

Flora Botton Beja

Romer Cornejo Bustamante

BAJO UN MISMO TECHO

La familia tradicional
en China y su crisis



EL COLEGIO DE MÉXICO

BAJO UN MISMO TECHO
La familia tradicional en China y su crisis

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

BAJO UN MISMO TECHO
La familia tradicional en China
y su crisis

Flora Botton Beja
Romer Cornejo Bustamante



EL COLEGIO DE MÉXICO

*Open access edition funded by the National Endowment for the Humanities/
Andrew W. Mellon Foundation Humanities Open Book Program.*



The text of this book is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

Portada de Mónica Diez Martínez

**Primera edición, 1993
D.R. © El Colegio de México
Camino al Ajusco 20
Pedregal de Santa Teresa
10740 México, D.F.**

ISBN 968-12-0549-9

Impreso en México/Printed in Mexico

ÍNDICE

Introducción	7
I. La familia en la sociedad tradicional	13
Características generales de la familia tradicional	18
Sistema de parentesco	19
El culto a los antepasados	30
La piedad filial	33
La autoridad del patriarca	37
La economía familiar	39
Matrimonio	42
Esposa y concubina	55
Relaciones intrafamiliares	62
La niñez y la educación	66
Divorcio	76
La viudez	79
Otros miembros de la familia	83
Sexualidad	85
Ritos funerarios	92
II. La familia en la crisis social de fines del imperio y el periodo republicano	99
III. La familia tradicional vista por los intelectuales de China en la primera mitad del siglo xx	123
IV. Los proyectos políticos de cambio frente a la familia	145
El Guomindang y su política hacia la familia	145

De Jiangxi a Yan'an. El partido comunista y su política hacia la familia	154
Los límites y alcances del cambio en la familia	187
V. Consideraciones finales	197
Apéndice	199
Cronología	207
Bibliografía	209
Índice analítico	223

INTRODUCCIÓN

Este libro surgió de una necesidad. Cuando emprendimos, a mediados de los años ochenta, una investigación sobre familia y cambio social en la China contemporánea, tanto la sobrevivencia de algunos rasgos particulares de la familia tradicional, como la importancia que el partido comunista le dio a su política inicial en relación con la familia, nos impusieron la necesidad de profundizar en la familia de la época imperial y sobre todo en su relación con la estructura de autoridad del viejo orden.¹ Por otra parte, al intentar medir el alcance de los cambios acaecidos en los últimos años de este siglo, cuando en China se dieron transformaciones políticas y económicas radicales, decidimos que era indispensable partir del sistema familiar chino tradicional y evaluar las modificaciones que se podían haber perfilado antes del triunfo de la revolución de 1949, época durante la cual China se asomaba tímidamente a la modernidad.

Buscamos con insistencia libros o documentos que nos dieran una visión de conjunto de la familia tradicional china, pero no pudimos encontrar materiales que abarcaran todos los aspectos que nos interesaban. De la bibliografía en lenguas

¹ En este trabajo hemos adoptado el término familia tradicional para denominar la estructura familiar que predominó en China antes de la desintegración del orden imperial. Esta estructura de familia corrió paralelamente con un modelo de sociedad articulada por un conjunto de valores predominantemente confucianos, que tuvieron sus orígenes históricos durante los Reinos Combatientes en el periodo Zhou, que comenzaron a sistematizarse en los inicios del imperio durante la dinastía Han, y que se consolidaron a partir de la reunificación imperial durante las dinastías Tang y Song. Si bien esta sociedad tuvo rasgos cambiantes, su articulación ideológica le imprimió una fuerte continuidad que a su vez se afirmó por los rasgos sociales del sistema político.

occidentales, probablemente la obra que ofrece un panorama general más completo sobre la familia tradicional china sea *Chinese Family and Kinship*, de Hugh Baker, publicada en 1979; pero aunque su descripción de las relaciones de parentesco nos fue muy útil, nuestra intención de explicar los elementos ideológicos que sustentaban la estructura interna de la familia nos llevó a apoyarnos más en los textos canónicos confucianos. De las investigaciones sociológicas sobre la familia china en general se destaca el libro ya clásico de Olga Lang, *Chinese Family and Society*, producto de una investigación realizada en la década de los treinta. Su introducción sobre la familia tradicional nos fue de utilidad; sin embargo, esta obra en realidad se centra en la situación de la época que la autora estudia, la de transición entre lo tradicional y lo moderno. *The Family Revolution in Modern China*, de Marion Levy, ofrece una gran riqueza teórica y metodológica, pero no agota el tema de la familia tradicional ni el de las transformaciones durante el periodo revolucionario. El libro de C. K. Yang, sobre la década de 1950, fue una buena guía por sus continuas referencias a la sobrevivencia de patrones tradicionales.² El resto de la bibliografía que examinamos se refería a aspectos más específicos, por ejemplo, el sistema de parentesco y de clanes (Francis Hsü, Patricia Ebrey, James Watson y Freedman, entre otros), los aspectos jurídicos (Buxbaum, Dull, Bodde, Ch'u T'ung-tsu), la posición de las mujeres (O'Hara, Guisso, Swann, Wolf). Además, encontramos buenas descripciones de la familia tradicional en relatos de misioneros y viajeros del siglo pasado o de principios de éste (Smith, Fielde, Cormack).

Las obras de científicos sociales chinos que se refieren a la historia de la familia o a la familia tradicional son todas producto del auge de las ciencias sociales desde los años veinte y cuarenta hasta la revolución de 1949, cuando ya prevalecen métodos de trabajo de las ciencias sociales de la época (positivismo, marxismo). La mayoría de las obras que consultamos tienen una carga ideológica al ser la familia un objeto de

² C. K. Yang, *Chinese Communist Society: The Family and The Village*, Cambridge, The Massachusetts Institute of Technology Press, 1959.

estudio, no solamente con fines académicos, sino también para criticarla en sus fundamentos como una institución obsoleta y opresora que impide el progreso, o para defender algunos de sus valores en una época en la cual se estaban desgastando (Lei Haizong, Chen Guyuan).

Aunque todas estas fuentes no contienen los aspectos que nos interesaba aclarar, fueron una buena guía al principio. Debido a que nuestro objetivo en la primera parte de este libro era comprender la permanencia histórica de la estructura familiar en conexión con una élite homogéneamente educada, la mayor parte del peso de las fuentes recayó en los clásicos confucianos, que constituían la base de donde se nutría esa élite, como el *Li Ji*, el *Yi Li* o el *Xiao Jing*; también fueron básicos el *Bohutong*, los compendios de reglas de clanes y los tratados neoconfucianos. La literatura fue fundamental para reconstruir aspectos cotidianos de la sociedad tradicional. En esta primera parte se consideran los diversos aspectos de la familia tradicional tal y como se manifestaron a grandes rasgos durante más de dos mil años.

Sobre la base de este perfil de lo que fue la familia tradicional, el resto del libro está destinado a evaluar los cambios que se dieron en la época comprendida entre las dos revoluciones, la de 1911 y la de 1949, y que a su vez constituyen la base sobre la cual el partido comunista en el poder configuró su política de cambios. La segunda parte del libro abarca únicamente cuarenta años, pero éstos fueron años decisivos en los cuales sucedieron en la familia cambios mayores que en toda la historia anterior de China. Sobre este periodo de la historia de China hay una gran abundancia de documentos, libros, artículos, ensayos, relatos periodísticos, testimonios, códigos legales, obras literarias, estudios sociológicos y antropológicos, tanto chinos, como occidentales; sin embargo, el tema de los cambios en la familia y la historia social todavía requiere de trabajos sistemáticos. Aunque la familia china llamó poderosamente la atención de los antropólogos, observadores y viajeros, la mayoría se centraron en el estudio de los aspectos característicos de la familia tradicional china; sobre los cambios operados en la familia, los trabajos más útiles fueron el de Olga Lang, a pesar de lo limitado de su muestra, y los de

Gamble. También nos ayudaron los textos de científicos sociales chinos como Fei Xiaotong y Pan Guangdan, entre otros.

Para la comprensión del cuadro general de la sociedad china en este periodo de guerras, cambios y nuevas ideas, fue fundamental el testimonio extraído por nosotros en entrevistas realizadas en China a personas que vivieron esa época desde diversas posiciones; la literatura realista de la época completó nuestra información. Lo que pretendemos en esta parte del libro es sistematizar toda esta información y presentar, dentro de su complejidad, una síntesis de la sociedad china entre las revoluciones, de los cambios que se operaron en ella por la misma dinámica de los acontecimientos y también por el esfuerzo de las autoridades que estaban a cargo del gobierno, tanto en las regiones gobernadas por el Guomindang, como en las áreas controladas por el Partido Comunista.

El recorrido que hemos hecho de la historia social de China a través de su institución más duradera, que es la familia, nos ha afirmado en nuestra primera hipótesis que, para entender a la familia actual, tanto en la persistencia de las características heredadas del pasado, como en el alcance de los cambios que ha experimentado, es necesario conocer los fundamentos de la familia tradicional; solamente así tendremos la clave de un elemento esencial de la continuidad en la historia de China y podremos evaluar en su dimensión real los cambios que se produjeron a partir de 1949.



Escena de Beijing en el siglo XVIII. Chang, 1977

I. LA FAMILIA EN LA SOCIEDAD TRADICIONAL

Probablemente ninguna sociedad ha dado tanta importancia a la familia como lo ha hecho la sociedad tradicional china. A pesar de tratarse de una región tan vasta, con una larga historia y con obvias diferencias regionales, lingüísticas y de clase, es asombrosa la uniformidad que se detecta en prácticas y costumbres familiares, y es única su persistencia a través de los siglos. Si bien no es posible tener la visión de una China petrificada e inmóvil en la historia, no podemos dejar de percibir una continuidad cuyo resquebrajamiento definitivo pudo darse únicamente con una revolución cuya meta era la de acabar con el orden social anterior.

¿Qué fue lo que le dio esta continuidad y esta uniformidad al sistema familiar chino? La primera respuesta evidente es la universalidad de la ideología confuciana, en la que se pone el énfasis en una ética de base familiar, en la cual el deber primordial del individuo se dirige hacia su familia y cuya responsabilidad hacia otros grupos sociales se diluye a medida que se aleja del ámbito familiar directo y se relaciona con el linaje, la comunidad, el estado, la humanidad y el cosmos en general.¹ Confucio insiste en la total obediencia y sumisión del hijo hacia el padre, del joven hacia el anciano y del súbdito hacia el soberano. Si bien el orden es claramente favorable a la relación familiar, es decir, que la lealtad hacia el estado no se antepone al deber familiar, el éxito del sistema familiar, y por ende social y político de China, fue la consecuencia de una simbiosis de estado y familia en donde el primero proporcionaba la base ideológica y los medios para hacerla penetrar en todas

¹ Frederick W. Mote, *Intellectual Foundations of China*, Nueva York, A. A. Knopf, 1971, pp. 44-45.

las capas de la sociedad, y la segunda, al aceptarlas, se constituía en el bastión que conservaba el orden para el estado.

La familia, primera unidad de producción y de consumo, era la que le proporcionaba al individuo seguridad económica y social; a través de las escuelas familiares o de la aldea, con ayuda de las instrucciones escritas de la familia o del clan también le daba educación; además era el centro de socialización en donde se le inculcaban las primeras lecciones de sumisión y obediencia. La manifestación religiosa más importante, el culto a los antepasados, se realizaba dentro del ámbito de la familia o del grupo familiar extenso. La disciplina se mantenía dentro de la organización familiar muchas veces al margen del estado.² Dentro de la familia se aprendían y ponían a prueba las virtudes esenciales que constituían para el confucianismo la base de una sociedad armoniosa, un estado sólido y un universo equilibrado. En la familia es donde debemos buscar la raíz de la virtud pública, virtud que no se aprende por coerción sino por la sublimación y aceptación de sentimientos y obligaciones que tienen su origen en lazos de parentesco. Así es como sentimientos que no son ajenos a otras culturas, tales como el amor y la gratitud hacia los padres, el respeto hacia ellos —que hace acatar su autoridad—, en China se vuelven algo más que sentimientos naturales universales. La “piedad filial” *xiao* es una virtud primordial de la cual se nutren todas las virtudes confucianas; la veneración hacia los padres es la raíz de la “humanidad” *ren*, los complicados ritos funerarios y el luto son la base de las reglas de comportamiento *li*.³

El *li*, es decir la etiqueta, la justa observancia de los ritos, la realización adecuada de las ceremonias, en fin, todo el conjunto de reglas de conducta adecuadas según las enseñanzas de los sabios y recogidas en el canon de los clásicos confucianos, era también lo que el estado consideraba la guía para la conducta pública y para la misma ley. De esta forma se continúan y completan el ámbito privado de la familia y el

² Teng Ssu-yü, “The Role of the Family in the Chinese Legal System”, *Journal of Asian History*, vol. II, núm. 2, 1977, pp. 140-143.

³ Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, pp. 69, 99-102.

先 聖 別 像



Confucio. Leslie, 1962

ámbito público del estado. Las normas de conducta que impone el *li* son aprendidas y practicadas dentro de la familia, pero a la vez están registradas en los clásicos estudiados por todos los que aspiran a un puesto público en un estado cuya ideología oficial es el confucianismo. Como dice B. Schwartz, “las mismas cualidades fundamentales que son necesarias para establecer la base moral de la autoridad en el gobierno, se pueden encontrar en las relaciones familiares”.⁴ La estrecha relación entre los dos ámbitos está sancionada por el confucianismo: “el imperio tiene sus bases en el estado, el estado en la familia y la familia en el individuo”, dice Mencio.⁵ Si bien la ley deriva de las enseñanzas confucianas encarnadas en las reglas del *li*, su aplicación sigue muy de cerca las cinco relaciones básicas, fundamento de la sociedad, que Mencio define así: “amor entre padre e hijo, deber entre gobernante y súbdito, recato entre marido y mujer, respeto entre hermano mayor y hermano menor, confianza entre amigos”.⁶

Aunque estas cinco relaciones estaban consideradas como la base de la armonía del estado, es notable que tres se refieran a la familia, una a la solidaridad entre amigos y una a la lealtad debida al soberano. La familia era el primer paso en el aprendizaje de obediencia y respeto a la autoridad y era fácil convertir toda relación en relación de familia haciendo del magistrado una figura paterna y del soberano un padre de todos los súbditos. En realidad, si se examinan con detenimiento los orígenes de usos y reglas encarnadas en el *li* y acatadas por la gran mayoría de la sociedad, vemos un movimiento que va desde arriba hacia abajo. El instrumento más eficaz para llegar hasta los estratos más bajos de la sociedad era la élite educada de manera uniforme. Los miembros de esta élite podían fungir como notables en una comunidad, jefes de clanes y linajes, o magistrados locales enviados por el gobierno.⁷ Estos indivi-

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Mencius*, traducido al inglés por y con introducción de D.C. Lau, Londres, Penguin Books, 1970, p. 120.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Patricia Ebrey, “Women, Marriage and the Family in Chinese History” en Paul Ropp (ed.), *Heritage of China; Contemporary Perspectives on Chinese Civilizations*, Berkeley, University of California Press, 1990, p. 223.

duos se esforzaban por encarnar los ideales sociales, para lo cual habían sido uniformemente educados. Además el estado no tenía trato con individuos como tales, sino que trataba con jefes de familia o de grupos familiares, que tenían la responsabilidad de la conducta de los miembros de su grupo.⁸

Así el sistema de la familia en China perduró a través de la historia como un elemento que contribuía a la estabilidad social, la continuidad histórica y la seguridad individual; sin embargo, debido a esas mismas características fue un instrumento de opresión, una escuela de conformismo y un núcleo de conflictos con la iniciativa personal, un centro de tensiones. Esto se ve claramente cuando se estudian casos legales, ya que la mayoría de las disputas involucran problemas entre miembros de familias, en donde el mismo ejercicio de la ley se ve obnubilado por la complejidad de las relaciones de parentesco sobre las cuales reposaba todo el sistema jurídico.⁹ Esta contradicción entre la salvaguarda de las normas de las relaciones familiares y de la sociedad en general preocuparon desde épocas antiguas a algunos pensadores chinos como Mozi, filósofo del siglo IV a.C., quien se quejaba de que en épocas de desorden la familia se convertía en un grupo con intereses particulares.¹⁰

La contradicción entre familismo y nacionalismo también se volvió un tema clave entre los intelectuales chinos del siglo XX. Según Lei Haizong, durante dos mil años China no fue una verdadera nación sino una gran sociedad, una comunidad cultural con un sistema laxo y disperso.¹¹ En cuanto a las posibilidades de cambio dentro de ese sistema, que le confería a la sociedad china características tan peculiares, es interesante mencionar lo que Kulp escribió en 1925: "¿qué pasará con el familismo cuando se enfrente al capitalismo o al socia-

⁸ Hu Chang-tu, *China, its People, its Society, its Culture*, en colaboración con Samuel Chu *et al.*, New Haven, HRAF Press, 1960, p. 158.

⁹ Derk Bodde y Clarence Morris, *Law in Imperial China*, Cambridge, Harvard University Press, 1967, p. 198.

¹⁰ B. I. Schwartz, *op. cit.*, p. 148.

¹¹ Lei Haizong, "Zhongguode jiating jidu" (El sistema familiar en China), *Shehui Kexue*, vol. II, núm. 4, julio de 1937.

lismo? Esto nadie tendría la osadía de predecirlo. Está claro, sin embargo, que el familismo tiene su propia técnica de defensa y ofrecerá una gran resistencia a la intrusión de esos grandes sistemas sociales del mundo".¹²

CARACTERÍSTICAS GENERALES DE LA FAMILIA TRADICIONAL

Desde las primeras fuentes la familia tradicional en China puede ser caracterizada como patrilineal, patrilocal y patriarcal. Esta definición está presente en innumerables textos emanados o referidos a las clases altas; pero también fue el patrón que siguió la mayoría de la población. Esta estructura perduró a través de la historia, aunque se produjeron varias modificaciones dentro de este marco, ya sea debido a los cambios en la cultura material y los cambios sociales de las clases populares o la imposición de nuevos ideales que prevalecieron entre la clase dirigente y que, de alguna manera, fueron difundidos y aceptados por la mayoría de la población.¹³ La base del ideal de lo que llamamos familia tradicional se encuentra en los mandatos clásicos confucianos y sus interpretaciones posteriores, que cristalizaron durante la dinastía Song (960-1279).¹⁴ Entre los ideales señalados con más insistencia en los clásicos se encuentra el de la familia extendida, es decir, el de la familia que incluye bajo el mismo techo a los padres, los hijos solteros, los hijos varones casados, sus esposas y sus hijos, y así sucesivamente hasta incluir a todas las generaciones vivas. Sin embargo, éste es un ideal que, salvo pocas excepciones entre las clases altas, nunca fue una realidad para la mayoría de la población.¹⁵ De hecho, ciertos cambios socioeconómicos conspiraban contra la familia exten-

¹² Daniel Harrison Kulp, *Country Life in South China: The Sociology of Familism, vol. I, Phenix Village, Kwantung, China*, Nueva York, Teachers College, Columbia University, 1925, p. 188.

¹³ Wolfram Eberhard, "The Upper Class Family in Traditional China" en Charles Rosenberg (ed.) *The Family in History*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1975, p. 61.

¹⁴ Marion Levy, *The Family Revolution in Modern China*, Nueva York, Octagon Press, 1971, p. 48.

¹⁵ Maurice Freedman, (ed.), *Family and Kinship in Chinese Society*,

dida. En el siglo IV a.C., las reformas económicas de Shang Yang, realizadas para minar el poder de la aristocracia y mantener un mayor control sobre la recaudación de impuestos, dieron un golpe a las familias extendidas, y con la desaparición del mayorazgo a fines del siglo II a.C., había pocos incentivos para que la familia se mantuviera unida.¹⁶ Otras razones se sumaban para que las clases menos privilegiadas vivieran en ámbitos familiares más pequeños, entre ellas la gran mortalidad infantil, la corta expectativa de vida —que impedía que muchos llegasen a ser abuelos y menos bisabuelos— y los límites que podía imponer el rendimiento de la tierra que poseía la familia. Como observa Buck, en una encuesta realizada a principios de la década de 1930 en la China rural, en el norte del país el promedio era de cinco y medio personas por familia, mientras que en el sur era de cinco. Además encuentra una relación clara entre el tamaño de la familia y rendimiento de la tierra en la cual vivía. Como dice un refrán de Shanxi:

Para alimentar a una familia de cinco miembros el campesino debe de trabajar como un animal, pero para alimentar a seis ni a latigazos un animal lo puede lograr.¹⁷

La situación más frecuente era la de una familia *souche*, o sea una familia compuesta de padre, madre, los hijos solteros y un hijo casado con su esposa e hijos.

SISTEMA DE PARENTESCO

Una de las características fundamentales de la familia tradicional china es su complejo sistema de parentesco. Se reconocen

Stanford, Stanford University Press, 1970, y Martin Yang, *A Chinese Village*, Londres, Routledge Kegan Paul, Trenck, Trubner and Co., 1948.

¹⁶ Teng Ssu-yü, *op. cit.*, p. 126; Olga Lang, *Chinese Family and Society*, New Haven, Yale University Press, 1946, p. 15, y Lei Haizong, *op. cit.*

¹⁷ John L. Buck, *Land Utilization in China*, Nueva York, The Council on Economic and Cultural Affairs, Inc., 1956 (primera edición de la Universidad de Nanjing, 1937), p. 371.



Ofrendas al dios de la agricultura. En las prácticas religiosas se observaba una estricta división por sexos, lo que era transmitido a los niños en el seno de la familia. Hahn, 1968

como parientes aquellas personas por las cuales se lleva luto, distinguiéndose entre ellas tres categorías: los parientes por el lado paterno, los de la línea materna y los parientes de la esposa. El sistema de parentesco en China es patrilineal y por eso únicamente importan los descendientes por el lado paterno, que incluyen a los que están comprendidos dentro de nueve generaciones y cinco grados colaterales. Los parientes del lado materno son parientes “externos” y la relación que un individuo puede tener con ellos es distante. Únicamente se toma en consideración a una generación anterior y a una posterior de la madre (es decir los padres de la madre, sus hermanos y hermanas y los hijos de éstos).¹⁸ Cada persona dentro del sistema familiar tiene un nombre específico que lo coloca en una posición que le da ciertos privilegios y obligaciones en el contexto general de la familia. En los clásicos confucianos ya se hace hincapié en la importancia de las apelaciones exactas de cada miembro de la familia. Como dice el *Li Ji*: “el nombre y la apelación son de una enorme importancia en el ordenamiento de la familia”.¹⁹ También encontramos en los clásicos una minuciosa descripción de los grados de parentesco y las obligaciones que éstos implicaban en cuanto a las reglas de luto. Los términos no cambiaron mayormente a través de los siglos y cada una de las apelaciones contiene información sobre el grado de parentesco patrilineal, la generación a la cual pertenece y su grado de cercanía en relación con el sujeto de quien se trate.²⁰ Los términos que se emplean en las relaciones de parentesco no son meramente apelaciones sino que expresan el papel de cada miembro jerárquicamente, con todas las obligaciones y deberes que eso implica. Esta jerarquía basada en la edad, la generación y el sexo privilegiaba a las personas de la generación anterior en

¹⁸ Ch'u T'ung-tsu, *Law and Society in Traditional China*. La Haya, París, Mouton and Company, 1961, p. 15.

¹⁹ *The Li Ki*, IV, Traducido por James Legge en F. Max Müller (ed.), *The Sacred Books of the East*, vol. xxviii, Delhi, Motilal Banarsidass, 1966 (publicado anteriormente por Clarendon Press, 1885), pp. 62-63. En lo sucesivo, nos referiremos a esta obra por su nombre, seguida del número de tomo.

