, pág. 226

demostró el conocimiento occidental que manejaba⁵⁴, logró abordar la tarea que se le fue encomendada desde el principio: entregar el mensaje de Dios.

Preparación académica

Dentro del contexto, uno de los factores a considerar para el análisis de Tratado de la Amistad, es el bagaje cultural que Mateo Ricci traía a cuestas. Los conocimientos a los que se expuso a lo largo de su juventud, y de preparación como sacerdote jesuita, marcan inclinaciones a ciertos tópicos y preponderancia de ciertos autores por sobre otros dentro de sus escritos. Por lo tanto, es importante exponer tales aspectos de una forma más amplia.

Jesuitas a finales del siglo XVI

La Compañía de Jesús es una orden religiosa de clérigos regulares, fundada por el español Ignacio de Loyola en 1534 en conjunto a otros sacerdotes en la ciudad de Roma⁵⁵. Siendo aprobada oficialmente por el Papa Paulo III en 1540⁵⁶. Nace, en conjunto con otras ordenes, en un contexto de la Reforma Católica, que según Alan Guillermou, sería anterior a la crisis luterana⁵⁷. Los jesuitas, en este ambiente de reformación de la iglesia, adquirieron una posición bastante reconocible. Como apunta Sabina Pavonne, contribuyeron de un modo significativo a la modernización de la sociedad del antiguo régimen, por lo menos hasta determinado momento⁵⁸, debido principalmente, al papel de acercar a la población laica los conocimientos que eran sujetos por unos pocos, logrando socializar así los cambios que experimentaba la iglesia católica en este periodo.

Considerando este rol en la modernización de la sociedad en esta época, existen ciertas líneas y atributos que definen notoriamente a un sacerdote jesuita. Estas características influyeron en el funcionamiento de las misiones y las escuelas, les entregarán el sello particular de la Compañía a estas instituciones comunes entre las órdenes mendicantes, un sello que se verá en gran parte replicado por el padre Ricci en China.

La educación jesuita, se destaca como una de las instituciones más importantes que desplegaron, a pesar de no ser considerado por parte de sus fundadores, como un elemento vital. En palabras de Javier Burrieza, se trató de una vocación que fueron descubriendo y una utilidad que hallaron en la educación de la palabra de Dios⁵⁹. Esto último ayuda a

⁵⁴ Guillermou, Alan. Los Jesuitas, Barcelona, Ediciones Oikos- Tau, 1970, pág. 9

⁵⁵ *Ibíd.*, pág. 10

⁵⁶ *Ibíd.*, pág. 10

⁵⁷ *Ibíd.*, pág. 9.

⁵⁸ Pavonne, Sabina, Los Jesuitas desde los orígenes hasta la supresión. Buenos Aires, Editorial Libros de la Araucanía, 2007, pág. 12.

⁵⁹ Burrieza, Javier, "La estrategia y ministerio educativo en la antigua compañía de Jesús", Javier Burrieza (ed.) La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la edad moderna. Madrid, Ediciones Silex, 2010, pág. 179.

comprender la tardía consolidación de un sistema educacional que se oficializa recién en 1599, con la *Ratio atque institutio studiorum*, mucho después del tiempo en el que Ricci se formó. No obstante, se puede aseverar, tal como lo hace Burrieza, que la Compañía de Jesús nace en un ambiente educativo⁶⁰. San Ignacio de Loyola y los sacerdotes que lo acompañaron en la fundación de esta orden, se habían formado o estuvieron cerca de la enseñanza universitaria parisina. Se debe tener en cuenta que el proceso de construcción del sistema educacional de la Compañía, y su consolidación con la aprobación de la *Ratio*, coincide justamente con el florecimiento del Humanismo en la universidad francesa de mediados del siglo XVI, tal como indica Carmen Labrador⁶¹. Esto tendrá participación vital en los contenidos y modos que se verán en la sala de clases jesuita, poniéndolos siempre al servicio de la formación de una fe y moral católica. Es más, Manuel Revuelta señala que la enseñanza de la antigua compañía de Jesús – antes del siglo XVI – significaba la búsqueda de la vinculación entre la fe y el humanismo⁶².

Es importante destacar cómo se aprecia la influencia de la universidad parisina dentro de la educación entregada por los jesuitas. San Ignacio, en la Universidad de la Sorbona fue expuesto a un modo de organizar y pensar la educación, el afamado modo parisino. Este consiste, a grandes rasgos, en la división en clases y cursos en base a la edad y a la preparación de los estudiantes. A ello se suma la necesidad de la asistencia frecuente del profesor, la riqueza de ejercicios constantes, y la unión de la teoría con la práctica⁶³.

Es un modo de educar que expresa el espíritu de la época del humanismo renacentista. Esto, debido a que en primer lugar, es antropocéntrica en términos metodológicos, ya que se apunta a desarrollar al estudiante como individuo y no tanto en la figura del profesor como autoridad, como eran las formas anteriores. Debido a la presencia de ejercitación, debate y el tiempo limitado de la guía del profesor, aquí el estudiante es un ser activo en su aprendizaje. Un sujeto que se resiste a una sola justificación de las cosas, un sujeto que es capaz de entregar argumentos sólidos y encontrar otras respuestas y consensos.

En segundo lugar, es una educación que se orienta a emular a los autores clásicos, especialmente en la retórica, siguiendo la tendencia de la época. A esto Pavonne agrega que el método utilizado por los jesuitas, hace especial inclusión del latín como la lengua para enseñar⁶⁴. Además se suma el plan de enseñanza, que, a partir de lo expuesto por Guillerrou, habría de incluir dentro de los saberes a las materias humanistas como la poesía, el estudio de lenguas clásicas y la retórica⁶⁵. Cerrando todo lo anterior, es

⁶⁰Ibíd., pág. 180

⁶¹ Labrador, Carmen, Aportaciones de la Pedagogía Ignaciana a la educación superior. Madrid, Impresiones de Universidad Complutense de Madrid, 2002, pág. 4

⁶² Burrieza. “La estrategia y ministerio educativo en la antigua compañía de Jesús”, pág. 179.

⁶³ Pavonne. Los Jesuitas desde los orígenes hasta la supresión, pág.70

⁶⁴Ibíd., pág. 70

⁶⁵ Guillerrou. Los Jesuitas, pág.28

importante que la pedagogía de los jesuitas es análoga a la de Michel de Montaigne, o sea, una que no busca atiborrar de conceptos sino el moldear la personalidad⁶⁶.

Por ello, es posible afirmar que la importancia del bagaje cultural que Mateo Ricci traía a costas proviene de su preparación académica jesuita. Formado intelectualmente a la par del florecimiento intelectual que presenciaba Europa en aquellos tiempos, con una pedagogía sumamente moderna a pesar de la rigidez de la Iglesia. Estuvo en contacto con conocimientos propios de una educación humanista, conocimientos de poesía, retórica, matemáticas, física, entre otras, conocimientos extraídos a partir de autores clásicos y que se volvieron parte de él. Por otra parte, esta educación modeló su curiosidad y su capacidad de descifrar ideas nuevas, habilidades que se volvieron necesarias para su estadía en un ambiente hostil como lo es la de la lejana China.

Otro elemento importante a considerar de la educación jesuita, es el rol que juegan los textos que pusieron una regulación a la orden y a la vida del noviciado. Estos serían *Los Ejercicios Espirituales y las Constituciones*, en especial la parte IV, que hace referencia a la formación de los nuevos integrantes.

Los Ejercicios Espirituales nacen como un libro pedagógico que guía al lector en la vida espiritual. En palabras de Pavonne, es ante todo un *método*⁶⁷, en el cual no se introduce un material dogmático nuevo sino una forma en la cual el ejercitante, adquiere la fuerza para enfrentarse al futuro, a través de la revisión constante de la conciencia como la contemplación de la vida de Jesús. Este puede, según el mismo San Ignacio, servir tanto en los actos del intelecto para reflexionar como de los de la voluntad para afectar los sentimientos⁶⁸. Labrador coincide con esta visión del libro, y agrega que es una guía de experiencia, en donde el lector adquiere un compromiso activo que lo capacita para un crecimiento en libertad y lo lleva a un servicio fiel⁶⁹. Aquel que siga la guía de los Ejercicios da cuenta de la espiritualidad que se quiere impregnar a las acciones de la compañía.

Las *Constituciones*, en específico la sección IV, aporta aspectos claros de la formación de sus alumnos. En primer lugar, es explícito en decir que es una necesidad tener hombres letrados para el éxito de la evangelización de la Compañía⁷⁰. Tener entre sus filas no solo hombres de buenas intenciones y costumbres, sino hombres instruidos en variados saberes es una forma en la que se puede conocer y servir a Dios. Varios autores cristianos coincidían en que el conocimiento del mundo es la forma de llegar a Dios, de igual manera, estar ilustrado en distintos temas mejora la destreza del ordenado en ejercer sus funciones en las misiones o en la escuela. En segundo lugar, las constituciones explicitan las ciencias que se estudian en los colegios y universidades. Éstas, eran principalmente la lógica, la filosofía natural, la moral, metafísica, teología escolástica y

⁶⁶ *Ibíd.*, pág. 29.

⁶⁷ Pavonne. *Los Jesuitas desde los orígenes hasta la supresión*, pág. 28.

⁶⁸ *Ibíd.*, pág. 28.

⁶⁹ Labrador. *Aportaciones de la Pedagogía Ignaciana a la educación superior*, pág. 3

⁷⁰ *Constituciones de la Compañía de Jesús*. Roma. 1554. *Documenta Catholica Omnia*, pieza 4, foja 307.

positiva, y escritura sacra. Finalmente queda consagrado en las *Constituciones* que se incentivaba a los estudiantes a la *disputatio*, o bien, a la discusión de diversos tópicos en los que se debían presentar argumentos consistentes y la capacidad de persuadir con gracia.

Dentro de todas estas propuestas de ejercicios y reglas a cumplir, también se debe visualizar las líneas interpretativas o de pensamiento que se impregnaron dentro de la formación de los sacerdotes. Esto también influye en cómo desarrollan una idea y a qué autores recurrirán para solventarla de forma apropiada. Los jesuitas, además del resto de elementos que los distinguían de otras órdenes, se inclinaban a seguir las ideas de Santo Tomás de Aquino, sus interpretaciones de Dios y de las sagradas escrituras, sus propuestas para alcanzar la salvación, las distintas definiciones o tonos que le dio a ciertos conceptos y el cómo interpretaba ciertos autores antiguos.

El ambiente intelectual de finales del siglo XVI

A partir de la recopilación de lo dicho por varios autores, se puede decir que después de su estancia en un colegio jesuita, Mateo Ricci, a petición de su padre, ingresó a estudiar derecho en la Sapienza. Posteriormente, estudiaría leyes en las universidades de Roma y matemáticas en la de Coímbra. Siguió sus estudios en la misión en Goa, y se ordenó sacerdote en Kochi. En su tiempo en Roma y Coímbra, fue alumno del destacado matemático Christophorus Clavius, un sacerdote que dedicó parte de su tiempo a demostrar las diferentes conexiones entre la matemática y la física⁷¹. Esto demuestra el energía moderna de re contextualizar a los clásicos y concebir una enseñanza más abierta y reflexiva. En la educación jesuita recibida por Ricci, que se expresó en párrafos anteriores. Estos conocimientos que devienen de tal gusto por estas “ciencias exactas”, como las leyes astronómicas y las medidas cartográficas, quedan demostradas en uno de los muchos trabajos de Ricci en China: el mapamundi Kunyu Wanguo Quantu, uno de los primeros mapamundis chinos al estilo europeo, donde las últimas copias datan de 1620⁷².

El ávido saber que Ricci tenía por los antiguos, el que debió de aprender en sus años universitarios, quedó plasmado en un intento de traducir al chino los *Elementos* de Euclides, que finalmente sería terminado con la ayuda de un converso, colaborador y colega

⁷¹ Guillermou. Los Jesuitas, pág. 31.

⁷² Kunyu wanguo quantu o Mapa de los Diez Mil Países de la Tierra, seis paneles de papel nativo fino (hecho con fibra de bambú), cada panel mide aproximadamente 608.33 mm x 1820 mm (2 pies por 5.75 pies). Li Zhizao (1565-1630), un matemático, astrónomo y geógrafo chino que trabajó en el proyecto con Ricci, puede haber grabado el mapa. Fue impreso por Zhang Wentao de Hangzhou, posiblemente una impresora oficial de la corte Ming. Su mapa mundial es una verdadera colaboración entre los eruditos europeos de la misión jesuita y los eruditos y artesanos chinos de la corte imperial. Descripciones vívidas de los continentes, elogios del emperador chino, cartas lunares y tablas científicas que documentan el movimiento de los planetas adornan el mapa.

de Mateo, Xu Guangqi⁷³. Pero, donde se demuestra una seriedad en verter luces del conocimiento occidental en un texto apropiado para un público chino, es en el *Tratado de la Amistad*, el que contiene cien máximas que hacen referencia a la amistad, expresando a través de distintos autores occidentales, tanto clásicos como padres de la Iglesia.

Renacimiento y el renacimiento tardío

La Italia en la que se formó Ricci, ya no sería la indiscutida capital intelectual de Europa. Muchos focos habían surgido por toda el área, desde las playas del mediterráneo hasta las montañas del norte, varias formas de renacimiento que adquirieron los colores y modos de los locales. Esta es una de las razones por la que Peter Burke, en su libro *El Renacimiento Europeo*, caracteriza a este periodo del final del siglo XVI y principios del siglo XVII, como uno habitado por la variedad.

De primera mano, se debe entender que para Burke, el Renacimiento, en toscas palabras, es un movimiento cultural que inicia con Petrarca y termina con Descartes⁷⁴. Él está consciente que es un movimiento que implicó tanto innovación como renovación, pero enfoca como componente central el entusiasmo por la Antigüedad, revisando la recuperación, recepción y transformación de la tradición clásica, tratando de dissociar al Renacimiento de la Modernidad en sí, o bien, como se la percibe en la Ilustración. También busca descentralizar el Renacimiento, de ser un movimiento creado y nutrido por lo europeo, como asimismo buscar englobar a Europa como conjunto. Es por ello que Burke distribuye el Renacimiento en ciertos momentos, de redescubrimiento, recepción y apogeo, en donde su principal línea de explicación para éstas es la fragmentación y la unificación de las percepciones de la antigüedad. No obstante, pone su atención en el periodo entre 1530 y 1620, que para muchos autores sería la decadencia o fin del Renacimiento, pero para él solo se trataría de un momento de inflexión, un *Renacimiento Tardío* que regresa a la fragmentación del movimiento renacentista, y que a pesar de ello, sería la época donde una gran cantidad de grupos e individuos realizaron los aportes más característicos de este movimiento a nivel internacional⁷⁵.

Volviendo al concepto de variedad, con el cual se definirá, al igual que Burke, de forma general este periodo tardío del Renacimiento, cabe destacar los aspectos que ayudarán a comprender el estadio cultural e intelectual en que se encontraba Italia y Europa cuando Mateo Ricci se preparaba como sacerdote y cuando emprendió viaje a China. En primer lugar, Burke destaca la variedad de los estilos. Tanto en el arte como en la literatura, no hubo un solo tipo de hacer y escribir las cosas, aunque existió la crítica de mantener la unidad del trabajo literario.⁷⁶

⁷³Billings, Timothy. El Tratado de la Amistad cien máximas para un príncipe chino por Mateo Ricci, pág. 10.

⁷⁴Burke, Peter. El Renacimiento Europeo. Barcelona, Ediciones Critica, 2000, pág. 21.

⁷⁵Ibíd., pág. 22.

⁷⁶Ibíd., pág. 94.

Dentro de este mundo literario, los modelos romanos tomaron importancia, siendo Cicerón y Virgilio los maestros antiguos más citados⁷⁷. Asimismo, la exploración de nuevos autores llevó a considerar modelos griegos, que habían entrado en un vacilante uso. Sobra decir que los intentos de seguir estas normas suscitaron problemas⁷⁸. Los esfuerzos de escribir versos según la métrica clásica, hizo que se ignorara las diferencias en el sonido y estructura entre los idiomas antiguos - en los cuales la distinción entre sílabas largas y sílabas cortas era importante - y las lenguas modernas, lo que generalmente provocó críticas y desilusión.

Por otro lado, tenemos los modelos italianos que fueron conocidos por el ancho de Europa, tanto por expatriados italianos como por extranjeros que viajaron a esta península del Mediterráneo⁷⁹. Los italianos que se encontraban en tierras forasteras tuvieron gran importancia en difundir las nuevas formas en las que se estaba pintando, esculpiendo, escribiendo y construyendo. Desde cierto momento es posible ver cómo el estilo italiano influye en varias ciudades a lo largo de Europa.

Este periodo fue ante todo un momento en donde los modelos clásicos o italianos (en letra vernácula) fueron interpretado, de forma deliberada, libre y creativamente.⁸⁰ Esto demuestra, según Burke, un segundo aspecto de la variedad vivida en esta época, esto es, la importancia que adquirieron las periferias⁸¹. Las ideas y formas renacentistas se difundieron por Europa, no solo en los países cercanos a Italia, sino que también en aquellos que no miraban al Mediterráneo, como Inglaterra y los Países Bajos. Esta difusión logró traspasar los límites de Europa, llegando hasta Asia, gracias a los mercaderes y a los misioneros, a través de un intercambio material, al ser llevados productos y obras de Europa a los centros de la cultura asiática. Por ejemplo, se nutrió el desarrollo artístico de los pintores asiáticos, específicamente en China. Dentro de las varias cosas que realizó el padre Mateo Ricci en esos parajes, se presenta la introducción de los grabados de los hermanos Wierix de Amberes, lo cual al parecer motivó a los paisajistas chinos no tanto a copiarlos, pero si a modificar su estilo, en respuesta a las imágenes extrañas⁸².

Esta perspectiva también coincide con una línea que mira de forma más amplia y reciente la época que catalogamos como Renacimiento. Carlos Mínguez, expresa dentro de su análisis del Renacimiento como concepto historiográfico, que esta etapa – de bastante compleja personificación – constituye un periodo de transición, en donde fuerzas distintas confluyen, se enfrentan y conversan⁸³. Por lo cual, el sentido de variedad, que sucede después de las tentativas de unificación de los siglos anteriores, es propio de una época que por definición es catalogada como transición.

⁷⁷ *Ibíd.*, pág. 98

⁷⁸ *Ibíd.*, pág. 100

⁷⁹ *Ibíd.*, pág. 101

⁸⁰ *Ibíd.*, pág. 94.

⁸¹ *Ibíd.*, pág. 97

⁸² *Ibíd.*, pág. 97.

⁸³ Mínguez, Carlos. *Filosofía y ciencia en el Renacimiento*. Madrid, Editorial Síntesis, 2006, pág. 14.

A pesar que algunos autores se inclinen solo por la ruptura, y otros se inclinen solo por considerarla una continuación de legados anteriores, no se puede negar la complejidad de este periodo, el cual, como Mínguez señala, se desarrollan en paralelo ideas viejas y nuevas, en algunas ocasiones integrándose ambas, en otras ocasiones, predominando alguna de ellas⁸⁴, como la discusión sobre el uso de la lengua romance para traducir o tratar obras grecorromanas, por ejemplo debate entre Leonardo Bruni y Alonso de Cartagena sobre como traducir a Aristóteles⁸⁵. Para efectos de este trabajo, no se puede sobrellevar solamente con la idea de que este periodo es una lucha confusa entre fuerzas antiguas y nuevas, vislumbrada por una definición clara y categórica con Burke. También existen aspectos generales, que explica Carlos Mínguez, aportando a la comprensión de la mentalidad de la época.

Mínguez separa tres conceptos que se encuentran presentes en varios periodos de la humanidad y permiten ver el estadio mental en el que se encontraba la gente del Renacimiento, según el cómo se entendía tales conceptos en aquellos siglos, y cómo esto los diferencia de otras edades. En primer lugar, tenemos el concepto de tiempo. En esta época, para Mínguez, el tiempo se convierte en una dimensión que puede ser medida, gracias a la invención de relojes más precisos⁸⁶. Pero, una consideración importante es que el tiempo pasa de ser algo controlado meramente por Dios, a ser una responsabilidad y posesión del individuo⁸⁷. Esto quiere decir, que las horas pasaron de estar gobernadas por las campanas de la iglesia a estar determinadas por relojes, por la maquinaria construida por el hombre, por los negocios. Esta visión otorga al hombre la posibilidad de ser consciente de que la actualidad difiere del tiempo pasado, o sea, dar cuenta de lo que fue y lo que se logró y lo que puede ser.