²⁰ Patricia Ebrey, “Conceptions of Family in the Sung Dynasty”, *Journal of Asian Studies*, vol. xliii, núm. 2, 1984, pp. 221-221.

relación con la más joven y, dentro de cada generación, los mayores tenían precedencia sobre los menores; obviamente los hombres tenían preeminencia sobre las mujeres. En chino no hay términos para hermano o hermana, sino que siempre se habla específicamente de “hermano(a) mayor”, “hermano(a) menor” y esta diferenciación se aplica a tíos y tías, primos y otros. Además, en la terminología se indica el lugar específico en la preeminencia por edad, es decir, “primer(a) hermano(a) mayor” y así sucesivamente.²¹ La complejidad de este sistema de parentesco se reflejaba también en una compleja vida social dentro de la familia, con todos los gastos que ello implicaba en festejos, ceremonias y deberes. Como dice Smith, quien escribe sobre China a fines del siglo XIX, “la gran mayoría de los chinos viven en condiciones muy alejadas de la abundancia, sin embargo, los gastos familiares y la frecuencia con la cual se les exige incurrir en ellos, pueden empobrecer considerablemente a los que no tienen grandes patrimonios”.²² Esta observación se repite en las décadas de 1920 y 1930, tanto en textos occidentales, como en los de los estudiosos chinos.²³

Una característica sobresaliente del familismo chino es la estrecha relación que había entre familia y ley. En todos los casos penales, sea de agresión, robo, adulterio u otros en los que estaban involucradas personas de la misma familia, el castigo dependía del grado de parentesco. A su vez, este grado de parentesco era determinado por las obligaciones de luto que conllevaba la relación. En los códigos penales de las dinastías Yuan, Ming y Qing se incluían tablas de parentesco y luto para ayudar al magistrado a imponer la sentencia: así el adulterio era penado más severamente entre parientes y, como en el caso de lesiones entre miembros de una familia, el castigo era más severo para el individuo joven que para el

²¹ M. Levy, *op. cit.*, pp. 134-135; O. Lang, *op. cit.*, p. 24; Fu Shanglin, “Zhongguo jiating xiancunde fuzaxinde yanjiu” (Estudio de la complejidad de la familia china actual), *Qinghua Xuebao*, vol. 6, núm. 3, octubre de 1931.

²² Arthur H. Smith, *Village Life in China: A Study in Sociology*, Nueva York, Fleming H. Ravel Company, 1899, p. 180.

²³ Fu Shanglin, *op. cit.*, p. 79; D.H. Kulp, *op. cit.*, pp. 187-188.

mayor, pero en caso de robo, si sucedía entre familiares, se consideraba una ofensa menor que entre ajenos.²⁴ El antecedente está claramente en el *Li Ji*, en donde se estipula que si un pariente del soberano cometía un crimen, se le castigaba severamente, pero el soberano llevaba luto y se abstenía de oír música en señal de respeto al lazo familiar. Además, no se castigaba a un pariente del soberano con castración para no interferir con la perpetuación de la familia.²⁵

Aunque es necesario insistir en que la organización del parentesco en China ha tenido variaciones según la región y la época histórica, se pueden distinguir algunas características comunes. Como hemos visto, el ideal de familia extendida rara vez se realizaba en el ámbito familiar directo, sin embargo, este ideal se reproducía en agrupamientos de afines que podían rebasar los límites de la familia extendida. Estos agrupamientos se manifestaban, según la época y la región, como grupos de filiación patrilineal, agnáticos y que descendían de un antepasado común.²⁶ Estos grupos de personas de estatus sociales muy variados (*zu*) podían constituirse en linajes que poseían una propiedad en común (generalmente tierras), un templo ancestral; participaban en ciertos rituales comunes, el principal de los cuales era el culto a los antepasados, y acataban la autoridad de un hombre que era, en principio, el mayor en generación y edad; en muchos casos tenían genealogías escritas. El grupo en principio incluía a las esposas y a las hijas

²⁴ Ch'u T'ung-tsu, *op. cit.*, pp. 68-69.

²⁵ *The Li Ki*, vol. III, pp. 356-359.

²⁶ En la descripción que sigue del sistema de agrupamientos hemos seguido en líneas generales lo que proponen Hugh Baker, *Chinese Family and Kinship*, Nueva York, Columbia University Press, 1979; James Watson, "Chinese Kinship Reconsidered. Anthropological Perspectives on Historical Research", *The China Quarterly*, núm. 92, 1982, y Patricia Ebrey y James Watson (eds.), *Kinship Organization in Late Imperial China 1000-1940*, Berkeley, University of California Press, 1986. Estos autores a su vez siguen las definiciones de Freedman. Véase Maurice Freedman, *Lineage Organization in South Eastern China*, Londres, Athlone Press, 1958, y Maurice Freedman (ed.), *Family and Kinship...*, *op. cit.* Estamos conscientes de la complejidad del tema y de que existen muchos aspectos aún no resueltos en su estudio, sin embargo, pensamos que la propuesta de los estudiosos antes mencionados resulta menos confusa que los intentos anteriores para explicar el sistema de parentesco en China.

solteras;²⁷ sin embargo, la pertenencia de las mujeres era muy tenue. Las mujeres no rendían culto a los antepasados de su propio linaje; cuando se casaban se limitaban a rendir culto únicamente a los antepasados directos de la familia política. Tampoco sobrevivían ellas mismas como antepasados más allá de la memoria de sus descendientes directos.²⁸ El *zu* podía crecer y rebasar los límites de contigüidad de tal manera que fuera necesario subdividirse en más linajes del mismo origen. La segmentación no era simétrica, sino que ocurría cuando una rama establecía un nuevo templo y adquiría propiedades para su mantenimiento; pero al mismo tiempo seguía teniendo un interés en la propiedad común original. Como la división dependía de los recursos económicos del subgrupo, era frecuente encontrar linajes con subgrupos de diferentes poderes económicos y políticos. La propiedad común, como dijimos antes, era generalmente tierra; pero también podía ser de otro tipo, como, por ejemplo, empresas comerciales, casas de empeño, industrias, rentas, etcétera. El dinero era utilizado para solventar los gastos del templo y las ceremonias comunes; a veces había un excedente que se distribuía entre los miembros o era utilizado para financiar escuelas, becar a los jóvenes más capaces, rescatar a miembros del ejército y resolver otras necesidades del grupo.

La autoridad del linaje estaba nominalmente en manos del varón de más edad de la generación más vieja del grupo y éste era apoyado por un consejo de ancianos que estaba compuesto por los hombres más viejos de la comunidad pero, en realidad, el poder lo ejercían los jefes de las familias con mayor riqueza y prestigio. Sus deberes incluían dirigir ceremonias de culto a los antepasados; administrar las propiedades comunes, rentar, cobrar, invertir; asegurar que la distribución de fondos para la educación o para el sustento de las viudas y los huérfanos fuera justa; organizar milicias en contra de bandidos y ladrones o de linajes rivales; mediar en disputas, e imponer la disciplina entre sus miembros. Aun sin la

²⁷ H. Baker, *op. cit.*, p. 49.

²⁸ Margery Wolf, *Women and the Family in Rural Taiwan*, Stanford, Stanford University Press, 1972, pp. 32-52, y J. Watson, "Chinese Kinship Reconsidered...", *op. cit.*



En las genealogías se registraban las normas del clan. *Noticias...*, 26 de agosto, 1992

intervención de la autoridad legal podían juzgar, imponer sentencias y aplicar castigos o ejecuciones. En linajes extensos había generalmente un código de conducta escrito que era parte de la genealogía* en donde estaban registrados los nombres, títulos, acciones y obras de los miembros.²⁹

Además del linaje existían clanes, o sea, agrupaciones compuestas de linajes o grupos con lazos agnáticos remotos, que tenían el mismo apellido, exógamos y que reconocían a un antepasado común, que podía ser un personaje mitológico o un héroe de la antigüedad. Estos grupos también son conocidos en chino como *zu*; pero son diferentes de los linajes porque la pertenencia al clan no era individual sino a través de grupos de linajes; las propiedades comunes pertenecían a los grupos que lo componían, y sus miembros podían estar dispersos geográficamente. El clan funcionaba más como forma de alianza política o grupo de interés y las reuniones de sus miembros eran más esporádicas, aunque se rendía culto al supuesto antepasado común. El tener el mismo apellido no garantizaba la pertenencia al clan.³⁰

El sistema de parentesco manifestado en forma de linaje o clan constituía una instancia de solidaridad y apoyo, de protección y ayuda, una manera de participar en el prestigio que tenían otros, sea como antepasados o como parientes. Sin embargo, la exigencia de obediencia y lealtad puede ser vista como una tiranía interna nociva a la larga. Además, el linaje pudo conservar y perpetuar el particular sistema de clases de China y los privilegios de los poderosos, quienes ejercían el control dentro de los grupos y tenían, con el pretexto del parentesco, toda una red de aliados y seguidores.³¹

Los orígenes del sistema de parentesco se remontan a épocas muy remotas; sin embargo, la organización de linajes es un fenómeno posterior. La descendencia patrilineal no es

* Véase el apéndice, en donde se reproducen las reglas del clan Li, cuyos descendientes viven en México.

²⁹ H. Baker, *op. cit.*, pp. 58-60.

³⁰ J. Watson, "Chinese Kinship...", *op. cit.* pp. 610-611.

³¹ P. Ebrey y J. Watson, *op. cit.*, y Ruby Watson, *Inequality among Brothers: Class and Kinship in South China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

desconocida en la dinastía Shang (siglos XVIII a XI a.C.), pero desde la dinastía Zhou (1027-221 a.C.), se establece para los miembros de la familia real y los aristócratas un sistema de descendencia patrilineal para la transmisión de la propiedad y el apellido conocido como *zong*, estrechamente relacionado con el culto a los antepasados. Los miembros del *zong* se reconocían como descendientes de un antepasado común y acataban la autoridad de un jefe, que representaba la línea principal de filiación.³² En la antigüedad el culto a los antepasados se limitaba a la familia real y los ancestros reales se consideraban dioses a los cuales había que ofrecer sacrificios. A medida que más grupos sociales se unían a la costumbre del culto a los antepasados, se codificaron los ritos para cada una de las ceremonias.³³ En Han (206 a.C.-220 d.C.), ya existía un completo ritual funerario y de culto a los antepasados entre todas las clases sociales, y el tamaño de las tumbas y el despliegue en los funerales se volvió un símbolo de estatus. Por su parte, el uso generalizado de apellidos para el pueblo había comenzado con la unificación imperial en la dinastía Qin (221-206 a.C.), como parte del esfuerzo del gobierno para establecer registros de población.

La fuerte presencia del budismo en la dinastía Tang (618-907) influyó para que las costumbres confucianas comenzaran a degenerar entre el pueblo y esto se observó sobre todo en las prácticas funerarias. Los letrados de la dinastía Song (960-1279) se empezaron a preocupar por el descuido en el culto a los antepasados y el uso cada día más difundido de la cremación de los muertos.³⁴ Esta última práctica era claramente de origen budista, pues la tradición confuciana establecía la necesidad de conservar la integridad corporal, así como preveía ritos funerarios alrededor del cadáver y la tumba. Así, mediante esfuerzos de educación y propaganda y con la pro-

³² P. Ebrey, "Conceptions of the Family...", *op. cit.*, p. 221.

³³ *The I-Li or Book of Etiquette and Ceremonial*, traducción, introducción y notas de John Steale, vols. I y II, Taipei, Ch'eng-wen Publishing Company, 1966. En lo sucesivo, nos referiremos a esta obra por su nombre, seguida del número de volumen.

³⁴ *Chu Hsi' Family Rituals*, traducción, notas e introducción de Patricia B. Ebrey, Princeton, Princeton University Press, 1991, p. 105.



Tumba tradicional china vista por un artista europeo. Alexander y Mason, 1988

mulgación de leyes, los letrados estimularon el desarrollo de costumbres ya existentes. Es entonces cuando se pone énfasis en la erección de tumbas y monumentos, en donde se hacían ritos y se llevaban ofrendas para reunir a los afines. Este tipo de ceremonias entre el pueblo no estaba sancionado por el canon clásico, pero los filósofos y estadistas lo permitían. Estas ceremonias luctuosas alrededor de las tumbas fomentaron la formación de grupos afines, que ya se juntaban para erigir templos ancestrales, escribir genealogías y comprar propiedades para sufragar los gastos comunes. Esto se ha planteado como un posible origen de los linajes, que tienen una gran importancia en ciertas regiones de China hasta la actualidad.³⁵

El sistema de clan y de linaje no se desarrolló de la misma manera en todas las regiones de China. En el sur, sobre todo en el sureste, el sistema de linaje estaba más extendido que en el norte. Las razones para explicar esta diferencia se han buscado tanto en la situación geográfica como en la económica. El norte, poblado desde épocas más antiguas, fue víctima en mayor medida de guerras y conflictos que dispersaron a los miembros de los grupos y acabaron con las propiedades comunes, mientras que el sur, colonizado más recientemente, necesitado de mano de obra con cierta cohesión para el cultivo intensivo del arroz, era propicio a organizaciones familiares más amplias. Una explicación importante parece ser el excedente económico necesario para poder financiar la organización del linaje y mantener las tierras comunales, situación más corriente en el sur que en el norte, en donde eran frecuentes los casos de economía de subsistencia.³⁶ Los linajes en el sur constituían una enorme red de apoyo, lo cual explica su persistencia aun en comunidades de emigrados. Por su tamaño y estructura, en los linajes había familias de diferentes estatus socioeconómicos, lo cual caracterizaba su interrelación en términos de préstamos de servicios, ayuda financiera, etcétera.

³⁵ P. Ebrey, "Women, Marriage...", *op. cit.*, p. 210, así como "The Early Stages in the Development of Descent Group Organization" en P. Ebrey y J. Watson (eds.), *op. cit.*, pp. 16-56.

³⁶ Jack M. Potter, "Land and Lineage in Traditional China" en M. Freedman, *Family and Kinship*, *op. cit.*, y H. Baker, *op. cit.*, p. 66.

EL CULTO A LOS ANTEPASADOS

Como se señaló antes, toda la organización de clanes y linajes estaba estrechamente ligada al culto a los antepasados. Aunque no todas las familias chinas pertenecían a un grupo complejo, en todas se realizaba el culto a los antepasados, que puede considerarse como la institución sociorreligiosa más antigua y más universal en China. El luto estaba tan estrechamente ligado a la organización del parentesco que sus diversas modalidades calcaban fielmente la estructura familiar. Se puede definir una unidad de parentesco como *wufu*, es decir, los cinco grados de luto. La obligación de luto abarcaba hasta el quinto grado de parentesco, descendiente y colateral.³⁷

No cabe discutir aquí el papel del culto a los antepasados en el origen del complejo sistema de la organización familiar en China, o si la existencia de este sistema hizo posible o necesario este culto. Lo que sí podemos afirmar es que entender el culto a los antepasados significa un paso para comprender la familia, la sociedad y toda la cultura china. En China no se le puede confundir con un simple culto a los muertos. Como dice B. Schwartz, los ancestros no son únicamente "espíritus de muertos", sino que en realidad son parientes, puesto que el parentesco se extiende más allá de la vida. Los muertos juegan un papel importante en la familia y en la comunidad, y conocer el grado de parentesco con cada uno es primordial. Así como hay jerarquías en la familia basadas en la edad, el sexo y la generación, las hay también en el culto a los antepasados, en donde se perciben redes de papeles definidos. La jerarquía, sin embargo, no es fija, puesto que con el ciclo vital individual los papeles cambian y el que hoy es hijo se vuelve a su vez padre y así sucesivamente. También se establece un lazo de interdependencia entre parientes muertos y vivos: los muertos dependen para su paz y bienestar de los ritos, sacrificios y ofrendas, y a su vez pueden traer beneficios o desgracias sobre los vivos si éstos los descuidan.³⁸

³⁷ Feng Han-chi, *The Chinese Kinship System*, Cambridge, Harvard University Press, 1948, pp. 38-43.

³⁸ B. Schwartz, *op. cit.*, pp. 21-23, y M. Yang, *op. cit.*, p. 45.



El culto a los antepasados se realizaba dentro del ámbito familiar. En la ilustración, un niño rinde culto a sus antepasados en el altar de su familia. Morrison, 1985

En los libros clásicos confucianos se equipara el culto al antepasado muerto con la civilización. “Las personas civilizadas que viven dentro del marco de un gobierno establecido conocen la costumbre de rendir culto al padre muerto.”³⁹ Sin embargo, en una sociedad tan jerarquizada como la china, el culto a los antepasados estaba estrictamente reglamentado en la antigüedad. Dice el *Yi Li*: “los funcionarios y los letrados también veneran a sus abuelos. Los señores feudales van un paso más adelante y veneran al antepasado que inició la línea familiar. El Hijo del Cielo extiende su veneración al antepasado mítico original de quien desciende”.⁴⁰ Con el paso del tiempo se borraron las distinciones y, en la dinastía Song, la gente común podía rendir culto a tres generaciones; en la Qing, hasta cuatro.⁴¹ El culto a los antepasados ayudó a mantener los lazos de solidaridad, pero al mismo tiempo reforzó las jerarquías y la autoridad, legitimó la preponderancia masculina —puesto que solamente los hombres podían realizarlo— y fue un estímulo para la poligamia y la alta natalidad en busca de hijos varones. Sólo aquellos que dejaron descendencia preferentemente masculina, que fueron susceptibles de dejarla o que hicieron o pudieron hacer potencialmente alguna contribución para que continuara la descendencia, son posibles objetos de culto después de la muerte. Una persona rinde culto a sus ascendientes por línea paterna y a las esposas de éstos como procreadoras de descendencia masculina.

La primera instancia del culto se realizaba en la casa, en donde había un altar con tablillas en las cuales estaba escrito el nombre del antepasado (hasta la tercera generación o más). Estas tablillas se quedaban en la casa del primogénito y los hermanos menores podían llevarse únicamente una tabla con los nombres inscritos, pero no las tablillas originales. En el altar se añadía el nombre de la madre y también los de otros familiares que habían vivido con la familia; pero siempre guardando bien las jerarquías. Ante el altar se quemaba incienso diariamente, se ofrecía té y se mantenía una luz votiva; cada

³⁹ *The Yi Li*, II, p. 19.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Ch'u T'ung-tsu, *op. cit.*, p. 186.

15 días, y también en aniversarios de nacimientos o muertes se hacían ofrendas de comida, fruta, papel moneda falso, y se hacía participar a los muertos en asuntos familiares, consultándolos y pidiéndoles ayuda. Este culto doméstico estaba a cargo de las mujeres. En las tumbas, que había que visitar por lo menos en el aniversario de la muerte y durante el festival de Qingming, también se hacían ofrendas de papel moneda y objetos de papel. A la tercera o quinta generación se quemaba la tablilla o se depositaba en el templo ancestral, donde cada cierto tiempo se hacía una limpieza y se dedicaba más tiempo a los ancestros que habían sido ricos e importantes. En los templos se hacía una segunda instancia del culto a los ancestros. Los templos ancestrales eran mantenidos por la propiedad común que los fundadores del linaje habían dispuesto para este fin. La administración del templo recaía sobre la familia más cercana a los fundadores o sobre la encabezada por el varón más prestigioso de la comunidad. En este caso el culto lo dirigían los hombres y en su ejecución se expresaba la estructura de poder de la comunidad. Éste era más común en el sur, en donde los linajes eran más fuertes. Los problemas que se planteaban si una persona moría sin descendencia eran graves; por eso, para eliminar esta desgracia, se idearon varios procedimientos de los cuales se hablará más adelante.

LA PIEDAD FILIAL

El culto a los ancestros era una parte del cumplimiento de la virtud de la piedad filial, es decir la obligación y la responsabilidad hacia los padres y, de manera más general, hacia los mayores; sin embargo, la piedad filial abarcaba mucho más en las relaciones entre los vivos.⁴² En los clásicos confucianos, la piedad filial tiene un lugar privilegiado entre todas las virtudes humanas y es lo que distingue al ser humano de las demás criaturas. Como se dice en el *Xiao Jing* (*Clásico de la piedad filial*), “El maestro dijo: ‘es parte de la naturaleza del Cielo y de la Tierra que el hombre sea la más noble de todas las

⁴² D.H. Kulp, *op. cit.*, pp. 136-137.



Guo Ju, un hombre pobre, piensa sacrificar a su hijo para poder alimentar a su anciana madre. Al cavar la tumba para el niño encuentran un tesoro con la leyenda "Dios otorga esto a Guo Ju, hijo filial". Mural del siglo XIII. *Women of China*, agosto, 1990

criaturas; de toda la conducta humana no hay una que sea (moralmente) más importante que la piedad filial".⁴³ Mencio añade que "hay muchos deberes que uno debe de cumplir, pero el cumplimiento del deber hacia los padres es el más importante".⁴⁴

No hay nada que permanezca al margen del deber filial. El individuo no puede ni siquiera dar un paso sin pensar en este deber, porque cualquier daño que sufra su cuerpo es una agresión contra los padres que lo engendraron. Éste es un principio enunciado en el *Li Ji*⁴⁵ y reiterado en el *Xiao Jing*: "el cuerpo con sus miembros, cabello y piel es dado al hombre por su padre y su madre y de ninguna manera puede ser estropeado ni dañado. Es éste el primer principio de la piedad filial".⁴⁶ Además de agredir algo que en realidad fue otorgado por otros, en este caso los padres, al incurrir en cualquier desgracia que resulte en invalidez o muerte, un individuo se convierte en poco filial, porque no podrá servir y proteger a sus padres ni perpetuar su memoria a través del culto a los antepasados. El matrimonio está relacionado con la piedad filial en tanto se realiza para tomar esposa, la cual ayudará al cuidado de los padres y servirá para procrear hijos varones que se encargarán del culto ancestral. Dice Mencio que de todas las maneras de ser un mal hijo, "la peor es no tener un heredero".⁴⁷

La piedad filial se manifiesta por el servicio y la obediencia incondicional a los padres mientras vivan. Según el *Li Ji* "cuando están con sus padres [los hijos y sus esposas] deben obedecer inmediatamente y hacer todo lo que se les ordene",⁴⁸ incluso, si "el progenitor está enojado y le pega, no debe enojarse ni tener resentimiento alguno sino ser aún más respetuoso y más filial".⁴⁹

⁴³ *Chinese Philosophy in Classical Times*, editado, traducido y con notas de E.R. Hughes, Londres, Everyman's Library, 1966, p. 117.

⁴⁴ *Mencius*, op. cit., p. 125.

⁴⁵ *The Li Ki*, IV, p. 299.

⁴⁶ *Chinese Philosophy*, op. cit., p. 113.

⁴⁷ *Mencius*, op. cit., p. 127.

⁴⁸ *The Li Ki*, III, p. 453.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 456-457.

Cuando mueren los padres, el deber filial se manifiesta en guardar el luto reglamentario y cuidar que se realicen los ritos y los sacrificios necesarios. Sin embargo, la muerte de los padres no libera al hijo del deber de conservar su integridad física y moral; la primera lo ayudará a servir durante el mayor tiempo posible al espíritu de sus padres y la segunda impedirá que mancille el honor de la familia y la memoria de sus padres.

La relación entre el orden familiar, manifestado por la piedad filial, y el orden social, resguardado por la obediencia a la autoridad, es obvia no solamente para el estudioso contemporáneo, sino que está clara en los mismos clásicos confucianos. La correlación se hace de varias maneras, no se trata únicamente del paralelismo manido de considerar al soberano o al funcionario "como un padre" al que se le debe obediencia. En primer lugar, se hace hincapié en el elemento de amor que existe "naturalmente" entre padres e hijos y en que es una característica sobresaliente del ser humano. El insistir en que este "amor natural" sea manifestado adecuadamente es únicamente una manera de cuidar que el ser humano no se desvíe de su curso natural, que le da un lugar de superioridad dentro de la naturaleza. Ahora bien, según el *Li Ji*, "El maestro dijo: 'el hacer que el amor hacia los padres sea el fundamento de todo amor enseña a la gente la concordia. El hacer que el respeto hacia los mayores sea el fundamento de todo respeto, enseña a la gente obediencia. Cuando se le enseña a amar la concordia, la gente le da el valor justo a sus padres; cuando se le enseña a obedecer a sus superiores, la gente aprende el valor justo de acatar las órdenes que se le dan'".⁵⁰ Queda claro que el amor y el respeto hacia la autoridad ya no son una extensión simbólica de las relaciones familiares, sino que son una y la misma cosa. "Es así como el Dao (el camino) [de la relación] entre padres e hijos, que es parte de la naturaleza otorgada por el Cielo, es también el que rige la justicia [que debe de prevalecer] entre soberanos y sujetos."⁵¹ Ninguna acción privada o pública escapa a las obligaciones impuestas por la piedad filial. "Si un hombre dentro de la privacía de su

⁵⁰ *Ibid.*, p. 217.

⁵¹ *Chinese Philosophy, op. cit.*, p. 118.

propia casa no es circunspecto, no es filial; si al servir a su soberano no es leal, no es filial; si no es sincero con sus amigos, no es filial; si en el campo de batalla no es valiente, no es filial; si falla en estas instancias, el mal [por su comportamiento errado] llegará hasta sus padres."⁵²

LA AUTORIDAD DEL PATRIARCA

Todo lo dicho anteriormente sobre la piedad filial y el culto a los antepasados nos muestra que los hombres eran los que constituían la fuente de la autoridad y que en toda familia el jefe era un hombre, quien, por un lado, tenía poder sobre los demás miembros y, por otro, era responsable ante la sociedad exterior de toda la familia. El jefe de familia podía ser el padre o el abuelo y su autoridad se extendía sobre su esposa, concubinas, hijos, nietos, las esposas de todos ellos, las hijas solteras y todos los parientes que habitaban bajo el mismo techo, además de los sirvientes y los esclavos. El patriarca controlaba la economía familiar, el matrimonio de sus hijos; podía venderlos, castigarlos y tenía en realidad poder de vida o muerte sobre ellos.⁵³ Según los dictados de la piedad filial, el padre siempre tenía la razón por el hecho de ser el padre y sus decisiones no podían ser cuestionadas ni desobedecidas.

La autoridad del patriarca era reconocida y sancionada por la ley y las autoridades estatales jamás condonaban una acción de un hijo contra el padre, ni ponían en entredicho la acusación o el castigo de un padre contra el hijo. Aun en casos de flagrante injusticia y de haber dado muerte a un hijo intachable, el castigo para el padre culpable era muy leve. En Zhou se reconocía el derecho del padre de matar a su hijo. En Han había mayores restricciones; sin embargo, se aceptaba que el padre le exigiera al hijo suicidarse, por lo cual no incurría en responsabilidad alguna. En dinastías posteriores el castigo por la muerte de un hijo era leve; por ejemplo, en Wei del Norte

⁵² *The Li Ki*, IV, p. 226.

⁵³ Yi Jiayue, *Zhongguo jiating wenti* (Los problemas de la familia china), Shanghai, Taidong Tushuju, 1929, p. 4; Ch'u Tung-tsu, *op. cit.*, p. 20, y M. Levy, *op. cit.*, p. 159.



逆子沉井

李雲昆西郭德人皆奉其
 嚴科之堂每日八小時之
 上無以故欲向城隍廟
 驚二叔入社不知胡李
 探其詳者雖李妻于作
 色鏡以春不願也今李
 其母臨身春省歸以應
 今李李同懷楊然上道
 有李種族衣李一身即
 人之夏度其母呼陳之
 將母髮髮揪住和家島
 放族衣以是是可不忍
 呼族入執而傳之聲以
 之於井以恐懼之蓋特
 地而復也也張李在井
 強如故得而足能陸連
 連用機著鋪上則上機
 隨井底蛙去矣逆子下
 圖宜如是

Un hijo considerado "no filial" es ahogado por miembros de su clan. McAleavy, 1968

se encarcelaba al padre tres o cuatro años, en Tang por uno o dos; finalmente, a partir de Yuan, y durante las dinastías posteriores, los derechos de los padres sobre los hijos fueron aún más amplios que en épocas anteriores. En Qing, el castigo por haber matado a un hijo de manera inhumana era de 100 golpes y una multa; sin embargo, si el hijo había tenido una vida disoluta no se aplicaba ningún castigo, aun en el caso de haberlo matado inhumanamente. También tenían derecho, el padre o la madre, de pedir a las autoridades que castigasen a un hijo no filial enviándolo al exilio, vendiéndolo como esclavo o ejecutándolo.⁵⁴ Al mismo tiempo, cualquier agresión contra el padre o la madre eran castigados con la mayor severidad, generalmente con la muerte. Si esa agresión conducía a la muerte de uno de los padres, no existían circunstancias atenuantes ni era importante si el deceso había resultado de una acción directa o indirecta del hijo, voluntariamente o por accidente o, incluso, por culpa del padre. El juez únicamente podía cambiar el tipo de ejecución que se aplicaría por una menos cruel.⁵⁵ En estos casos el gobierno establecía las reglas y actuaba como agente ejecutor de la voluntad de los padres. Por su parte, el jefe de familia tenía deberes y responsabilidades: debía administrar prudentemente la fortuna familiar; vigilar la conducta social y política de los miembros de su familia, de la cual era responsable ante las autoridades; pagar impuestos, y ayudar a los menesterosos.

LA ECONOMÍA FAMILIAR

La economía familiar estaba controlada por el jefe de la familia, quien recogía el ingreso producido por todos los miembros y lo distribuía para el gasto. El consumo no era directamente proporcional a la producción aportada por cada miembro, sea en monto o en tipo de bienes producidos. En cuanto a la producción misma, había una clara diferenciación por sexos entre el trabajo casero realizado por mujeres y el no

⁵⁴ Teng Ssu-yü, *op. cit.*, p. 132, y Ch'u T'ung-tsu, *op. cit.*, pp. 21-27.

⁵⁵ Ch'u T'ung-tsu, *op. cit.*, p. 53.



Tradicionalmente, la mujer se dedicaba a las actividades domésticas y el hombre al trabajo fuera del hogar. *Gu jin...*, 1984

casero llevado a cabo por los hombres. En momentos de gran necesidad de mano de obra o de ausencia de los hombres por razones de guerra u otras causas, a veces las mujeres hacían trabajos en el campo; pero ésta nunca fue una actividad económica importante para las campesinas en China.⁵⁶

La producción económica estaba basada en las unidades familiares y la familia campesina tenía un alto grado de autosuficiencia. Todos los que trabajaban en el campo lo hacían en nombre de toda la familia. El empleo fuera de la familia era escaso y, como observa Martin Yang en el caso de Taitou, aun cuando ocurría, el ingreso entraba en el presupuesto familiar general. Cualquier ganancia que resultara del comercio también pertenecía a la familia y era muy mal visto que un individuo guardara una parte de sus ganancias.⁵⁷ El ingreso de los campesinos, después de la deducción de la renta o los impuestos, se gastaba en comida, ropa y vivienda y en este caso la mujer principal de la familia tenía alguna injerencia.

En casi toda China la herencia era estrictamente patrilineal y los hijos varones eran los únicos que heredaban; esta costumbre perduró aun después de la promulgación de nuevas leyes durante la República.⁵⁸ Este sistema de herencia hacía imperativo que la mujer se casara, puesto que no había ninguna disposición para su mantenimiento después de la muerte de sus padres. Además de proveer a sus necesidades básicas, el matrimonio no le daba a la mujer derechos sobre la propiedad familiar mientras vivía el esposo; al estar apartada de la actividad considerada productiva nunca contaba con recursos propios, salvo algunos objetos que aportaba al casarse, los cuales, el marido, en circunstancias adversas, podía enajenar. Al enviudar, la mujer podía ser dueña de tierras y objetos siempre y cuando no se volviera a casar. Al volverse a casar perdía todo y esta situación era a la vez incentivo para que las viudas no contrajeran segundas nupcias y, al mismo tiempo, razón para que la familia del esposo fallecido las obligara a casarse. En caso de que la mujer, viuda o no, quisiera regresar

⁵⁶ M. Levy, *op. cit.*, p. 155.

⁵⁷ M. Yang, *op. cit.*, p. 82.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 76.

al hogar paterno, no tenía ya cabida en la economía familiar y era considerada como una intrusa.⁵⁹

MATRIMONIO

El matrimonio tradicional reunía las características señaladas por los antropólogos y constituía, tanto un intercambio de mujeres con el fin de forjar alianzas y consolidar grupos de poder, como un medio de asegurar la descendencia. Estas características no son exclusivas de la sociedad china; pero allí se conjugaron elementos de orden económico, ideológico y religioso para hacer del matrimonio un punto fundamental en la estabilidad social.

Dice el *Li Ji*: “la ceremonia de matrimonio es un vínculo de afecto entre dos [familias de] diferentes apellidos, a fin de, por un lado, asegurar los servicios en el templo ancestral y, por el otro, asegurar la continuidad de la línea familiar”.⁶⁰ Como se ve por esta definición, no se trataba de ninguna manera de un vínculo entre individuos: lo que importaba era la familia. El culto a los antepasados está íntimamente ligado a la continuación de la familia y ésta debía seguir existiendo con el fin de poder realizar los sacrificios necesarios para los antepasados. La combinación de razones políticas y eticorreligiosas en el matrimonio conformaron en un principio una prerrogativa de la aristocracia feudal, y durante un largo periodo el matrimonio de la gente común era más libre y flexible; sin embargo, fue el modelo rígido de los aristócratas, difundido por los pensadores confucianos, el que finalmente prevaleció para toda la sociedad.

De la misma manera en que se presenta la piedad filial como el elemento que demuestra la “humanidad” de la persona y que la aparta de los demás seres vivos, la institución del matrimonio es una prueba más de la superioridad del hombre y un elemento civilizador fundamental. En los libros confucianos se reconoce la existencia de una situación anterior al

⁵⁹ A.H. Smith, *op. cit.*, p. 289, y D.H. Kulp, *op. cit.*, pp. 151-152.

⁶⁰ *The Li Ki*, IV, p. 428.

matrimonio, pero esta situación se asimila con los momentos primitivos del ser humano, antes de recibir los beneficios de la civilización. Como dice el *Bohutong*:

en la antigüedad [las reglas de] las Tres Mayores y Seis Menores Relaciones aún no [se practicaban]. La gente solamente conocía a su madre y no a su padre. Sabían cubrir la parte [delantera] de sus cuerpos pero no [la parte de] atrás... Cuando tenían hambre cazaban su comida y al estar hartos tiraban lo que sobraba. Deglutían los pelos y las plumas [junto con la carne de las bestias que se comían], bebían [su] sangre, y se vestían con pieles y fibras. Entonces Fu Xi apareció y mirando hacia arriba contempló las formas que [aparecían] en el cielo; viendo hacia abajo examinó las formas que se [percibían] en la tierra. Estableció las reglas para [la unión entre] esposo y esposa, puso en orden los Cinco Elementos, y así dio comienzo a las reglas del comportamiento humano.⁶¹

En realidad se trata, no de ir en contra de la naturaleza, sino de domarla y ponerla en un molde civilizador. El instinto sexual es obviamente una enorme fuerza: “entre todas las emociones y los instintos no hay ninguno tan importante como [los que] se suscitan entre el hombre y la mujer”. El encausarlos de manera ordenada y manejable es entonces una de las principales tareas del matrimonio. “En la relación entre el hombre y la mujer como comienzo de las relaciones humanas, no hay nada [tan importante] como la relación entre esposo y esposa.”⁶²

Como el matrimonio era una “unión entre dos apellidos”, no estaba permitido casarse entre personas del mismo apellido, porque los que lo llevaban eran considerados parientes, descendientes de un antepasado común. Las reglas de exogamia eran muy rígidas desde la época Zhou y según algunos historiadores pueden remontarse hasta Xia.⁶³ Esta situación,

⁶¹ *Po Hu T'ung. The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*, introducción y traducción al inglés de Tjan Tjoe Som, Leiden, E.J. Brill, 1952, vol. I, pp. 232-233.

⁶² *Ibid.*, p.244.

⁶³ Chen Guyuan, *Zhongguo gudai hunyin shi* (Historia del matrimonio en China antigua), Shanghai, Shangwu Yinshuguan, 1936 (reimpresión en Taipei, 1966).

discutida en el *Li Ji*,⁶⁴ continuó casi hasta la actualidad. Otras prohibiciones afectaban el matrimonio entre personas de diferentes generaciones: después de que el sistema de parentesco y las reglas para el luto fueron establecidas, sea por la ley o por la costumbre, los matrimonios entre parientes de diferentes generaciones fueron considerados incestuosos. Esta prohibición, sin embargo, es menos antigua que la de la exogamia e incluso en la dinastía Han hay ejemplos de matrimonios entre generaciones cruzadas.⁶⁵ También había reglas estrictas que prohibían los matrimonios entre diferentes clases sociales; pero después de la dinastía Tang, con el firme establecimiento del sistema de exámenes imperiales, el origen social dejó de tener la misma importancia y se permitieron los matrimonios entre personas libres de distintos estratos sociales.⁶⁶ Finalmente cabe señalar que los matrimonios entre primos que no llevaban el mismo apellido (hijos de la hermana del padre y del hermano o hermana de la madre) estaban permitidos y, en algunos casos, eran recomendados.

Edades al matrimonio

La edad ideal de matrimonio según la tradición escrita es de 20 años para la mujer y de 30 para el hombre. “A los 30 años, los músculos y los huesos de un hombre se han vuelto duros y fuertes, y está listo para ser el padre de los hijos [de la mujer]; a los 20 el cuerpo de la mujer está plenamente desarrollado, y está lista para ser la madre de sus hijos. Entre los dos deben sumar 50 [años]...”⁶⁷ Sin embargo, este ideal rara vez se realizó. En el mismo periodo en el que fue escrito lo anterior, la época Han, la edad real de matrimonio era aproximadamente de 16 años para los hombres y 14 para las mujeres. En épocas más recientes se han visto variantes entre

⁶⁴ *The Li Ki*, p. 63.

⁶⁵ Jack L. Dull, “Marriage and Divorce in Han China: A Glimpse at ‘Pre-Confucian’ Society”, en David Buxbaum (ed.), *Chinese Family Law and Social Change*, Seattle y Londres, University of Washington Press, 1978.

⁶⁶ Chen Guyuan, *op. cit.*

⁶⁷ *Po Hu T'ung*, *op. cit.*, vol. I, p. 245.

regiones. Según los cálculos de Buck, a principios de la década de 1930, más de la mitad de los varones y 81% de las mujeres que se casaban por primera vez tenían menos de 20 años. Esta situación era más acentuada en el norte, en donde abundaban los matrimonios infantiles.⁶⁸ En las biografías de mujeres chinas recogidas por Adele Fielde alrededor de 1880, casi todas habían contraído matrimonio entre los 15 y 16 años, aunque su compromiso se había efectuado entre los ocho y los 14.⁶⁹ No obstante, Martin Yang, hablando de Taitou en Shandong entre las décadas de 1930 y 1940, encuentra una edad promedio para el matrimonio de 20 años y lo explica por el hecho de que se esperaba que la mujer estuviera ya madura y entrenada para el trabajo que debía realizar en la casa del marido.⁷⁰ Esta necesidad de tomar esposa madura y entrenada hacía que, en muchos casos, fueran mayores que sus maridos.

Historia, carácter y tipos de matrimonio

El papel del matrimonio, su complicado ritual, sus reglas y usos, fue consolidándose a través de los siglos. Los preceptos generales se encontraban ya estipulados en los libros confucianos; sin embargo, el proceso de extender hacia toda la población estos conceptos duró mucho tiempo. En Han, cuando se redactó el *Bohutong*, que recoge las enseñanzas de textos anteriores, pocas personas hacían caso de ellas y muchos letrados se quejaron de la disolución de usos y costumbres.⁷¹ En esa época había matrimonios entre generaciones; el divorcio era posible para ambas partes, y las divorciadas y las viudas solían volverse a casar. La poligamia, es decir el reconocimiento de una sola esposa, pero con la posibilidad de tener varias concubinas, tampoco estaba bien reglamentada. Esta situación prevaleció también durante el periodo de desunión (siglos III al VI), cuando la situación general del país no

⁶⁸ J.L. Buck, *op. cit.*, p. 381.

⁶⁹ Adele Marion Fielde, *Pagoda Shadows. Studies from Life in China*, Boston, Corthell, 1884.

⁷⁰ M. Yang, *op. cit.*, p. 113.

⁷¹ J. Dull, *op. cit.*, p. 72.

permitía que se observaran estrictamente las reglas. Posteriormente, a partir de la dinastía Tang, aparecen códigos legales diseñados para aplicar la doctrina confuciana, y entonces se reglamentan de manera estricta los patrones de matrimonio, divorcio y segundas nupcias conforme a los preceptos morales clásicos.⁷² Finalmente, en Song, en pleno auge del neoconfucianismo, se hicieron aún más ortodoxas las actitudes y más estrictas las reglas, sobre todo en lo que se refería a la libertad de las mujeres.⁷³

Como ya señalamos, el matrimonio era un acto familiar y no personal tanto para el hombre como para la mujer; sin embargo, incluso dentro de esta subordinación de individuos había jerarquías, no se trataba de una unión entre iguales y la mujer tenía ciertamente el papel de subordinada. En el *Yi Li* están claramente descritas las tres obediencias a las cuales está obligada la mujer: “antes del matrimonio obedece a su padre; después del matrimonio a su marido, y cuando éste muere, a su hijo”.⁷⁴ El énfasis se pone en las obligaciones de la mujer hacia el esposo y sobre todo hacia los padres de éste. En la ceremonia nupcial las amonestaciones de los padres de la novia según el *Yi Li* son las siguientes: “cuando el padre conduce a la hija hacia los escalones, dice: ‘Sé obediente y cuidadosa. Día tras día, no desobedezcas ninguna orden de tus nuevos padres’. Cuando la madre le pone a la hija su cinto nupcial y ata el pañuelo, dice: ‘Sé trabajadora y respetuosa. Día tras día no desobedezcas ninguna regla del hogar’”.⁷⁵

Una característica de la sociedad tradicional en China es la universalidad del matrimonio, que se entiende por el peso de la piedad filial, el culto a los antepasados y también por el sistema económico, que hace uso del trabajo de la mujer, pero al mismo tiempo le niega independencia económica. Cualesquiera que fueran las razones que fomentaron esta

⁷² Ch'u T'ung-tsu, *Han Social Structure*, editado por Jack Dull, vol. I, Seattle, University of Washington Press, 1972, p. 73, y Wong Sun-ming, *Confucian Ideal and Reality. Transformation of the Institution of Marriage in T'ang China*, 1979, tesis sin publicar.

⁷³ W. Eberhard, *op. cit.*, p. 92.

⁷⁴ *The I Li*, II, p. 20.

⁷⁵ *Ibid.*, I, p. 39.



抱主
成親

尸未葬前有一女
年十七矣子與陳叔
觀其室欲明成完
願陳請其母不問
哀者首月遊群玩
墓園上進和入等
惜命時數限人持出
名洋接以陳體不
得忘因而唯其父母
再四知覺地醫治
春當朝無堂魂魂正
術未及葬的竟赴五
樵之習性於聞外
夫志磨他法跪
父前誓願進門
守節史話以
音陳父迎娶如
儀北未上拜合
卷拜跪而麻水
如常按此明夫大
陰之日其泣聲
絕者數次隨者其
不心為一痛者為
一服陳自宮願而
及洞流注一宮云
嗚乎心餘名節
惜水齋水成化
日之哀運作
成親成親
知親者慎也

Casamiento con un difunto. La novia está arrodillada ante el cadáver.
McAleavy, 1968

situación, en China la soltería no era una opción salvo para las personas con defectos físicos muy serios o con enfermedades y trastornos mentales graves; aun así, si la familia tenía dinero, podía obviar estas razones.⁷⁶

También se conoció en China la costumbre de casar a difuntos, afirmando una vez más la universalidad del matrimonio en una sociedad que no admite como opción la soltería, incluso, si una persona ha muerto antes de casarse. El matrimonio entre difuntos se originó en Wei y se propagó en Tang; algunos antropólogos han señalado su subsistencia en Taiwan. También se dieron casos de matrimonios entre un muerto y una mujer viva, de preferencia con hijos, para asegurar la realización de los ritos a los antepasados.⁷⁷

Los patrones de matrimonio, aunque en general se mantuvieron dentro de las normas descritas, presentaron algunas variantes regionales. En este sentido es interesante señalar el patrón de la cohabitación demorada (después del matrimonio la mujer se quedaba en la casa de sus padres un promedio de tres años), que se registró en el delta de Cantón y que puede asociarse, tanto con el papel productivo de la mujer, como con cierta resistencia al matrimonio.⁷⁸

Concertación, dote, gastos

La concertación y arreglo del matrimonio era una tarea que le correspondía a los jefes de familia, sin tomar en consideración la inclinación de los contrayentes. A pesar de ciertos movimientos liberalizadores a partir de la revolución de 1911, se puede decir que, hasta el establecimiento de la República Popular en 1949, la gran mayoría de los chinos no conocía a su pareja hasta el día de su boda. Así, era indispensable un

⁷⁶ D.H. Kulp, *op. cit.*, pp. 182-183; J.L. Buck, *op. cit.*, pp. 377-399, y varios casos citados por Adele Fielde, *op. cit.*

⁷⁷ Chen Dongyuan, *Zhongguo funü shenghuo shi* (Historia de la vida de las mujeres en China), Shanghai, Shangwu Yinshuyuan, 1928 (reimpresión en Taipei, 1965), y A.H. Smith, *op. cit.*, pp. 298-299.

⁷⁸ Janice E. Stockhard, *Daughters of the Canton Delta. Marriage Patterns and Economic Strategies in South China 1860-1930*, Stanford, Stanford University Press, 1989, pp. 298-299.



La casamentera. *Women of China*, noviembre, 1990

intermediario para llevar a cabo los trámites entre las dos familias. Como dice el *Bohutong*: “¿Cómo debemos tomar esposa? Sin un intermediario, no puede hacerse”.⁷⁹ En este mismo texto se justifica que sean los padres, a través de un intermediario, los que arreglen el matrimonio, porque de esta manera se guarda la distancia entre los jóvenes y se evitan transgresiones deshonrosas. Ya en el *Yi Li* y el *Li Ji* se recogen las costumbres de varias regiones de China y se presentan como los ritos necesarios para contraer matrimonio, que con pequeñas variantes han perdurado hasta el presente siglo. Éstos son los seis ritos de matrimonio: 1) el intermediario lleva regalos de parte del novio a la familia de la novia (*nacat*); 2) se pregunta a la familia de la novia su fecha de nacimiento (*wenming*); 3) la familia del novio consulta a los antepasados en el templo sobre la conveniencia del matrimonio (*naji*); 4) la familia del novio envía dinero a la familia de la novia y se anuncia el compromiso oficial (*nazheng*); 5) se fija la fecha de la boda (previa consulta con adivinos) y se envía la comunicación con un regalo a la familia de la novia (*qingqi*), y finalmente, 6) el día de la boda, el novio lleva la silla de manos a la casa de la novia, en cuya puerta lo espera el padre de ésta. El novio entra y se inclina ante el altar de los antepasados de la novia, sale y espera junto a la silla, dentro de la cual entra la novia velada y parte para su nueva casa (*yingin*).⁸⁰

Los ritos aconsejados en los libros confucianos cambiaron poco a través de los siglos y todas las descripciones de costumbres matrimoniales hechas por misioneros occidentales y por científicos sociales chinos o extranjeros en los siglos XIX y XX casi no se apartan de lo antes descrito.⁸¹ Los arreglos matrimoniales entre las familias podían hacerse desde que los hijos eran niños, de seis a 10 años, porque así las posibilidades de hacer un buen arreglo eran mayores; esperar demasiado disminuía las oportunidades. El intermediario era un pariente o un extraño, a veces profesional, a veces aficionado, general-

⁷⁹ *Po Hu T'ung, op. cit.*, vol. I, p. 244.

⁸⁰ Chen Dongyuan, *op. cit.*, pp. 30-33.