En segundo lugar, tenemos el espacio, que con los descubrimientos astronómicos y geográficos, iría cambiando las perspectivas de toda la sociedad europea. El mundo ya no se ve como un sitio pequeño y cerrado, sino que se expande. Pero, las demostraciones astronómicas sobre las dimensiones celestes, las cuales contradicen las ideas de la cosmología aristotélica conocida y aceptada desde la antigüedad clásica, traerían grandes debates y conflictos a la palestra. Para Koyré, el Renacimiento abre un camino del mundo cerrado al universo infinito⁸⁸. En donde el espacio pasa a convertirse en un marco en donde suceden los fenómenos según las necesidades exigidas por éstos. La expansión de sus dimensiones, permite conjeturar sin obstáculos explicaciones a los fenómenos físicos, que antes eran imposibles. Por otra parte, el descubrimiento de América, que transformo la percepción geográfica de la tierra, refiriéndonos a como se distribuía tierra y mar, cuales eran distancias reales existían entre un reino y otro, y que percepción teníamos de ese.

⁸⁴ *Ibíd.*, pág. 22.

⁸⁵ Morrás María. "El debate entre Leonardo Bruni y Alonso de Cartagena: las razones de una polémica", *Quaderns, Revista de traducción* 7, 2002, pág. 33

⁸⁶ Mínguez, Carlos. *Filosofía y ciencia en el Renacimiento*, pág. 23

⁸⁷ *Ibíd.*, pág. 24

⁸⁸ *Ibíd.*, pág. 26

Pero aún no se produce un cambio tan extremo, faltará mucho más tiempo y tecnología para poder transformar de forma profunda el cómo se piensa el espacio.

Y finalmente la naturaleza. Ésta se vuelve un ámbito en donde el hombre tiene poder y admiración; conocer para poseer pero sin perder el contacto con lo celestial e omnipotente del Dios cristiano, ya que no se pone en duda la actividad creadora de Dios pero se intenta explicar la naturaleza a partir de ella misma⁸⁹. No existe un rompimiento con el esquema medieval de jerarquización del mundo – esfera sublunar y supra lunar, naturaleza humana y angélica – pero, dio paso a ver que diferenciaba tales esferas y naturalezas, y que era aquello que las unía⁹⁰. Pero cabe mencionar, que aun en esta época, con aquellos cambios, se convivía con la escolástica y las interpretaciones que esta concebía, que son aceptadas dentro de las líneas de la Iglesia.

Con todas estas consideraciones, es posible advertir una mentalidad mucho más centrada en el hombre y su poder de acción en la realidad, lo que llama comúnmente un sentido antropocéntrico del mundo.

Dentro de todo este tumulto de fuerzas, propias de un periodo de transición como lo es el Renacimiento, es importante revisar los matices de uno de los movimientos que más se asocian con estos tiempos, sino es que define al Renacimiento: el humanismo. Guiándonos con las palabras de Nicholas Mann, el Humanismo se puede definir, de forma más formal, como aquel afán por la Antigüedad clásica que dominó a los estudiosos por lo menos desde el siglo IX en adelante. Por encima de todo, destaca el autor, es que supone el redescubrimiento y el estudio de las obras de los clásicos grecolatinos, la restitución e interpretación de sus textos y la asimilación de las ideas y valores que contienen⁹¹.

Con estas descripciones, se advierte la fuerza de la conexión entre los conceptos de Renacimiento y Humanismo. Aquello con lo que se relaciona y define al Humanismo es posible verlo también al hablar del concepto de Renacimiento, en lo que respecta a la mentalidad y focos de interés. Si el Renacimiento se define como un periodo donde las fuerzas de las ideas van enfrentándose, es posible notar en varios escritos de distintos autores humanistas las diferencias de interpretación sobre algún tópico o autor, y las diferentes apreciaciones. Como por ejemplo, la disputa entre Marsilio Ficino y su alumno Giovanni Pico della Mirándola sobre cómo interpretar el amor desde Platón, o bien, la diferencia entre Pico y Anselmo Turmeda sobre la excelencia del hombre.

No obstante, para no caer en confusiones, a partir de lo anteriormente señalado, se pueden destacar elementos en donde se aprecia el desarrollo del humanismo a lo largo del Renacimiento. Por una parte, está la educación, la cual fue el campo de acción del pensamiento humanista. A través de la enseñanza se fueron afinando las áreas de estudio

⁸⁹ *Ibíd.*, pág. 28

⁹⁰ *Ibíd.*, pág. 28

⁹¹ Mann, Nicholas. *Orígenes del Humanismo*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pág. 20

y discusión de las obras clásicas. Las materias como la retórica, la poesía, entre otras, fueron revisadas y valoradas.

Este punto se relaciona con la revisión de la cultura clásica, las ideas, formas y valores que se extraen de ellas. Se posicionaron determinados autores clásicos como intelectuales a los cuales se debía imitar y citar. Pero lo que destaca aquí, en particular, es la meditación e interpretación de tales formas y de las ideas. El debate y la reflexión fueron una acción imperativa para los humanistas y los renacentistas. Esto se demuestra en la multiplicación abundante de textos que comentan, o bien, otorgan nuevas interpretaciones a las obras de los clásicos. Por ejemplo, el prolífico Giovanni Pico della Mirandola con sus comentarios sobre la obra de Platón y de Aristóteles, los textos de San Agustín de Hipona, escritos judíos y otros esotéricos. También se ve en la divulgación de estudio e invenciones científicas, que buscaran comprender y medir de mejor manera este mundo que se amplía. Como lo fue el estudio de la teoría heliocéntrica de Nicolás Copérnico, o bien, la creación del telescopio como herramienta para la navegación y la observación astronómica a partir del uso de lentes.

Esto demuestra que se va provocando un cambio en los modos de aproximarse al conocimiento. El debate intenso finaliza con la pasividad del hombre frente al conocimiento de la realidad, y lo vuelve un individuo en busca de la verdad de las cosas por medios más propios y activos. Para Burke el humanismo a finales del siglo XVI probablemente no era un movimiento como el de dos siglos antes⁹².

Los humanistas tardíos tendrían dentro de sus intereses no solo las antigüedades griegas o romanas, sino también la sabiduría bárbara de los druidas, de los magos persas y de los brahmanes indios. También hubo un interés creciente en la cultura árabe, por el Antiguo Egipto y su sabiduría esotérica. El interés por el pasado no clásico era especialmente notorio en la periferia de Europa, que podría definirse en este caso como el área que los romanos nunca conquistaron⁹³.

La Iglesia Católica, la Contrarreforma y la influencia en el pensamiento humanista del renacimiento.

Cabe apuntar a las particularidades que aporta la Iglesia dentro de este periodo intelectual. La influencia que tuvo en el desarrollo del humanismo es bastante importante cuando se dirige a finales de esta era, con la manifestación de la reforma religiosa de Lutero y la respuesta de la Iglesia Católica. La Contrarreforma, como se le conoce comúnmente, es en pocas palabras un periodo de reevaluación de las instituciones y acciones de la iglesia, en pos de no perder fieles y su fuerza en la espiritualidad de la población. H.O. Everett sugiere que tanto la reforma protestante y la católica fueron dos respuestas

⁹² Burke. El renacimiento europeo, pág. 111

⁹³ *Ibid.*, pág. 112

diferentes a una aspiración general de regeneración que se extendió por toda Europa a finales del siglo XV y principios de del siglo XVI⁹⁴.

La relación entre este fenómeno y el movimiento humanista podría ser considerada compleja. Tal como señala Burke, si se considera que siempre ha habido una tensión entre los valores cristianos y el intento de hacer revivir la Antigüedad pagana⁹⁵. Más si se considera que las intervenciones de la Reforma se propiciaron a través del estudio de la Biblia. Siendo los humanistas cristianos los más interesados, por ver la educación como el medio de restaurar la verdadera religión, que consideraban perdida gracias a las prácticas religiosas ineficaces – como las indulgencias – y la rígida teología que se venía arrastrando desde ya siglos⁹⁶.

Además, los que apoyaban la Reforma consideraban que lo vivido en las décadas anteriores, con el renacimiento de las formas clásicas y el florecimiento erudito, habrían sido precursoras para toda esta convulsión religiosa⁹⁷. La Reforma Protestante y la Contrarreforma son hijas de su tiempo, si se considera no solo las fechas, sino que ambas respuestas surgieron de individuos que vivieron parte de su vida en este auge de la erudición, la crítica y retórica. La reforma interna que se verá en la Iglesia Católica también se beneficia de tales cualidades. Bajo las palabras de Guillermo Bravo la Contrarreforma Católica, contó con tres factores esenciales: el Papado, el Concilio de Trento y las órdenes, religiosas, en especial, la Compañía de Jesús. En primer lugar, el Papado, moderó sus ambiciones políticas y se dedicó íntegramente a las tareas de santificación y apostolado evangélico. En segundo Lugar, el “Concilio Ecuménico de Trento, se reunió para analizar, examinar y acordar los medios más efectivos para restaurar la pureza de la religión. Y finalmente, la Compañía de Jesús - aprobada por el papa Paulo III en 1540 – nació con el objetivo de afirmar las creencias católicas y combatir la herejía, utilizando como armas la prédica, la confesión y la enseñanza”⁹⁸.

Nos enfocaremos aquí, en los aportes de los jesuitas en tal línea. Antes que todo, los jesuitas fueron producto de un sentimiento de renovación de la vida monástica. Se destacaron por su espíritu activo, en donde conectan la contemplación con el obrar. la Compañía concibió una nueva forma de vida religiosa, en donde los jesuitas vivían un ministerio anclado en el mundo y orientado al servicio a la comunidad cristiana⁹⁹. Demostrado en la gran actividad misionera que realizaron en varios parajes del mundo,

⁹⁴ Evennet, H.O. “The counter-reformation”, H.Hursfield (ed) The reformation crisis, Londres, Edward Arnold Editorial, 1965, pág. 32

⁹⁵ Burke. *El renacimiento europeo*, pág. 132

⁹⁶ Jones, Martin. La contrarreforma religión y sociedad en la Europa moderna. Madrid, Ediciones Akak, 2003, pág. 37.

⁹⁷ Burke. *El renacimiento europeo* , pág.132

⁹⁸ Bravo, Guillermo. La Compañía de Jesús y su aporte a la modernidad en la sociedad de Chile colonial (1593-1767), Jesuitas en las Américas (comp. Jorge Cristian Troisi Melean y Marcia Amantino) URL: <https://www.teseopress.com/jesuitas/chapter/la-compania-de-jesus-y-su-aporte-a-la-modernidad-en-la-sociedad-de-chile-colonial-1593-1767/>

⁹⁹ Bravo, Guillermo. La Compañía de Jesús y su aporte a la modernidad en la sociedad de Chile colonial (1593-1767). pág. 251

construyendo escuelas, produciendo textos y estudios que aportaran al conocimiento y al desarrollo de la sociedad. Jones señala, que conscientes o no las nuevas congregaciones se fundaron en consonancia con el espíritu crítico de la época y enseguida fue imposible concebir al catolicismo sin dichas órdenes¹⁰⁰.

Con este espíritu crítico y de acción sustentando las formas en que los jesuitas se desarrollaron, no sorprende la existencia de las escuelas y los contenidos que decidieron considerar para la preparación profundamente intelectual de sus alumnos. Es más, considerando la propuesta de Francisco Suarez sobre el principio filosófico de la Compañía, la cual moderó el fuerte tomismo que poseía en un principio, centrando la atención en la capacidad humana para “conocer” a Dios no a través de la “visión” como aspiraba el tomismo, sino a través de la inteligencia¹⁰¹. Este enfoque va en sincronía también con las ideas del libre albedrío, propias de la época moderna, ya que Suarez pone su foco en la filosofía, en términos de una reflexión en torno a la naturaleza del hombre y su perfección, con un fuerte énfasis en la libertad humana o “voluntarismo” para elegir el mejor medio de alcanzarla¹⁰².

En primer lugar, y siguiendo lo dicho en la sección que se apartó para ellos, la educación entregada por los jesuitas es claramente de corte humanista. Influenciados por la preparación en las universidades francesas que tuvieron sus fundadores, el devenir de las escuelas tendría un desenvolvimiento similar, tanto en las materias vistas como en los autores a considerar. En segundo lugar, el Renacimiento permitió una revisión a los grandes autores de la Antigüedad cristiana, los padres de la Iglesia. Esto dio pie a que los humanistas utilizaran lo desarrollado por ellos, en términos teológicos, aunque al mismo tiempo podían ignorar o rechazar parte de su contenido¹⁰³. Es posible que este ambiente, llevara a Ricci revisar nuevamente las declaraciones y las tesis que tenía sobre los diferentes temas que discute en sus textos.

¹⁰⁰ Jones, Martin. *La contrarreforma religión y sociedad en la Europa moderna*, pág. 44

¹⁰¹ Silva Santa cruz, María José. “Para que aprendan virtud y letras. La pedagogía de la Compañía de Jesús y el convictorio de San Francisco Javier 1611-1767, Rev. Pensamiento Educativo, Vols. 46-47, 2010, pág. 253.

¹⁰² Silva santa cruz Maria Jesus. “Para que aprendan virtud y letras”. *La pedagogía de la Compañía de Jesús y el convictorio de San Francisco Javier 1611-1767*”, pág. 254

¹⁰³ Burke, Peter. *El renacimiento europeo*, pág. 137.

Conclusión

Este capítulo tuvo como propósito contextualizar el ambiente cultural e intelectual en el que Mateo Ricci se forjó como persona, misionero y estudiante. Esto tiene directa implicancia en la elaboración del *Tratado de la Amistad*, ya que determina los autores a usar y su estrategia dentro de la misión en China. Es por ello, que se destacaron dos focos principales, en primer lugar, la formación académica que poseen los jesuitas – métodos utilizados, líneas que exploran – y la inclinaciones particulares que demostró Ricci en estos años.

En segundo lugar, el contexto cultural del Renacimiento tardío, adentrándonos más en las actitudes que guiaron tal periodo, como lo fue la tendencia a la variedad y exploración de las periferias de Europa – variedad de autores clásicos, variedad de estilos y un interés por conocer y llevar el Renacimiento a otras fronteras –, siendo también importante destacar el rol de la Iglesia – y los desafíos que tuvo en este tiempo. Siguiendo con la exploración del contexto de producción de la obra, en el siguiente capítulo se revisará el medio en el que se insertó Ricci en China, realizando una caracterización del sistema político imperante y de la mentalidad del periodo, aproximándonos a conocer qué discutían los círculos intelectuales de periodo de la Tardo Dinastía Ming.

CAPITULO 2

China durante la Dinastía Ming Tardía y la misión jesuita en China

Auge cultural en el declive del imperio

China posee una cultura milenaria de la cual tenemos conocimiento limitado. Se estima que desde hace 3.500 años ya habitaban personas que escribían con caracteres chinos¹⁰⁴, lo cual adelanta por varios años a las culturas occidentales. Por tanto, es dificultoso equiparar la periodificación utilizada comúnmente en occidente para entender la cultura China, y los historiadores, en general, optan por crear las divisiones para la historia china desde condiciones particulares de su devenir.

China se ha caracterizado desde sus inicios por su amplio espacio geográfico y su volumen demográfico. Abarcando actualmente 5.200 kilómetros de anchura y 5.500 kilómetros de longitud, comprende distintos climas y eventos geográficos, desde las frías tierras de la gran taiga hasta las regiones tropicales del sur¹⁰⁵. Por tanto, no es sorprendente la significativa cantidad de grupos de personas, adaptados a tales condiciones. Cuando el gobierno chino se fue expandiendo a lo largo de los milenios, fue anexando una gran cantidad de grupos étnicos como pobladores. Siendo esto lo que explica también la variedad de dialectos en los que se pueda hablar el chino.

A pesar de la inmensa cantidad y variedad dentro de la población china, existió una tendencia a la centralización y unificación de los habitantes. Obviamente existieron varios periodos en que el poder estuvo fragmentado, como el sistema similar al feudal iniciado con la Dinastía Zhou Occidental (1027-771 a.C), conocido como *fengjian*, donde para asegurar su avance hacia el norte los Zhou cedieron grandes extensiones de tierra a parientes y vasallos de las localidades conquistaban. Además del territorio, y de los campesinos que vivían allí, se otorgaban otros regalos: sirvientes, animales, vasijas, carruajes, armas y aun sacerdotes, adivinos y escribas. Cada uno de los señores tenía control económico y político sobre su territorio y sostenía un ejército para defenderse. Por lo cual, estos últimos debía rendir pleitesía al monarca Zhou, realizar actos de obediencia, ofrecer ayuda militar cuando éste la necesitara y visitar de vez en cuando la capital, no obstante, una de las cosas que marca la diferencia fue la características del campesinado, en primer lugar, tenían derecho a opinar en asambleas y en segundo lugar, las relaciones entre soberano y vasallo eran intercambios de servicios convenientes para ambas partes y los lazos que los unían provenían de una relación tribal y de parentesco

Jacques Gernet, nos ilustra de manera más clara que el poder político, concebido generalmente como fuerza de presión y de mando, ha sido en China el principio animador y ordenador, aunque esto no excluye el uso de la fuerza¹⁰⁶. Lo que se destaca es que esta presión siempre ha sido asociada a la idea de corrección moral¹⁰⁷. Todos deben comportarse según una serie de ideales que la cultura china difunde en la población y

¹⁰⁴ Folch, Maria Dolores. La construcción de China: el período formativo de la civilización china. España, Ediciones Península, 2002, pág. 11

¹⁰⁵ *Ibíd.*, pág. 17

¹⁰⁶ Gernet, Jacques. El mundo chino. Barcelona, Ediciones Critica, 1991, pág. 38

¹⁰⁷ *Ibíd.*, pág. 38.

conserva en el tiempo, porque finalmente, a pesar de todas las transformaciones políticas o territoriales, se aseguraron de que existiera una unidad cultural basada en elementos mucho más perdurables que una dinastía, como es la lengua, la cosmología, entre otras cosas.

Esta cultura no se pudo quebrar a pesar de los problemas recurrentes que cada cierto tiempo han remontado en su historia, como revueltas campesinas o disputas entre familias poderosas, también periodos amplios de escases o guerra. Claramente, las formas de mantener el control de tal tamaño de territorio y número de población, no funcionan de manera perfecta todo el tiempo. Periodos de escasez económica, donde los campos agrícolas sufrían pérdidas, habrían de traer disturbios entre los campesinos y las localidades que dependían de ellos. Tal es el famoso caso de la rebelión de los “turbantes amarillos”, ocurrida en 184 d.C durante la Dinastía Han (206 a.C hasta 220 d.C), compuesta principalmente por campesinos que, recurriendo al liderazgo de un predicador – y curandero – de una secta daoísta, decidieron atacar al poder central, motivados por la inoperancia y corrupción de gobierno a pesar de estar viviendo una gran crisis agrícola, aquejada por la hambruna y diluvios¹⁰⁸. Los periodos de expansión y las disputas dinásticas, traían también los infortunios de las batallas.

El Imperio Chino bajo el reinado de los Ming

La Dinastía Ming se origina a partir de la caída de la dinastía mongol de los Yuan. Según Jorge Díaz Ibáñez, la caída de la dinastía Yuan estaría marcada por disputas sucesorias, la rebeldía de la aristocracia militar, y de las sublevaciones de finales del periodo del 1360¹⁰⁹. Dentro de grupos insurrectos, que habían ayudado a acorralar al poder mongol, surgiría desde una modesta familia, el nombre de Zhu Yuanzhang como el primer emperador Ming.

La mayoría de los grupos sublevados tenían una índole patriótica y popular. La sociedad secreta de los Turbantes Rojos, grupo al cual se unió Zhu en 1352, se originó como una fuerza para enfrentarse a los mongoles, quienes en ese momento eran la etnia de la Dinastía al mando. Era uno de los grupos que lideraba la rebelión, dentro de los distintos focos de insurrección, algunos compuestos por campesinos otros por obreros de la sal. Dentro de uno de estos grupos secundarios se alzaría Zhu, y en alianza con los Turbantes Rojos, se iría apoderando del territorio empujando a las tropas mongolas, y después de eliminar a los contrincantes internos en otras provincias, fundaría Nakin en 1368 y se autoproclamaría emperador, iniciando así la Dinastía Ming¹¹⁰.

En este periodo de trecientos años, los Ming lograron reunificar nuevamente el imperio, expandiendo las fronteras. En varias décadas se vieron importantes expediciones hacia el Sudeste Asiático y el Mar Índico, para que al final del periodo se retrajeran hacia el continente. Se construyeron palacios imperiales en la ciudad de Pekín – Beijing actualmente - convirtiéndola en capital en sustitución de Nankín – Nanjing actualmente – en 1421.

¹⁰⁸ Botton, Flora. China: su historia y su cultura hasta 1800. Mexico, El Colegio de Mexico, 2000, pág. 120.

¹⁰⁹ Díaz, Jorge. *La China imperial en su contexto medieval: siglos III-XVII*. Madrid, Arco Libros, 2009, pág. 68

¹¹⁰ Botton Flora. China: su historia y su cultura hasta 1800, pág. 292

Instalándose así, una nueva organización estatal centralizada¹¹¹, en donde el poder estaría repartido entre el emperador y los grupos más cercanos a él. También fue una época de auge cultural, en donde el arte, la literatura y la ciencia tuvieron un crecimiento importante. Solo hay que recordar lo elegante y delicados que son los detalles de las vajillas del periodo. Jacques Gernet considera que desde 1520, China viviría un “Renacimiento” que viene marcado por transformaciones económicas, sociales e intelectuales¹¹². Una evolución que desemboca, según Gernet debido a la rigidez de las instituciones políticas¹¹³, en una serie de crisis que suceden en los últimos años del siglo XVI. Finalizando, dramáticamente, con el suicidio del último emperador Ming en 1644.