⁸¹ Véase A. A. Smith, *op. cit.*; D.H. Kulp, *op. cit.*, pp. 170-182; M. Yang, *op. cit.*, p. 113; A. Fielde, *op. cit.*, pp. 48-59, y Fei Hsiaotung, *Peasant Life in China*, Londres, Routledge and Kegan Paul, Ltd., 1962, pp. 40-41.

mente una mujer, y actuaba ya sea por iniciativa propia o a petición de la familia del varón. Después de algunos ires y venires, las familias intercambiaban las tarjetas rojas con los ocho caracteres (hora, día, mes y año de nacimiento de los jóvenes), que después se entregaban al adivino para establecer la compatibilidad. Si este paso era dado exitosamente, quedaba sellado el compromiso, que era irrevocable, y romperlo podía acarrear complicaciones legales. Por eso, aun en casos extremos, pocos padres consentían en anular un compromiso.⁸² Al anunciarse el compromiso, la familia de la novia distribuía dulces entre los vecinos. Las negociaciones respecto al dinero y los regalos podían ser complicadas y dependían del estatus y la posición económica de las familias. La consumación del matrimonio podía tardar varios años. Cuando llegaba el momento, era indispensable el viaje en la silla hacia la casa del novio, quien debía buscar a la consorte o enviar a un representante familiar por ella. Sin el ritual de la silla, la mujer no entraba en la casa de su marido como esposa legítima. En el trayecto entre las casas de la novia y el novio, si existían los medios necesarios, se hacía una procesión con estandartes, linternas, músicos y con los regalos que la familia de la novia le había dado como dote y que podían consistir en ropa, muebles, joyas, dinero y hasta esclavas.⁸³ La novia se vestía de rojo y se tapaba la cara. El novio, como dijimos, o bien la iba a buscar o la esperaba en la recámara nupcial vestido de azul. Al llegar la novia a la casa de los suegros, se quedaba sola en la recámara o, en algunas regiones, servía vino a los invitados a la fiesta. Los recién casados eran objeto de bromas por parte de los amigos del novio, lo que no contribuía a disipar el nerviosismo de los dos jóvenes, que se veían por primera vez. A los tres días, la joven esposa quemaba incienso ante el altar de los antepasados del novio y se postraba ante los suegros; en seguida, se dirigía a la cocina y hervía arroz: ésta era su consagración como miembro de la

⁸² A. Fielde, *op. cit.*, pp. 9 y 59-63, cuenta dos casos de muchachas jóvenes orilladas al suicidio al ser obligadas a contraer matrimonio con un hombre repugnante.

⁸³ Wong Su-ling y Earl Herbert Cressey, *Daughter of Confucius*, Nueva York, Farrar, Straus and Young, 1952, p. 135.



Procesión de boda tradicional. Morrison, 1985

familia política. Cuando cumplía un mes de casada, la mujer debía visitar a sus padres, y a los cuatro meses volvía a verlos. Estas dos visitas eran rituales y nadie debía interferir o impedir que las hiciera; sin embargo, después de realizarlas, la frecuencia con la cual podía ver a sus padres dependía de la voluntad de su marido y de sus suegros.

En China se ha usado tanto el pago de una suma de dinero a la familia de la novia como el envío de regalos a la familia del novio como dote. Si bien hay controversias sobre si el pago a la familia de la novia es una manera de comprar una esposa, es cierto que la costumbre existía y para algunos autores constituía una verdadera transacción comercial que le daba a la familia del novio derechos de propiedad sobre la esposa así obtenida; sin embargo, mucho dependía de la clase social y de las posibilidades económicas de cada familia.⁸⁴ Entre gente acomodada se trataba de un intercambio de regalos de igual valor que sellaba la alianza entre las dos familias, y no corresponder con igual generosidad significaba una pérdida de prestigio. En el caso de personas de pocos recursos, el dinero pagado a la familia de la novia era visto como una compensación por haberla alimentado durante varios años y por la pérdida de la mano de obra que su casamiento implicaba.⁸⁵ Sin embargo, enviar a la novia con regalos para su familia política podía ser una garantía de que fuera mejor tratada.

De una u otra manera, un matrimonio era siempre muy costoso. Desde la dinastía Han se comenzó a discutir la carga que significaba para la gente común el intercambio de regalos y los gastos generales de la boda.⁸⁶ También en Song, entre las clases altas, se daban dotes elevadas que incluían tierras y dinero. Esto tal vez fue suscitado por el deseo de una nueva clase adinerada de introducirse en la vieja aristocracia, mediante el matrimonio de sus hijas con miembros de viejas familias, y el hecho de ofrecer grandes dotes hacía más atractivo el arreglo; esta costumbre de las clases privilegiadas fue

⁸⁴ A. Fielde, *op. cit.*, p. 180.

⁸⁵ Fei Xiaotong no está de acuerdo con esta interpretación y ve en el intercambio únicamente el ritual social. Véase Fei Hsiaotong, *op. cit.*, p. 43.

⁸⁶ J. Dull, *op. cit.*, p. 46.

rápida emulada por el pueblo común.⁸⁷ En épocas más recientes la situación no había mejorado y en las familias pobres el casamiento de un hijo significaba un gasto que a veces la familia era incapaz de costear. Un estudio japonés, hecho en los años treinta, indica que una familia de ingresos medios en Estados Unidos gastaba 2% de su ingreso anual en un matrimonio, mientras que en China el costo se elevaba a 25 y hasta 30%.⁸⁸ Entre las familias estudiadas por Buck, el costo de una boda era mayor que el valor total de la ganancia de un año de un trabajador y el pago de una dote podía ser igual de oneroso.⁸⁹ Entre las 283 familias de Beijing estudiadas por Gamble entre 1926 y 1927, los gastos de boda iban de 1.5 a 9 veces el ingreso promedio mensual; pero en el 50% de la muestra, el gasto estaba entre 4 y 4.5 ingresos mensuales de la familia.⁹⁰

Entre los varios sistemas que se idearon para evitar los gastos de un matrimonio concertado de manera tradicional, existió la costumbre de la adopción de una niña como futura esposa o, como lo llama Arthur Wolf, de "matrimonio menor". Una familia cedía o vendía a otra, una niña aún muy pequeña y ésta era criada por su familia adoptiva con miras a casarla con uno de los hijos. Esta pequeña, llamada *tongyang-xi*, *siaosiv* o *simpua*, dependiendo de la región, tenía una posición ambigua entre sirvienta y futura nuera y su posición social ante la comunidad era siempre más baja que la de alguien casada con todo el ritual. Este sistema convenía a los padres de la niña, que se deshacían de una boca inútil y no tenían que preocuparse por la dote y los regalos en el momento de casarla. Los padres del muchacho adquirían una nuera gratis o casi y el gasto que significaba alimentarla durante su niñez se compensaba con el trabajo realizado dentro del seno familiar. Este tipo de matrimonio no necesitaba de ceremonia

⁸⁷ P. Ebrey, "Women, marriage...", *op. cit.*, pp. 208-210.

⁸⁸ Florence Ayscouth, *Chinese Women Yesterday and Today*, Shanghai, Modern Book Co., s.f., p. 64.

⁸⁹ J.L. Buck, pp. 468-469.

⁹⁰ Sidney D. Gamble, *How Chinese Families Live in Peiping*, Nueva York, Funk and Wagnalls Company, 1933, p. 199.

alguna; cuando los padres del muchacho consideraban que ya había llegado el momento de consumir el matrimonio así lo indicaban a los jóvenes, quienes de vivir como hermanos pasaban a ser marido y mujer. El “matrimonio menor” se conoció en toda China, pero fue más difundido en el este y el sur y su incidencia dependía tal vez de las condiciones económicas de la época. Fei Xiaotong, en su investigación de principios de la década de 1930, encontró que el 17% de las mujeres casadas había sido *siaosiv*; pero que entre las solteras había 39% de *siaosiv*, una clara indicación de que esta costumbre se había popularizado.⁹¹

ESPOSA Y CONCUBINA

“¿Por qué, según los ritos, el hombre toma mujer mientras que la mujer deja su casa? Debido a que el *yin* es humilde y no debe tomar la iniciativa; necesita ir hacia el *yang* con el fin de ser complementado; por eso dice el versículo: ‘el *yang* guía, el *yin* se somete; el hombre va [hacia adelante], la mujer sigue’”.⁹²

Con el fin de entender la posición de la mujer en la familia es preciso examinar en qué lugar la ubica la literatura clásica, que refleja los estereotipos aceptados por la sociedad patriarcal y así plasma la ideología tradicional. En general, en los clásicos confucianos se habla poco de la mujer en sí y más bien se hace referencia a ella en su papel de hija, esposa o madre. Se acentúa la diferencia entre hombre y mujer ya que pertenecen a dos elementos diferentes del orden cósmico, el *yin* y el *yang*. Estos dos elementos, a pesar de ser complementarios y no poder existir el uno sin el otro, obedecen a un orden jerárquico en el cual el *yin* es inferior.⁹³ Es cierto que

⁹¹ Arthur Wolf y Huang Chieh-shan, *Marriage and Adoption in China. 1845-1945*, Stanford, Stanford University Press, 1980, pp. 82-93; Margery Wolf, *The House of Lim. A Study of a Chinese Farm Family*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1968, pp. 40-43; Fei Hsiaotong *op. cit.*, p. 54, y A. Fielde, *op. cit.*, pp. 157-159.

⁹² *Po Hu-t'ung, op. cit.*, vol. 1, p. 244.

⁹³ Richard Guisso, “Thunder Over the Lake: The Five Classics and the



Nacimiento de un niño. Dinastía Ming. *Women of China*, noviembre, 1990

en los libros clásicos no se manifiesta abiertamente un desprecio hacia la mujer y se insiste en su papel de “compañera” del hombre, quien lo ayudará a llevar a cabo los ritos familiares.⁹⁴ Sin embargo, está bien claro que en esta relación ella debe ser sumisa y obediente, debe servir y acatar. Al mismo tiempo, la pertenencia de la mujer a la parte oscura y negativa, al *yin*, la hace por naturaleza propensa a manifestar, si no es bien guiada y controlada, características negativas. Es poco inteligente, indiscreta, celosa, emotiva, seductora y su influencia puede ser nefasta. Le corresponde al hombre mostrarle el camino correcto; esto se logra con paciencia y firmeza y, afortunadamente, en el *yin* está también el ser dócil y pasivo.⁹⁵

Desafortunadamente, todo lo que en los cánones aconsejaba tolerancia y respeto, en la práctica no se cumplió y lo único que quedó en la tradición fue el menosprecio hacia la mujer y su trato desigual. El mismo carácter empleado para escribir mujer está compuesto de *nü* (persona de sexo femenino) y *zhou* (escoba). La esposa tenía deberes múltiples y pocos derechos: además de tener la obligación de servir sin protestar a todos los miembros de la familia del esposo y estar sujeta a las tres obediencias, no tenía derecho a tener propiedades y, en muchos casos, era un bien enajenable. El derecho al divorcio era una prerrogativa masculina, la fidelidad era una obligación unilateral de la esposa y se extendía hasta después de la muerte del marido.⁹⁶ Pegarle a una esposa era considerado una ofensa menor, pero levantar la mano en contra del esposo era un delito grave; matar a una esposa con dolo era un delito, pero no si la muerte era accidental. Si una mujer mataba a su marido accidentalmente no se le reconocía ningún atenuante; pegarles o regañar a los suegros era un delito castigado con la muerte.⁹⁷

Hay pruebas de que en tiempos antiguos la situación de las

Perception of Woman in Early China” en Richard W. Guisso y Stanley Johanssen (eds.), *Women in China. Current Directions in Historical Scholarship*, Lewiston, Nueva York, Philo Press, 1981, pp. 48 y 59.

⁹⁴ *The I Li*, vol. I, p. 38.

⁹⁵ R. Guisso, *op. cit.*, pp. 58-59.

⁹⁶ Yi Jiayue, *Zhongguo jiating wenti*, *op. cit.*, pp. 124-131.

⁹⁷ Ch'u T'ung-tsu, *op. cit.*, pp. 103-104.

mujeres era menos difícil. En la aristocracia tenían valor de intercambio en las alianzas matrimoniales y cierta protección de sus familias en contra de malos tratos. En cuanto a la gente del pueblo, todavía no se hacía tan estricta la moral confuciana y se permitía cierta libertad. Cuando comenzó a desaparecer la vieja aristocracia, dentro de la estructura patriarcal se acentuó el papel del esposo como el amo de su mujer.⁹⁸ A partir de fines de Tang se hace más patente el peso de los ideólogos confucianos, quienes insisten en la inferioridad de la mujer. En esa época se inició la costumbre de vendarles los pies a las mujeres, que se universalizó en Song. En Ming se hicieron populares varios dichos despectivos tales como “la mujer sin talento es virtuosa” y “la mujer que sabe poco, que no habla, no lee ni pregunta es la mejor”.⁹⁹

La situación a fines del siglo pasado y a principios de éste, tal y como la describen testigos contemporáneos, era lamentable. Se nos habla de mujeres que, si no eran desechadas al nacer, podían ser vendidas o regaladas a voluntad del padre o del marido; casadas durante la infancia; obligadas a aceptar malos tratos, dar a luz muchos hijos y a trabajar como una bestia de carga. Es cierto que había unas pocas, las que pertenecían a las clases privilegiadas, cuyo destino era menos duro, pero que también debían aceptar una relación conyugal desigual y el menosprecio de los suegros.¹⁰⁰

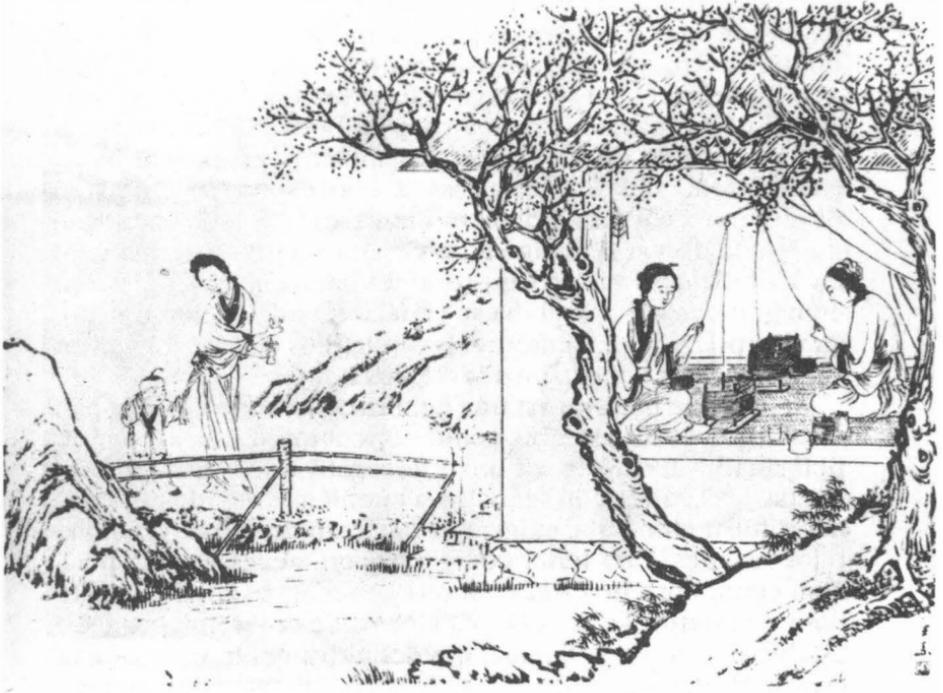
Algunos estudiosos encuentran exagerada la descripción que comúnmente se hace de la situación de la mujer china en la sociedad tradicional y afirman que su destino no era tan terrible, puesto que hallaban maneras de imponer su voluntad o de dominar la situación.¹⁰¹ Es cierto que solía suceder que la mujer tuviera poder e influencia: si era muy bella y atraía la atención de un emperador o de un poderoso; si sabía cautivar a su marido; si era muy astuta, cuidadosa y manipuladora. Sin embargo, todo eso dependía de que tuviera estas cualidades

⁹⁸ W. Eberhard, *op.cit.*, p. 68.

⁹⁹ Chen Dongyuan, *op.cit.*, pp. 192-194.

¹⁰⁰ A.H. Smith, *op. cit.*, pp. 275 y 307-309.

¹⁰¹ Albert Richard O'Hara, *The Position of Woman in Early China*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1945.



Las mujeres se dedicaban al trabajo casero y al cuidado de los niños. *Gu jin...*, 1984

y las supiera aprovechar, que los que la rodeaban se dejaran influir, de que tuviera un marido débil o una suegra no tan mala y sobre todo de que lograra sobrevivir, lo que era resultado de la suerte más que un derecho propio.

En la realidad, en el ciclo vital de la mujer, si sobrevivía a los rigores de una infancia descuidada, podía tener un periodo muy corto en la casa de sus padres, antes de su matrimonio, durante el cual se la consentía un poco, se le preparaba el ajuar y se hacían arreglos para su boda. Sin embargo, al llegar a la casa de su marido, la familia política, que había gastado mucho dinero para casar al hijo, esperaba demasiado de ella. La recién casada debía enfrentarse al gusto de un esposo desconocido y a las exigencias de una suegra generalmente en actitud de revancha. Las presiones para tener un hijo varón eran grandes y si lo lograba su situación podía mejorar, si no, su vida podía ser un infierno. Los suicidios de las mujeres en China siempre superaron a los de los hombres.¹⁰²

Además de ingresar en una familia como esposa principal, una mujer podía hacerlo como concubina. Este sistema de poligamia, además de ser una prerrogativa del varón en búsqueda de gratificación sexual, era también resultado del sistema familiar chino que exigía que nacieran dentro de la familia hijos varones. Para tener concubinas era necesaria una posición económica holgada y pronto, tenerlas, se volvió un símbolo de estatus. La concubina, a pesar de tener una posición estable dentro de la familia, era definitivamente inferior a la esposa e incluso entre concubinas había jerarquías, dependiendo del orden en el cual habían ingresado en la casa, del grado de atención que les mostrara el marido y también de la cantidad de hijos varones que tuvieran. Una concubina era por lo general comprada o cedida por sus padres o por terceros; no entraba en la casa en silla de manos; no participa-

¹⁰² Margery Wolf, "Women and Suicide in China" en Margery Wolf y Roxane Witke (eds.), *Women in Chinese Society*, Stanford, Stanford University Press, 1975, pp. 123-126. Véase también Ida Pruitt, *A Daughter of Han. The Autobiography of a Chinese Working Woman*, Stanford, Stanford University Press, 1967, p. 40; A. Fielde, *op. cit.*, pp. 156 y 208. Estas obras contienen descripciones de situaciones en las cuales las mujeres infelices en su matrimonio recurrieron al suicidio.



Esposa menor de un funcionario; pero la más importante entre todas las demás porque dio a luz un hijo varón. Franck, 1923

ba en los ritos ancestrales, y tenía menos garantías que una esposa.¹⁰³

RELACIONES INTRAFAMILIARES

La relación entre marido y mujer era, como se dijo antes, la de un superior con un inferior; además, se hallaba subordinada a la relación del hijo con sus padres: no era éste quien tomaba esposa, sino sus padres los que tomaban nuera. Esta situación, aunada a todas las reglas impuestas por el confucianismo sobre la separación de los dos sexos, hacía difícil una relación cercana e íntima. En el *Li Ji* se estipula que los esposos no deben tocar el mismo recipiente (salvo los usados para los sacrificios) ni entregar nada directamente el uno al otro; no deben ir al mismo pozo, ni al mismo sitio a bañarse.¹⁰⁴ El filósofo Cheng Yi, además de reiterar la superioridad del esposo frente a la esposa, también aconseja recato y distancia entre los esposos; la intimidad, sobre todo la sexual, hace olvidar las jerarquías y rompe el orden establecido. Para los neoconfucianos, el hombre se encuentra en este mundo para cumplir con su deber y no para gozar: el placer es malo, no por temor al pecado sino por temor a perder el recato.¹⁰⁵ Aunque el afecto entre cónyuges podía existir, no era de buen tono mostrarlo;¹⁰⁶ un esposo no debía alabar a su esposa ni mencionarla con frecuencia; si regresaba de un viaje debía saludar primero a sus demás familiares y luego a su mujer. La esposa tampoco debía mostrar públicamente afecto hacia su esposo, no podía sentarse junto a él en reuniones y al mencionarlo decía "él", no "mi marido".¹⁰⁷ No obstante, los esposos tenían el derecho a estar juntos cuando morían y eran enterrados en la misma tumba. Según el *Bohutong*, "en vida perma-

¹⁰³ O. Lang, *op. cit.*, p. 51; D. H. Kulp, *op. cit.*, p. 51; I. Pruitt, *op. cit.*

¹⁰⁴ *The Li Ki*, III, p. 454.

¹⁰⁵ *Reflections on Things at Hand, The Neo-Confucian Anthology*, compilada por Chu Hsi y Lü Tsu-ch'ien, traducción y notas de Wing Tsit-ch'an, Nueva York y Londres, Columbia University Press, 1967.

¹⁰⁶ A. Fielde, *op. cit.*, p. 193.

¹⁰⁷ M. Yang, *op. cit.*, pp. 54-55.



Dos esposas atienden a su marido. Van Gulik, 1974

necen en diferentes aposentos, cuando mueren comparten la misma tumba".¹⁰⁸

La relación entre padres e hijos descansaba, como ya hemos visto, en la total subordinación de los hijos y su obligación hacia los padres, según lo estipulaban las reglas de la piedad filial. A pesar de que la obligación era hacia ambos padres, la autoridad del padre era reconocida sobre la de la madre, y esta última únicamente podía hacer valer su autoridad si tenía una buena relación con su marido o a la muerte de éste.¹⁰⁹ Sin embargo, la posibilidad de la madre de estar cerca de sus hijos y de ser más indulgente y cariñosa que el padre, frecuentemente le valían el afecto de éstos, quienes la honraban y le daban un lugar destacado dentro de la familia. La relación del padre con los hijos varones era algo distante y severa; sin embargo, ellos eran los herederos y los que cumplirían con los ritos ancestrales de la familia. La posición de la hija era más ambigua; ella, desde el día en que nacía, pertenecía a otra familia, a la de su futuro esposo; si moría antes de casarse no se le daba ningún lugar en el altar familiar.¹¹⁰ Una hija bonita e inteligente, sin embargo, podía ganarse el afecto del padre, quien se sentía menos inhibido para mimarla que a un hijo varón, y hay muchos ejemplos de una relación cercana entre padre e hija en la literatura china.¹¹¹

La relación familiar más difícil, tradicionalmente, en una familia china es la de suegra y nuera. La mujer que después de años de subordinación y de inferioridad dentro de una familia tenía al fin una posición de respeto como madre de un hijo varón casado, frecuentemente ejercía sobre su nuera la misma tiranía que había padecido de joven a manos de su suegra. Seguramente no sucedía en todos los casos, sin embargo, parece ser lo suficientemente frecuente como para desencadenar, a través de la historia, una abundante literatura sobre la suegra malvada. El problema de la joven oprimida era su imposibilidad de irse y de poner fin a los malos tratos. A veces

¹⁰⁸ *Po Hu T'ung, op. cit.*, vol. II, p. 650.

¹⁰⁹ *Ch'u T'ung-tsu, op. cit.*, pp. 20-21.

¹¹⁰ A. Wolf y Huang Chieh-Shan, *op. cit.*, p. 77.

¹¹¹ O. Lang, *op. cit.*, p. 30.



Un hombre rico, sus esposas y sus hijos, en el siglo xix. Thomson, 1982

la única salida para ella era el suicidio, acto desesperado que ponía a la familia del esposo en una posición de desventaja ante la familia de origen de la mujer. El suicidio de este miembro de su familia, del cual hasta entonces poco se habían preocupado, podía ser motivo de actos de venganza familiar o de juicios interminables.¹¹² Además, según la superstición popular, la muerta misma podía tomar venganza apareciéndose como un espíritu maligno. En todos los casos era muy mal visto para la familia que una nuera se suicidara, de ahí que el suicidio no fuera sólo una manera de terminar con una vida desafortunada, también tenía una faceta de venganza.

Finalmente, tampoco eran fáciles las relaciones entre la esposa y los demás miembros jóvenes de la familia. La relación entre cuñadas era considerada en principio mala, porque la suegra favorecía a sus propias hijas y porque ellas tenían celos de la mujer extraña que competía por el afecto de su hermano. Según Martin Yang, una madre, al pensar en el matrimonio de su hija, siempre prefería a un hombre con pocas hermanas.¹¹³

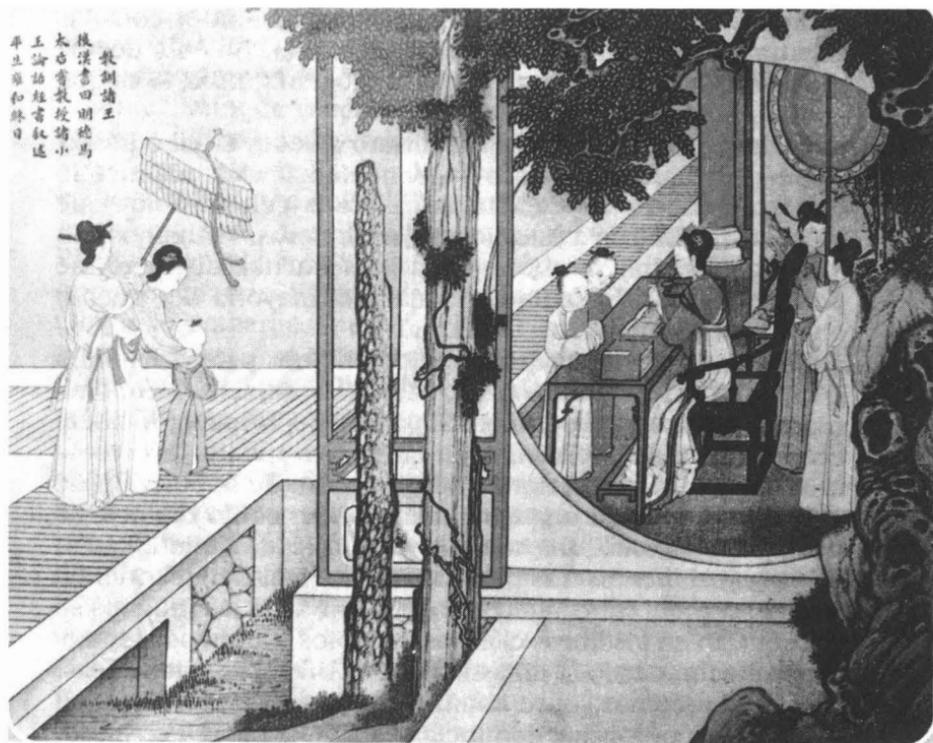
La imagen general que emerge de las relaciones familiares en China no es idílica, pues también hay que considerar la distancia entre los esposos, la opresión sobre los hijos, las disputas entre hermanos y entre cuñadas, las rivalidades entre esposas y concubinas, la tiranía de las suegras.

LA NIÑEZ Y LA EDUCACIÓN

¿Qué significaba la llegada de un niño en una familia? En el caso de un hijo varón, significaba un heredero, alguien que continuaría la línea familiar y mantendría vivo el culto a sus antepasados. En una familia campesina era una mano más para ayudar con las labores del campo, el futuro sostén de sus padres. Cuando nacía una niña, entre los ricos podía significar un instrumento para forjar alianzas y un ser cariñoso para

¹¹² I. Pruitt, *op. cit.*, p. 40.

¹¹³ M. Yang, *op. cit.*, p. 64.



La emperatriz Ma, de la dinastía Han, educa a los hijos de las concubinas del emperador. *Women of China*, junio, 1988

mimar; para los pobres y los campesinos, sin embargo, una hija era una boca adicional que alimentar, un ser pasajero que pronto se iría a servir a otra familia haciendo que todo el gasto que había significado fuera una inversión inutil. No es sorprendente entonces que el nacimiento de un niño se considerara una gran alegría *daxi*, mientras que el nacimiento de una niña fuera visto como una pequeña alegría, *xiaoxi*, si es que producía alguna.

El desprecio hacia las hijas, el trato a veces cruel o indiferente del cual eran objeto y la incidencia del infanticidio femenino fueron las características de la cultura china que más escandalizaron a estudiosos y misioneros.¹¹⁴ Algunos, sin embargo, lo explicaron como una consecuencia de la enorme pobreza a la que estaba condenada la mayoría del pueblo chino y no como un rasgo cultural.¹¹⁵

El infanticidio no es desconocido en otras partes del mundo y las razones que lo explican son generalmente económicas y de control demográfico. Sin embargo, la mayor incidencia del infanticidio femenino en China es resultado directo de todas las razones anteriores, pero también de la posición de una niña dentro de una familia en donde, como dijimos, se consideraba como una mala inversión, una ajena a quien había que alimentar. Las primeras menciones del infanticidio femenino y del trato diferente que se le da a las mujeres se encuentran en los libros clásicos; filósofos y letrados mencionan el hecho desde la dinastía Han.¹¹⁶ A falta de estadísticas, lo que conocemos sobre infanticidio en la China tradicional lo sabemos por los que denuncian esta práctica; por ejemplo, en el famoso libro *Instrucciones para el Clan Yan*, de la dinastía Tang, el autor lamenta que mucha gente tenga antipatía por sus hijas y destruya su "propia carne". Habla del caso

¹¹⁴ Issac Taylor Headland, *Home Life in China*, Londres, Methuen and Co., Ltd., 1914, reedición de 1971, Detroit, Grand River Books, pp. 10-45; A.H. Smith, *op. cit.*, p. 258, y A. Fielde, *op. cit.*

¹¹⁵ H.P. Wilkinson, *The Family in Classical China*, Shanghai, Kelly and Walsh, Ltd., 1926, p. 87, y H.A. Giles, *China and the Chinese*, Nueva York, Columbia University Press, 1902, pp. 177-211.

¹¹⁶ Asunción Benítez, "Infanticidio femenino en China", *Estudios de Asia y África*, vol. xxi, núm. 3 (69), 1986, pp. 398-412.

de un pariente que tenía muchas concubinas a quienes hacía vigilar por sirvientes; cuando comenzaban los dolores de parto éstos esperaban ante las puertas y las ventanas y “si nacía una niña, la arrebatában en seguida; aunque la madre gritara y llorara, nadie se atrevía a salvarla; era terrible escuchar eso”.¹¹⁷ En la dinastía Song existía la costumbre de ahogar a los niños en un balde de agua, que se llamaba “bañar a la criatura”, aunque muchas veces se prefería abandonar a los niños y niñas no deseados en la calle, lo que provocó el establecimiento de hospicios para niños abandonados, de los cuales habla Marco Polo.¹¹⁸ El poeta Su Dongpo, en el siglo xi, estableció una “Asociación para salvar a los niños”. Mateo Ricci, quien vivió en China en el siglo xvi, dice que en esa época el infanticidio era bastante común. Durante la dinastía Qing, sin embargo, muchos casos fueron denunciados y se promulgaron leyes en contra. Adele Fielde condujo su propia investigación a fines del siglo xix; entrevistó a 160 mujeres y encontró una situación dramática. Estas 160 mujeres habían dado a luz a 631 niños y a 538 niñas, 60% de los niños había vivido más de 10 años; pero únicamente 38% de las niñas lo logró. Las mujeres admitieron haber eliminado a 158 niñas; pero ninguna había matado a un varón. También encontró grandes diferencias regionales y en muchas localidades, como por ejemplo en Suzhou, existían hospicios para niños no deseados.¹¹⁹

También era frecuente la venta de niñas que habían sobrevivido al infanticidio. Vender a una hija era considerado un mal menor si la alternativa era vender la tierra. Sin embargo, la venta de una hija provocaba reacciones mucho más violentas en la madre que el mismo infanticidio, porque ya estaba afectivamente ligada a la criatura y era capaz de oponer resistencia y movilizar ayuda y simpatías de la comunidad. La informante de Ida Pruitt le cuenta cómo pudo salvar a una de sus

¹¹⁷ Yen Chih-t'ui, *Family Instructions of the Yen Clan* (Yenshi Chia Hsün), traducción e introducción de Teng Ssu-yü, Leiden, E.J. Brill, 1968, p. 19.

¹¹⁸ Jacques Gernet, *Daily Life in China on the Eve of the Mongol Invasion*, Stanford, Stanford University Press, 1962, p. 149.

¹¹⁹ A. Fielde, *op. cit.*, pp. 28-38.

hijas de ser vendida, pero no pudo impedir que fuera enajenada la segunda por su marido opiómano.

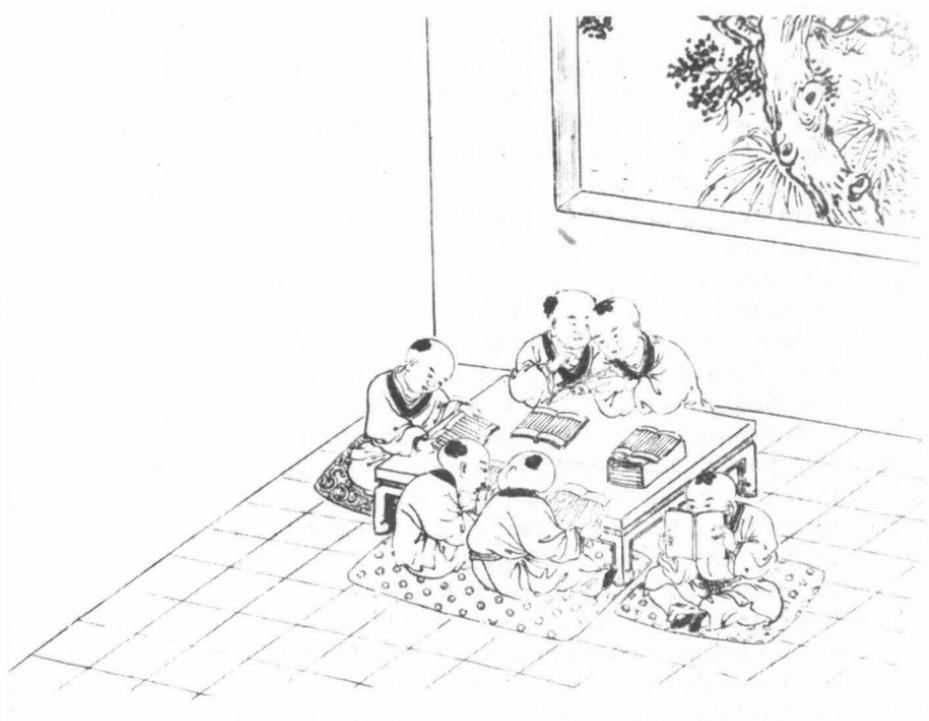
La educación, tanto de niños como de niñas, estaba orientada hacia la obediencia y la devoción familiar y uno de los libros más conocidos era la colección de *Veinticuatro ejemplos de piedad filial*, donde se exalta el sacrificio de los niños por el bien de los padres.¹²⁰ Desde épocas remotas, los niños chinos aprendían a ser obedientes y respetuosos, una educación que fomentaba la docilidad y el conformismo.¹²¹

La educación de los hombres dependía de la clase social a la que pertenecían. Los que provenían de las clases privilegiadas eran instruidos por tutores particulares o en escuelas familiares; estudiaban generalmente los textos clásicos confucianos, los aprendían de memoria y se ejercitaban en la escritura de ensayos muy formales, que les servirían para presentarse al examen necesario para entrar a formar parte de la burocracia o, en su defecto, para establecer su reputación de hombres letrados. Entre las demás clases sociales, la educación de un niño dependía de los medios económicos de los padres y a veces de la ambición del linaje o del clan, y la instrucción que recibía también descansaba a grandes rasgos sobre los clásicos confucianos.

La educación de las mujeres seguía un patrón completamente diferente. Entre los campesinos la norma general era no darles ninguna educación formal, pues se consideraba una pérdida de tiempo y de dinero educar a la futura nuera de otra familia. Se le enseñaban cosas prácticas del trabajo casero y otros menesteres que eran útiles mientras vivían en casa de sus padres y aumentaban su valor cuando llegaba el momento de contraer matrimonio. Entre las clases privilegiadas no faltaron ejemplos de niñas inteligentes y talentosas, quienes aprovecharon las lecciones impartidas a sus hermanos o fueron favorecidas por sus padres, que las educaron. En la historia se conocen ejemplos de mujeres con una amplia cultura y en la literatura abundan cuentos de muchachas jóvenes con suficiente capacidad y conocimientos para permitirles, disfr-

¹²⁰ M. Levy, *op. cit.*, p. 74.

¹²¹ J. Gernet, *op. cit.*, p. 152.



La educación en China era un ideal social no alcanzado por todos. *Gu jin...*, 1984

zadas de hombres, aprobar los difíciles exámenes tan codiciados por sus hermanos. También se conocen mujeres poetas que florecieron en Song y en Ming, a pesar de ser épocas de mayor tradicionalismo, y hubo cortesanas célebres por su destreza musical. Estos casos eran, sin embargo, excepcionales y la regla era más bien seguir los preceptos expresados en el *Li Ji*, que indicaban que a partir de los 10 años una mujer debía aprender ciertas reglas de comportamiento y algunas artes domésticas para poder administrar bien su casa y cumplir con sus deberes como hija, nuera y esposa.¹²² Su educación era esencialmente práctica y muy pocas tenían alguna profesión, al menos honesta. La falta de educación y de adiestramiento fortalecían su dependencia económica y su posición subordinada dentro de la sociedad. En cuanto a quiénes eran las verdaderas mujeres ejemplares, la pauta la da el *Lienuzhuan* (*Biografías de mujeres célebres*), escrito por Liu Xiang en el siglo II a.C., en donde se destacan más las virtudes de recato y castidad que el talento literario.

A partir de la dinastía Han aparecieron libros dirigidos a las mujeres, en su mayoría escritos por mujeres, que eran una mezcla de consejos y enseñanzas. El libro más famoso y tal vez el más antiguo de este género es el *Nujie*, escrito por la historiadora Ban Zhao alrededor del año 100 d.C., en el cual la autora, ella misma mujer educada, interpreta a los clásicos confucianos de manera rígida y ortodoxa en cuanto a lo que se espera de una mujer. De la misma manera que existían los Cuatro Libros en el canon confuciano, el editor Wang Xiang, a principios de Qing, juntó cuatro de los libros más populares bajo la rúbrica de *Los cuatro libros para mujeres* que incluían, además del *Nujie*, el *Nuxiaojing* (*Clásico de la piedad filial para mujeres*), escrito en Tang por la señora Cheng, esposa de un funcionario, el *Nulunyu* (*Analectas para mujeres*), también de Tang escrito por Song Ruozhao, la hija soltera de un alto funcionario, y el *Neixun* (*Instrucciones para los cuartos interiores*), escrito en Ming nada menos que por la emperatriz Xu, esposa de Yongle. En Qing, el *Nuxiaojing* fue sustituido por el *Nufan Jielu* (*Un manual sencillo de*

¹²² *The Li Ki*, III, p. 479.



El papel más importante de la mujer en la sociedad era el de ser reproductora del elemento masculino. *Gu jin...*, 1984

reglas para la mujer), escrito por la madre del editor Wang Xiang.

Todos estos libros tienen en común que fueron escritos para educar a las mujeres desde temprana edad. Ban Zhao escribe para sus hijas, la señora Cheng para su sobrina, la emperatriz Xu para educar a las niñas de la corte. En todos los libros se trata de ayudar al aprendizaje de ser esposa y nuera, en todos se considera natural que el ámbito de la mujer sea el hogar y que poco tiene que hacer fuera de él: su papel consiste en ayudar a su esposo, servir a sus suegros, hacer los sacrificios ante los altares ancestrales y tener hijos. Las virtudes que se le piden son la paciencia, la sumisión, la modestia, el recato, la obediencia y la castidad; además debe ser trabajadora, diligente y ahorrativa para poder administrar bien su hogar. Si bien el matrimonio es una unión complementaria, la mujer es inferior al hombre, pero a pesar de expresar fielmente los preceptos de la ortodoxia confuciana, que relegaba a la mujer a un papel humilde e inferior, estas mujeres, ellas mismas tan diferentes de lo que predicaban, no pretenden dejar a las niñas sin educación alguna. Ban Zhao insiste en que hay que educarlas para que puedan cumplir mejor con sus deberes, amén de enseñarles también artes femeninas como cocinar, coser, hilar, etcétera, y la madre de Wang Xiang no está de acuerdo con el dicho de que una mujer talentosa no puede ser virtuosa y creé que el conocimiento fomenta la virtud.¹²³ Estos escritos no pueden considerarse documentos históricos, sino reflejo de la moral ideal de su época y más bien manuales de un deber ser. Representan lo que se esperaba de la mujer en la sociedad tradicional y todavía eran populares en los años treinta del presente siglo.

A fines de la dinastía Tang apareció una moda, que duró hasta nuestro siglo, en la cual se exigía que las mujeres tuvieran los pies muy pequeños como parte de su belleza.

¹²³ Theresa M. Kelleher, "The *Nü ssu-shu* or *Four Books for Women*", documento presentado en el Seminario de Neoconfucianismo, Columbia University, 3 de abril de 1987; F. Ayscouth, *op. cit.*, pp. 239-246; Marina Sung, "The Chinese Lieh-nü Tradition", en R. Guisso y S. Johannsen, comps., *op. cit.*, pp. 66-68, y Nancy Swann, *Pan Chao: Foremost Woman Scholar of China*, Nueva York, Londres, The Cenry Co., 1932, pp. 83-92 y 135.



En muchos casos los delitos cometidos por mujeres eran más severamente penados. Mackerras, 1989

Para lograr este ideal, a las niñas de seis a ocho años les vendaban los pies, empujando el dedo gordo hacia arriba y doblando los demás contra la planta; se aumentaba paulatinamente la presión hasta que el pie ya no crecía y quedaba totalmente deformado. El sufrimiento que esto ocasionaba a la niña era terrible y cuando crecía le impedía moverse con facilidad, como si fuera una lisiada. Al pasar los años esta costumbre se generalizó y penetró en todas las esferas sociales, como le decía una mujer del pueblo a Ida Pruitt: “la belleza de una niña y su atractivo descansaban más en el tamaño de sus pies que en la hermosura de su cara. A las casamenteras no se les preguntaba «¿es guapa?», sino «¿qué tan pequeños son sus pies?»”¹²⁴

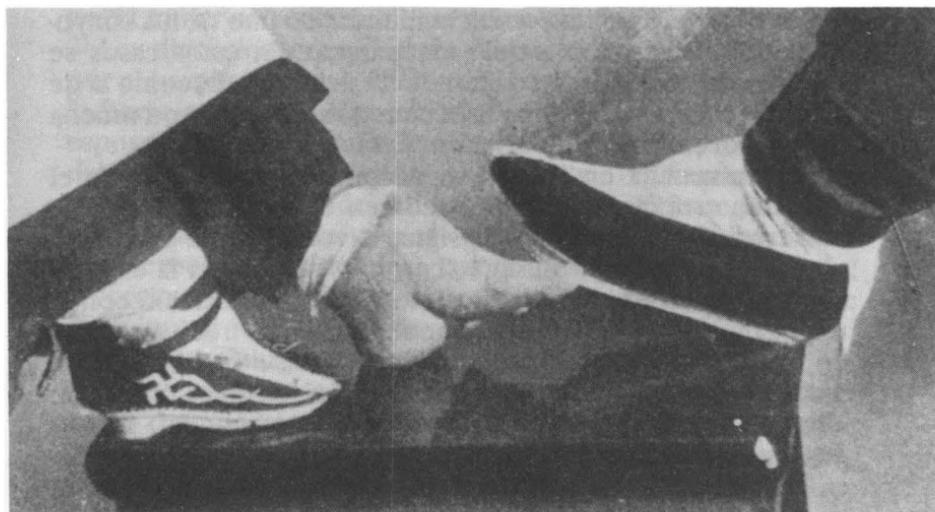
La niñez no duraba mucho y pronto se le exigía al menor que cumpliera con tareas en el campo, recogiera leña o alimentara a los animales si era varón, o en la casa con los quehaceres domésticos, si era niña. Entre las clases privilegiadas, a los hijos varones se les pedía dedicación al estudio y se les imponía una feroz disciplina. Sin embargo, un joven no era considerado adulto mientras no estuviera casado y su estatus social era el de un menor; en caso de conducirse de manera reprochable, era el padre quien se responsabilizaba de su comportamiento.¹²⁵ Era común realizar algún tipo de rito que despedía a la niñez. Normalmente se hacía poco antes de concertar el matrimonio, aproximadamente a los 20 años en el caso de los hombres y a los 15 en el de las mujeres. Uno de los ritos más extendidos era la “puesta del gorro” para los hombres y “recoger el moño” para las mujeres, en este caso con un broche especial en forma de alfiler y adornado.

DIVORCIO

El divorcio en China tradicional descansaba sobre las mismas bases que el matrimonio: era un asunto que interesaba a la familia en general y no a la pareja. Si el matrimonio de

¹²⁴ I. Pruitt, *op. cit.*, p. 22, y A. Fielde, *op. cit.*, pp. 39-47.

¹²⁵ M. Yang, *op. cit.*, p. 103.



Pie femenino normal y pie vendado de aproximadamente 4.5 pulgadas. MacKerras, 1989

alguna manera iba en contra de los intereses de la familia, o los dejaba de satisfacer, era causa de divorcio. Aún más, siendo la familia el pilar de la sociedad, había casos en los cuales las autoridades decidían que el vínculo matrimonial había sido roto por la conducta inmoral de uno de los cónyuges y obligaban a la pareja a separarse. En estos casos se tomaba en cuenta, tanto la conducta del hombre, como la de la mujer; pero las faltas de ésta eran consideradas con mucha mayor severidad.¹²⁶

La desventaja en la cual se encontraba la mujer ante el divorcio está claramente ilustrada en el vocabulario que se usó tradicionalmente para designar divorcio y que era “abandonar”, “echar”, “expulsar”, “correr”, “separar” a la esposa. Todos estos términos significan terminar una relación con la esposa y, entre el pueblo, lo que se usaba más frecuentemente era “abandonar” o “echar a la esposa”. Legalmente se hablaba de “terminar” [la relación] y el término actual de divorciarse (*lihun*: ‘apartar el vínculo matrimonial’) se usó legalmente apenas en 1908.¹²⁷

Desde tiempos antiguos, tal vez desde la época de Primavera y Otoño (722-481 a.C.), se fijaron las llamadas Siete Condiciones, que eran las razones que podía alegar un esposo para separarse de su mujer. Estas razones eran en cierto modo limitantes, puesto que tenía que haber una razón para romper el vínculo matrimonial y no eran obligatorias, como en los casos considerados como de rompimiento de vínculo, en donde se trataba de faltas que involucraban a las autoridades. Se estipulaba que un hombre podía abandonar a su esposa si desobedecía a sus suegros, era estéril, adúltera, celosa, demasiado parlanchina, robaba o tenía una enfermedad incurable. Si las examinamos con atención, vemos que todas estas razones se refieren a la armonía y al bienestar familiar y que la relación de la pareja como una relación entre individuos no tiene mayor importancia. Existen, sin embargo, además de las Siete Condiciones, Tres Limitaciones, o sea tres circunstan-

¹²⁶ Tai Yen-hui, “Divorce in Traditional Chinese Law” en D. Buxbaum, comp., *op. cit.*, pp. 91-92.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 77.

cias bajo las cuales no se podía abandonar a la esposa; estas limitaciones eran: si la esposa había llevado luto por sus suegros durante tres años, si la familia del esposo había pasado de una condición humilde a tener riqueza durante el matrimonio y si la mujer no tenía familia a quien pudiera acudir.¹²⁸

Los divorcios, como hemos dicho, siempre eran iniciados por el hombre y la mujer no tenía posibilidad de hacerlo, o si lo hacía no había ninguna autoridad que pudiera obligar al esposo a aceptarlo. Para divorciarse de su mujer, un hombre debía consultar a sus padres, obtener su consentimiento, y éstos por lo general debían hacer algún tipo de negociación con la familia de la esposa, que a veces implicaba cierta compensación económica. Los padres podían oponerse al divorcio o podían obligar a la pareja a separarse en contra de su voluntad; esto tal vez no ocurría con mucha frecuencia, pero existen alusiones en la literatura de casos así.¹²⁹

Según evidencias históricas, en épocas antiguas se daban casos de divorcios iniciados por mujeres, quienes también podían volver a casarse. En Han siguió la misma tendencia y eran frecuentes los segundos matrimonios tanto de mujeres divorciadas como de viudas. Sin embargo, ya se notaba en esta época una corriente encabezada por letrados confucianos, que se oponían a conductas que consideraban inmorales.¹³⁰ Al pasar el tiempo se hicieron mucho más estrictos tanto los códigos sociales como los legales.