Organización y funcionamiento político-burocrático

A la vista de Jorge Diaz, la Dinastía Ming había heredado de su predecesora, los Yuan, una estructura burocrática unitaria y centralizada con un fuerte control militar¹¹⁴. No obstante, los emperadores Ming cuando detentaron el poder desarrollaron ciertos rasgos específicos. Lo que marca la particularidad de los Ming en su forma de utilizar esta estructura unitaria y centralizada, en palabras de Gernet, es la tendencia a la concentración completa de todos los poderes en manos del emperador¹¹⁵.

Los emperadores de la dinastía Ming y los organismos de administración pública dependían de la corte imperial y de los eunucos¹¹⁶. Esto quería decir, que la serie de ministerios – de Personal, Hacienda, Rituales, Guerra, Justicia y Obras Públicas – y el Gran Secretariado – grupo de secretarios que ayudaban y aconsejaban con la burocracia gubernamental – dependían virtualmente del emperador, no obstante, la carga de responsabilidad llevó a la formación de una especie de consejo interno, que debía ayudarlo en la toma de decisiones, principalmente compuesta por los eunucos.

Aquí aparecen una serie de rasgos que conformarán el núcleo del funcionamiento político de los Ming. En primer lugar, tenemos a los eunucos, los cuales fueron empleados exclusivos del palacio y de la familia imperial, que surgieron para velar por los intereses de esta¹¹⁷. Con el paso del tiempo adquirieron la utilidad de ser un contrapeso a la influencia que tenían los funcionarios letrados, la burocracia, dentro de las decisiones gubernamentales¹¹⁸. En un punto, se convirtieron en el único puente entre el emperador y los funcionarios, especialmente cuando el emperador a cargo era incapaz de asumir las responsabilidades diarias de su cargo, entregándole los documentos y transmitiendo las

¹¹¹ *Ibíd.*, pág. 69

¹¹² Gernet. *El mundo chino*, pág. 341

¹¹³ *Ibíd.*, pág. 341

¹¹⁴ Diaz. *La China imperial en su contexto medieval: siglos III-XVII*, pág. 71

¹¹⁵ Gernet. *El mundo chino*, pág. 348

¹¹⁶ Diaz. *La China imperial en su contexto medieval: siglos III-XVII*, pág. 71

¹¹⁷ Robert, Crawford. “Eunuch Power in the Ming Dynasty”, T'oung Pao, Segunda Serie, Vol. 49, 1961, pág. 115

¹¹⁸ *Ibíd.*, pág. 117

órdenes. Esto los llevó a tener, en algún momento, el control absoluto de la información que recorría los pasillos del palacio, y con ello el control del emperador y el imperio¹¹⁹.

En segundo lugar, se encuentra la formación de una policía política secreta, que se encargaba de vigilar la administración a distintos niveles¹²⁰. Nace a partir de la desconfianza que tuvieron los primeros emperadores Ming – que eran de origen humilde, como se describió anteriormente – hacia los nobles letrados que principalmente conformaban a los funcionarios de los distintos comités, secretarías y ministerios¹²¹. Se hacían llamar los Guardias con Traje de Brocado – en chino *jinyiwei* – y con el paso del tiempo los eunucos terminaron monopolizando el poder sobre ellos¹²², utilizándolos para eliminar a cualquier opositor que surgiera.

Aquellos que hacían contrapeso a tales fuerzas, y que eran el principal foco de ataques de parte de los eunucos y de la policía secreta, eran los funcionarios letrados y – en menor medida – la burocracia provincial. Eran funcionarios que conformaban los comités de las distintas secretarías y ministerios, que trataban todas las operaciones de la administración del Imperio, pero que al final debían de rendir cuentas y obedecer al emperador, o bien, a su escolta personal¹²³.

La preparación que debían tener es el factor principal y característico de sus funciones. Debían ser tan versados en las enseñanzas del maestro Confucio – *Kongzi* en chino – al nivel de tenerlo completamente grabado en sus mentes. La índole política que se desprende de los diálogos de Confucio, las ideas de buen gobierno y buen gobernante, eran la utilidad que tenía el dominar sus preceptos. Se llegaron a crear, con el tiempo, una serie de exámenes para optar al cargo de funcionario, que consistían en referir a sus diálogos y sus lecciones. No obstante, se fueron convirtiendo meramente en ejercicios que se podían memorizar, ya que no se modificó el tipo de examen por muchísimo tiempo¹²⁴.

Por otra parte, en palabras de Jorge Díaz, la burocracia provincial, a pesar de estar vigilada por la policía secreta, no desanimó su funcionamiento, el cual propiciaba la articulación de fuerzas centrífugas que favorecían una mayor autonomía local¹²⁵. Esta capacidad, ya cuando el imperio se desestabilizaba económicamente y crecía el descontento social, fue muy significativa en la desarticulación del poder central.

Un último aspecto a destacar, pero no por ello menos importante, es la relación que tuvo el imperio con los extranjeros. En las primeras décadas de la dinastía, específicamente en la época Yongle a principios del siglo XV, se realizaron grandes expediciones marítimas, como por ejemplo los viajes de Zheng He con su flota de los tesoros. Se emprendieron viajes a larga distancia, que ayudaron a la establecer una presencia diplomática dentro del Asia Oriental y el Sudeste Asiático. Pero con el incremento de los piratas en el mar, empezó

¹¹⁹ *Ibíd.*, pág. 133.

¹²⁰ Gernet. *El mundo chino*, pág. 348

¹²¹ *Ibíd.*, pág. 347.

¹²² Díaz. *La China imperial en su contexto medieval: siglos III-XVII*, pág. 70.

¹²³ Botton, Flora. *China su historia y su cultura hasta 1800*, pág. 119.

¹²⁴ Hellmut Wilhelm. "ON MING ORTHODOXY", *Monumenta Serica*, Vol. 29 (1970-1971), pp. 1-26

¹²⁵ *Ibíd.*, pág. 70

un periodo de decadencia de la marina china, sumado con una mayor excursión de las flotas europeas por el globo que quitaban espacio libre y seguro. Esto no detuvo abruptamente el comercio ni el contrabando, pero si empezó una tendencia al repliegue de las flotas chinas, y su salida de la preponderancia dentro del mar¹²⁶. Un factor que marcó otro paso en este repliegue es la amenaza de las tropas mongolas en el territorio de la estepa, para dirigir sus fuerzas a esta zona se cerraron varios puertos¹²⁷. Dejándolos expuestos a los saqueos de los estados vecinos y de piratas.

No obstante, existieron importantes encuentros con las otras potencias marítimas europeas que habían emprendido viajes a ultramar. Uno de los primeros, fueron los portugueses, que comenzarían a entablar relaciones comerciales en el puerto de Macao en 1513, concretando bajo soborno en 1535 el permiso de residencia y comercio de sus flotas en tal puerto. Recién tuvieron que pasar veinte años para que patentemente los chinos aceptaran la presencia de extranjeros en las costas. Claramente, no se ignoró que existía como responsabilidad última la evangelización de los infieles. Los españoles, por su parte no se establecerían oficialmente como lo habían hecho los portugueses pero comenzarían a crear fuertes redes de comercio con los chinos a través de la colonia que mantenían en las Filipinas en 1580. El enriquecimiento de ambas potencias lograda con los chinos, llamó a otros países a aventurar viajes a China. Pero el grupo con que los chinos establecerían el mayor contacto a largo plazo sería, a la vista de Gelber, los misioneros cristianos, en especial con la orden de los jesuitas¹²⁸. Situación que se ahondará más adelante.

Estado de declive durante el último reinado.

En la época en la que Mateo Ricci – entre 1582 y 1610 – hace su ingreso y se instala dentro del continente, la China de los Ming estaba viviendo los inicios de la serie de crisis que la llevarían a su final. Luego del segundo “Renacimiento” de comienzos del siglo XVI, caracterizado por transformaciones cada vez más profundas, en distintas áreas, vendría el declive¹²⁹. Después de estar en el cénit de su poder, a finales del siglo XVI el imperio ya daba señales de decadencia y cansancio, y al cabo de dos o tres décadas la dinastía entró en su fase terminal¹³⁰.

La época corresponde específicamente al emperador Wanli quien durante su reinado – 1573 y 1619 – intentó conservar los últimos momentos de esplendor de su dinastía siguiendo las reformas de su antecesor Longqing¹³¹. Algunas consistían en aspectos económicos como la reducción de gastos de la corte, defensa de los pequeños campesinos explotados por los grandes propietarios, regulación de los cursos de los ríos, entre otras¹³². Cabe decir que esta inclinación por proteger al campesinado fue debido a la

¹²⁶ Gelber. El dragón y los demonios extranjeros, China y el Mundo a lo largo de la historia, Barcelona, RBA Libros, 2008, pp. 110 - 113

¹²⁷ Gernet. El mundo chino, pp.350 - 357.

¹²⁸ Gelber. El dragón y los demonios extranjeros, China y el Mundo a lo largo de la historia, pp. 110 - 113

¹²⁹ Gernet. El mundo chino, pág. 374.

¹³⁰ Gelbert. El dragón y los demonios extranjeros, China y el Mundo a lo largo de la historia, pág. 120.

¹³¹ Gernet. El mundo chino, pág. 378.

¹³² Ibid., pág. 378.

vital importancia que jugaba la agricultura como la principal área de producción dentro de este periodo¹³³.

Por otro lado, dentro de lo centralizado que estaba el poder en aquellos momentos, Wanli se rodeó por una comitiva de funcionarios competentes, en especial, un alto funcionario llamado Zhang Juzheng, quien gestionó el gobierno de manera rigurosa¹³⁴. Pero con su muerte en 1582 los eunucos, que eran empleados del palacio que surgieron para velar por los intereses de la familia imperial, recuperaron el poder que se les había escapado, cayendo nuevamente en rápida decadencia y abandono las finanzas del Estado¹³⁵. Esto se suma a la gran expansión que la dinastía Ming había emprendido, lo cual traería grandes desafíos para la administración de Wanli.

Para Gelber las principales dificultades del periodo final en general, fueron que, en primer lugar, el imperio se había ampliado excesivamente en términos de territorio y población, por lo cual era demasiado diverso e ingobernable con las estructuras estatales vigentes en aquel momento¹³⁶. Es decir, un estado extremadamente centralizado no puede controlar a la gran cantidad de gente que habita de forma dispersa su territorio. En segundo lugar, el gasto en defensa, debido a distintos enfrentamientos con estados y pueblos vecinos, sin mencionar la paranoia que estuvo creciendo desde 1400 dentro de los gobernantes sobre una insurgencia del pueblo mongol¹³⁷, o bien, de cualquier amenaza extranjera. Costó en un gran gasto el reforzamiento, reconstrucción y consumación de las obras defensivas del imperio, como también se perdió cuantiosos ingresos en el cierre de varios puertos comerciales¹³⁸.

Jacques Gernet también expresa que estas circunstancias son causales del declive de los Ming, pero pone mayor precisión, puntualizando estas según la índole. Es posible identificar que el inicio del periodo de crisis total empezó con problemas financieros, debido a la mala gestión del tesoro real que realizaron los eunucos en la era del emperador Wanli. Estos serían, en primer lugar, los gastos incurridos en la defensa del imperio¹³⁹. Tanto por lo costoso del traslado de materiales para la construcción de obras públicas defensivas, como la Gran Muralla y la Ciudad Prohibida; y por el aumento de contrato de mercenarios para los distintos conflictos bélicos en que se vio envuelta China, como por ejemplo, la Guerra con Corea entre 1593 y 1598¹⁴⁰.

Lo otro que empeoró el déficit, fueron las rentas que se gastaban para mantener a cualquier posible príncipe usurpador – los hijos del emperador Hongwu – a raya, el pago impedía que cualquier otro príncipe de otras provincias intentara de apoderarse del cargo de emperador¹⁴¹. Tal deuda, llevaría a tomar medidas que generarían gran malestar social,

¹³³ Díaz. La China imperial en su contexto medieval: siglos III-XVII, pág. 71

¹³⁴ Gernet. El mundo chino, pág. 378.

¹³⁵ *Ibíd.*, pág. 378.

¹³⁶ Gelbert. El dragón y los demonios extranjeros, China y el Mundo a lo largo de la historia, pág. 120.

¹³⁷ *Ibíd.*, pág. 103.

¹³⁸ *Ibíd.*, pág. 103.

¹³⁹ Gernet. El mundo chino, pág. 378

¹⁴⁰ Gernet. El mundo chino, pág. 378.

¹⁴¹ *Ibíd.*, Pág. 379.

subiendo los impuestos de aduana perjudicando principalmente al campesinado y al artesanado. Estos desencadenarían una crisis política entre 1615 y 1627, que acarrearía una serie de insurrecciones populares que acabarían mermando el poder y control del gobierno, tanto interior como exterior. La dinastía se sumió en una total anarquía. Concluyendo, de forma muy dramática, con el suicidio del emperador y la invasión de los manchúes en 1642¹⁴².

Aspectos generales de la cosmovisión china.

La visión que los chinos tienen sobre la realidad es considerablemente diferente a la occidental. Civilizaciones nacidas en puntos distintos del planeta presentan discrepancias en su cosmología, según las circunstancias de cada una. Para Gernet, en China se ignoran ciertas verdades trascendentales que para la mente occidental son vitales, como la del bien en sí mismo, la de la propiedad, la idea de los contrarios, la idea de absoluto, y de la división categórica entre materia y espíritu¹⁴³. Conceptos propios de una sociedad que se ha centrado en el individuo y su relación con el resto de las cosas que pertenecen a la vida humana. Por el contrario, y como nos ilustra Adolfo Carpio, Oriente se concentra en suprimir la personalidad a través de la incorporación del sujeto en la totalidad del colectivo que lo contiene¹⁴⁴. Análisis que comparte Gernet, diciendo que los chinos prefieren optar por los conceptos de complementariedad, correlación, influjo, acción a distancia, modelo y una idea de orden como totalidad orgánica¹⁴⁵. Ideas que denotan una visión más colectiva y unitaria.

El habitante chino, desde siempre, concibe el mundo como un todo interconectado, donde la energía nunca se crea ni se destruye solo se transforma y que se expresa en distintos paralelos, que podrían considerarse dispares, pero que se van complementando todo el tiempo¹⁴⁶. Como señala Dolors Folch, la cosmología china excluye la existencia de espíritus exteriores que interfieran el devenir, aunque existen dioses o deidades, estos no tienen la categoría de creadoras u omnipotentes¹⁴⁷. La tradición china, aunque posea ritos y ceremonias para tales deidades, no es teológica.

Lo impreciso del lenguaje chino, además de la diversidad de significados que pueden adquirir las palabras, según Carpio, refleja la mentalidad china¹⁴⁸. Las palabras y las cosas tienen un significado dinámico, que varía según el contexto y formas de interpretación. Fuente de la que emana la riqueza de la lengua china, de la que se pueden descubrir múltiples significados a partir de la forma en que se realice la lectura.

El espíritu moral del gobierno, la figura central del emperador, el dinamismo, y las conexiones entre distintos paralelos se puede ver en una teoría muy importante dentro del funcionamiento sociopolítico del estado chino, el Mandato del Cielo. Nacida a partir de la dinastía Zhou (1122 a. C. a 249 a. C.), es la forma en que se legitimaba el poder político.

¹⁴² *Ibíd.*, pp. 379 - 383.

¹⁴³ *Ibíd.*, pág.38

¹⁴⁴ Carpio, Adolfo. *El Tao te king de Lao Tse*, Buenos Aire, Edición Sudamericana, 1957, pp. 7 – 8.

¹⁴⁵ Gernet. *El mundo Chino*, pág. 38

¹⁴⁶ *Ibíd.* Pág. 39

¹⁴⁷ Folch. *La construcción de China: el período formativo de la civilización china*, pág. 139

¹⁴⁸ Carpio, Adolfo. *El Tao te king de Lao Tse*, pág. 12.

El gobernante es tal por mandato del cielo, lo cual lo convierte en hijo del cielo, el único apto para ofrecer sacrificios al cielo. Folch señala que la estabilidad y cohesión del mundo chino se debe a la aceptación que tuvo esta teoría, en tanto que confería una base mística a la autoridad del rey.¹⁴⁹ No obstante, también se debe aclarar que la vinculación espiritual entre el emperador y el cielo no es una condición perpetua, está sometida a la virtud moral de este. Una nueva dinastía que lo obtenía el poder en función de sus virtudes morales lo podría perder en caso de perversión o decadencia, afirma tajantemente Folch¹⁵⁰. Esto, demuestra la interconexión de la mentalidad china con los diferentes aspectos de la vida material. Se puede agregar, según Granet, que la esencia del pensamiento chino está en la búsqueda de una fórmula central para todo. Precisa además, que todas las escuelas o sectas se proponen realizar un arreglo de la vida y de las actividades humanas en su totalidad, lo que demuestra una actitud frente a la civilización, o bien, una acción civilizadora¹⁵¹.

Finalmente, uno de los conceptos más importantes dentro de la mentalidad china es el *Dao*. Traducido de forma tosca como “el camino”, hace referencia a la *totalidad*, en su sentido más abstracto. De hecho, para Granet, la noción de *Dao* sobrepasa las nociones de fuerza y substancia¹⁵². En palabras más simples, el *Dao* podría entenderse como el propósito de las cosas, lo que implica que estas actúen como siempre han tenido que actuar, que fluyan dentro del todo orgánico que es la realidad, sin una interferencia externa como la acción humana. El *Dao* se encuentra en todas las entidades, de todas las formas, ya sean cosas contrarias entre sí, manteniéndolas en un ritmo y estado natural. Es lo que está, por ejemplo, en el paso de las estaciones, del frío del invierno a la primavera y el caluroso verano, volviendo con el otoño al frío, todas necesarias para la vida, y compuestas de fuerzas contradictorias, como el frío y el calor. Es en sí un poder regulador de la realidad, uno que mantiene la armonía siempre y cuando cada ente, objeto y organismo cumpla con su rol y propósito en el mundo, la esencia de cada ser. Y con ello, aceptar que la naturaleza contiene fuerzas contradictorias, que interactúan en equilibrio mientras no sean obstaculizadas por una acción artificial como la humana¹⁵³.

En cierto periodo de tiempo anterior al estudiado – siglos IV al III antes de Cristo - las circunstancias llevaron al desarrollo de corrientes espirituales, o bien religiosas, en torno al concepto del *Dao*. El Daoísmo, o Taoísmo como también se le conoce, calaría hondo dentro de la sociedad china. Tuvo una influencia crucial y a menudo preponderante dentro del pensamiento chino y el desarrollo de movimientos religiosos¹⁵⁴.

Cabe precisar que existe un daoísmo de carácter religioso, en donde se pueden ver prácticas ascéticas de distinta índole, en pos de mantener un modo de vida acorde con el

¹⁴⁹ Folch. La construcción de China: el período formativo de la civilización china, pág. 128.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, pág. 128

¹⁵¹ Granet. Marcel, El pensamiento Chino, Mexico D.F, Ediciones UTHEA, 1959, pág. 10.

¹⁵² *Ibíd.*, pág. 225.

¹⁵³ Granet. Marcel, El pensamiento Chino, Mexico, pág. 12

¹⁵⁴ Gernet. El mundo chino, pág. 94.

ritmo de la Naturaleza. De este decantan ciertos ritos que serán realizados por los *fangshi* daoístas, llegando a tomar roles de mago, médico y adivinador¹⁵⁵.

Por otra parte, existe un daoísmo que adquiere carácter filosófico. Una filosofía que defiende un ideal de vida autónoma, natural, libre y alegre, en las palabras de Gernet.¹⁵⁶ Continuando con la premisa de que el *Dao* concibe que las cosas fluyen de forma natural, las desgracias de la vida y el mundo devendrían de los tristes intentos humanos por reconocer y modificar la naturaleza. Esto quiere decir que el dao no actúa en base a la cultura, que es creación puramente humana, por tanto es imposible de conocer a través del estudio y el conocimiento tradicional, como también del lenguaje.

Para la filosofía daoísta, la única forma de vivir y reconocer al dao, es a través de la intuición, no otorgando nombres ni clasificaciones; y la no acción, o bien, no interfiriendo al ritmo natural de las cosas. Los daoístas, por tanto, serán proclives a no querer detentar ningún cargo político, como tampoco ingresar a estudiar textos en alguna escuela o grupo, ya que no son estas formas naturales de aproximarse al *Dao*¹⁵⁷. Estas regulaciones humanas serán un punto crítico para los daoístas, pues sus ideas, serían opuestas a todas las normas que aniquilan la agrupación espontánea y disminuyen su libertad creadora¹⁵⁸.