LA VIUDEZ

El tema de la mujer viuda es frecuente en la literatura popular y en el folklor de todos los pueblos. Generalmente, se le representa como una mujer que, después de haber sido sexualmente activa, encuentra su soledad difícil de sobrellevar y, o bien es provocativa y peligrosa, o bien presa fácil para cual-

¹²⁸ O. Lang, *op. cit.*, pp. 40-41.

¹²⁹ Rusell Maeth, "La esposa de Jiao Zhòngqing: Una balada larga del siglo III d.C.", *Estudios de Asia y África*, núm. 43, enero-marzo de 1980, pp. 124-148.

¹³⁰ J. Dull, *op. cit.*, pp. 64-67.

quier hombre al acecho. Las viudas en China merecieron otro tipo de trato: se les exigió lealtad y castidad absolutas y se les hizo responsables de la moral de toda la familia y hasta de toda la sociedad mediante de una fidelidad póstuma. Pocos temas han llamado tanto la atención de estudiosos chinos y extranjeros como el trato hacia las mujeres que tuvieron la desgracia de perder a sus cónyuges. En realidad, la indignación no se dirige tanto a defender el derecho de venerables matronas a volverse a casar, sino que se denuncia sobre todo la costumbre de considerar como viuda a una joven cuyo prometido, a quien nunca había conocido, moría antes del matrimonio.

Como en todo lo que toca a la familia tradicional, en la China antigua no se observó estrictamente este código moral, estipulado ya en los libros confucianos. En Han parece haber sido común el segundo matrimonio de viudos y viudas y de ello hay numerosos ejemplos en los textos de historia; si bien éstos se refieren, por lo general, a la familia imperial y a los aristócratas, no hay nada que indique que el pueblo común siguiera otro patrón de conducta. Sin embargo, incluso en esa época, de la misma manera que había quienes se oponían a que las mujeres divorciadas volvieran a contraer nupcias, también había quienes se oponían a que las viudas lo hicieran. La historiadora Ban Zhao así lo expresa y en biografías de la época abundan ejemplos de viudas que se opusieron terminantemente a volverse a casar, llegando hasta la automutilación para impedirlo.¹³¹ En Tang tampoco era demasiado estricta la actitud hacia las viudas y, según lo que nos dice Yen, es tal vez más aconsejable que se vuelva a casar una viuda con hijos que un viudo, porque las mujeres son más celosas y están menos dispuestas a aceptar los hijos de un matrimonio anterior del marido, sin contar con el conflicto de intereses que esto causaría en cuanto a la fortuna familiar.¹³²

A partir del siglo xi, se manifestó una creciente oposición al matrimonio de las viudas y el estado ofrecía recompensas a las familias de las que permanecían castas. Esta moral, que al principio seguían las clases privilegiadas, fue poco a poco

¹³¹ *Ibid.*, p. 66.

¹³² Yen Chih-t'ui, *op. cit.*, pp. 12-13.

adoptada por las clases más bajas y se tornó una costumbre muy arraigada en China hasta épocas recientes.¹³³ La actitud que se afianzó en Song está expresada de manera terminante por el filósofo Cheng Yi, a quien se le preguntó qué podía hacer una viuda sin medios para subsistir. Dice Cheng Yi: "Morirse de hambre es algo nimio. Perder la integridad, sin embargo, es algo muy serio".¹³⁴ La dinastía Song marcó el principio de esta actitud dogmática; pero, con el paso del tiempo, la exigencia de este tipo de comportamiento se fue haciendo más estricta. Aun Zhu Xi, quien cita a Cheng Yi, tiene que admitir que, "hablando en general, así debiera ser; sin embargo, la gente no puede seguirlo completamente".¹³⁵

En 1304 los mongoles de la dinastía Yuan promulgaron un decreto que decía que se honraría a cualquier mujer que, habiendo quedado viuda antes de los 30 años, hubiera llegado casta hasta los 50.¹³⁶ Al ascender al trono, el primer emperador Ming consideró el problema de la castidad femenina como una prioridad de su política oficial. No solamente las viudas serían honradas, sino que toda su familia política obtendría privilegios.¹³⁷ En general, Ming fue la época de mayor obsesión por el problema de la castidad y son múltiples los ejemplos de suicidios de viudas que siguieron a sus esposos a la tumba. En la literatura de la época se censura claramente a las mujeres que han faltado a su palabra de permanecer fieles después de la muerte del marido.¹³⁸ Los suicidios de las viudas se pueden explicar por las presiones ejercidas por la familia en busca de honores y también, en muchos casos, por la decisión de poner fin a una condición precaria dentro de una familia política que consideraba su presencia como una carga. Tampoco debemos descartar la influencia de todo un adoctrinamiento a través de libros ejemplares que se usaban para

¹³³ W. Eberhard, *op. cit.*, pp. 72-73.

¹³⁴ *Reflexions...*, *op. cit.*, p. 177.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 179.

¹³⁶ Ann Waltner, "Widows and Remarriage in Ming and Early Qing China", en R. Guisso y S. Johannsen, (eds.), *op. cit.*, p. 131.

¹³⁷ M. Sung, *op. cit.*, p. 72.

¹³⁸ Hay varios ejemplos en los cuentos de Pu Songling (1640-1715) y Feng Menglong (1574-1646).



Un hombre rodeado de sus mujeres. Van Gulik, 1974

educar a las mujeres, en donde las viudas suicidas eran consideradas mártires y heroínas. Así como había presiones para que la viuda no se casara, había casos de actitudes contrarias, en las que eran presionadas para que lo hicieran y así forjar nuevas alianzas, resolver un problema económico o quedarse con su fortuna personal.¹³⁹ Hay también innumerables ejemplos de viudas que, ante la presión de sus familiares para que contrajeran nupcias por segunda vez, preferían la muerte antes que perder su honra de mujeres fieles.¹⁴⁰ En Qing, la costumbre y la opinión pública seguían siendo muy estrictas y la castidad de la viuda era un tema de enorme popularidad. Las clases dirigentes se esmeraron en promover un ideal de mujer abnegada y sufrida, y nadie mejor que la viuda casta y fiel, dedicada a servir a su familia política, para encarnar este ideal; sin embargo, ya no se alentaba el suicidio y el emperador Kang Xi lo prohibió mediante un decreto que no siempre fue acatado.¹⁴¹

OTROS MIEMBROS DE LA FAMILIA

Además de los miembros de la familia por matrimonio y consanguinidad, podía haber otras personas viviendo bajo el mismo techo. Ya hemos hablado de la *tongyangxi* o “nuera por adopción”, adquirida desde su niñez y criada para casarse con uno de los hijos de la familia que la había comprado, recibido o intercambiado. También se podían adoptar hijos varones en el caso de no tener un heredero, a fin de poder continuar la línea familiar; siempre se procuraba adoptar a un pariente cercano por línea paterna, preferentemente al hijo de un hermano,¹⁴² pero en el caso de que eso no fuera posible,

¹³⁹ A. Fielde, *op. cit.*, p. 8.

¹⁴⁰ Jonathan Spence, *The Death of Woman Wang*, Londres, Penguin Books, 1980, p. 72.

¹⁴¹ Susan Mann, *Historical Change in Female Biography from Song to Qing Times: The Case of Early Ying Jiangnan (Jiangsu and Anhui Provinces)*, Memorias de la Conferencia Internacional de Orientalistas en Japón, núm. xxx, 1985, pp. 66-70. Véase también Ida Pruitt, *op. cit.*, pp. 100-183, para ejemplos de viudas que fueron honradas por su virtud y su sacrificio a fines del siglo pasado.

¹⁴² A. Fielde, *op. cit.*, p. 262.

se podía adquirir un heredero al aceptar a un yerno como hijo; en este caso el yerno se incorporaba a la familia de su esposa y adoptaba el nombre de su suegro.¹⁴³ Se daban, asimismo, casos de adopción de un niño que no pertenecía a la familia, a veces comprándolo a gente pobre.

En la unidad doméstica china también había sirvientes y esclavos. La compra y venta de seres humanos se practicó en China desde épocas muy remotas hasta 1949. Según Pulleyblank, existe información desde el periodo de los Reinos Combatientes (del siglo V al III a.C.), y la forma más antigua consistía en la compra de concubinas y de niños para diversos usos.¹⁴⁴ La venta de niños varones era menos frecuente y se les compraba para adoptarlos o emplearlos como sirvientes. Los esclavos varones a veces se casaban, pero sus descendientes seguían siendo considerados esclavos. Las hijas de esclavos, sin embargo, podían salirse de su condición si se casaban con un hombre libre.¹⁴⁵

Las niñas que se compraban y trabajaban como sirvientas, al llegar a la madurez podían ser vendidas o regaladas como concubinas o se les conseguía un marido entre las familias pobres. Si la relación entre esclava y dueña había sido buena, seguía la comunicación entre las dos en términos que simulaban los de parentesco, con intercambios de visitas y regalos.¹⁴⁶

Cuando se abolió legalmente la esclavitud, en 1910, las personas adineradas hicieron al principio poco caso y registraban a sus esclavas como hijas adoptivas. Sin embargo, cuando el gobierno nacionalista realizó campañas en contra de la esclavitud, muchas muchachas se atrevieron a hablar de los malos tratos que solían sufrir y que orillaron a algunas al

¹⁴³ M. Yang, *op. cit.*, pp. 83-84.

¹⁴⁴ E.G. Pulleyblank, "The Origins and Nature of Chattel Slavery in China", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 1, 1958, pp. 184-220.

¹⁴⁵ James Watson, "Transactions in People: The Chinese Market in Slaves, Servants and Heirs", en James L. Watson, (ed.), *Asian and African Systems of Slavery*, Berkeley, University of California Press y Oxford, Basil Blackwell, 1980, pp. 223-336.

¹⁴⁶ D.H. Kulp, *op. cit.*, p. 165.

suicidio. A la larga, las esclavas fueron remplazadas por sirvientas, cuya situación no era muy diferente.¹⁴⁷

SEXUALIDAD

La sexualidad, como el resto de las expresiones del comportamiento humano en la tradición confuciana, estaba regida de manera estricta y precisa a través de las normas de comportamiento, el *li*. Así, la sexualidad quedó confinada a la reproducción, cuando era lícita, o a la prostitución u otros tipos de relaciones sexuales consideradas ilícitas. Es necesario, sin embargo, considerar algunos matices. Ocurrieron cambios importantes a través de la historia en relación con la expresión de la sexualidad; se reconoce que hasta la dinastía Song había una mayor libertad sexual y las mujeres tenían menos limitaciones, pero con el arraigo del neoconfucianismo, a partir de dicha dinastía, se impuso el puritanismo hacia el sexo, que se manifestó en una exigencia más estricta en relación con la castidad femenina. Fue también en esa época cuando se extendió la costumbre de vendar los pies a las mujeres. Los pies pequeños, atrofiados por el vendaje, pasaron a ser el símbolo de la feminidad y la principal atracción sexual de la mujer. Los pies vendados se convirtieron en una parte tabú del cuerpo femenino; aun en las pinturas eróticas o pornográficas, donde se representan explícitamente los órganos genitales, los pies de las mujeres siempre están cubiertos. Las inclinaciones puritanas se agudizaron con el tiempo y llegaron a su máxima expresión en la última dinastía, la Qing. Puede verse una correlación sociopolítica en cuanto a esta tendencia histórica, pues fue paralela a la consolidación del estado centralizado autoritario confuciano y a una propensión de la élite gobernante hacia la vida urbana. En el ideal confuciano el sexo estaba restringido a la reproducción dentro de la familia y existían una serie de prohibiciones relacionadas con el luto y el incesto. Eran mal vistas las demostraciones públicas de afecto entre los cónyuges, lo cual ha sido

¹⁴⁷ Wong Su-ling y E.H. Cressey, *op. cit.*, pp. 249-301.



Dama vendándose los pies antes de calzarse el zapato. Van Gulik, 1974

interpretado por algunos autores como una muestra de asexualidad general de la cultura china.¹⁴⁸

Otro elemento que matizó la expresión de la sexualidad en China fue la tradición daoísta. Si para el confucianismo el orden natural debe subordinarse a un orden social totalmente reglamentado, el daoísmo ve en el orden natural el único camino verdadero, de manera que el ser humano sólo tiene que plegarse a él y seguir su curso. Las prácticas curativas y la búsqueda de la inmortalidad en el daoísmo lo llevaron también a una actitud diferente respecto al sexo. Garantizar una buena salud y una larga vida estaban obviamente signados por la jerarquía sexual prevaleciente en la sociedad, de ahí la insistencia en el empleo de técnicas que convirtieran al acto sexual en fuente de dilatada vida y vitalidad para el hombre, el cual debía absorber la esencia vital femenina a través de repetidos orgasmos de la mujer en largas sesiones sexuales. El hombre no debía desperdiciar el semen y perder lo que constituye su propia esencia vital y para ello se desarrollaron técnicas que inhiben la eyaculación. Según la creencia popular, el semen así retenido volvía a su lugar de origen, el cerebro, y constituía una fuente de energía y vigor. La insistencia en provocarle repetidos orgasmos a la mujer para obtener su esencia vital no significaba una reivindicación de su derecho al placer, sino un método mediante el cual el hombre alimentaba su vitalidad.

La sexualidad en China fue tratada en textos de diversos tipos, cuyas características por sí solas nos ofrecen una idea de la actitud ante el sexo. Por una parte están los clásicos confucianos, que en general apenas mencionan el sexo y sólo lo hacen en términos de restricciones; además están los libros de medicina, que se preocupan por el buen resultado de la procreación. Por otra parte, están los manuales de alcoba, que circularon en calidad de literatura menor con cierta libertad hasta la dinastía Song y posteriormente en la Ming, así como novelas y cuentos eróticos o pornográficos, ilustraciones y

¹⁴⁸ Francis L.K. Hsü, "Chinese Kinship and Chinese Behavior" en Ho Ping-ti y Tang Tsou (eds.), *China in Crisis*, vol. I, libro 2, Chicago, The University of Chicago Press, 1968, pp. 579-608.



Una pareja después de una noche de amor. Van Gulik, 1974

estampas eróticas de la dinastía Ming y principios de la Qing y algunos textos de la tradición daoísta. La literatura erótica estuvo asociada con la cultura urbana; era muy explícita en sus descripciones de los actos sexuales y casi siempre tenía un fondo moralizador y ejemplar. La pintura erótica, en auge durante Ming, se hacía por encargo o simplemente se vendía al mejor postor. Gracias a estas expresiones literarias y artísticas podemos inferir que la actitud de la cultura dominante china era puritana y muy machista, además de estar plagada de tabúes y restricciones, justificados mediante argumentos morales y de salud. Sobre la masturbación masculina pesaba un poderoso tabú, pues implicaba la pérdida gratuita de semen, lo que se consideraba negativo para la salud. La masturbación femenina, en cambio, parece haber sido estimulada, como lo insinúan la cantidad de objetos producidos para este fin, y este hecho se explica debido a la poligamia de las clases altas. La homosexualidad masculina está documentada en la literatura que inspiró; aunque en algunos momentos fue tolerada, lo que ha sido exagerado por algunos autores. En general, se veía como un pasatiempo pasajero, pues era necesario que los hombres tuvieran hijos para cumplir con la piedad filial. El lesbianismo era más tolerado, ya que era inevitable entre mujeres que vivían juntas, igualmente debido a la poligamia, recluidas en espera de los favores del marido; su tolerancia se entiende por el bajo perfil social asignado a las mujeres y por eso mismo son menores sus expresiones en la literatura y en el arte.¹⁴⁹

En general, podemos concluir que la sexualidad en la China tradicional tuvo dos corrientes de expresión, una sancionada oficialmente, cuyo único fin era la reproducción y que estaba estrictamente reglamentada según normas de luto, incesto, comportamientos externos, etcétera, y otra donde se explotaba su parte placentera, que se manifestaba subrepticamente en burdeles, en la corte, con las concubinas y donde su expresión era más libre. Todo ello en un marco social e

¹⁴⁹ Bret Hinsch, *Passions of the Cut Sleeve. The Male Homosexual Traditions in China*, Berkeley, University of California Press, 1990. Contiene un apéndice sobre lesbianismo.



Mujeres desvistiéndose. Dinastía Ming. Van Gulik, 1974



Escena en un burdel. Dinastía Ming. Van Gulik, 1974

ideológico que nunca perdió el rasgo de supremacía masculina, que cambió históricamente en la medida en que se acentuó el autoritarismo estatal y que se expresaba según los privilegios y compromisos de la clase a la que se pertenecía.¹⁵⁰

RITOS FUNERARIOS

“Entre los seres que tienen sangre y aliento, ninguno es tan inteligente como el ser humano; por eso el sentimiento de una persona ante la muerte de un familiar es algo que dura hasta su propia muerte.”¹⁵¹ Estas palabras del *Li Ji* son una indicación de la importancia de la manifestación del luto, que desde épocas muy antiguas incluía ceremonias complicadas y ritos bien definidos. El mismo *Li Ji* está repleto de detalles minuciosos sobre el vestido apropiado para cada miembro de la familia cuando moría un allegado, se dice por quién hay que llevar luto y cuánto tiempo, además se especifica por quién no es necesario llevarlo; también se estipulan cuáles son los sacrificios apropiados, las ofrendas y el lugar preciso de las tablillas con el nombre del difunto ante el altar familiar, se describen los tipos de lamentos, su duración y su frecuencia. Tanto en el *Li Ji* como en el *Bohutong* se establece que la muerte de uno de los padres merece tres años de luto y que la manera más ortodoxa de llevarlo es retirándose de la vida pública, vistiendo ropa hecha de arpillera, viviendo en una choza cerca de la tumba. Al pasar los años, el ideal que poca gente seguía se volvió, al menos en cuanto a abandonar la vida pública, una regla estricta para las clases altas, mientras que la gente común, que no podía dejar de trabajar, se contentaba

¹⁵⁰ Para mayor documentación al respecto puede consultarse Robert Hans Van Gulik, *Sexual Life in Ancient China: A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from ca. 1500 B.C. till 1644 A.D.*, Leiden, E.J. Brill, 1974, pp. xviii, 392; Keith Mac Mahon, “Eroticism in Late Ming, Early Qing Fiction”, *Young Pao*, vol. lxxiii, núms. 4-5, 1987; Derk Bode, “Sex in Chinese Civilization”, *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 129, núm. 2, 1985; B. Hinsch, *op. cit.*, y Jolan Chang, *El Tao del amor y del sexo*, Barcelona, Plaza & Janés Editores, 1979, 253 pp.

¹⁵¹ *The Li Ki*, IV, p. 392.



Procesión funeraria. El color del luto era el blanco. Los miembros de la familia van colocados jerárquicamente. Morrison, 1985

con dejar de participar en fiestas, no casarse durante el luto y a veces abstenerse de toda actividad sexual.¹⁵²

La estrecha relación de las reglas de luto con todas las demás manifestaciones de la ética confuciana es muy clara. Honrar a los padres era una obligación basada en la piedad filial, máxima virtud confuciana que, como ya se ha dicho, aseguraba la estructura de jerarquías y de poder. El reglamentar hasta su más mínimo detalle el luto también está acorde con la insistencia confuciana sobre el *li*, la manifestación externa de la propiedad en toda conducta. Así, no basta tener el sentimiento de tristeza por la pérdida, hay que manifestarlo de una manera estipulada por reglas de comportamiento que lo definen y lo ordenan jerárquicamente. El sentimiento ya no es un acto individual sino un acto social y la manera de expresarlo tampoco se puede dejar a la espontaneidad. Dice el *Li Ji*: “Las reglas diferentes para los ritos luctuosos fueron establecidas en armonía con los sentimientos. A través de ellas las diferencias en las relaciones sociales son señaladas, y las distinciones entre parientes más o menos allegados se establecen...”¹⁵³ De la misma manera, el vestido de luto, que en todas las culturas simboliza un estado de ánimo adecuado a la ocasión, en China, como en ningún otro lugar, está descrito hasta en su más pequeño detalle. Dice el *Bohutong*: “La ropa es el adorno de los sentimientos. Los sentimientos y la apariencia deben de corresponder, lo interior y lo exterior también deben de corresponder. Por eso la ropa no es igual para la alegría y la tristeza, la voz no es igual para cantar y para lamentarse”.¹⁵⁴

El bien morir implica dejar este mundo con propiedad y el deber de todo individuo es poder prever y preparar lo que le ayudará a hacerlo según todas las reglas. Una de las previsiones es tener lista la vestimenta para el entierro y si es posible el ataúd. En el *Li Ji* se dice: “Después de los sesenta [el ataúd y otros objetos para el funeral] se preparan una vez al año; después de los setenta una vez cada estación; después de los

¹⁵² W. Eberhard, *op. cit.*, pp. 73-74.

¹⁵³ *The Li Ki*, IV, p. 391.

¹⁵⁴ *Po Hu Tung...*, *op. cit.*, vol. II, p. 662.

ochenta una vez al mes; pero después de los noventa se les mantiene todos los días en buen estado".¹⁵⁵ En una escena del libro de Ida Pruitt, *Old Madam Yin*, una anciana enseña con gran orgullo a una visita sus prendas mortuorias.¹⁵⁶

Preparar un cuerpo antes del entierro era un ritual necesario para asegurar que el paso al otro mundo se hiciera sin tropiezos, y era deber de los familiares más cercanos cuidar que nada se omitiera; ésta era una razón más para tener descendencia y vivir en un contexto familiar. Según una mujer china: "Se dice que los que mueren sin que nadie esté a su lado volverán a nacer como solteros, como gente que no tiene descendientes" y describe cómo preparó a su tía para el viaje al más allá:

Preparé la bolsita roja en la cual estaría todo lo que necesitaba para hacer el viaje cómodamente... Corté un pedazo de plata de un arete para que tuviera con que comprar lo que necesitara y lo puse dentro de la bolsa en que, además, coloqué un poco de té, un dulce y un pedazo de encurtido para que su comida fuera más sabrosa. Finalmente, siguiendo la costumbre, cuando se estaba muriendo y exhalaba su último suspiro, le puse la bolsita roja dentro de la boca para que tuviera que comer durante el viaje. Le puse en la mano un paquete de comida que necesitaría para alimentar a los perros cuando cruzara la Montaña de los Perros. Junté y até sus pies para que su cuerpo no se levantara más.¹⁵⁷

Un funeral era algo elaborado y costoso, el gasto era a veces mayor de lo que podía permitirse una familia, pero al igual que los gastos de boda era una manifestación de estatus que poca gente se atrevía a ignorar. Había que comprar ropa para toda la familia, invertir en un buen ataúd, contratar a un maestro de ceremonias, portadores para el ataúd, músicos, hacer sacrificios y ofrendas de comida, vegetales, incienso, velas, dinero de papel y elegir con mucho esmero un sitio propicio para instalar la tumba.¹⁵⁸ La ropa de los familiares era

¹⁵⁵ *The Li Ki*, III, p. 465.

¹⁵⁶ Ida Pruitt, *Old Madam Yin. A Memoir of Peking Life*, Stanford, Stanford University Press, 1979, pp. 105-110.

¹⁵⁷ I. Pruitt, *Daughter of Han...*, *op. cit.*, pp. 44-45.