No obstante, el hecho de que quieran entender el mundo a través de la intuición, o sea, a través de la experimentación, permite la formación de concepciones científicas¹⁵⁹. La línea filosófica del Daoísmo, agració a la mentalidad china con un espíritu científico, que daría paso a experimentos y descubrimientos técnicos y científicos¹⁶⁰.

Auge cultural

En palabras de Gernet, toda la primera etapa de la Dinastía Ming, es uno de los períodos más apasionantes dentro de la historia intelectual del mundo chino. Aquí vemos el florecimiento de la novela, los inicios de una crítica científica dentro de la filología, nuevas orientaciones en el pensamiento, y un nuevo interés en los conocimientos prácticos¹⁶¹. Al parecer, las tendencias autocráticas en la que se empecinó el Estado chino trajeron consigo la instalación de una ortodoxia del pensamiento, mermando el desarrollo intelectual. En la época en la que se inserta Mateo Ricci, aún permanece este ambiente intelectual, que apreciará los conocimientos traídos por este presbítero.

En términos filosóficos – o bien, dentro de las líneas de pensamiento chinas – desde la dinastía Tang (desde 618 d.C hasta 907 d.C), el budismo se volvió otro de los esquemas dentro de las modos en la que los chinos explicaban el mundo¹⁶². Con el paso del tiempo, los discípulos de Zhen Dexiu, nacido en 1178 y fallecido en 1235 – fundador del

¹⁵⁵ Folch, La construcción de China: el período formativo de la civilización china, pág. 187

¹⁵⁶ Gernet. El mundo chino, pág 94

¹⁵⁷ Folch, La construcción de China: el período formativo de la civilización china pág. 183

¹⁵⁸ *Ibíd.*, pág. 185.

¹⁵⁹ Gernet, El mundo chino, pág. 94.

¹⁶⁰ *Ibíd.* Pág. 94

¹⁶¹ *Ibíd.*, pág. 384

¹⁶² Diaz, La China imperial en su contexto medieval: siglos III-XVII, pág. 34

pensamiento neo-confucionista – combinarían las erudiciones del budismo y del daoísmo con el confucianismo, generando así una reinterpretación de este último. El Neo confucianismo, se desarrolló y expandió su influencia a lo largo del país¹⁶³. Escalaría hasta los altos mandos del Estado, y se instalaría como la ortodoxia del Imperio. Esto, no quita que se innovaran algunos ritos imperiales, como por ejemplo, las ceremonias de solsticio. También, cabe destacar, que se suprimieron varias deidades daoístas que se habían adorado por años¹⁶⁴. Al final, las ceremonias o ritos de mayor importancia, eran los que eran en presencia del emperador y donde se realizaba un acto de honor al Cielo.

Confucianismo y neo confucianismo

El confucianismo se puede definir como la escuela de pensamiento que derivó de las enseñanzas y palabras del maestro Confucio, quien vivió entre el 551 a. C y el 479 a.C. Dentro de la cosmología general del pensamiento chino, se debe de recordar que esta se basa en la idea de un todo interconectado que no se creó ni se destruirá. Solo posee como constante la transformación, el cambio al compás de un ritmo natural, en donde el hombre es un segmento más de este todo. Varias escuelas de pensamiento otorgaban la responsabilidad de custodiar el equilibrio a las acciones de los hombres, particularmente, para los confucianos la armonía se lograba a través de las relaciones entre el hombre y la sociedad¹⁶⁵.

A través de la revisión de los años en los que Confucio se dedicó a interiorizar el Dao, se puede extraer que la educación es la base de todo. El estudio de los clásicos y de otros libros, permiten con el tiempo generar un pensamiento crítico, después tomar decisiones juiciosas, para finalmente tener en sintonía los anhelos con las correcciones necesarias para la vida en sociedad en paz. La educación para los confucianos no es solo una idea sino una práctica constante¹⁶⁶. Esto quiere decir, en otras palabras que no solo se debe de estudiar, sino se debe aprender y aplicar el conocimiento que de allí se extrae, con criterio y siempre pensando en la voluntad del Cielo, en el *Camino* que se debe de seguir.

En la recopilación posterior de sus enseñanzas, las *Conversaciones*, es posible ver que esta idea sobre la educación, como la constante puesta en práctica de lo aprendido, se debe esperar hasta de quienes detentan los cargos públicos. Un funcionario del imperio debe ser al mismo tiempo un estudioso, poniendo al mismo nivel las jerarquías políticas como intelectuales. Confucio, a diferencia de sus contrapartes occidentales – como Sócrates – fue capaz de popularizar la idea de letrado, al hombre culto con responsabilidades políticas¹⁶⁷. Condición que persistió durante siglos, como se ha señalado.

¹⁶³ Biblioteca Digital Mundial, escritos de la escuela ortodoxa, última actualización 3 de enero del 2018, url: <https://www.wdl.org/es/item/4682/>

¹⁶⁴ Díaz. La China imperial en su contexto medieval: siglos III-XVII, pág. 75.

¹⁶⁵ Folch. La construcción de China: el período formativo de la civilización china, pág. 138

¹⁶⁶ *Ibíd.*, pág.141

¹⁶⁷ *Ibíd.*, pág. 143.

De su texto no se desprenden aspectos místicos, o que hagan referencia a disposiciones metafísicas, sino a las realidades propias de la experiencia cotidiana. En especial se dedica a caracterizar al hombre modelo y cómo debe funcionar un gobierno, ya que su preocupación gira en torno a qué se debe hacer. Es por ello que el entendimiento del Dao – el Camino – para Confucio no es místico, sino más bien, un orden ideal ético político construido por los hombres. Aquí existen dos elementos vitales para ello, en primer lugar, está la rectificación de los nombres. Cada denominación corresponde a la esencia del concepto que se intenta expresar, logro particularmente complejo cuando se tiene en consideración el dinamismo del lenguaje chino¹⁶⁸. En definitiva, se puede extraer, el propósito es hacer corresponder nombres y realidades, y no caer en confusiones que terminen perjudicando a la sociedad. En segundo lugar, está la ética, que se concibe como derivada de las lecciones que ha dado la historia y permite la conformación de normas que nos permitan vivir en paz. Esto último, es particularmente importante cuando se considera que el equilibrio y armonía del cosmos depende de este, cualquier alteración traerá consecuencias negativas¹⁶⁹. Es por ello que, a pesar de la secularidad de los pensamientos de Confucio, los ritos ceremoniales tradicionales que mantienen las ideas de jerarquía y orden en exhibición llegan al nivel de sagrados.

Volviendo a la idea central de Confucio en la búsqueda del modelo de hombre y sociedad – y por ende gobernante y gobierno –, se desprende una serie de conceptos que nos ayudan a vislumbrar a este hombre ejemplar. Y que en definitiva son los elementos que permitirán la realización del *Camino*, cuando sean practicados¹⁷⁰. Estos son: *Xiao* o amor filial, *Ren* o la humanidad, *Li* o la conducta ritual adecuada. Los cuales deben practicarse en las distintas relaciones jerárquicas que vislumbramos en la sociedad. Nos detendremos en extenso en estos conceptos en los siguientes dos capítulos de esta investigación.

Después de la muerte del maestro, sus discípulos tomaron la responsabilidad de interpretar y guiar a otros en el entendimiento de las enseñanzas de Confucio. De ello salieron dos escuelas principales, la de Mencio y la de Xun Zi. En términos simples y occidentales, Mencio creía en que las tendencias innatas del hombre eran buenas por naturaleza, y Xun Zi creía que no, por tanto estas debían ser frenadas por las leyes. Finalmente, la interpretación de Mencio sería considerada la oficial, por los neos-confucianos durante la Dinastía Song (960 d.C hasta 1279 d.C)¹⁷¹. Esta línea de interpretación le debió mucho a las escuelas neo-confucianas de la Dinastía Ming, que habían construido la ortodoxia de aquellos años.

Sociedades de debate

Timothy Billings, destaca que uno de los factores importantes en la buena aceptación del texto de Ricci, es debido a la influencia de los debates filosóficos o *jiangxue*, que se manifestaban en las sociedades de debate – o *jianghui* – desarrollada por las

¹⁶⁸ *Ibíd.*, pág. 145

¹⁶⁹ *Ibíd.*, pág. 148

¹⁷⁰ *Ibíd.*, pp. 147 - 149.

¹⁷¹ Wilhelm, Hellmut. *On Ming Orthodoxy, Monumenta, Serica*, vol. 29, Taylor and Francis Ltd., 1970, pág.8

escuelas neo-confucianas¹⁷². Por tanto, el momento en el que Ricci escribe sobre la amistad, tenía un público objetivo que pudiera leerle, analizarle, valorarle.

En estas sociedades se reunían varios hombres a discutir, reflexionar y analizar los distintos aspectos de las enseñanzas de Confucio; uno de los temas más tratados en esta época fue la amistad¹⁷³. Si se considera que estas se reunían por una importante cantidad de tiempo, por consecuencia se terminaba fraternizando.

La evangelización en China

La intención de salvar a toda alma a través de la palabra de la evangelización es el motivo que toda misión católica – y en general cristiana – tiene cuando emprende el camino a un nuevo destino. El fenómeno de las misiones evangelizadoras tomó una descomunal fuerza cuando los países Europeos emprendieron su conquista del mar en el siglo XVI. En la visión de Manuel Rocha Pino, la “Contrarreforma tendría un efecto trascendental en la misión evangelizadora llevada a cabo en China, pues de ella se desprendió la generación de religiosos que arribaron al imperio Ming durante los siglos dieciséis y diecisiete, entre quienes sobresaldrían los miembros pertenecientes a la orden jesuita”¹⁷⁴.

La Compañía de Jesús destacó por sobre las otras en esta misión, debido a su capacidad de adaptarse al medio. La inculturación de los jesuitas sería uno de los grandes factores de las varias misiones exitosas que a lo ancho del mundo. Tanto la finalidad de la Compañía como el voto de obediencia al Papa, sentarían la base para que las misiones emprendidas por los jesuitas tuvieran el espacio para amoldarse a cada una de las experiencias y situaciones que se les presentaban. Por una parte, la finalidad de la compañía, que Juan Carlos Gutiérrez resume como una invitación a sus miembros a salir del ámbito de su propia salvación para trabajar en la salvación del prójimo en las más diversas partes del orbe. Tal finalidad exige la disponibilidad de los sujetos para transitar por el mundo, pero sobre todo para Gutiérrez, exige la apertura a que sea el Señor quien opere la unidad de ánimos en un grupo tan disperso y en medio de realidades tan diversas¹⁷⁵. Por otra parte, la obediencia a la autoridad del Papa, el hecho de que una orden religiosa se subordinara exclusivamente y ciegamente al Papa, fue un paso para quitarse de encima la intervención de reinos conquistadores, como por ejemplo, Portugal y España. Generando así, una oportunidad de dispersión por el mundo solamente motivada por la necesidad existente de esparcir el amor de cristo¹⁷⁶. Donde la muestra de este amor universal, es aceptar de las misiones extrajeras, por muy lejos que sean. Y lograr convertir a todos los infieles sea como sea, recurriendo a métodos que no requieran una fuerza militar que no poseían.

¹⁷² Billings. *El Tratado de la Amistad*, pág. 22

¹⁷³ Huang, Martin. “Male Friendship and the Jiangxue”, Martin Huang (ed.) *Male friendship in Ming China*, pág.155.

¹⁷⁴ Rocha Pinto, Manuel. *El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial*, Culturales vol.6 no.12, jul./dic. 2010, pág. 148

¹⁷⁵ Gutiérrez, Juan Carlos. *RAÍCES QUE INSPIRAN UNA MISIÓN INCULTURADA* Espiritualidad Ignaciana e Inculturación, Pontificia Universidad de Comillas, Madrid, 2016, pág. 46.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, pág. 46.

Se debe destacar aquí también, la preparación académica que tuvieron los jesuitas. La vocación pedagógica que la caracterizo, entregó a sus participantes herramientas para enfrentar estas misiones. La *Ratio*, en palabras de Guillermo Bravo, no “solo promovió la uniformidad de la enseñanza en los colegios jesuitas, sino dio al mismo tiempo cierta adaptabilidad que permitió reflejar muy bien el modelo de hombre que los jesuitas se propusieron formar, e indudablemente formaron eficientemente parte de diversas realidades”¹⁷⁷, hombres versados en las letras y con buenas costumbres. Los métodos de enseñanza, imbuido de las formas de la universidad francesa y la contribución del florecimiento intelectual del humanismo, impulsaron el debate, la experimentación y la reflexión en sus alumnos, con tal de cumplir con la tarea de esparcir la palabra de Dios por el mundo. Para Cervera, la preparación intelectual, tendría especial injerencia en la personalidad de los misioneros, ya que les otorgaría la seguridad psicológica y espiritual para enfrentarse a las tribulaciones de la evangelización, permitiéndoles mantener la calma y tomar decisiones¹⁷⁸. Estos tres componentes de las misiones jesuitas permiten el desarrollo de la inculturación, con tal de cumplir el cometido los jesuitas toman decisiones y recurren a herramientas que faciliten el trato y relación con las comunidades a las que llegaron.

Pasando a otro punto, existe una crucial diferencia entre las misiones que existieron en distintos continentes, en similares periodos de tiempo, mientras los imperios se expandían por el océano con la misión realizada en el lejano Oriente, en China. En varias partes se consideraban a los indígenas de un lugar como bárbaros, los misioneros se sorprendieron al descubrir que ellos, a su vez, eran considerados bárbaros en China¹⁷⁹. Al ingresar a China, los misioneros se encuentran con una civilización cercana a la europea en sofisticación, extraña sí, pero complejamente construida. Una sociedad compleja en términos políticos y culturales. En palabras de Rocha Pinto, la “organización de un Estado burocrático como el imperio Ming obligaba al desarrollo de una estrategia de evangelización distinta a la usada en otras regiones con estructuras políticas menos complejas”¹⁸⁰.

Por tanto la forma en la que se debe entregar la palabra de Dios debe de ser mucho más sutil que la utilizada en otras parte, se debe convencer plenamente a la población de lo plausible de lo que transmiten, desde los altos más altos hacia abajo para tener mayor legitimidad y propagación. Por ejemplo, Yu Lui nos relata que la opción de Mateo por aprender sobre el confucianismo está ligada a que el emperador y la gente que influía en la sociedad china esta educada en esta doctrina¹⁸¹. Demostrando que las decisiones que se tomaron para lograr la evangelización en China debieron tomar en cuenta las circunstancias particulares de su cultura y estructura política. Por ello que en las misiones a este lejano país, y en especial en la misión de Mateo Ricci, se apreció la preferencia de una práctica

¹⁷⁷ Bravo, Guillermo. La Compañía de Jesús y su aporte a la comunidad en Chile, pág. 252

¹⁷⁸ Cervera Jiménez, José Antonio. “El modo soave y los jesuitas en China”. Monterrey, Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey, núm. 22, 2007, pp. 175 - 176.

¹⁷⁹ *Ibíd.*, pág. 467.

¹⁸⁰ Rocha Pinto. El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial, pág. 152.

¹⁸¹ Yu Lui. “The Intricacies of Accommodation: The Proselytizing Strategy of Matteo Ricci”, Journal of World History, pág. 468.

que privilegiara estas condiciones, como lo fue la *accommodatio*, o bien, el método de acomodación.

El método de la acomodación

El método es iniciado por Alessandro de Valignano, nombrado Visitador de las misiones de las Indias en 1573, siendo el principal supervisor de los movimientos realizados por los misioneros en Oriente; le siguió Michelle Ruggieri, quien llegó junto con Ricci a China en 1582, y fue uno de los primeros en aprender el idioma y empezar a traducir; finalmente fue practicado de forma magistral por Mateo Ricci. Es Valignano quien toma la decisión de que los jesuitas debían adoptar las costumbres chinas, en vez de esperar que los chinos – y otras poblaciones de Asia – se comportaran como europeos¹⁸². Por ello, los sacerdotes que vinieron posteriormente tenían como primera responsabilidad aprender el idioma chino, y reconocer ciertos aspectos propios de las maneras y costumbres de los habitantes. En la misión jesuita en China, en palabras de Rocha, se desarrolló especialmente *modo soave*, o bien, modo suave de inculturación; el que en palabras simples, consiste en avanzar en la evangelización a través de una mezcla de tres aspectos: “la búsqueda por el conocimiento de la condición humana particular con base en la educación y los intereses intelectuales; la inclinación a establecer lazos amistosos con los chinos y la flexibilidad para la adopción de nuevas costumbres”¹⁸³; y se suma el deseo y el compromiso de transmitir una Verdad propia de la fe, de la Iglesia Católica.

Aquí se debe poner énfasis a dos acciones importantes, en primer lugar, conocer las nociones sobre la condición humana y los intereses intelectuales que tenían los eruditos chinos. Para que a través de ello se delimite los conceptos a acomodar, como para generar cierto grado de concierto. Según lo afirmado por Ambrose Ih-RenMong, Valignano, como noble italiano que era, sabía que los jesuitas italianos no estaban influenciados por la mentalidad de cruzada, sino que estaban imbuidos del espíritu del Renacimiento italiano y eran intelectualmente competentes para tratar con los letrados chinos¹⁸⁴. Todo en un ambiente de respeto hacia la cultura de ellos, como señaló el padre Francisco Javier en su misión a Japón décadas antes de la misión a China¹⁸⁵, ya que con ello era posible establecer lazos de amistad con tales personas, y por ende una mayor aceptación de sus palabras en el tiempo y en la comunidad. En segundo lugar, este método demandaba a los misioneros flexibilidad para adoptar las costumbres locales, aspecto esencial para obtener un pronto beneplácito con cada autoridad que tuviese contacto en el territorio.

Cervera señala que el fenómeno de la acomodación – del modo soave, o modo suave de inculturación – no es algo novedoso para la época, que ha sido un recurso a lo largo de la historia del cristianismo¹⁸⁶. La acomodación, en términos básicos, se trataría de algo

¹⁸² Rocha Pinto. El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial, pág. 153.

¹⁸³ *Ibíd.*, pág. 153 -154.

¹⁸⁴ Ih-Re Mong, Ambrose. “The legacy of Matteo Ricci and his companions”, *Missiology: An International Review*, 2015, Vol. 43, pág. 389.

¹⁸⁵ Pavonne, Sabine. Los Jesuitas desde los orígenes hasta la supresión, pág. 78-79.

¹⁸⁶ Cervera. *El modo soave y los jesuitas en China*, pág. 171

bastante común al interior de los estudios confesionales, como lo es los comentarios sobre pasajes de la Biblia en circunstancias puntuales, o bien, el otorgar estructura filosófica a las afirmaciones dogmáticas del catolicismo. Por tanto, teniendo en cuenta las circunstancias en la que estaban inmersos en esta misión, recurrir a la acomodación no era una apuesta imprudente. No obstante, con el avance del tiempo – aproximadamente en el siglo XVII – las licencias que tomó la misión de Mateo Ricci parecieron demasiado osadas para la ortodoxia de la Iglesia Católica, llevándola a una polémica mayor que tendrá el nombre de *La controversia de los ritos*. Esta controversia consistió en la negativa de las cúpulas de la Iglesia católica ante los métodos tomados por Ricci y misioneros posteriores en China, como haberse permitido la celebración de ritos confucianos y daoístas, y las licencias que se tomaron para traducir la idea de Dios en términos que comprendieran los habitantes chinos. Para llegar a condenar oficialmente estos actos el Papa Clemente XI en 1704.

Misiones anteriores, sus logros y fracasos

Como se señaló anteriormente, existieron misiones que antecedieron a la de Ricci. Tanto de otras órdenes, como de los mismos jesuitas. En este apartado, nos centraremos en el camino que los misioneros jesuitas tomaron en China.

Uno de los primeros fue Francisco Javier, uno de los miembros fundadores de la Compañía, quien en 1541 comenzaría su viaje hacia el Lejano Oriente. Pasando por el sur de África, se instala en la India portuguesa. Con el tiempo emprendería varios viajes de evangelización: llegaría a Japón a principios de 1550, desde allí supervisaría las misiones en las Islas Molucas y en India, como también la evangelización del propio Japón. Él iniciaría la idea de evangelizar China, dando cuenta por su experiencia anterior, que para la evangelización del Asia era necesario “penetrar entre las élites locales e iniciar un proceso de evangelización desde arriba, no a partir de la conversión de las clases populares, como creían los frailes de las órdenes mendicantes”¹⁸⁷.