¹⁵⁸ La descripción etnográfica de los ritos funerarios siempre ha llamado

blanca; pero según el grado de parentesco podía tener diferentes elementos. Todo eso estaba estrictamente reglamentado. Mientras se hacían los preparativos, el ataúd permanecía dentro de la casa durante varias semanas, a veces varios meses y aun años, según la posición económica y social de la familia.¹⁵⁹ Para poder sufragar los gastos de los funerales existían varios sistemas de asistencia mutua entre parientes, fondos comunes en los cuales se pagaba una suma cada mes y también se formaban asociaciones de personas con padres ancianos que tenían la obligación de contribuir con una suma de dinero cuando moría el padre de uno de los miembros.¹⁶⁰

Naturalmente que esta estructura de familia tradicional que hemos delineado tuvo enormes variaciones temporales y regionales; sin embargo, la presencia de una élite política con una cultura basada en un canon homogéneo prestablecido nos permite sintetizar esquemáticamente las relaciones familiares que hemos expuesto. Del panorama de la familia que hemos trazado, podemos concluir que su estructura interna de autoridad, respaldada por las bases ideológicas del confucianismo, estaba directamente vinculada con la autoridad estatal, de ahí que en muchas instancias los jefes de familia o de las organizaciones de parentesco más amplias, como el clan, hayan fungido frecuentemente como representantes de la autoridad estatal. Si analizamos históricamente este fenómeno nos encontramos con que la consolidación del estado

la atención de los visitantes y estudiosos de China. Véase J.G. Cormack, *Everyday Customs in China*, Edimburgo, Londres, The Morey Press, 1935 (1a. edición en 1922) o las obras de Sidney Gamble. Análisis antropológicos más explicativos pueden encontrarse en Maurice Freedman, *Lineage Organization...*, *op. cit.*, y Emily Ahern, *The Cult of Dead in a Chinese Village*, Stanford, Stanford University Press, 1973, entre otros. Referencias sobre la supervivencia de este culto pueden encontrarse en Romer Cornejo, "Los ritos funerarios en la familia tradicional china", *Estudios de Asia y África*, vol. xxiii, núm. 3, 1988. En Taiwan y en Hong Kong no ha habido interrupción en cuanto a realizar los ritos funerarios y en China se está experimentando una vuelta al pasado y a las costumbres tradicionales en el ámbito rural.

¹⁵⁹ A. Fielde, *op. cit.*, pp. 73 y 263.

¹⁶⁰ A.H. Smith, *op. cit.*, p. 189.

centralizado y autocrático chino en la dinastía Tang también coincide con la consolidación del modelo de familia patriarcal autoritaria que hemos delineado y cuya evolución posterior también corrió paralelamente con la del estado. Así, con una élite culturalmente homogénea, el estudio de la familia en su carácter de último bastión del poder del estado y de transmisora de una vocación de obediencia, puede arrojar luz sobre la permanencia de la unidad estatal china sobre un territorio tan extenso y durante tanto tiempo.

II. LA FAMILIA EN LA CRISIS SOCIAL DE FINES DEL IMPERIO Y EL PERIODO REPUBLICANO

La crisis de la estructura imperial china durante Qing, la última dinastía, ha sido abordada desde varios ángulos y con acento en diversos elementos ya sean políticos, tecnológicos, de la organización económica interna, los efectos del imperialismo, etcétera; y por ese motivo se han rastreado sus orígenes aun desde el siglo XVI.¹ Tomando en consideración la situación global del país en la segunda mitad del siglo XIX, era evidente que el agotamiento de los modelos político, económico y social, que en China se consolidaron con base en el neoconfucianismo, era total; de ahí la dificultad para jerarquizar sus causas. La permanencia del modelo estatal chino y su capacidad histórica para enfrentar los cambios apelando siempre a la legitimación en los textos clásicos, explica que el periodo de crisis se haya extendido, como lo demuestra la historia, durante un siglo. Este fenómeno aparta el caso de China, una vez más, de otros parámetros históricos.

Se acepta generalmente que uno de los detonadores más importantes de la crisis interna del imperio fue la contradicción surgida entre el crecimiento sostenido de la población, entre los siglos XVI y XIX, y el agotamiento de la capacidad de

¹ Pueden verse diversas opiniones, entre otros, en Ho Ping-ti, *Studies on the Population of China. 1368-1953*, Cambridge, Harvard University Press, 1959 y "The Significance of the Ch'ing Period in Chinese History", *Journal of Asian Studies*, vol. xxvi, núm. 2, 1967; Mark Elvin, *The Pattern of the Chinese Past*, Stanford, Stanford University Press, 1973; Frederic Wakeman, *The Fall of Imperial China*, Nueva York, The Free Press, 1975; Ramon H. Myers, *The Chinese Economy. Past and Present*, Belmont, Walsworth, Inc., 1980, y Phillip Huang (ed.), *The Development of Underdevelopment in China*, Nueva York, M. E. Sharpe, Inc., 1980.

crecimiento de la producción agrícola bajo la forma tradicional de producción y con el nivel tecnológico disponible. Por ejemplo, entre 1750 y 1850, la población de China se duplicó alcanzando en este último año la cifra aproximada de 430 millones de habitantes. Este fenómeno ocurría paralelamente y en relación causal mutua con una descomposición y corrupción política, así como con grandes levantamientos campesinos. En esta situación se produjo la irrupción del imperialismo, a fines de la cuarta década del siglo XIX, lo que debilitó aún más a la élite política y profundizó la crisis económica.

La segunda mitad del siglo XIX se caracterizó por una serie de guerras y derrotas con países extranjeros que tuvieron como corolario tratados desiguales, en cada uno de los cuales China perdía parte de su soberanía territorial, política y económica, además de que era obligada a pagar grandes indemnizaciones. Estas guerras fueron con Inglaterra (1839-1842), con una alianza anglofrancesa (1856-1860), con Francia (1883-1885), con Japón (1894-1895) y para culminar con una alianza de potencias ante la rebelión Boxer de 1900. Paralelamente se sucedieron levantamientos masivos de campesinos, entre los que sobresalen los de los Taiping (1850-1864), los Nien (1853-1868) y los musulmanes (1855-1873). De entre todos los grupos que se levantaron, los Taiping fueron los únicos que, aunque en forma confusa, expusieron un proyecto de sociedad alternativo al modelo confuciano. La élite política no permaneció incólume ante esta situación, de ella surgieron diversos proyectos reformistas, que no pasaron de ser intentos fallidos, y planteaban la recuperación del país con el mismo *corpus* ideológico que la había llevado a su máximo esplendor en el pasado.

Aunque los fenómenos generalizados de crisis social y política estaban previstos en el modelo político tradicional chino como preludio de la caída de una dinastía y el ascenso de otra, ahora el contacto con las potencias occidentales había introducido de manera irreversible un conjunto de ideologías basadas en el individualismo, el socialismo, la democracia, la igualdad entre los sexos, el nacionalismo, etcétera, que, avaladas por el poderío de las naciones de donde provenían o por la atracción de sus principios, se erigían



Yuan Shikai, 1916. Scalapino, 1985



Sun Yatsen, fundador del GMD, y Soong Ch'ing-Ling, después de su matrimonio en 1914. Mc Aleavy, 1968

como un esquema alternativo frente a las proposiciones jerarquizantes confucianas. Para la intelectualidad china era obvio que si aplicaba esta concepción jerarquizante a su interpretación del mundo, su país, además de perder su viejo centralismo, estaba en una posición de franca desventaja, de ahí la rápida adopción de las ideologías igualitarias o individualistas del extranjero. En esta situación ocurrió un primer desenlace importante de la crisis china con la caída de la dinastía Qing en 1911, y como consecuencia desaparecieron el foco central de lealtad al estado y la encarnación política de los valores sociales tradicionales, acelerándose así el ritmo del cambio social.²

Los acontecimientos ocurridos durante el periodo que siguió a la caída de la dinastía en 1911 y hasta 1949 explican que la situación de crisis se haya extendido hasta esta última fecha. Aunque muchos de los líderes que colaboraron en la caída de la dinastía tenían proyectos republicanos, la alianza política que los llevó a este primer triunfo inclinó la balanza hacia el encumbramiento de Yuan Shikai, poderoso militar que administró el poder autocráticamente hasta su muerte en 1916; esto significó un escollo en la aplicación coherente de un proyecto republicano en China. Después de la muerte de Yuan sobrevino el caos político, el país quedó prácticamente acéfalo en manos de los señores de la guerra regionales. En esta situación se produjo el movimiento del 4 de mayo de 1919, se fundó el Partido Comunista en 1921 y el Partido Nacionalista, Guomindang (GMD) que funcionaba como una agrupación de organizaciones desde 1912, realizó su primer congreso y se constituyó como partido político moderno en

² Este periodo ha sido ampliamente tratado por diversos autores, entre ellos puede verse Gilbert Rozman (ed.), *The Modernization of China*, Nueva York, The Free Press, 1981, *The Cambridge History of China*, vol. 11, 2 partes, Cambridge, Cambridge University Press, 1980; Joseph W. Esherick, *Reform and Revolution in China. The 1911 Revolution in Hunan and Hubei*, Berkeley, University of California Press, 1976, Michael Gasster, *China's Struggle to Modernize*, Nueva York, Alfred A. Knoff, 1983, y el excelente artículo de Albert Feuerwerker, "Aspects of the Transition from Qing to Republican China", *Republican China*, vol. x, núm. 2, 1985, pp. 1-21; además de las diversas obras especializadas sobre cada aspecto del periodo.



Familia de clase media cenando, 1901. Xinhua Tongxunshe

1924. En alianza con el Partido Comunista, el Guomindang emprendió la reunificación del país que se dio por concluida en 1927. Esta "reunificación" estaba basada más en pactos con los militares locales que en su derrota real, de ahí la precaria dominación que el Guomindang ejerció sobre el país y que fue aún más minada por la guerra civil con los comunistas desde 1927, así como por la creciente dominación japonesa en Manchuria, que desembocó en la franca invasión del país en 1937.³

El sector social en donde primero se expresó la crisis fue el del campesinado, pues éste constituía la mayoría de la población y de él se extraía el excedente para financiar la organización del estado y del ejército. La desintegración de la estructura del poder político, responsable tradicional de la estabilidad social, colocaba a las familias campesinas a merced de sus ancestrales enemigos sociales y naturales: los terratenientes y las inclemencias de la naturaleza. Así, cada vez con más frecuencia, los pequeños propietarios pasaban a ser arrendatarios, debido a la pérdida de sus tierras a causa de las deudas. Estos arrendatarios estaban sujetos a rentas siempre en aumento, impuestas por propietarios ausentes de tierras empobrecidas. Masas de campesinos depauperados engrosaban las filas de sociedades secretas u otras organizaciones campesinas que se levantaban en armas o se enlistaban en los ejércitos que combatían esas insurrecciones. El bandidaje, por su parte, había proliferado como producto de la crisis económica y de la ausencia de control estatal. Quedó así minada la agricultura familiar independiente y la crisis agraria constituyó una severa amenaza para la sobrevivencia, reproducción, tamaño, complejidad y legitimidad de la vida campesina tradicional.⁴ Los miembros de muchas familias se dispersaron y aumentó la migración a las ciudades.

³ Sobre este proceso véase *The Cambridge History of China, op. cit.*, vols. 12 y 13, así como las obras de Lloyd E. Eastman, *The Abortive Revolution. China under Nationalist Rule, 1927-1937*, Cambridge, Harvard University Press, 1974, y *Seeds of Destruction. Nationalist China in War and Revolution, 1937-1949*, Stanford, Stanford University Press, 1984.

⁴ Judith Stacey, *Patriarchy and Socialist Revolution in China*, Berkeley, University of California Press, 1983, p. 97.



La fuerte migración del campo a la ciudad aumentó la miseria de las áreas urbanas y fueron frecuentes los casos de niños abandonados. Spence, 1990

A principios de la década de los treinta, los campesinos chinos se enfrentaban a un descenso de los precios comerciales del arroz, el mijo y el trigo y a la poca competitividad de su seda, productos tradicionales importantes para la economía familiar agraria. De esta manera, muchos campesinos se veían en la necesidad de vender sus tierras para pagar los préstamos que habían obtenido para insumos; eso los colocaba en situación de arrendatarios, y las rentas oscilaban entre 50 y 70% de las cosechas, además de los intereses sobre préstamos para insumos. El cobro de rentas por parte de los terratenientes, así como de los intereses y préstamos de los usureros, se hacía bajo presión de violencia física ejercida por empleados contratados.

Por otra parte, la desintegración del poder político centralizado había reforzado a los militares y gobernantes locales, que no fueron sometidos en realidad ni siquiera por el gobierno del Guomindang.⁵ Así, estos gobernantes locales pasaron a ejercer de manera arbitraria el papel tradicional del estado tributario chino, exigiendo cargas impositivas, sobrecargos e impuestos caprichosos. El gobierno del Guomindang también siguió esta política.⁶ Estos impuestos alcanzaban a los terratenientes, que a su vez los transferían a sus arrendatarios.⁷

La crisis económica tuvo efectos devastadores sobre la familia tradicional campesina, pues ahora se dificultaba el cumplimiento de los ritos familiares que consumían ingresos

⁵ Tien Hung-mao, "Capítulo 8" en *Government and Politics in Kuomintang China, 1927-1937*, Stanford, Stanford University Press, 1972.

⁶ Eastman, *The Abortive...*, *op. cit.*, en la página 197 enumera 19 sobrecargos y afirma que para 1933 había entre 20 y 30 sobrecargos impositivos en cada *xien*.

⁷ Sobre esta situación, además de las obras citadas, puede consultarse la literatura, que en algunos casos describe vívidamente la situación del campesino de la época: Mao Tun, *Gusanos de seda de primavera*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1963; Tuan-mu Hung-liang, "Lost", *Chinese Literature*, núm. 4, 1964, pp. 63 y ss.; Wang Tung-chao, "50 Yuan", *Chinese Literature*, núm. 9, 1959, pp. 99 y ss.; Wu Tsu-hsiang, "1800 Piculs", *Chinese Literature*, núm. 11, 1959, pp. 61 y ss.; Yeh Sheng-t'ao, "A Year of Good Harvest", *Chinese Literature*, núm. 4, 1960, pp. 37 y ss., y "Scarecrow", *Chinese Literature*, núm. 7, 1961, pp. 107 y ss., y Yeh Tzu, "Harvest", *Chinese Literature*, núm. 1, 1955, pp. 124 y ss.

tales como funerales, bodas y otras ocasiones importantes; algunos campesinos se arruinaban en el cumplimiento de éstos, pero en la mayoría de los casos se espaciaban o dejaban de cumplirse. En casos de pobreza extrema, la miseria se revertía en la familia con los patrones de jerarquía basados en el sexo y la edad, así se hicieron frecuentes el infanticidio femenino, la venta de niñas como sirvientas o prostitutas y, en casos extremos, hasta de esposas. Paralelamente muchas mujeres campesinas se incorporaron al trabajo fabril en las ciudades, convirtiéndose en principales proveedoras económicas de sus familias; así lograron mejorar su estatus de hijas y esposas, pero esta situación creó profundas contradicciones psicológicas y sociales.

El aumento del militarismo local, que comenzó a partir de la sofocación de las grandes rebeliones campesinas del siglo XIX, y se acentuó con la caída de la dinastía, fue paralelo a un crecimiento de la violencia organizada en el campo, todo lo cual creó una situación de gran inseguridad. Los movimientos de población, en todos los estratos campesinos, se dieron no sólo a los centros urbanos más seguros sino hacia el norte, oeste y suroeste, regiones menos pobladas. En provincias como Guangdong y Fujian se produjeron emigraciones hacia el extranjero.

Con respecto a las ciudades, rasgos como la composición social de su población tradicional, formada de funcionarios, comerciantes, artesanos, así como su íntima vinculación con el campo, fueron cambiados debido a la movilización de la población campesina; la presencia de enclaves extranjeros; el surgimiento de nuevas clases y estratos sociales, y el empuje de la industrialización.⁸ La población de las ciudades aumentó a un ritmo muy acelerado, de manera que las antiguas ciuda-

⁸ Las características de las ciudades y la vida urbana de la época están muy bien expresadas en las siguientes obras: David Buck, *Urban Change in China. Politic and Development in Tsinan, Shangtung, 1890-1949*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 1978; David Strand, *Rickshaw Beijing. City People and Politics in the 1920s*, Berkeley, University of California Press, 1989; además pueden verse, de Sidney D. Gamble, *How Chinese Families...*, *op. cit.*, y *Peking. A Social Survey*, Nueva York, George H. Doran Company, 1921.



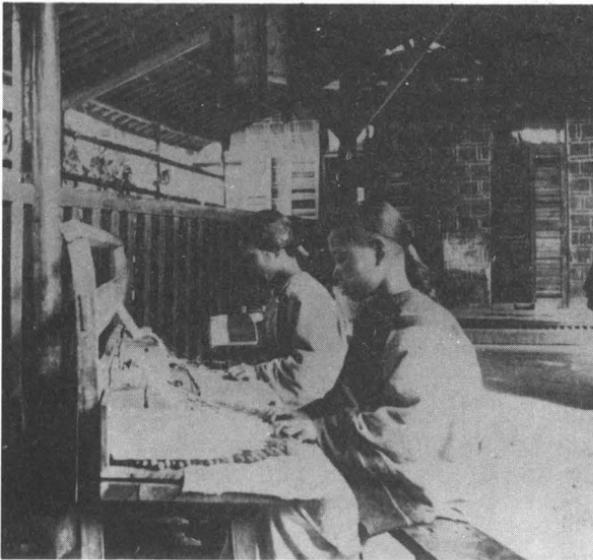
Las viejas ciudades amuralladas chinas se convirtieron en ciudades abiertas. Morrison, 1985

des amuralladas, *cheng*, se convirtieron en ciudades abiertas, *shi*. Sin embargo, los servicios no aumentaron al mismo ritmo y, si bien en estas ciudades se concentraban las escuelas, los hospitales y los servicios telegráficos y eléctricos, sólo una minoría tenía acceso a ellos. No se percibía en las ciudades una diferencia tajante entre lo urbano y lo rural, las ciudades pequeñas conservaban un fuerte acento campesino y sólo podemos hablar de vida urbana en las capitales provinciales que habían emprendido cierto proceso de industrialización.⁹

Las ciudades chinas que tradicionalmente eran centros administrativos y en estrecha vinculación con el campo se hicieron más complejas en términos de su población y de la gama de actividades en la que ésta se involucraba. Como centros de atracción para el campo, depauperado e inseguro, ofrecían gran cantidad de posibilidades para ganarse la vida y mayor seguridad. A ellas concurrieron los terratenientes, quienes empezaron a ampliar sus posibilidades de inversión actuando como prestamistas o aliándose con los comerciantes o los industriales. Los más privilegiados de entre la masa campesina que concurría a las ciudades conformaron la naciente clase obrera industrial; sin embargo, la mayoría se dedicaba a un sinnúmero de actividades de sobrevivencia, que iban desde la mendicidad hasta el tráfico de drogas, pasando por vendedores ambulantes, tiradores de *rickshaw*, cargadores de agua, etcétera. El desempleo era algo común o por lo menos un estatus por el cual casi todos pasaban durante largas temporadas.¹⁰ La mayoría de los inmigrantes eran hombres jóvenes que llegaban a las ciudades para salvar a su familia de deudas, para garantizar su sobrevivencia o la de los suyos. El ejemplo de algunas ciudades ilustra el predominio del elemento masculino, a pesar de que algunas industrias como la textil preferían emplear mujeres.

⁹ Susan Mann, "Urbanization and Historical Change in China", en *Modern China*, vol. x, núm. 1, 1974, pp. 70-103.

¹⁰ Véase algunas cifras en Jonathan D. Spence, *The Search of Modern China*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 1990, p. 426.



Un tirador de *rickshaw* en Shanghai en 1880. McAleavy, 1968.
Obreras textiles. Xinhua Tongxunshu

<i>Ciudad</i>	<i>Población Total</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>	<i>Relación</i>	<i>Año</i>
Nanjing	1 019 148	611 957	407 191	150.29	1936
Shanghai	3 726 757	2 126 913	1 599 844	132.95	1936
Beijing	1 550 561	954 614	595 947	160.18	1936
Zhongqing	1 037 630	626 701	401 929	152.51	

Tomado de: *China Handbook 1937-1945*, Nueva York, The Mac Millan Company, 1947, p. 2

Para fines de la segunda década del siglo xx, Gamble calcula la población de Beijing en 811 556 habitantes, de los cuales 515 535 (63.5%) eran hombres y 296 021 (36.5%) mujeres, y recalca que en algunos distritos de la ciudad la población masculina llegaba a 77%.¹¹ En su mayoría, esta población estaba compuesta de hombres de menos de 35 años, de ahí los graves problemas sociales que se generaron en las ciudades chinas. En lo que a nuestro interés concierne, además del consumo del opio, uno de los problemas sociales más graves de las ciudades era la prostitución femenina, pues implicaba una red de elementos como venta de mujeres, secuestro de mujeres campesinas, prostitución de tiempo parcial para completar el salario, situación de virtual esclavitud en los burdeles y propagación de enfermedades venéreas. En la ciudad de Shanghai, primer centro textil del país, había más prostitutas que obreras textiles.¹²

En esta desproporción entre hombres y mujeres tuvo un papel importante el infanticidio femenino, a pesar de que era penado por las nuevas leyes emitidas tanto por el GMD como por el partido comunista. En su investigación sobre la década de los treinta, Fei Xiaotong informa de casos de infanticidio femenino y del desequilibrio que eso produce en las proporciones entre hombres y mujeres en la región que estudió;¹³

¹¹ S. D. Gamble, *Peking...*, *op. cit.*, p. 30.

¹² Gail Hershatter, "The Hierarchy of Shanghai Prostitution, 1870-1949", *Modern China*, vol. 15, núm. 4, octubre de 1989, p. 466.

¹³ Fei Hsiao-tung, *op. cit.*, pp. 33-34.



Fumador de opio con su hijo. Morrison, 1985

también lo observa Olga Lang.¹⁴ Aunque en algunos casos la desproporción en la población no se debía al infanticidio femenino directo, había un índice de mortalidad mayor entre las niñas debido a que se les alimentaba peor y se les proporcionaban menores cuidados en casos de enfermedad.¹⁵

El carácter híbrido del naciente capitalismo en China salía a relucir prácticamente en todos los ámbitos. Una de las formas económicas más patéticas era la del sistema de contratos de trabajo en las fábricas de algodón de Shanghai, que afectaba a las trabajadoras. Según este sistema, bandas de contratistas reclutaban mujeres en el campo, por las que pagaban una pequeña cantidad, y obtenían con engaños un contrato que las obligaba a trabajar durante varios años en las fábricas algodoneras, en su mayoría extranjeras. Los contratistas hacinaban a las trabajadoras en galpones y los empleadores contrataban con ellos el trabajo de las mujeres. En 1935 el escritor Xia Yan hizo un reportaje literario sobre este problema que ha tenido amplia difusión.¹⁶

Esta situación trajo una recomposición social en el ámbito urbano. A la vieja clase alta de funcionarios letrados se incorporaron industriales, banqueros, grandes comerciantes y militares enriquecidos. Estos grupos ya desde el siglo XIX habían empezado a comprar cargos públicos antes reservados a la élite confuciana que los obtenía mediante exámenes; los adquirirían con el capital acumulado gracias a la propiedad de la tierra y de los mismos cargos públicos. Los nuevos estratos aún compartían los valores tradicionales, trataban de cultivarse intelectualmente y de mezclarse por medio de matrimonios con las viejas familias letradas —las cuales, por su parte, comenzaron a perder el prejuicio por las remunerativas actividades mercantiles y bancarias—, así mantuvieron su posición en la sociedad local y tejieron nuevos lazos con el aparato

¹⁴ O. Lang, *op. cit.*, p. 50.

¹⁵ B.J. Lee, "Female Infanticide in China", en R. Guisso y S. Johannsen, *op. cit.*, p. 173.

¹⁶ Hsia Yen, "Contract Labor", *Chinese Literature*, núm. 8, 1960, pp. 47-63. Además, para un análisis histórico-sociológico véase Emily Honig, "The Contract Labor System and Women Workers: Preliberation Cotton Mills of Shanghai", *Modern China*, vol. 9, núm. 4, octubre de 1983, pp. 412-454.



Escena en un burdel chino. Las jóvenes prostitutas de 12 o 13 años sobrevivían a su condición gracias al opio. Sergeant, 1990

estatal o lo que quedaba de él.¹⁷ Este nuevo estrato social híbrido estaba relativamente abierto a la occidentalización; enviaba a sus hijos al extranjero; educaba a sus hijas en centros especializados, y adoptaba patrones modernos en su estilo de vida.