Después vendría Alessandro Valignano, el cual inició su misión en el Lejano Oriente como supervisor de las misiones emprendidas entre Mozambique y Japón. El iniciaría efectivamente la misión en China, instalándose en Macao en 1577. Con ello estableció los lineamientos con los cuales los jesuitas se desenvolverían allí, como se mencionó anteriormente, con la *accommodatio*¹⁸⁸. Contemporáneo a Valignano y Ricci, estuvo Michelle Ruggieri. Este se reunió en Macao en 1579 con Valignano después de haber estado un tiempo en Goa. Desde su llegada emprendió la tarea de conocer la sociedad y el idioma chino, siguiendo la idea de la acomodación. Para ello, tradujo algunos textos confucianos. Su trabajo más importante fue cuando escribió un catecismo en latín que guiaría la evangelización, el *Tianzhu Shilu*, y que fue traducido posteriormente por sus ayudantes chinos en Macao¹⁸⁹. Ruggieri fue el responsable de que tanto él como Ricci optaran por atuendos budistas, en un primer momento, para relacionarse con la población

¹⁸⁷ Rocha. El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial, pág. 152

¹⁸⁸ Cervera. El modo soave y los jesuitas en China, pág. 176.

¹⁸⁹ Rocha. El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial, pág. 154.

china, dejando de lado en su catecismo y vestimenta cualquier referencia al confucianismo¹⁹⁰. Tal decisión, disparó cierto descrédito en la población china, lo cual preocupó a los superiores de la misión jesuita en China, llevando a Ruggeri a retirarse del país en 1588. Ambas incursiones, tuvieron varias dificultades frente a la burocracia institucional y actitud del imperio chino frente al foráneo.

La misión de Mateo Ricci.

Mateo Ricci llega en 1582 a Macao, uno de los pocos territorios extranjeros en China. Yu Liu describe a Mateo como un hombre paciente, siempre dispuesto a adaptarse al entorno desafiante de una cultura muy diferente, e ingenioso al usar esta adaptación siendo siempre consciente de sus propósitos eclesiásticos¹⁹¹. Después se instala en Zhaoqing en 1583, en la provincia de Guandong – conocida también como Cantón – donde se dispondrá a aprender el idioma local¹⁹². Agrega Liu, que mientras hacía los preparativos, se sabe que él y Ruggieri fueron instruidos por Alessandro Valignano, su superior y el visitante jesuita a las Indias con el cual compartió los primeros años que se encontró allí¹⁹³.

Para Pavonne, la misión de Ricci sería la aplicación mejor lograda del método de la acomodación¹⁹⁴, lo que se puede ver a través del cómo Mateo se hizo un espacio dentro de los círculos chinos a través de su lectura a la cultura china y aproximación intelectual. Más si se considera lo que menciona Liu, que como miembro de una orden religiosa cuyo entrenamiento para sus noviciados incluía una gran cantidad de aprendizaje secular, por lo cual naturalmente se entusiasmó con los eruditos confucianos que vio como a sus homólogos intelectuales más cercanos¹⁹⁵. A partir de esta mirada centrada en la predilección por un acercamiento intelectual, la misión de Ricci se puede dividir en tres etapas de acción. En primer lugar, un periodo en la cual conoció y aprendió el idioma, familiarizándose con las formas de la cultura china, en Zhaoqing. Después vino una época en la que se dedicó a mostrar el conocimiento que había cultivado en Europa a través de traducciones y versiones en chino de temas estudiados en Europa, lo cual terminaría impresionando a varios círculos de intelectuales y funcionarios. Para finalmente, habiendo adoptado las vestimentas chinas – de un letrado confuciano – y teniendo una mejor comprensión de la mentalidad china, adaptar el cristianismo a la realidad china¹⁹⁶.

Desafíos

De estas etapas en el camino misionero de Ricci se desprende desafíos que con el tiempo, y las habilidades del jesuita, llevarían a portentosos logros. La barrera idiomática, fue uno

¹⁹⁰ Cervera, José Antonio. " La interpretación ricciana del confucianismo", Estudios de Asia y Africa, vol. 32, núm. 2, 2002, pág. 213.

¹⁹¹ Liu Yu. The Intricacies of Accommodation: The Proselytizing Strategy of Matteo Ricci, pág. 465.

¹⁹² Billing. Sobre la Amistad cien máximas para un príncipe chino, pág. 22

¹⁹³ Liu Yu. The Intricacies of Accommodation: The Proselytizing Strategy of Matteo Ricci., pág. 467.

¹⁹⁴ Pavonne. Los Jesuitas desde los orígenes hasta la supresión, pág. 74

¹⁹⁵ Liu Yu. The Intricacies of Accommodation: The Proselytizing Strategy of Matteo Ricci, pág. 468

¹⁹⁶ Billings, Sobre la Amistad cien máximas para un príncipe chino, pág. 23.

de los principales retos a resolver en un primer momento. Ya que no solo engloba la posibilidad de comunicación sino descifra la misma mentalidad china, como se explicó anteriormente, era determinante para el éxito de la misión lograr dominar gran parte de la lengua. De forma muy hábil Mateo Ricci dominó en menos de dos años el chino, y comenzó a traducir textos occidentales y textos chinos, con el auxilio de distintos ayudantes. Se puede agregar, según Ambrose Ih-Ren Mong, que Ricci nunca dejó de estudiar el idioma chino, la historia y la filosofía para estar a la par con los literatos confucianos¹⁹⁷.

Otro desafío que debió afrontar fueron las barreras del mismo imperio chino, tanto por su relación con el extranjero, como el funcionamiento propio de este. Como se relató anteriormente, hacia el 1580 la Dinastía Ming se había retraído, preocupada por los conflictos con sus vecinos y las revueltas campesinas que se estaban empezando a formar. Por tanto su mirada a los extranjeros de Occidente fue de rechazo, pues no generaban confianza inicial y se veían como otra preocupación para el imperio. Además de la imagen propia que los chinos tenían sobre su patria, la cual consideraban mucho más culta y civilizada que otras. Estas fueron unas de las grandes razones por la cual los misioneros optaron por el método de la acomodación, para abrirse paso frente a las autoridades y los círculos intelectuales¹⁹⁸.

Optar por atuendos de los letrados confucianos, los cuales tenían mejor fama dentro de la población que los monjes budistas, fue una de las medidas a tomar, además de conocer el idioma a cabalidad. Debían ser atuendos que permitieran de forma visual demostrar cierto nivel intelectual y jerarquía dentro de esta sociedad. Yu Liu confirma que con el audaz cambio de su vestimenta y su apariencia personal en 1595, Ricci ganó el aplauso instantáneo de sus amigos y conocidos chinos, que en su mayoría estaban bien educados y pertenecían a la clase oficial académica¹⁹⁹. Por otra parte, la producción de material escrito referente a temas doctos sería la otra medida importante para abrirse paso entre las mentes chinas. Permitiría generar cierta admiración y respeto, dándoles la oportunidad de ser escuchados con atención por los funcionarios y por los intelectuales. Cabe agregar que además de una memoria fotográfica y un don natural para los idiomas, Ricci tenía una personalidad convincente²⁰⁰.

Mateo Ricci al mostrar el conocimiento que traía de occidente logró impresionarlos. Ya que como Liu y otros autores confirman, Ricci estaba bien entrenado no solo en teología y filosofía, sino también en astronomía, cartografía, matemáticas y otras ciencias naturales²⁰¹. Por ejemplo, el mapamundi que construyó en 1602, el cual contenía una imagen completa del globo y algunas descripciones sobre el cosmos, el *Kunyu Wanguo Quantu*, fue una de las primeras demostraciones que llamaron la atención²⁰². Con el paso de los años, y gracias a lo bien que aprendió chino, fue traduciendo textos clásicos, atrayendo mayor atención a

¹⁹⁷ Ih-Ren Mong. "The legacy of Matteo Ricci and his companions", pág. 389.

¹⁹⁸ Gelbert. El dragón y los demonios extranjeros. China y el Mundo a lo largo de la historia, pág. 121

¹⁹⁹ Liu, Yu. "The Intricacies of Accommodation: The Proselytizing Strategy of Matteo Ricci". pág. 469

²⁰⁰ *Ibíd.*, pág. 469

²⁰¹ *Ibíd.*, pág. 469

²⁰² Biblioteca Mundial Digital. Visto 28 de agosto de 2019, Última actualización: 3 de enero de 2018, <https://www.wdl.org/es/item/4136/>

su persona por parte de los cultos chinos²⁰³. Las autoridades chinas de las provincias, como los letrados que los aconsejaban, al ver las capacidades y el conocimiento que Mateo demostraba, permitieron el paso de él y su comitiva a ciudades y provincias con que antes los jesuitas soñaban en instalarse. El mismo caso del mapamundi le dio el paso posteriormente a entrar a la Nankín a conocer al Emperador Wanli de forma personal²⁰⁴.

Logros

El nivel de comprensión de la mentalidad china que desarrolló Ricci con los años, sumado a la gente con la cual interactuó – en su mayoría autoridades locales, como príncipes, funcionarios de la corte imperial, hasta el mismo emperador Wanli – dieron el paso a que Ricci emprendiera sin mucha dificultad la evangelización de China. Idea que comparte Ih-Ren Mong, agregando que Ricci estaba decidido a estudiar esta filosofía cuidadosamente para poder dialogar con eruditos chinos en igualdad de condiciones²⁰⁵.

En primer lugar, logró acomodar conceptos e ideas de la mentalidad china al sentido occidental, apoyándose en la ortodoxia confuciana. Gracias a un cuidado en abordar la filosofía local, Mateo fue muy diligente al estudiar los textos confucianos y la mentalidad detrás de estos. Ih-Ren Mong comenta respecto a esto, que a finales de 1594, Ricci había producido la primera paráfrasis latina de obras confucianas, específicamente los cuatro libros del confucianismo, acompañados de comentarios. Por otro lado, Mateo encontró similitudes entre filosofías. Ih-Ren Mong especifica que las bases de la filosofía occidental son próximas con la moralidad establecida en las enseñanzas de Confucio, ^{puntualizando} que el estoicismo sería el más afín. Claramente, considerando lo anteriormente dicho sobre el pensamiento de Confucio, se encontraría conexión con la virtud de la moderación grecolatina. Tal observación de Ricci lo llevó a ganarse el respeto y la admiración de los literatos y eruditos chinos, como señala Ih-Ren Mong. En segundo lugar, Mateo llegó a ser recibido como un igual entre los letrados²⁰⁶. Lo cual, trajo consigo un buen grupo de simpatizantes, que le daban la oportunidad de ingresar a territorios prohibidos a sus antecesores.

El caso del Tratado de la Amistad

Mateo se vio envuelto en este mundo culto, era invitado por las autoridades provinciales a sus palacios, para conversar o traerle algún libro occidental traducido. Según Manuel Ollé, Ricci había entendido que su misión podría construirse sólo sobre la base firme de la comprensión mutua y la amistad humana²⁰⁷. Inmerso en tal atmosfera y conversación, pudo ser capaz de explorar en temas más allá de las matemáticas y las estrellas, cosas que había estudiado con el padre Clavius. *El Tratado de la Amistad* es un intento por explorar un tema más filosófico sin ahondar en concepciones propias, sino exponer lo que occidente entiende

²⁰³ Liu Yu. “The Intricacies of Accommodation: The Proselytizing Strategy of Matteo Ricci”, pág. 469.

²⁰⁴ Billings. Sobre la Amistad cien máximas para un príncipe chino, pág. 26

²⁰⁵ Ih-Ren Mong. The legacy of Matteo Ricci and his companions, pág. 389.

²⁰⁶ *Ibíd.*, pp.389 - 390.

²⁰⁷ Ollé, Manuel. “Entre Macerata y la Ciudad Prohibida. De Amicitiaa 交友論 (Jiaoyou lun) 1595 de Matteo Ricci”, Revista Estudios, (32), 1-2016, pág. 3

sobre ello. Ollé, se refiere al texto como una colección que recoge un centenar de máximas, sentencias y reflexiones sobre la amistad, que llegan desde la tradición clásica latina, griega, patristica y medieval²⁰⁸.

Este texto se inserta dentro de un debate que se suscitaba en la época – como se explicó en una de las secciones anteriores –en torno a la amistad, a partir de los esquemas extraído de las enseñanzas del maestro Confucio.

Según Timothy Billings, Mateo Ricci debió saber que la amistad era un tema de gran actualidad, después de haber pasado cuatro años traduciendo clásicos confucianos, debió hacerse una idea bastante buena de lo que la tradición textual china decía acerca del tema²⁰⁹. Por tanto, este texto debía considerar en su contenido nociones sobre la amistad que le resultaran familiares al lector chino, pero expresadas en frases recitadas por autores que fueron estudiados largamente por Ricci en su periodo de formación intelectual. Citas de Plutarco, Platón y, en especial, de Cicerón, desde el flanco de los autores clásicos, como de San Agustín y San Ambrosio desde el cristiano, que fueron adaptadas para un lector chino. Ollé asegura que el libro está escrito pensando en el lector chino en general, no para el adepto cristiano, ya que los aforismos y apotegmas riccianos aparecen adaptados al gusto, la retórica y la capacidad de comprender del interlocutor chino²¹⁰.

Por tanto no es de sorprender que la recepción pública del texto fuera bastante buena a pesar de venir de manos de un extranjero. Fue un trabajo que sorprendió a los letrados chinos y tuvo un éxito notable, y captó la atención de varios de los estudiosos chinos, que hablaron y citaron el trabajo de Ricci por varios años²¹¹. Según Ollé, *De Amicitia* – el Tratado de la Amistad – de Ricci se incluyó en diferentes colecciones, con introducciones y comentarios de eruditos chinos famosos, alabando su trabajo²¹².

A pesar de que Ricci tenía pensado solamente entregar un único ejemplar al príncipe Jian'an Wang, primo lejano del emperador, como uno de los tantos obsequios que le presentó,²¹³ y de ser considerado por el propio Ricci como un “ejercicio de traducción” en una de las cartas que le envió a su superior, Claudio Aquaviva,²¹⁴ finalmente, terminó llamando el interés de los grupos que discutían estas materias – las sociedades de debate – llevando a Mateo a adquirir un mayor renombre y notoriedad. A esto le podemos agregar la afirmación de Ollé, el cual considera que es indudable que el Tratado de la Amistad le servía a la vez como instrumento a través del cual comenzaba a ganar crédito entre las élites cultas del país que la acogían como un erudito ya la vez como un predicador²¹⁵.

²⁰⁸ Ibíd., pág. 4

²⁰⁹ Billings. Sobre la amistad cien máximas para un príncipe chino, pág. 22.

²¹⁰ Ollé. Entre Macerata y la Ciudad Prohibida. De Amicitia 交友論 (Jiaoyou lun) (1595) de Matteo Ricci, pág. 4

²¹¹ Billings. Sobre la amistad cien máximas para un príncipe chino, pág. 23

²¹² Ibíd., pág. 5

²¹³ Ibíd., pág. 8

²¹⁴ Ibíd., pág. 8

²¹⁵ Ollé. Entre Macerata y la Ciudad Prohibida. De Amicitia 交友論 (Jiaoyou lun) (1595) de Matteo Ricci, pág.

Facilitando de esta manera su camino por el Imperio chino, abriendo puertas a cada vez más importantes personajes.

Obviamente, este texto y este intento exitoso de afiliarse a estos grupos letrados, tiene ciertas consideraciones que son necesarias de puntualizar. Mateo, tanto gracias a su excelente preparación académica y sus capacidades de memorización, retórica y traducción, sabía cómo trabajar los textos. Sobrellevó de forma inteligente el dominio que tenía de los clásicos confucianos cuando escribió el Tratado, evitando cualquier tema que no fuera fácil de compartir, traducir o explicar, para evitar cualquier rechazo de su producción dentro de los círculos intelectuales. Según Ollé, el tratado no alude en ningún momento directamente a la Caritas cristiana, ni tampoco a las cinco relaciones confucianas²¹⁶. Sin embargo, bajo la revisión de las máximas, y como lo propone esta investigación, es posible ver como Mateo alinea sus máximas a ciertas ideas comunes entre las percepciones occidentales de la amistad con las chinas.

²¹⁶ Ibíd., pág. 6

Conclusión

Este capítulo tuvo como propósito contextualizar el ambiente político, cultural e intelectual en el que Mateo Ricci se insertó, además de indagar en las acciones tomadas tanto por él y sus compañeros en la misión en China. Los aspectos políticos y culturales de Imperio Chino en la época de la Tardo Dinastía Ming influyen en las estrategias de evangelización optadas por Ricci y que consideraría apropiado incluir en el *Tratado de la Amistad*, con tal de establecer cierta base de respeto frente a las autoridades políticas e intelectuales de China. En primer lugar, tenemos la orgánica política que se había instalado dentro del Estado chino en esta época, una que está determinada por la influencia de los eunucos, la obligatoriedad de la ortodoxia confuciana en la preparación de los funcionarios y cómo se detentaba el poder en las localidades frente a este fuerte poder central. Además de la visión y trato que tenían hacia los extranjeros producto de constantes y crecientes amenazas de invasión de sus vecinos. Estos elementos fueron los desafíos que Mateo debió enfrentar. En segundo lugar, tenemos el ambiente cultural e intelectual chino que Ricci aprovechó para abrirse paso dentro esta complicada estructura política. El rápido aprendizaje del lenguaje, como la revisión de textos confucianos entre otros, le dieron a Mateo la base del cómo debía evangelizar a esta población, qué palabras y conceptos utilizar en la conversión, qué acciones o actitudes tomar. Todo esto da cuenta de la corriente de acción hacia la producción del *Tratado de la Amistad*, y que en el siguiente capítulo revelará como elementos de estos dos contextos, dentro de la discusión de la amistad, encuentran símiles.

CAPITULO 3
LA AMISTAD

La amistad como concepto

La amistad, en términos generales, es una de las relaciones interpersonales más habituales que la mayoría de las personas sostienen en la vida. Este vínculo entre individuos puede aparecer en cualquier momento de la vida, pueden ser intensas y con duraciones variables, por ejemplo hay amistades que nacen a los minutos de relacionarse y otras que tardan años en hacerlo. Para Spyros Benetatos, el fenómeno de la amistad es el fenómeno más importante en la vida del ser humano²¹⁷. La falta de amistades puede determinar, en gran medida, la calidad de vida de una persona. Un hombre que no interactúa de forma significativa entre pares puede caer en tal aislamiento, que afecta su salud mental a extremos sombríos.

Raimundo Frei Toledo da cuenta de dos perspectivas para definir la amistad. Una de ellas, y la más común, – y la que se ha utilizado para iniciar esta sección – hace referencia a que la amistad remite a una relación en que las personas se observan en un territorio cercano, personal, singular, íntimo. Una perspectiva que se centra en la experiencia particular de los individuos con aquellas personas que comparten historia, cariño y apoyo. Este para Frei Toledo, es el despliegue de la identidad subjetiva que posee la amistad²¹⁸.

La otra línea, que explora más en profundidad Frei Toledo, es la reciprocidad que se genera en los participantes de la relación. La amistad va creando vinculación, atracción, confianza, dependencia, intercambios entre amigos que no remiten al carácter de cada amigo en particular, sino que es lo que la propia relación va generando y creando. En otras palabras, Frei Toledo declara que el valor que posee la amistad es su condición de relación social, ya que permitiría la creación de conceptos de igualdad, lealtad, etc., los cuales están unidos con las ideas de lo colectivo y lo público. Esto debido a que a través de la amistad se van creando redes, valores y significados colectivos que van más allá de lo que una persona puede crear²¹⁹.

Desde una perspectiva más religiosa, el padre jesuita Carlos Hallet localiza a la amistad como un amor distinto al amor conyugal y sexual, diferente de la camarería, siendo la auténtica forma de amistad aquella que busque el bien. Siendo más que la simple bondad o simpatía, sino que supone la virtud de la persona y se caracteriza con la reciprocidad, una cierta semejanza y compartir que tiende a la igualdad en un contexto, benevolencia, concordia y ayuda mutua. Coincide con Frei sobre que la amistad pertenece tanto a un ámbito privado como público, pero recalca que en esencia la amistad es una relación electiva recíproca, que surge desde la singularidad y la libertad de las personas²²⁰.

²¹⁷ Benetatos, Spyros. "Aristotle's Notion of Friendship", Damian Caluori (ed), *Thinking about Friendship Historical and Contemporary Philosophical Perspectives*, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2013, pág. 11

²¹⁸ Frei Toledo, Raimundo. *Retratos de la amistad: historia y filosofía de un vínculo social*, Santiago, Lom, 2012, pág. 20

²¹⁹ *Ibíd.*, pág. 20.

²²⁰ Hallet, Carlos. *La amistad*, Antofagasta, Universidad Católica del Norte, 2003, pp. 5 – 6.

Teniendo lineamientos generales, y antes de adentrarse en las cualidades que Mateo Ricci le especificó a la amistad dentro de la construcción del Tratado, es preciso revisar de forma breve, pero concreta, la historia del concepto de la amistad. Tomando en cuenta los más destacados autores a los que Ricci recurrió.

Una de las primeras referencias claras que tenemos del concepto viene de la Antigua Grecia. La *philia*, la amistad griega, en un primer momento se entendió como una fuerza capaz de integrar los elementos discordantes de la naturaleza, capaz de unificar y organizar el mundo. Se ve como un fundamento para el orden, en base a la atracción y la integración de las personas²²¹.

Aristóteles será uno de los que situará este concepto como una de las bases del orden político. Ya que es el punto intermedio entre las conexiones familiares, que serían las primeras relaciones externas de un individuo, e instituciones más abstractas como la constitución o el comercio²²².

Aristóteles define que una persona es un amigo de alguien si este constituye un bien para su amigo en virtud de su propia diligencia amorosa hacia este²²³. Esto derivó a que existiera una forma perfecta de amistad y dos formas imperfectas. Siendo la primera, la amistad entre personas virtuosas que buscan el bien de la una a la otra; y las otras dos, la amistad basada en la búsqueda de placer y la otra por interés. Esto haría que la amistad sea en sí escasa, y por su naturaleza – ser compuesta por hombres virtuosos – concierne solo a un número reducido de personas²²⁴.

Avanzando hacia la época de la Antigua Roma, encontramos dos autores que plantearon ideas referentes a la amistad. Por una parte, tenemos a Plutarco. El cual, escribiría varios tratados relacionados con la amistad, ilustrando sus ideas a través de varias citas de autores anteriores. El texto que más se le destaca es *De adulatore et amico*, en donde abarca el tema de la adulación, en el cual se van exponiendo rasgos de la amistad, siendo el concepto opuesto, a través de ejemplos prácticos de comportamiento. Para que finalmente, el lector extraiga ciertas pautas generales sobre la amistad.

A partir del análisis de las pautas de Plutarco que nos proporciona Ana I. Jiménez San Cristóbal, es posible afirmar que la amistad debía contar, en primer lugar, con el conocimiento de uno mismo. Reconocer los defectos personales para evitar el exceso de amor propio y la arrogancia. En segundo lugar, debe de existir una semejanza con el otro. Debe de existir una disposición y naturaleza afines entre las personas que componen la amistad, también considerado como la existencia de cierta igualdad o similitud en opiniones y sentimientos, etc. Finalmente, Jiménez declara que Plutarco concebía a la amistad como

²²¹ Frei Toledo. Retratos de la amistad: historia y filosofía de un vínculo social, pág. 20

²²² *Ibíd.*, pág. 21

²²³ Benetatos, Spyros. "Aristotle's Notion of Friendship", pp. 1 – 2

²²⁴ Hallet, Carlos. La Amistad, pág.10.

una relación buena para el hombre, ya que recogía ciertos rasgos propios de la virtud, como la constancia, la ejemplaridad y la franqueza²²⁵.

Por otra parte, en la península itálica, tenemos a Cicerón. Este escribió una obra completa referente a la amistad, *Sobre la Amistad*. En esta obra, la amistad es el acuerdo en todas las cosas, divinas y humanas, juntos con la benevolencia mutua y el afecto recíproco. La amistad sería el mayor de los bienes, uno que merece ser buscado para sí mismo. Cuyo valor consiste en que uno ama y es amado. Hallet destaca que, para Cicerón, la amistad es, primordialmente, la búsqueda innata de ser uno en dos cuerpos, en otras palabras, que es normal que un hombre, que se ama a sí mismo, requiera a otro ser cuya alma se mezcle con la suya, una conexión profunda²²⁶.

En esto, Cicerón pone especial énfasis en la virtud, como un elemento determinante en la viabilidad y el origen de una amistad. La virtud, en algunos casos, ayudaría a superar los conflictos y dificultades que podrían aparecer en el transcurso del tiempo. En otros casos, la amistad que esté compuesta por personas virtuosas permite tener una mejor experiencia en esta, evitándose realizar actos malos o peligrosos. Cicerón insiste en que la importancia está al nivel de elevarla al único elemento que otorgará armonía, estabilidad y firmeza a la relación²²⁷.

Avanzando a la Edad media, las concepciones de la amistad se guían por lo expuesto en la Biblia. En el Nuevo Testamento, el amigo por excelencia es Jesús, el cual impulsa a amar otros como él mismo ha amado. Con la masificación de las revelaciones de este Mesías, el perfil de la amistad entre humanos pasó a un segundo plano, privilegiando la amistad que se establecía entre el creyente y Jesucristo. Esto no quiere decir que se desvaneciera de los ojos de los intelectuales, sino que, se recubrió con este nuevo contexto. La inclusión de vida eterna en la concepción de la amistad, otorgaría un fundamento distinto y que a los ojos de los cristianos mucho más perdurable.

Aspectos que definen la amistad

Después este breve repaso a las definiciones generales de la amistad, como a parte de la historia del concepto, se debe dirigir la atención a lo expresado por Mateo Ricci en el *Tratado de la Amistad*. Como se explicó en el capítulo anterior, el documento es una recopilación de máximas, frases o dichos de varios autores que tienen como fondo la amistad. Aquí no se expresa de forma directa las reflexiones que el propio Ricci tenía sobre el tema, pero es posible vislumbrar a través de la elección de las máximas ciertas ideas y directrices que la amistad debía de tener para ser considerada como tal. Estas coinciden con varias ideas de la cultura china, llegando Ricci a ocupar términos que solo tienen sentido en este imperio.

Dentro de estas cien máximas existen nociones recurrentes, aspectos de la amistad que Ricci va repitiendo varias veces. Las más destacables son aquellas que definen a la

²²⁵ Jiménez San Cristóbal, Ana. La invisibilidad de la mujer china: Las mui tsai, y otras formas de explotación. VII Congreso virtual sobre Historia de Las Mujeres pp. 256 – 260.

²²⁶ Hallet, Carlos. La Amistad, pp. 16 -17

²²⁷ Ibid., pp. 16 -17

amistad, las que le otorgan sus particularidades frente a otras relaciones sociales que experimenta el ser humano. La primera de ellas es que la amistad es una relación recíproca, la segunda es que es entre personas que se consideran entre sí iguales, y finalmente, la amistad para estar en su estado culmine demanda la presencia de la virtud, siendo este último concepto entendido con ciertos matices y diferencias debido al contexto que las aborda. Evidentemente, como se relató anteriormente, estas nociones son extraídas de autores anteriores a Ricci, por lo cual se irán reiterando los nombres de autores clásicos como cristianos. Entre ellos están los anteriormente mencionados, como Aristóteles, Plutarco, Cicerón y San Agustín.

La amistad es una relación recíproca.

Bajo esta condición, dentro de esta investigación, la amistad debería establecerse como una relación, entre dos o más personas, que se proporcionan de forma recíproca experiencias, afecto, confianza, preocupación, entre otras cosas. La reciprocidad, es uno de los conceptos centrales que se debe explorar dentro de esta afirmación, ya que es una de las que asegura la permanencia del vínculo. La reciprocidad, en términos generales y en palabras de Juan Pablo Gonnnet, está dada por el sistema de prestaciones mutuas que se dan entre dos personas, dos grupos, dos poblaciones, etc.²²⁸. Demandan ser intercambios simétricos, cada individuo o grupo tiene la obligación de dar, para poder tener el derecho a recibir. Es decir, la reciprocidad es una relación de interdependencia entre partes, que consiste en el reconocimiento de los derechos y pretensiones de los otros.

Para Raimundo Frei Toledo, la amistad genera una interdependencia distinta a la que produce la familia o el parentesco, y esto es debido a dos razones. En primer lugar, la amistad no contiene ningún elemento coercitivo o de regulación institucional que asegure que esta persista en el tiempo. Y en segundo lugar, porque no hay ningún objeto de intercambio que defina la amistad, no como en una relación entre empleado y empleador donde los objetos de intercambios los cuales son el contrato, trabajo y remuneración. En la amistad se transa afectividad, emociones y sentimientos que no están sujetos al parentesco. Este autor nos caracteriza el tipo de reciprocidad expuesto por la amistad como una *independencia vinculante*, es un tipo de vinculación y reciprocidad que sobrepasa al individuo, pero que no forma una vinculación obligatoria o definida esencialmente por un objeto de intercambio, sino que más bien deja abierta la posibilidad del quiebre y la distancia a través de distintos tipos de intercambio afectivo o instrumental²²⁹.

Estas conceptualizaciones actuales ayudan a comprender y, en cierta medida, notar con mayor claridad las elecciones de Ricci respecto a las máximas. Ya que, a pesar de ser aseveraciones construidas en el contexto del siglo XXI, estas recogen las grandes ideas fundadas a lo largo de los siglos (Siglo IV A.C hasta el siglo XVIII aproximadamente). Tal cual Ricci recoge el conocimiento de autores anteriores. Son deducciones que se repiten

²²⁸Gonnnet, Juan Pablo. RECIPROCIDAD, INTERACCIÓN Y DOBLE CONTINGENCIA. UNA APROXIMACIÓN A LO SOCIAL, Aposta Revista de Ciencias Sociales, núm. 50, julio-septiembre, 2011, pág. 2

²²⁹ Frei Toledo, Raimundo. Retratos de la amistad: historia y filosofía de un vínculo social, pág. 25

porque se basan en una de las características principales del ser humano, la de ser un ser social.

Volviendo al documento, Mateo Ricci hace evocación a la reciprocidad de la amistad doce veces como mínimo, por lo menos de las que se puede extraer con claridad tal deducción. Estas exponen, en sumamente breves oraciones y párrafos, muchas de las ideas anteriormente expuestas²³⁰. El apoyo mutuo y sincero entre amigos, una de las principales demostraciones de la reciprocidad en la amistad, se repite en varias máximas. Coincide también, que las máximas referentes a esta idea tengan como autor original a Cicerón. Ricci recurrió bastante en este autor a lo largo del tratado. No es de extrañar, y como se expone anteriormente, es uno de los autores clásicos que dedica gran tiempo y esfuerzo en tratados y diálogos sobre la amistad.

Los enunciados sobre la reciprocidad utilizados por Ricci resuenan dentro de la cosmovisión china. El *renqing* – Reciprocidad – comúnmente se le puede entender como favor, en el cual establece una obligatoriedad en la retribución de ese favor. Patricia Ordóñez de Pablos afirma que es un concepto que se define como un conjunto de normas sociales a través de las cuales una persona tiene que guiarse para llevarse bien con otras personas dentro de la sociedad china. Las cuales suponen que no sólo los estándares normativos que regulan el intercambio social, sino que también interviene un mecanismo social, que cada individuo puede utilizar para conseguir recursos deseables dentro de un tejido social estructurado y estable. De este deriva otro término que se relaciona aún más con lo dicho en párrafos anteriores, el *renqingwang* o “la red de sentimientos humanos”, la cual Patricia Ordoñez define como un círculo de personas que son dependientes entre sí y que confían unas en otras y con quienes un individuo está emocionalmente adherido, como la familia, los parientes o los amigos del círculo íntimo²³¹.

Aquí el poder del *renqing* radica en la presión de la fuerza moral es de tal magnitud que resulta muy difícil para una persona declinar una petición de ayuda o defraudar cuando le solicitan la devolución de una deuda de *renqing*²³². Por tanto, la reciprocidad en la cultura china cala hasta en el comportamiento social, en cómo se establecen las relaciones para que sean beneficiosas para todos. Esto vuelve a este concepto uno de los más importantes conocimientos culturales al momento de posicionarse y actuar dentro de la sociedad china. Por lo tanto, es indudable que esta también sea importante dentro de la relación de amistad, más siendo una de las cinco relaciones cardinales en la ortodoxia confuciana²³³. Dentro de las sociedades de debate se remarcó la idea de la dependencia que debía de existir entre los amigos, para ayudarse a crecer mutuamente²³⁴.

²³⁰ Máximas 1 – 3, 8 – 11, 16 – 20, 23 – 33, 45 – 47, 50 – 56, 58 – 59, 61 – 65, 67 – 74, 80 – 83, 85 – 91, 94 – 97.

²³¹ Ordoñez, Patricia. LA IMPORTANCIA DE GUANXI, RENQING Y XINYONG EN LAS RELACIONES EMPRESARIALES EN CHINA: IMPLICACIONES PARA LAS EMPRESAS ESPAÑOLAS. Tribuna de Economía. Octubre 2004. N.º 818, pág. 5

²³² *Ibid.*, pág. 6

²³³ Siendo estas las relaciones dialécticas entre: Soberano – Súbdito, Esposo – Esposa, Padres – Hijos, Hermano mayor – Hermano menor, Amigo – Amigo.

²³⁴ Billing, Timothy. Sobre la Amistad, pág. 24.

Máxima(s) del *Tratado de la Amistad*

*“La necesidad y el apoyo mutuos son las razones para hacer amigos”*²³⁵

*“Un hombre solo no puede completar todas las tareas, razón por la cual el Señor de lo Alto ordenó que hubiera amistad para que pudiéramos prestar ayuda unos a los otros. Si este Camino fuera erradicado del mundo, sin duda la humanidad se desintegraría en la ruina”*²³⁶

La primera cita es la máxima número 3 del tratado, obtenida de Cicerón desde su texto *De officiis*, y *Lelio*. La otra es la máxima número 16 que fue extraída desde Cicerón del texto *En defensa de Sexto Roscio Amerio*. El uso del sujeto “El Señor del Cielo” (*Tianzhu*, donde *Tian* se traduce a “día” o “cielo”, y *zhu* es “maestro”) es debido a que en la época de composición del tratado de la amistad Ricci opto por un término chino que hiciera referencia al dios cristiano. Por otra parte, aquí Ricci traduce *dao* (puede traducirse literalmente por “el camino”, “la vía”, o también por “el método” o “la doctrina”) como l’amicitia (amistad).

El apoyo mutuo, referido en esta investigación como reciprocidad, es la idea central que Cicerón expresa en estas frases, especialmente explícita en la máxima 3. La existencia de la amistad está basado en la existencia de un compromiso de beneficio mutuo entre dos personas, fuera de cualquier obligación externa de la sociedad. Para Cicerón, muy similar a las interpretaciones de Confucio, la amistad no sigue las reglas del parentesco. Miguel Rodríguez-Pantoja explica que la relación familiar obliga a mantener un lazo a pesar que en algún momento no exista una buena voluntad de trabajarlo, en el lazo amistoso si la buena voluntad desaparece, la relación desaparece²³⁷.

La máxima 16, entrega una apreciación interesante, a pesar que Ricci se refiere al Señor de lo Alto como el dios cristiano, Cicerón hacía referencia a que la amistad posee un componente divino y es una de las mejores cosas que los dioses inmortales han concedido a la raza humana²³⁸. Al ser la amistad, para Cicerón – y para Ricci también - un presente de un plano superior y divino, no se permite desaprovecharlo, por tanto, adquiere un carácter valioso para la vida humana. Ya que, se entiende que sin amistad predomina la discordia, la disgregación; y con ella, con la unión, es posible crear sociedad. Esta apreciación clarifica la perspectiva pública que se tenía de la amistad que predominó en la antigüedad clásica, o sea, como parte fundamental para la construcción de la sociedad. Porque es la que permite que la población se amalgame en una comunidad, la *independencia vinculante* que Raimundo Frei precisa un tipo de vinculación y reciprocidad que sobrepasa al individuo, pero que no forma una vinculación obligatoria o definida

²³⁵ *Ibíd.*, pág. 87

²³⁶ *Ibíd.*, pág. 93

²³⁷ Rodríguez – Pantoja, Miguel. CON CICERÓN POR LOS CAMINOS (ZIGZAGUEANTES) DE LA AMISTAD, Anuario Filosófico, n° 34, 2001, pág. 435

²³⁸ *Ibíd.*, pág. 434 – 435.

esencialmente por un objeto de intercambio, sino que más bien deja abierta la posibilidad del quiebre y la distancia a través de distintos tipos de intercambio afectivo o instrumental²³⁹.

*“Si una persona no ama a la otra, entonces no pueden ser amigos”*²⁴⁰

La máxima 73 es atribuida a Plutarco y Aristóteles, con la obra *Moralía*, y a *La ética de Nicómaco*, respectivamente. En esta máxima se expresa claramente el valor que tienen los afectos dentro de la amistad. La reciprocidad debe de tener como uno de sus principios el cariño, el amor. Es lo que la mantiene verdadera, como el interés material y el placer superfluo, porque el cariño provoca una genuina preocupación en el otro, en el bienestar y beneficio del otro. Esta reflexión deviene, en parte, de la idea aristotélica de que los amigos deben de desear el bien para el otro solo por el hecho de ser amigos. Un amigo es amado por/para sí mismo, más allá de la utilidad o agrado que pueda causarnos²⁴¹. Por parte de Plutarco, la amistad deviene de la necesidad primordial de cultivar afecto que heredamos de la relación con nuestros padres y hermanos²⁴².

Símil(es) en la literatura china e interpretaciones.

Como fue señalado anteriormente, el *renqing* es el concepto que hace referencia a la reciprocidad de una relación. La amistad es uno de los receptáculos de tal cualidad, y por ende, es una expresión de la reciprocidad, en especial aquella que incorpora afectos de un círculo cercano, el *renqingwang*.

*Zi You dijo: «Cuando se está al servicio de un señor, la mezquindad atrae la desgracia; en las relaciones de amistad, la mezquindad atrae el distanciamiento.»*²⁴³

Esta frase extraída de las *Analectas*, expresa que la mezquindad de un amigo solo trae distanciamiento, terminando está en el tiempo. La mezquindad se relaciona primeramente a un individuo tacaño, pero también hace referencia a la falta de generosidad o solidaridad. Dentro de una relación recíproca como la amistad, tener cierto nivel de solidaridad es algo imperativo. Esto debido a que dentro de la sociedad china, gracias a la influencia del confucianismo, se le otorgó una gran importancia a las relaciones debido al rol que cumplen para mantener el orden. Salvaguardando este orden de forma implícita, a través de reglas sutiles. Carmen María Rodríguez, contribuye a aclarar esta perspectiva afirmando que pareciera que cada individuo está limitado por cierto contrato con respecto a otros, y que la totalidad de la sociedad está conectada por un nexo de contratos entre individuos²⁴⁴. Lo que existen son obligaciones mutuas, que son similares a los contratos. Es por ello que uno debe pensar en las necesidades de un amigo, uno debe de preocuparse del bienestar un

²³⁹ Frej, Raimundo. Raimundo, Retratos de la amistad: historia y filosofía de un vínculo social, pág. 25

²⁴⁰ Billings, Timothy. Sobre la amistad, pág. 119.

²⁴¹ Quero Sanchez, Andres. Sobre el ser del amigo: amistad y metafísica en Platón, Aristóteles, San Agustín y San Alberto Magno, Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica, Vol. 66, Nº 247, 2010, pág. 14

²⁴² Hallet. La Amistad. pág. 14

²⁴³ Hanfang, A. Las Analectas de Confucio, Arca de la Sabiduría, pág. 26

²⁴⁴ Rodríguez, Carmen. ASPECTOS CLAVE DE LAS NEGOCIACIONES EN LACHINA EMPRESARIAL ACTUAL, Estudios de Asia Oriental, Shanghai, 2013, pág. 14.

amigo. Como este amigo debe también preocuparse de uno, de nuestra persona. Sin esa actitud la amistad se desvanece.

Esta idea trajo reparos dentro de los confucianos con el paso del tiempo, ya que habría cierta posibilidad que la amistad, como relación, estuviera solamente compuestas de afectos. Ya que, según lo apuntado por Norman Kutcher, podía llevar a la gente a tomar decisiones fuera de la razón y la virtud, con tal de mantener la amistad²⁴⁵. Esto pone en peligro el orden social, debido que propicia las actitudes viciosas a lo largo de la sociedad.

El Maestro dijo: «Yan Ying conocía el arte de la relación social: con él nunca se convertía en excesiva familiaridad una antigua amistad.»²⁴⁶

Yan Ying (578 – 500 a.C) sirvió como primer ministro del estado de Qi durante el período de primavera y otoño (771 – 476 a.C aproximadamente). Filósofo, estadista y político que fue contemporáneo de Confucio. En años posteriores a su muerte, se publicaron algunos relatos que hacían referencia a la guía que ofreció a tres duques que el estado de Qi tuvo a lo largo de su vida. Estos contenían no solo la descripción del funcionamiento de la política local, sino algunas presentan enseñanzas y proverbios devenidos de sus experiencias aconsejando a estos duques. Y este pasaje de las Analectas demuestra lo dicho anteriormente²⁴⁷. Las palabras de Confucio dan el espacio para que sus adeptos de décadas posteriores interpretaran que un exceso de familiaridad era contraproducente para una relación amistosa. Este ministro debía de priorizar la seriedad de sus funciones antes que tener demasiada confianza con un amigo, la distancia juega el papel de impedir que su amigo interfiera con sus funciones.

Pero independiente de tales debates, es innegable la presencia de reciprocidad y de cierta benevolencia en el trato que se debe tener entre amigos. Esto debido a que el *renqing*, y en especial el *renqingwang*, son conceptos que devienen de un macro concepto que es el *Ren*. Este, es parte de las cinco virtudes principales que se deben de practicar según el pensamiento confuciano, se revisarán algunas posteriormente. El *renqing* se debe de aplicar en cada una de las cinco relaciones principales que establece Confucio.

El *Ren* se puede traducir, básicamente, a la idea de “amor al prójimo”, por tanto, una relación que es determinada por este concepto, o derivados de este concepto, demanda cierto nivel de sincera preocupación basada en el aprecio o cariño que se le tenga a esa persona. La preocupación por otro, en especial un amigo, queda demostrado con la constante revisión que se pide hacer sobre nuestras acciones dentro de las Analectas.

²⁴⁵ Kutcher, Norman. “The Fifth relationship: Dangerous Friendships in the Confucian Context”, *The American Historical Review*, Vol. 105, No. 5 (Dec., 2000), pp. 1615-1629

²⁴⁶ Hanfang, A. *Analectas*. Pág. 28.

²⁴⁷ Yuri Pines. “Foundations of Confucian Thought, Intellectual life in the Chunqiu period 722-453 BCE”, University of Hawaii Press, 2002. pág. 160

El Maestro Zeng dijo: «Cada día me examino tres veces. Cuando actúo en nombre de otros, ¿he sido digno de confianza? En mi relación con mis amigos, ¿he sido leal? ¿He practicado lo que se me ha enseñado?»²⁴⁸

Esta preocupación es explicada, en gran parte, a que existe un carácter relacional que se le impregna a la definición de individuo dentro de la sociedad china, y la filosofía confuciana, permite dar cuenta de cierta responsabilidad moral que se le otorga a las relaciones. En palabras de Ying Lun So y Anthony Walker, un cierto grado de responsabilidades mutuas que se establecen para mantener una vida y sociedad armoniosas²⁴⁹. Esta ha de aplicarse a la amistad, que integra esta responsabilidad moral a partir de una elección voluntaria y consiente de comenzar una amistad.

La amistad es una relación entre iguales

La igualdad es otro elemento definitorio de la amistad, a partir de esta la amistad es una relación entre personas que se consideran entre ellos entes iguales, o bien, en gran nivel semejantes. El concepto de Igualdad es complejo de definir de forma general, ya que interviene en varios aspectos de la vida humana. No obstante, Paolo Comanducci nos presenta una aproximación bastante clara, siendo el concepto por el cual se describe e instaura o se prescribe una relación comparativa entre dos o más sujetos u objetos, que poseen al menos una característica relevante en común. Equivale a afirmar que, a pesar de que no son idénticos, hacemos abstracción de sus diferencias, las dejamos de lado y tomamos como relevantes las características que tienen en común²⁵⁰. Para considerar a un otro igual, se debe revelar que es lo que más nos une más que las cosas que nos diferencian, que es aquello que nos hace semejantes, y no aquello que nos aparta.

La semejanza es el término específico al que más se hace referencia cuando se expone sobre la igualdad en la relación amistosa en varios textos, debido posiblemente a que permite mayor soltura en el uso de la expresión. La igualdad como concepto toma seriedad en la época moderna, posterior a la revolución francesa, debido que se genera un debate formal sobre los límites de esta²⁵¹. Debido a las condiciones que pone la ortodoxia confuciana, en las cuales se encuentran cinco relaciones cardinales, siendo solamente una de ellas la que no se juega con roles asimétricos entre sus participantes. A diferencia de entre padres e hijos, o súbditos y soberano, la amistad está compuesta por personas que no ejercen poder una sobre la otra. La falta de jerarquía, lleva a considerar el uso de la palabra iguales como término definitorio.

Ahondado más en la posición de la igualdad – a veces referida como semejanza – dentro de la amistad, en términos más generales, algunos autores permiten comprender su rol. Las características que se expresan en la amistad es lo que se puede llamar “vista de

²⁴⁸ Hanfang, A. Analectas, pág. 16.

²⁴⁹ Lun So, Ying and Walker, Anthony. Explaining Guanxi. The Chinese business network. New York, Routledge, 2006, pág. 15.

²⁵⁰ Comanducci, Paolo. “Igualdad Liberal”, Revista Jurídica de la ciudad de Palermo, Palermo, 1995, pág. 84

²⁵¹ Skinner, Quentin. Los Fundamentos del pensamiento político modernos, Fondo de Cultura Económica, México d.f, 1995, pp. 102 - 104

espejo”, donde los amigos son reflejos el uno del otro de tal manera que, al verse reflejado en sus amigos, se puede terminar aprendiendo sobre ellos mismos²⁵². Siendo autores antiguos quienes comparten tal símbolo del “espejo”; como Cicerón con la afirmación, anteriormente expuesta, de que un amigo son dos almas en una²⁵³, un otro yo se podría decir; remarca la idea de que la igualdad busca visibilizar las similitudes y semejanzas al compararnos con otro.

Esto demuestra la importancia de la igualdad dentro de la amistad, ya que la consideración de igualdad, a título personal, permite que haya una situación de respeto, de aprecio verdadero, etc. Si no existiera esta característica, y termina una de las personas gozando mayor poder sobre la otra, generando mayor cantidad de diferencias que similitudes, se puede caer en una adulación.

Dentro de las cinco relaciones cardinales de la ortodoxia confuciana; emperador-súbdito, padre-hijo, esposo-esposa, hermano mayor-hermano menor y amigo-amigo²⁵⁴; la amistad es la única que se establece como simétrica. Para Norman Kutcher – las primeras cuatro – demuestran lazos obligatorios y jerárquicos de mutua devoción que juntos forman la red de relaciones sociales confucianas que son la fuente de todas las devociones paralelas entre familia y estado²⁵⁵. También se puede decir que estas cuatro tienen un participante que detenta mayor poder que el otro ya sea por edad, por género o por estructura política. Siendo los padres quienes detentan poder sobre los hijos, y el hermano mayor sobre el menor, por el hecho de ser los adultos expertos a cargo de los jóvenes novicios de la vida. El marido sobre la esposa, propio del machismo en la sociedad patriarcal china²⁵⁶. Y como reflejo de todas estas relaciones filiales, el soberano por sobre los súbditos²⁵⁷.

La amistad se puede considerar la que se aparta de estas ideas, se puede pensar que la amistad es como una relación entre iguales, o bien entre personas que se consideran semejantes. Kutcher coincide con la idea, no es un lazo familiar y tampoco es un lazo institucional, y además, se mantiene fuera de todas las devociones paralelas que unifican todo lo demás. Y a pesar, de que en la cultura china puede ser que no se entienda de la misma manera el concepto de igualdad que en occidente – debido al carácter comunitarista de la sociedad china en contraparte a la creciente individualización de la sociedad

²⁵²Benetatos, Spyros. “Aristotle’s Notion of Friendship”, pág.12

²⁵³Rodríguez-Pantoja Miguel. Con Cicerón en los caminos (zigzageantes) de la amistad, pág. 20. “...quanto id magis in homine fit natura, qui et se ipse diligit et alterum anquirit, cuius animum ita cum suo misceat, ut efficiat paene unum ex duobus”.

²⁵⁴Wong, Meiling. «Guanxi and its role in business». Chinese Management Studies, Vol. 1 No. 4, 2007, pp. 257 -276

²⁵⁵Kutcher, Norman. The Fifth relationship: Dangerous Friendships in the Confucian Context, The American Historical Review, Vol. 105, No. 5 (Dec., 2000), pp. 1615-1629

²⁵⁶Jiménez, María del Mar. La invisibilidad de la mujer china: Las mui tsai, y otras formas de explotación. VII Congreso virtual sobre Historia de Las Mujeres. pág. 372

²⁵⁷Lun So, Ying and Walker, Anthony. Explaining Guanxi. The Chinese business network. New York: Routledge, 2006.

occidental a través de los siglos – aún existe la idea que la amistad es un lazo que, finalmente no está sujeto jerarquías²⁵⁸.

En el tratado de Ricci, este tema aparece numerosamente expresado a través de la diferencia de riqueza entre amigos. Muchas de las máximas sugieren que las riquezas sean compartidas, siendo ayudar económicamente a un amigo un gran valor a lo largo de todo el tratado. De todas formas, Ricci recoge de forma textual referencias sobre la idea de reflejo entre amigos.

Máxima(s) del *Tratado de la Amistad*: Fuentes e interpretaciones

*“Un amigo no es otro yo sino una mitad de mi mismo y, así un segundo yo. Por tanto, debo mirar a mi amigo como a mí mismo”*²⁵⁹

*“Aunque un amigo y yo tengamos dos cuerpos, dentro de esos dos cuerpos no hay más que un corazón”*²⁶⁰

La máxima 1 fue extraída de Las Confesiones de San Agustín, y también de Aristóteles, en la Ética a Nicómaco. Y la máxima 2 es de Aristóteles, encontrada en Diógenes Laercio, Vidas de los Filósofos.

Ambas máximas exponen la idea de la “vista en el espejo”, que se mencionó anteriormente, la cual hace referencia a que el amigo es un reflejo del otro. La cual, también se puede entender como que un amigo es otro yo, pero en un distinto cuerpo. Hallet nos cuenta que San Agustín, dentro de Confesiones, lamenta la muerte de su amigo íntimo, llegando a declarar que había perdido la “mitad de su alma”²⁶¹. Dando a entender, a lo largo de esas declaraciones y en la máxima extraída por Ricci, que sus almas no eran más que una sola en dos cuerpos, y con el fallecimiento de su estimado amigo, San Agustín se sintió reducido a la mitad de sí mismo. Con el tiempo modificó tales declaraciones, de igual manera, la idea de mirar al amigo como a uno mismo aporta a la comprensión del amor al prójimo. En donde el amor y preocupación que se pueda profesar por uno mismo debe ser la misma que se profesa por el amigo, ya que es una extensión la persona. La amistad debe de ser reflejo del amor que Dios profesa por las criaturas de la tierra, tal como Dios ama se debe de amar a otros.

Bajo los ojos de Hallet, Aristóteles consideraba que la amistad no se concibe si no es con una cierta igualdad. Aquí, se subraya el hecho de que si alguien no es capaz de amarse a sí mismo – aquí entendiéndose como el que no busca para sí un auténtico bien - es incapaz de amistad²⁶². En el caso de la máxima que es señalada aquí, Aristóteles ciñe el concepto de amigo a la idea de “otro yo”. Esta posee cierto matiz que se debe considerar, siendo el concepto de reflejo utilizado para referirse a que el trato entre amigos sea ameno.

²⁵⁸ Kutcher, Norman. The Fifth relationship: Dangerous Friendships in the Confucian Context, Pág. 1615 - 1616

²⁵⁹ Billings, Timothy. Sobre la Amistad. pág. 84

²⁶⁰ *Ibíd.*, pág. 84.

²⁶¹ Hallet, Camilo. La Amistad, pág. 21

²⁶² *Ibíd.*, pág. 9

Esto es debido a estoy tratando a un “otro yo”, por lo cual es preponderante ser amable con el otro, porque se está siendo amable consigo mismo.

*“Solo cuando nuestras virtudes y ambiciones sean parecidas será sólida una amistad”*²⁶³

La máxima 18 le pertenece a Plutarco, extraída de la sección sobre los Aduladores, en el texto *Moralia*.

Ana Jiménez San Cristóbal asegura que Plutarco defiende que los amigos deben tener iguales palabras, consejos, opiniones y sentimientos y procurar ser una sola alma dividida entre varios cuerpos²⁶⁴. Esta aseveración de Plutarco demuestra lo imperativa para la amistad que es la semejanza, claramente en la máxima extraída para el tratado recoge la necesidad de para que sea un amistad verdadera y sólida – siendo eso el estado ideal de una amistad – deben de demostrarse tales características. Solo en el momento en que dos personas tengan virtud y posean las mismas aspiraciones, en otras palabras, que tomen un similar camino moral; determinará la fortaleza y nobleza de la amistad.

Símil(es) en la literatura china e interpretaciones

Aunque no se presenta una frase de las Analectas que exprese de forma clara la permisividad jerárquica que posee la amistad. Existe una apreciación anterior a Confucio, que se encuentra dentro del *Libro de los ritos*. En aquella se cita una consideración similar a idea de un amigo como un segundo yo, a la que recurre Ricci a principios del tratado desde otro autor occidental.

“Aquellos que tienen el mismo maestro son compañeros, aquellos que tienen la misma voluntad son amigos”

La consideración de igualdad está, esencialmente, en la cualidad de que los amigos presentan semejanzas en el camino a tomar en sus vidas o ambiciones que poseen. Comúnmente esta se asocia en tomar el camino de la rectitud, de la virtud. Son amigos aquellos que tengan similares principios, sino iguales. Los amigos deben de avanzar en conjunto. Comúnmente, para la época Ming, la amistad estaba considerada como jerárquica asimilándola como una relación maestro – alumno, que se impulsan hacia un mismo camino de rectitud²⁶⁵.

La amistad es una relación virtuosa.

Un tercer elemento, y dentro del tratado realizado por Ricci es uno de los más importantes, es el carácter virtuoso de la amistad. Bajo este la amistad se declara como virtuosa, ya que propicia el cultivo de la virtud, y que para ser genuina debe estar compuesta

²⁶³ Billings, Timothy. Sobre la Amistad, pág. 93

²⁶⁴ Jimenez, Ana. La noción de amistad en el De adulatore et amico de Plutarco, Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos, Nº 11, 2001, pág. 260.

²⁶⁵ Kutcher, Norman. The Fifth relationship: Dangerous Friendships in the Confucian Context, pág. 1616 - 1617

por personas virtuosas²⁶⁶. Los amigos se van guiando mutuamente en el camino de la virtud, como también siendo esta creada en primer lugar por personas virtuosas, beneficiando a todos sus participantes.

El concepto de virtud que se repite a lo largo de los siglos. Puede ser considerada el actuar en pos del bien, la moderación, la búsqueda de las cosas buenas, etc.²⁶⁷. Según la época en la que se defina. Asumiendo, para la comprensión de esta sección, la idea de la naturaleza buena del ser humano. La virtud podría considerarse, en general, como aquellos hábitos operativos compasivos que posee un hombre, teniendo en cuenta que Jesús García López define los hábitos operativos como los principios que motivan la acción u operación llegando a ser una segunda naturaleza. Aclara él, que los hábitos positivos buenos – las virtudes – no merman, sino que potencian la verdadera índole del ser humano y con ella su innata libertad²⁶⁸. En otras palabras, la virtud son aquellos principios bienhechores que movilizan nuestras acciones, llevando a fortalecer la humanidad en las personas.

Pero conforme al contexto del tratado y de su autor – a finales del siglo XVI – se debe ceñir el concepto a una definición más acorde a la formación de Ricci. Aquí se recoge tanto la herencia clásica, como las interpretaciones de la iglesia católica para poder construir una definición más específica. Es por ello que recurriremos, principalmente, a cuatro autores: Aristóteles, Cicerón, Plutarco y San Agustín.

Debido a que recogen las ideas y los aspectos que incorporo la preparación académica de Mateo Ricci, y también del contexto cultural del Renacimiento Tardío. Es más, nos aporta John O'Malley que en el centro de la *Ratio Studiorum* y el pensamiento pedagógico de la Compañía se encontraba la virtud, y que a través de los colegios se ponía al servicio de la Compañía, los estudiantes y la ciudad²⁶⁹. Teniendo una tendencia dual: clásica y cristiana. Era clásica porque se vinculaba con las “repúblicas” y la acción política, considerando que comúnmente los estudiantes eran hijos de nobles que en un futuro podrían adquirir cargos públicos y debían de estar preparados para ello. Lográndose, especialmente, está a través de la medida en el actuar. Y era cristiana porque sacralizaba esta acción del hombre en la tierra orientándola hacia el verdadero fin del hombre que era el conocimiento de Dios, especialmente desde la filosofía. Siguiendo el planteamiento de Francisco Suarez sobre el tomismo, donde su crítica vino a moderar la lectura generosa que se le daba a Aristóteles, centrando la atención en la capacidad humana para “conocer” a Dios no a través de la “visión” como aspiraba el tomismo, sino a través de la inteligencia²⁷⁰.

²⁶⁶ Hallet, Carlos. La amistad. pp. 11 - 16

²⁶⁷ *Ibíd.*, pp. 11 – 16.

²⁶⁸ García López, Jesús. El sistema de las virtudes humanas, Editora de Revistas, México, 1986, pág. 17 – 18.

²⁶⁹ O'Malley, John. Los primeros jesuitas. Bilbao, España: Ed. Mensajero y Sal Terrae. 1995, pág. 24

²⁷⁰ Silva Santa Cruz, Ma. Josefina. PARA QUE APRENDAN VIRTUD Y LETRAS. LA PEDAGOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS Y EL CONVICTORIO DE SAN FRANCISCO JAVIER EN CHILE. 1611-1767, Rev. Pensamiento Educativo, Vols. 46-47, 2010. pp. 247-264, pág. 253

De Aristóteles se puede extraer que la virtud es lo que hace bueno al que la posee y torna buenas las obras del mismo²⁷¹. En textos de Cicerón es una forma de proceder frente a la vida, en donde el amor propio y la confianza en uno mismo se vuelven factores fundamentales, se debe tener confianza en uno mismo para obtener virtud y sabiduría²⁷². Por otra parte Plutarco considera la virtud como un fin, que se logra con el trabajo duro de la mente y la voluntad del sujeto, necesitando de apoyo y guía de otros en el camino. Y San Agustín la expone – conforme a sus interpretaciones sobre el mensaje de Cristo de la Iglesia Católica – como una cualidad buena de la mente por la cual se vive rectamente y de la cual nadie usa mal²⁷³.

Lo que se recoge de estas concisas apreciaciones es que para Ricci la virtud posee una doble consideración. Por una parte, puede ser algo que ya es parte de la persona, como lo consideran Aristóteles y San Agustín. O bien, puede ser algo que se construye o se concreta con el esfuerzo personal, como lo ven Cicerón y Plutarco. Para la caracterización de este criterio de la amistad contemple las dos caracterizaciones, se reconocerá que la amistad es una relación entre gente virtuosa, como también un espacio para la mejora de sus participantes.

La virtud también es un concepto importante para la cultura china, debido al trasfondo moral de la estructura social china. Desde el daoísmo no es posible encontrar un concepto que se pueda traducir de forma cabal con las significaciones que manejaba Ricci. Solo encontramos una idea similar, y que es la que guía en parte el actuar de los que siguen esta escuela.

Donde si encontramos concepciones que se alinean más con las presentaciones occidentales de Ricci, es en el confucianismo. Además, las enseñanzas del maestro se presentan con mayor claridad que con el dao. Confucio determina que la virtud moral consiste en ser capaz, siempre y en toda ocasión, de practicar cinco cualidades especiales, siendo estas el respeto propio, magnanimidad, sinceridad, fervor y benevolencia²⁷⁴. Considerando la índole relacional del pensamiento de Confucio, estas cualidades deben realizarse en relación con los otros, porque son las relaciones las que componen y sujetan la sociedad china.

Por tanto, el carácter colectivo de la virtud, da a la amistad la responsabilidad de ser el gran espacio para cultivar la virtud. Es a través del trato con los amigos en donde reconocemos nuestros vicios y aprendemos a repararlos, en otras palabras, los amigos se enriquecen moralmente unos a otros. Para algunos de los estudiosos de la época, como Jiao Hong, la cooperación que existe en la amistad para lograr la virtud, es similar a la colaboración de los soportes de las ruedas con el carro. Uno debe de confiar en los amigos

²⁷¹ *Ibíd.*, pág. 79.

²⁷² Hallet,, *La Amistad*, pág 9

²⁷³ Garcia Lopez, Jesus. *El sistema de las virtudes humanas*, pág. 79

²⁷⁴ Hanfang, A, *Analectas*, pág. 21 – 22.

para sostener su propia virtud, de la misma manera que el soporte de las ruedas y el carro confían el uno en el otro²⁷⁵.

Máxima(s) del *Tratado de la Amistad* e interpretaciones

*“Tener una amistad es como curar una enfermedad. Esto es así porque el médico que quiere sinceramente al enfermo debe, desde luego, odiar la enfermedad y, para curar esa enfermedad, dañará el cuerpo de la persona y amargará la boca de la persona enferma. El médico no puede soportar el cuerpo enfermo de un sufriente, así que ¿por qué va un amigo a soportar los vicios de sus amigos? ¡Repréndelos! ¡Repréndelos! ¿Por qué compadecerse de sus oídos recalcitrantes? ¿Por qué temer sus ceños fruncidos?”*²⁷⁶

San Agustín es el autor que tomó Ricci para la máxima 20, esta se encuentra en *Sermones*. Esta máxima demuestra que la amistad es un espacio de corrección, donde es imperativo que se dé cuenta de los vicios de sus amigos, y pida mejorar sus actitudes. Con San Agustín, la amistad se contempla dentro de la virtud del amor, siendo parte de la gran jerarquía que abarca el término. Siendo el amor a Dios el central y el ideal en profesar, el resto adquieren importancia en la medida que se relacionen con este, o bien, que estén al servicio de este. Mientras la amistad ayude al individuo a amar a Dios tendrá un carácter virtuoso, ya que, como Andrés Quero Sánchez señala sobre las palabras del obispo de Hipona, este tipo de amor – el amor divino – es el único que permanece, que es eterno y por tanto, valioso para el ser humano²⁷⁷.

*“El valor de una amistad se basa en las intenciones de aquellos que las entablan. Hoy en día, ¿Cuántos se han hecho amigos entre sí estrictamente para mejorar su virtud?”*²⁷⁸

Esta frase corresponde a la máxima 30, la cual aparece en Cicerón, en el texto *Del sumo bien y del sumo mal*. Para este autor, la virtud era uno de los fundamentos de la amistad. Sin virtud, la amistad no existe, o mejor dicho, no es verdadera. Sin amistad, la virtud difícilmente puede desarrollarse de forma apropiada. La amistad es una escuela de la virtud para Cicerón²⁷⁹. En esta máxima se interpela al lector a cuestionar cuanta gente enfoca la amistad a su real fondo, marcando la virtud como el elemento que le entrega valor a una relación amistosa. Hallet declara que para Cicerón la virtud es el origen y la estabilidad de la amistad, otorga armonía y estabilidad a esta²⁸⁰. Ya que las virtudes de los sujetos se atraen, se intercambian y se complementan.

²⁷⁵ Billings, Timothy. Sobre la Amistad, pág. 25.

²⁷⁶ *Ibíd.*, pág. 95

²⁷⁷ Quero Sánchez, Andrés. Sobre el ser del amigo: amistad y metafísica en Platón, Aristóteles, San Agustín y San Alberto Magno, pág. 20

²⁷⁸ Billings, Timothy. Sobre la Amistad, pág. 99.

²⁷⁹ Hallet, Carlos. LA amistad, pág. 12.

²⁸⁰ *Ibíd.*, pág. 17.

*“El hombre virtuoso hace amigos con dificultad; el hombre mezquino los hace con facilidad. Lo que se une con dificultad se separa con dificultad; lo que se une con facilidad se separa con facilidad”*²⁸¹

Ricci recurrió a Aristóteles para la máxima 62, desde el texto de la *Ética a Nicómaco*. Esto debido a que el autor griego diferencia de forma bastante clara que la forma perfecta de amistad es aquella en donde el sujeto es virtuoso. Y esta, requiere el trabajo continuo de las partes, de moderarse y medir acciones. El cual no es un proceder sencillo, requiere voluntad, y sabiduría mantener un camino honorable. Pero esto asegura que el lazo que se genera es serio, y auténtico, ya que no está basado en ni el interés o en el placer - como los otros modos de amistad imperfectos -, los cuales se desvanecen cuando la utilidad o el placer declina. Una amistad basada en la virtud es duradera, difícilmente puede ser quebrada.

Símil(es) en la literatura china e interpretaciones

Recogiendo lo expresado en las secciones anteriores, que expresan la perspectiva de textos chinos, se conjetura que la amistad en donde los sujetos se apoyan mutua y constantemente en el largo camino de la virtud.

*“Zigong preguntó cómo tratar a los amigos. El Maestro dijo: Dale consejos leales y guíalos con tacto. Si esto fracasa, detente: no te expongas a su repulsa.”*²⁸²

Es sumamente explícito en esta cita que la forma de tratar con los amigos es darles consejos y guiarlos en este camino. Una de las principales interacciones que deben hacerse estando en la presencia de un amigo. Esta acción es en pro de mantener al compañero dentro del vía de la virtud, si este lo rechaza, inmediatamente se debe de distanciar el lazo. Es el mismo Confucio el que es muy categórico en describir las virtudes y los vicios que puede traer la amistad.

*“Confucio dijo: Tres clases de amigos son beneficiosos; tres clases de amigos son dañinos. Es beneficiosa la amistad con las personas rectas, dignas de confianza y cultas. Es dañina la amistad con personas tortuosas, halagadoras y falsas.”*²⁸³

Lo virtuoso de la amistad para Confucio está la rectitud, en la confianza y en la sabiduría o conocimiento. La virtud existe en la amistad, debido a que es un lugar en donde se pueden conjugar las características mencionadas en la máxima. La confianza, que se genera al apoyarme en otro para avanzar el camino de la rectitud, debido a que constantemente el amigo buscará corregir. Guiándose uno al otro. Demostrando que se obtiene sabiduría en la amistad, ya que constantemente se entregan enseñanzas, mutuamente se descubre cómo actuar correctamente en la vida.

²⁸¹ Billings, Timothy. Sobre la Amistad, pág. 113

²⁸² Hanfang, A. Analectas. pág. 34

²⁸³ *Ibid.*, pág. 35

Conclusiones

En definitiva, se puede resumir que la amistad trae consigo características bastantes claras y propias, que la diferencia de otras relaciones afectuosas. Que distintas culturas pueden converger en estas descripciones. Estas características propias son que a la amistad como una relación recíproca entre dos sujetos que se consideran en cierto nivel igual o similar, trayendo, en el mejor de los casos, virtud. Ya sea debido a que sus participantes son virtuosos, o bien, el camino que emprenden juntos los llevan a elevar su virtud.

Los aspectos sobre la amistad que llegan a ser similares para ambas civilizaciones devienen de distintos aspectos de cada una de estas. Es decir, que aunque recorren un camino distinto en las reflexiones sobre la amistad, llegan a una conclusión afín. El bagaje cultural que traía a acuestas Mateo Ricci, de una sociedad europea trae matices a la relación de amistad, la vuelve un aspecto del amor a Dios, una forma de cumplir el mandato de amar al prójimo, un espacio para crecer en virtud moral siguiendo la tradición clásica. Por otra parte, la amistad en la cultura china responde a la estructura social, o sea, trabaja en función del orden social establecido por una filosofía moral y política como lo es el confucianismo, que depende del buen funcionamiento de las relaciones sociales.

Ricci optó por autores cristianos y clásicos grecorromanos, que ponen el énfasis en la labor moral de la amistad, en su aporte superior, otorgándole ciertas características básicas para su buen desarrollo, que va más allá del cariño y aprecio que posean. Usó estos para reflejar su patrimonio intelectual, reflejan el perfil de ideas a la que estaba suscrito por su función en la Iglesia Católica y utilizarlo en pos de demostrar su conocimiento sobre la amistad, frente a los sabios chinos. Y de aquella forma, provocar cierto nivel de respeto y consideración por las palabras e ideas que posteriormente plantearía a la comunidad.

CONCLUSIONES

El ambiente cultural e intelectual en el que Mateo Ricci se forjó como persona, misionero y estudiante, tiene directa implicancia en la elaboración del *Tratado de la Amistad*, ya que determina los autores a usar y su estrategia dentro de la misión en China.

Es por ello, que se destacaron focos principales: en primer lugar, la formación académica que poseen los jesuitas – métodos utilizados, líneas que exploran – y la inclinaciones particulares que demostró Ricci en estos años, todo dentro de un contexto específico. Estas ayudan a comprender el porqué de ciertas formas de hacer de Mateo. Si la Compañía de Jesús no hubiera caracterizado su finalidad como orden en la misión evangelizadora, y por consiguiente, la formación de hombres en la fe dentro del contexto cultural del Renacimiento tardío, estando influida por sus orígenes en la universidad francesa, y dentro del contexto la Contrarreforma Católica no hubiera adquirido las características que propiciaron un estilo de evangelización que se va adaptando a las circunstancias y cultural en la que se aloja, y que necesita de misioneros preparados intelectualmente para enfrentar y salir airoso de tales situaciones.

Los aspectos políticos y culturales de Imperio Chino en la época de la Tardo Dinastía Ming tienen su grado influencia en las estrategias de evangelización optadas por Ricci. Consideraciones incluidas en el *Tratado de la Amistad*, con tal de establecer cierta base de respeto frente a las autoridades políticas e intelectuales de China.

Por una parte, tenemos la orgánica política que se había instalado dentro del Estado chino en esta época, una que está determinada por la influencia de los eunucos, la obligatoriedad de la ortodoxia confuciana en la preparación de los funcionarios y cómo se detentaba el poder en las localidades frente a este fuerte poder central. Además de la visión y trato que tenían hacia los extranjeros producto de constantes y crecientes amenazas de invasión de sus vecinos. Estos elementos fueron los desafíos que Mateo debió enfrentar. Por otra parte, tenemos el ambiente cultural e intelectual chino que Ricci aprovechó para abrirse paso dentro esta complicada estructura política. El rápido aprendizaje del lenguaje, como la revisión de textos confucianos entre otros, le dieron a Mateo la base del cómo debía evangelizar a esta población, qué palabras y conceptos utilizar en la conversión, qué acciones o actitudes tomar. Todo esto da cuenta de la corriente de acción hacia la producción del *Tratado de la Amistad*. En donde se deja en claro, que en estos primeros pasos de la acomodación surtirían un gran efecto en el avance de Mateo en China, si es que abogaba de primer momento a un concepto sumamente revisado por los chinos, abriéndose paso en las cúpulas de poder político e intelectual. Si lograba dar en el punto justo sobre las visiones que se tenían de la amistad basándose en autores conocidos por él, abriría la puerta a considerar el conocimiento europeo como respetado dentro de los sabios y eruditos chinos, y por consiguiente, cuando fuera el turno de abogar por contenido de índole teológica, como lo eran la palabra de Cristo, no encontraría mayor resistencia en ser escuchado.

Revisando de forma más directa la idea de amistad dentro del Tratado, siendo ardua la búsqueda de una definición concisa y completa, se despenden características bastantes

claras y propias. Son dos muy distintas culturas las converger en estas descripciones, no obstante, se llega a un punto medio, una apreciación similar que la amistad es una relación recíproca entre dos sujetos que se consideran en cierto nivel igual o similar, trayendo, en el mejor de los casos, virtud. Ya sea debido a que sus participantes son virtuosos, o bien, el camino que emprenden juntos los llevan a elevar su virtud. Estos aspectos sobre la amistad que llegan a ser muy similares para ambas civilizaciones devienen, sin embargo, de distintos aspectos de cada una de estas. Es decir, que aunque recorren un camino distinto en las reflexiones sobre la amistad, llegan a una conclusión afín.

El bagaje cultural que traía a acuestas Mateo Ricci, de una sociedad europea trae matices a la relación de amistad, la vuelve un aspecto del amor a Dios, una forma de cumplir el mandato de amar al prójimo, un espacio para crecer en virtud moral siguiendo la tradición clásica. Por otra parte, la amistad en la cultura china responde a la estructura social, o sea, trabaja en función del orden social establecido por una filosofía moral y política como lo es el confucianismo, que depende del buen funcionamiento de las relaciones sociales. Ricci, en este caso, opta por autores cristianos y clásicos grecorromanos, que ponen el énfasis en la labor moral de la amistad, en su aporte superior, otorgándole ciertas características básicas para su buen desarrollo, que va más allá del cariño y aprecio que posean. Usó de estos para reflejar su patrimonio intelectual, reflejan el perfil de ideas a la que estaba suscrito por su función en la Iglesia Católica y utilizarlo en pos de demostrar su conocimiento sobre la amistad, frente a los sabios chinos. Y de aquella forma, provocar cierto nivel de respeto y consideración por las palabras e ideas que posteriormente plantearía a la comunidad china.

BIBLIOGRAFIA

- Benetatos, Spyros. "Aristotle's Notion of Friendship", Damian Caluori (ed.), Thinking about Friendship Historical and Contemporary Philosophical Perspectives , Hampshire, Palgrave Macmillan, 2013
- Biblioteca Digital Mundial, escritos de la escuela ortodoxa, última actualización 3 de enero del 2018, url: <https://www.wdl.org/es/item/4682/>
- Biblioteca Mundial Digital. Visto 28 de agosto de 2019, Última actualización: 3 de enero de 2018, <https://www.wdl.org/es/item/4136/>
- Billings, Timothy. Sobre la Amistad, cien máximas para un príncipe chino, Bilbao, Ediciones Mensajero, 2012.
- Botton, Flora. China: su historia y su cultura hasta 1800. México, El Colegio de México, 2000.
- Bravo, Guillermo. La Compañía de Jesús y su aporte a la modernidad en la sociedad de Chile colonial (1593-1767), Jesuitas en las Américas (comp. Jorge Cristian Troisi Melean y Marcia Amantino) URL: <https://www.teseopress.com/jesuitas/chapter/la-compania-de-jesus-y-su-aporte-a-la-modernidad-en-la-sociedad-de-chile-colonial-1593-1767/>
- Burke, Peter. El Renacimiento Europeo. Barcelona, Ediciones Critica, 2000
- Burrieza, Javier, "La estrategia y ministerio educativo en la antigua compañía de Jesús", Javier Burrieza (ed.) La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la edad moderna. Madrid, Ediciones Silex, 2010,
- Carpio, Adolfo, El Tao te king de Lao Tse, Buenos Aire, Edición Sudamericana, 1957
- Cervera Jiménez, José Antonio, "El modo soave y los jesuitas en China". Monterrey, Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey, núm. 22, 2007
- Cervera, José Antonio, "La interpretación ricciana del confucianismo", Estudios de Asia y África, vol. 32, núm. 2, 2002
- Comanducci, Paolo, "Iguualdad Liberal", Revista Jurídica de la ciudad de Palermo, Palermo, 1995
- Constituciones de la Compañía de Jesús. Roma. 1554. Documenta Catholica Omnia, pieza 4, foja 307
- Corsi, Elizabetta. "Visiting Humanists" and Their Interpreters: Ricci (and Ruggieri) in China. China Review International, Vol. 19, No. 1
- Damian Caluori (ed.), Thinking about Friendship Historical and Contemporary Philosophical Perspectives , Hampshire, Palgrave Macmillan, 2013
- Díaz, Jorge, *La China imperial en su contexto medieval: siglos III-XVII*. Madrid, Arco Libros, 2009
- Evennet, H.O, "The counter-reformation", H.Hursfield (ed.) The reformation crisis, Londres, Edward Arnold Editorial
- Fernández, María Jesús, "Palabras que abren caminos. Momentos históricos de creatividad en el lenguaje de la Iglesia". Revista de Teología Pastoral Sal Terrae. Abril 2008

- Folch, María Dolors, La construcción de China: el período formativo de la civilización china. España, Ediciones Península, 2002
- Frei Toledo, Raimundo, Retratos de la amistad: historia y filosofía de un vínculo social, Santiago, Lom, 2012
- García López, Jesús. El sistema de las virtudes humanas, Editora de Revistas, México, 1986 Pág. 17 – 18
- Gelber, El dragón y los demonios extranjeros. China y el Mundo a lo largo de la historia. Barcelona, RBA Libros, 2008
- Gernet, Jacques, El mundo chino. Barcelona, Ediciones Critica, 1991
- Gonnet, Juan Pablo. RECIPROCIDAD, INTERACCIÓN Y DOBLE CONTINGENCIA. UNA APROXIMACIÓN A LO SOCIAL, Aposta Revista de Ciencias Sociales, núm. 50, julio-septiembre, 2011
- Granet, Marcel, El pensamiento Chino, México D.F, Ediciones UTHEA, 1959
- Guillerrou, Alan. Los Jesuitas. Barcelona, Ediciones Oikos- Tau, 1970
- Gutiérrez, Juan Carlos. RAÍCES QUE INSPIRAN UNA MISIÓN INCULTURADA Espiritualidad Ignaciana e Inculturación, Pontificia Universidad de Comillas, Madrid, 2016,
- Hallet, Carlos, La amistad, Antofagasta, Universidad Católica del Norte, 2003
- Hanfang, A. Las Analectas de Confucio, Arca de la Sabiduría, pág. 26
- Hellmut Wilhelm, “ON MING ORTHODOXY”, Monumenta Serica, Vol. 29 (1970-1971
- Huang, Martin, “Male Friendship and the Jiangxue”, Martin Huang (ed.) Male friendship in Ming China. 2007
- Huang, Martin. “Male Friendship in Ming China: An Introduction”, Martin Huang (ed.), Male Friendship in Ming China, Leiden, Ediciones Brill, 2007.
- Ih-Re Mong, Ambrose, “The legacy of Matteo RÎCCÎ and his companions”, Missiology: An International ReView, 2015, Vol. 43,
- Jiménez San Cristóbal, Ana. La invisibilidad de la mujer china: Las mui tsai, y otras formas de explotación. VII Congreso virtual sobre Historia de Las Mujeres
- Jiménez, Ana. La noción de amistad en el De adulatore et amico de Plutarco, Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos, N° 11, 2001
- Jones, Martin, La contrarreforma religión y sociedad en la Europa moderna. Madrid, Ediciones Akak, 2003
- Koselleck, Reinhart. historia/Historia, Editorial Trotta, Madrid, 2011
- Kutcher, Norman. “The Fifth relationship: Dangerous Friendships in the Confucian Context”, The American Historical Review, Vol. 105, No. 5, 2000
- Labrador, Carmen, Aportaciones de la Pedagogía Ignaciana a la educación superior. Madrid, Impresiones de Universidad Complutense de Madrid, 2002
- Langlois & Seignobos, Charles. Introducción a los estudios históricos, 2003, Publicaciones Universidad de Alicante, Salamanca, pp. 160 – 163.
- Loewemberg, Peter. “Matteo Ricci, Psychoanalysis, and Face in Chinese Culture and Diplomacy”, American Imago. Vol. 68 N°4. Pág. 690.

- Lun So, Ying y Walker, Anthony. Explaining Guanxi. The Chinese business network. New York, Routledge, 2006
- Mann, Nicholas, Orígenes del Humanismo, Cambridge, Cambridge University Press, 1998,
- Martínez, Ricardo. “Xintai o la “Eminencia del Oeste” y su encrucijada al inventar a Deus en la mente de Kongzi a 2000 años de su muerte”. Revista de Lenguas Modernas. N° 23. año 2015
- Moretti, Franco. El Burgués Entre la historia y la literatura, Fondo de la Cultura Económica, Buenos Aires, 2014
- Morrás María. “El debate entre Leonardo Bruni y Alonso de Cartagena: las razones de una polémica”, Quaderns. Revista de traducción 7, 2002Minguez, Carlos. Filosofía y ciencia en el Renacimiento. Madrid, Editorial Síntesis, 2006
- O'Malley, John. Los primeros jesuitas. Bilbao, España: Ed. Mensajero y Sal Terrae. 1995, pág. 24 Octubre 2004. N.º 818,
- Ollé, Manuel, “Entre Macerata y la Ciudad Prohibida. De Amicitia交友 論 (Jiaoyou lun) 1595 de Mateo Ricci”, Revista Estudios, (32), 2016
- Ordoñez, Patricia. LA IMPORTANCIA DE GUANXI, RENQING Y XINYONG EN LAS RELACIONES EMPRESARIALES EN CHINA: IMPLICACIONES PARA LAS EMPRESAS ESPAÑOLAS. Tribuna de Economía.
- Pavonne, Sabina, Los Jesuitas desde los orígenes hasta la supresión. Buenos Aires, Editorial Libros de la Araucanía, 2007
- Po-chia Hsia, Ronnie. A Jesuit in the Forbidden City: Matteo Ricci 1552—1610, Oxford, Oxford Scholarship, 2010.
- Quan Zhang, Zheng. “Distinción de palabras en la comprensión del chino”, Language Desing, N° 9.
- Quero Sánchez, Andrés, Sobre el ser del amigo: amistad y metafísica en Platón, Aristóteles, San Agustín y San Alberto Magno, Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica, Vol. 66, N° 247
- Robert, Crawford, “Eunuch Power in the Ming Dynasty”, T'oung Pao, Segunda Serie, Vol. 49, 1961
- Rocha Pinto, Manuel, El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial, Culturales vol.6 no.12, jul. /dic. 2010
- Rodríguez – Pantoja, Miguel. CON CICERÓN POR LOS CAMINOS (ZIGZAGUEANTES) DE LA AMISTAD, Anuario Filosófico, n° 34, 2001
- Rodriguez, Carmen. ASPECTOS CLAVE DE LAS NEGOCIACIONES EN LACHINA EMPRESARIAL ACTUAL, Estudios de Asia Oriental, Shanghai, 2013 Pág. 14.
- Sequeiros, Leandro, “Ricci el jesuita que supo hacerse chino”. Revista El Ciervo N° 717. Diciembre 2010. pág. 32.
- Silva Santa cruz, María José. “Para que aprendan virtud y letras. La pedagogía de la Compañía de Jesús y el convictorio de San Francisco Javier 1611-1767, Rev. Pensamiento Educativo, Vols. 46-47, 2010
- Tratado sobre la amistad, Biblioteca Digital Mundial, 3 de enero del 2018. <https://www.wdl.org/es/item/11404/>.

- Wilhelm, Hellmut, *On Ming Orthodoxy, Monumenta*, Serica , vol. 29, Taylor and Francis Ltd., 1970
- Wong, Meiling. «Guanxi and its role in business». *Chinese Management Studies*, Vol. 1 No. 4 Skinner, Quentin. *Los Fundamentos del pensamiento político modernos*, Fondo de Cultura Económica, México D.F, 1995
- Yu Liu, *the Intricacies of Accommodation: The Proselytizing Strategy of Matteo Ricci*, *Journal of World History*, Vol. 19, No. 4. Diciembre 2008
- Yuri Pines, "Foundations of Confucian Thought, Intellectual life in the Chunqiu period 722-453 BCE", University of Hawaii Press, 2002