La clase trabajadora y la clase baja en general pueden agruparse en un solo estrato debido a sus ingresos, pues tenían salarios de entre tres y cinco dólares al mes. Para evaluar su situación económica sólo es necesario considerar que en 1936 se requería de un mínimo de 2.60 dólares para alimentar a un adulto al mes.¹⁸ Dentro de este estrato, Lang distingue entre los que se dedicaban a actividades tradicionales y los obreros industriales; el primer grupo incluye a quienes trabajaban en talleres artesanales y tiendas de productos tradicionales, así como a trabajadores libres, arrastradores de *rickshaw*, cargadores de agua, etcétera, que tenían jornadas muy largas y pocos días de descanso, altas tasas de mortalidad, vivían a nivel de subsistencia, hacinados en casas construidas por ellos mismos o en viejas casonas divididas; los trabajadores sin familia solían vivir en los talleres donde trabajaban, compartiendo una habitación hasta con 20 personas. En estas condiciones las familias no podían conservar la tradicional separación de sexos confuciana. Algunos estaban organizados en gildas, que eran controladas por los empleadores.

Los trabajadores industriales constituían un grupo “privilegiado” dentro de la clase baja urbana: su número era pequeño, pues no sobrepasaba los dos millones; tenían una jornada de trabajo que duraba entre ocho y doce horas —las jornadas para las mujeres eran más largas y los salarios inferiores—; estaban organizados en sindicatos politizados, y era frecuente que supieran leer.

El estrato social medio estaba constituido por un grupo heterogéneo de pequeños comerciantes, propietarios de talleres y fábricas, asalariados, maestros, dependientes en gran-

¹⁷ Para una discusión sobre este asunto véase el comentario de Philip Kuhn a: “Nineteenth Century China: The Disintegration of the Old Order and the Impact of the West” de Liu Kuang-ching en Ho Ping-ti y Tang Tsou, *China in Crisis*, vol. I, libro 1, Chicago, The University of Chicago Press, 1968.

¹⁸ O. Lang, *op. cit.*, p. 83.

des almacenes, funcionarios bajos civiles y militares. Todos ellos percibían ingresos diferentes y provenían de diversos orígenes: funcionarios depauperados o campesinos y clases bajas urbanas que habían logrado aumentar sus ingresos con las nuevas actividades; era común que enviaran a sus hijos a las escuelas y consumían productos occidentales como símbolo de estatus.

Es muy difícil hacer una caracterización de clases en ese momento en las ciudades chinas, pues aunque con las defectuosas estadísticas disponibles se puede intentar una clasificación de grupos por ingreso, eso no lo es todo. Tanto desde el punto de vista ideológico, como desde el de su inserción real en la sociedad, la mayoría de los habitantes urbanos de China estaban en una situación indefinida e imbricados entre dos mundos. Esta situación ha sido claramente expresada en la literatura de la época, donde se refleja la angustia de las nuevas generaciones al sentirse atraídas por el individualismo aprendido de occidente y, a la vez, presionadas social, ideológica y afectivamente por su medio familiar, que les exigía un matrimonio arreglado y la obligación de continuar con la descendencia masculina de la familia —esto último podía conducir a aceptar el concubinato inducido. Autores como Ba Jin y Cao Yu plasmaron en su obra esta situación. Esta dicotomía angustiosa no era privativa de la clase alta, también entre los obreros y campesinos se presentaba esta situación.

La crisis económica y política provocó una ruptura en el sistema de relaciones personales y de responsabilidades sociales que habían moderado los antagonismos y la violencia social en el pasado. Los mecanismos internos de la familia patriarcal tradicional fueron lesionados y se perdieron los controles sociales que regulaban la vida del individuo. Para el chino medio urbano la crisis tenía dos dimensiones: por una parte estaban la sobrevivencia económica, la inseguridad política y la humillación nacional causada por la dominación extranjera en el país, y por otra, estaba su vida personal, en la cual se debatían las ideas tradicionales, los efectos de la crisis sobre su familia y la influencia occidental. Gasster ha resumido esta situación con la suposición de que en una sola familia podían convivir padres campesinos analfabetas, un hijo que



La naciente clase obrera china. Franck, 1923

fuera un combativo obrero urbano, otro que hubiera estudiado en Estados Unidos, quizá cristiano y empleado en alguna empresa occidental, y una hija que insistía en escoger a su propio esposo.¹⁹

Los conflictos generacionales eran los más comunes en la sociedad urbana. En una muestra tomada de la sección de cartas y respuestas de la revista *Xifeng* de Shanghai en 1941, entre jóvenes educados de estratos medios y altos, la mayoría tenía este tipo de conflicto y los que pesaban más eran los surgidos alrededor de la elección de la pareja y de la educación de las mujeres.²⁰

Los conflictos alrededor del matrimonio también se presentaban ante la negativa de algunos jóvenes a contraer nupcias a edad temprana o simplemente a casarse con alguien no elegido por ellos. La presión familiar sobre las mujeres era aún mayor.²¹ Asimismo, los antagonismos en las parejas se agudizaron, pues con los problemas económicos propios de la época surgieron otros relacionados con la crisis de la sociedad tradicional. La disconformidad entre las parejas era frecuente debido, entre otros motivos, a viejas y nuevas ideas y actitudes; incompatibilidad sexual en matrimonios arreglados; el concubinato que en algunos casos era obligado por los padres de él, pero ya no era aceptado por muchas mujeres; la educación de las hijas y su matrimonio.²² Esta situación general obligaba a algunos individuos a soluciones extremas. Según una investigación de la oficina de asuntos sociales de Shanghai, a fines de la década de los veinte, más de 60% de los suicidios se debía al deterioro de las relaciones familiares.²³

En las ciudades, aunque el factor económico se impuso

¹⁹ M. Gasster, *op. cit.*, pp. 54-55.

²⁰ Ai-Li S. Chin, "Some Problems of Chinese Youth in Transition", *The American Journal of Sociology*, vol. 54, núm. 1, julio de 1948, p. 3.

²¹ Véase I. Pruitt, *A Daughter of Han*, *op. cit.*, p. 239.

²² Herbert Day Lamson, *Social Pathology in China: A Sourcebook for the Study of Problems of Livelihood, Health, and the Family*, Shanghai, Commercial Press, 1935, pp. 500-534.

²³ Mai Huiting, *Zhongguo jiating gaizao wenti. (El problema de la reforma de la familia china)*, Shanghai, Shangwu Yinshuguan, 1930, p. 161.

como parámetro para determinar la posición social de una persona, todavía seguía pesando el linaje al que la gente perteneciera (particularmente en el centro y sur del país), las lealtades con base en el origen local y las actividades, de manera que a la estratificación económica se le superponían otras estructuras y las jerarquías seguían teniendo un sólido principio de reciprocidad moral. Desde fines de la dinastía Qing, las agrupaciones urbanas como guildas, grupos de poder clientelistas o incluso bandas, solían tener un fuerte acento regional.²⁴

²⁴ Véase James Cole, "The Shaoxing Connection: A Vertical Administrative Clique in Late Qing China", *Modern China*, vol. 6, núm. 3, julio de 1980, pp. 317-326.



Escena de miseria, común en las calles de China. Morrison, 1985

III. LA FAMILIA TRADICIONAL VISTA POR LOS INTELLECTUALES DE CHINA EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XX

La crítica a la institución familiar china aparece con intensidad variable en la literatura de la época imperial, así tenemos críticas veladas como en *Sueño en el pabellón rojo* o más directas como en *Flores en el espejo*.¹ Es cierto que la literatura tradicional llegaba a pocos, que era inaccesible para el grueso de la población, pero constituye un testimonio sobre las lacras e injusticias que se generaban dentro de un sistema familiar que tendía hacia un ideal en donde las relaciones afectivas no contaban, pues prevalecía una estructura sustentada por el poder y las jerarquías basadas en el sexo y la generación. Los intereses colectivos estaban por encima de los individuales. Esta literatura denunciaba sin pretender cambiar la base ideológica que sostenía la organización social; los excesos debían refrenarse, no se combatía la ideología confuciana sino que se buscaba rescatar su virtud original oscurecida, como diría Mencio, por un quehacer humano equivocado. Finalmente, el trasfondo budista de la religión popular ofrecía posibilidades de redención kármica que representaban para el individuo consuelo en una situación de opresión.

¹ Estas novelas se escribieron durante la última dinastía. Cao Xueqin y Gao E, *Sueño en el pabellón rojo*, 3 vols., Granada, Ediciones de la Universidad de Granada, 1988. Hay varias traducciones al inglés anteriores a la edición española. Esta obra se escribió a finales del siglo XVIII y trata sobre la historia de una gran familia de la clase alta. Li Ju-chen, *Flowers in the Mirror*, Berkeley, University of California Press, 1965, fue escrita a principios del siglo XIX y en ella se relata un largo viaje que realiza el protagonista por diversas tierras fantásticas, lo cual es usado por el autor para hacer crítica social.



Kang Youwei con sus consortes e hijos en Shanghai, 1921. Spence, 1981

El planteamiento sistemático de la necesidad de cambios en la familia china comenzó a producirse a mediados del siglo XIX con la rebelión Taiping. En este sentido es necesario recalcar la influencia de occidente y particularmente la de los misioneros cristianos. La crítica abierta a la institución familiar dentro de la misma élite intelectual china fue producto de los reformistas de fines del siglo XIX: Kang Youwei (1858-1927), Liang Qichao (1873-1929) y Tan Sitong (1865-1898), quienes criticaron al sistema autoritario y patriarcal de la familia china y sobre todo la situación de subordinación de la mujer,² formaron asociaciones que abogaban por la prohibición del vendaje de los pies de las mujeres y defendieron su derecho a la educación.

A partir del movimiento del 4 de mayo³ se generalizó la idea de que la estructura ideológica confuciana tradicional se había constituido en el elemento permanente que sostenía la estructura social después de la caída del sistema de dinastías. De esa manera, la crítica se centró en las implicaciones sociales del confucianismo y se buscaron alternativas ideológicas en el extranjero. La influencia de Japón y de los países occidentales se manifestó en la adopción de teorías nuevas y en la aplicación de métodos de análisis científicos que remplazarían los estudios de los textos, que constituían el método tradicional chino. Entre los muchos estudiosos y reformadores occidentales que visitaron China en la década de los veinte, se destacan el filósofo de la educación Dewey, el filósofo inglés Bertrand Russell y Margaret Sanger, la incansable promotora del control natal. Proliferaron publicaciones periódicas que a veces surgían como el proyecto de un intelectual o político conocido, pero que en su mayoría representaban puntos de vista de grupos políticos, agrupaciones de estudio, asociaciones de jóvenes, de estudiantes, de mujeres.

² Ono Kasuko, *Chinese Woman in a Century of Revolution, 1850-1950*, editado por Joshua A. Fogel, Stanford, Stanford University Press, 1989, pp. 25-46.

³ Aquí cuando hablamos del "4 de mayo" no nos referimos únicamente a una fecha específica del incidente del 4 de mayo de 1919, sino a todo el movimiento que empezó probablemente en 1915 con la fundación de la revista *Nueva Juventud*.



Intelectual con su familia. Morrison, 1985

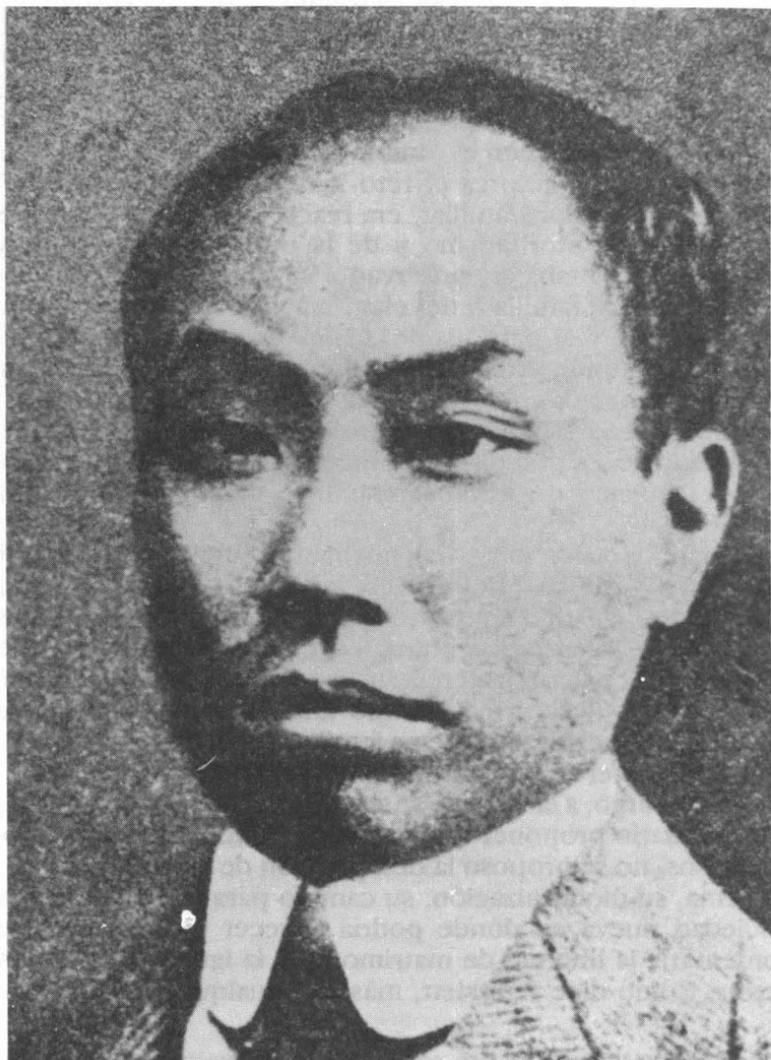
Generalmente su duración era limitada y precaria; a veces las autoridades las prohibían y encarcelaban a los editores, quienes a menudo les cambiaban de nombre y frecuentemente se quedaban sin fondos. En su mayoría eran revistas liberales o francamente izquierdistas.⁴

Los libros y artículos de revistas contenían propuestas para reformar la lengua, la literatura, la educación, el sistema político y la sociedad, y en el cambio de esta última es en donde encontraban los autores el reto mayor. La sociedad china, debido a su sistema familiar, era reacia al cambio. Este sistema, base del autoritarismo y de la opresión de jóvenes y mujeres, fomentaba el conservadurismo y, por su énfasis en el interés de la familia o del clan, era visto como opuesto al nacionalismo y al patriotismo. China es, probablemente, el único país donde en un momento crítico revolucionario la familia fue tomada como centro de transformaciones sociales. Era una época rica en organizaciones y asociaciones de mujeres y de jóvenes que discutían incesantemente sobre el problema familiar y organizaban eventos y reuniones alrededor de ese tema.

La familia tradicional fue un blanco inmediato para los voceros del cambio. Se veía a la institución como la fuente misma del autoritarismo que se manifestaba en todos los ámbitos de la sociedad china. Se criticaron duramente la tiranía que el patriarca ejercía sobre los jóvenes, la subordinación de la mujer, el matrimonio arreglado y el sistema de clanes. Con la crítica al sistema familiar tradicional se puso en tela de juicio el confucianismo que lo sostenía.

Sin embargo, a la vez que se atacaba a la familia tradicional, era necesario proponer algún remedio. Excepto en unos pocos casos, no se propuso la desaparición de la familia sino su reforma, su modernización, su cambio para adecuarla a una sociedad nueva en donde podría florecer el individuo, se fomentaría la libertad de matrimonio y la igualdad entre los sexos. Como dice P. Laslett, más que cualquier otra institu-

⁴ Jaqueline Nivard, "Women and the Women's Press: The Case of *The Ladies Journal (Funü Zazhi)* 1915-1931", *Republican China*, vol. x, núm. 18, noviembre de 1984, pp. 37-55.



Chen Duxiu. Scalapino, 1985

ción, la familia provoca reacciones viscerales, puesto que existe una marcada tendencia a considerarla como la unidad básica de la sociedad, el bastión de todos sus valores, la garantía de la integridad de la nación.⁵ Es así como en China, el compromiso con la idea de familia y de su importancia dentro de la sociedad es reconocido, tanto por sus defensores, como por sus detractores; tanto por los que querían conservarla, como por quienes deseaban destruirla.

Entre los dirigentes del 4 de mayo, Chen Duxiu fue quien mejor expuso las nuevas ideas y el que más duramente atacó la tradición. En 1915 fundó la revista *Nueva Juventud*, desde cuyas páginas atacaba todos los aspectos de la tradición y proponía cambios radicales. Una gran parte de los escritos de Chen Duxiu se refieren a la familia: en el primer número publicó el artículo "Llamado a la juventud", en el que hablándoles a los jóvenes, les dice que "deben ser dueños de sí mismos y no pertenecerle a otros".⁶ Ese mismo año apareció otro artículo, "Diferencias básicas del pensamiento de los pueblos de Oriente y de Occidente", en donde caracteriza a la civilización occidental como individualista, democrática y preocupada por los derechos del individuo, mientras que la oriental es familista, subordina al individuo a los intereses familiares y lo priva de la igualdad ante la ley, impide el pensamiento creativo y alienta la dependencia; concluye que es necesario sustituir este familismo por el individualismo.⁷ En otros artículos, como "El año 1916" y "El confucianismo y la vida moderna", Chen denuncia los valores tradicionales de la moral confuciana y condena la opresión sufrida por los jóvenes y por las mujeres.⁸

⁵ Peter Laslett, "Introduction: The History of the Family" en Laslett, Peter y Richard Wall (eds.), *Household and Family in Past Time*, Londres, Cambridge University Press, 1972, p. 16.

⁶ *Xing Qingnian*, vol. 2, núm. 1, 15 de septiembre de 1915, citado por Teng Ssu-yü y John K. Fairbank, *China's Response to the West. A Documentary Survey*, Cambridge, Harvard University Press, 1961, pp. 240-245.

⁷ *Xin Qingnian*, vol. 1, núm. 4, 15 de diciembre de 1915, citado por Chow Tse-tung, *The May Fourth Movement*, Cambridge, Harvard University Press, 1960, p. 296.

⁸ *Xing Qingnian*, vol. I, núm. 5, enero de 1916, citado por Chen Dong-



Manifestaciones estudiantiles durante el movimiento del 4 de mayo de 1919, en la plaza de Tiananmen. Spence, 1990

El ataque más metódico al sistema familiar tradicional lo hizo Wu Yü —quien había estudiado derecho y política en Tokio— en el artículo “La familia tradicional y el sistema de clanes son la base del despotismo”, publicado en la revista *Nueva Juventud* en 1917. En ese artículo el autor parte de la relación entre el confucianismo y el sistema familiar; para Wu Yü, el paternalismo constituye la base del despotismo y la piedad filial produce seres acostumbrados a obedecer sin cuestionar; impide la propagación de la planificación familiar; legitima la opresión de las mujeres; avala una serie de tabúes sexuales absurdos, y no permite que se desarrolle el espíritu de aventura.⁹ En la misma vena, Fu Sinian afirmó en un artículo publicado en enero de 1919, en la revista *Nueva Marea* (*Xin Chao*), que el sistema familiar corrupto de China es la razón de todos los males que la aquejan.¹⁰

Por otra parte, también los historiadores y sociólogos escribieron sobre la familia, el matrimonio, las mujeres y la educación sexual. Ellos exploran en primer lugar el pasado y estudian las instituciones tradicionales para criticarlas y con el objetivo de proponer cambios necesarios en una época de modernización y de construcción nacional. Algunos autores piden un cambio radical, una destrucción del pasado a favor del presente, pero para otros hay instituciones que podrían salvarse si se las modificara. Es preciso señalar que hablar de familia antigua no significa de ninguna manera estudiar un pasado remoto y con valor únicamente de referencia, sino que se trata de rastrear el origen de muchos patrones de la vida familiar de la época.¹¹

yuan, *Zhongguo funü shengguoshi* (Historia de la vida de las mujeres chinas), Shanghai, Shangwu Yinshuguan, 1928 (reimpreso en Taipei en 1965, p. 367, y *Xing Qingnian*, vol. II, núm. 4, diciembre de 1916, citado por Chen Dongyuan, *op. cit.*, p. 370.

⁹ *Xin Qingnian*, vol. II, núm. 6, 1º de febrero de 1917, citado en Chow Tse-tsung, *op. cit.*, 1960, pp. 304 y ss.

¹⁰ Chow Tse-tsung, *op. cit.*, 1960, p. 185.

¹¹ Véase Chen Guyuan, *Zhongguo gudai hunyin shi*, *op. cit.*, Mai Huiting, *Zhongguo jiating gatzao wenti*, *op. cit.*, y Pan Guangdan, *Zhongguo zhi jiating wenti* (El problema de la familia china), Shanghai, Xinyue Shudian, 1929.

También hubo quienes señalaron la coincidencia entre la autoridad política y la familiar, e hicieron hincapié en los patrones autoritarios aprendidos dentro del ámbito familiar dominado por un patriarca, que exige obediencia. En la piedad filial, la virtud tan exaltada y promovida por los gobernantes, es donde algunos autores ubican la clave de la docilidad que muestran los chinos ante la autoridad.¹²

La familia tradicional, concebida como grupo de parentesco, como clan, en pocas palabras, como asociación de personas con lazos sanguíneos o producto de alianzas matrimoniales, que se identificaba como un grupo de interés común, fue vista por muchos pensadores liberales como el impedimento para que China se constituyera en una nación.¹³

Dentro de la problemática familiar, el matrimonio ocupa un lugar destacado. El derecho a elegir libremente a la pareja se convirtió en la reivindicación más importante de los jóvenes que se oponían a la tiranía de la familia tradicional. En 1919, una ola de suicidios de mujeres jóvenes, que no aceptaban casarse con la pareja que su padre había elegido para ellas, dio pie a una serie de artículos de denuncia escritos por intelectuales destacados de la época, entre ellos Mao Zedong. Otro de los temas discutidos era el divorcio, imposible para las mujeres y difícil para los hombres, quienes a veces preferían tomar una concubina en vez de divorciarse. Todo ello nos demuestra que, para la mayoría de la gente, no había cambiado mucho la situación en los años veinte y treinta. Las reformas legales que tendían hacia la libertad de matrimonio y la monogamia se desconocían y no se cumplían. Igual que con la familia, la mayoría de los intelectuales consideraban el matrimonio como necesario, y en ese aspecto seguían la tradición china que, por influencia de la moral confuciana y la exigencia de tener descendencia, no

¹² Fu Shanglin, "Zhongguo jiating xiancunde fuzaxinde yanjiu" *op. cit.*, pp. 71-83, y Yi Jiayue y Luo Dunwei, *Zhongguo Jiating wenti* (El problema de la familia en China), Shanghai, Taidong tushuju, 1928, p. 177.

¹³ Lei Haizong, "Zhongguode jiazhu zhidu" *op. cit.*, pp. 643-661, y Chen Guyuan, "Jiazhu zhidu de piping" (Crítica del clan familiar), en Mei Sheng (comp.), *Zhongguo funü wenti taolunji* (Discusión sobre el problema de la mujer china), Shanghai, Xinwenhua shushe, 1926.

contempla alternativas al matrimonio para la vida adulta.¹⁴

Entre la juventud, sin embargo, se perfilaba ya un cambio de actitudes que no siempre podía ser puesto en práctica, pero que se manifestaba en encuestas de opinión, como la que el sociólogo Pan Guangdan realizó en junio de 1927 en Jiangsu y Zhejiang por medio del diario *Nuevo Periódico Novedades*. Pan hizo varias preguntas sobre el matrimonio y obtuvo 317 respuestas de personas entre 14 y 57 años de edad (273 hombres y 44 mujeres). Según las respuestas, los objetivos más frecuentes del matrimonio eran tener hijos, consumir el amor, obedecer a los padres y satisfacer las necesidades sexuales. De los que participaron, 99.3% estuvieron en contra de los matrimonios arreglados, pero 81% estuvo de acuerdo en que se debía pedir la opinión de los padres; 80% se pronunció por la monogamia; 94% dijo aceptar el divorcio; 33% prefirió tener pocos hijos mientras 64% estuvo en contra, y 80% apoyó la igualdad entre los sexos.¹⁵

El tema de la sexualidad o, mejor dicho, el examen y discusión del comportamiento sexual, novedoso en occidente y en Japón, también fue introducido en China. Más que Freud, fue Havelock Ellis el que se estudió en China. Ellis, quien ve la sexualidad humana como un fenómeno universal con peculiaridades culturales y personales, tiene un enfoque científico y de ninguna manera moralista. Su teoría era más aceptable y comprensible para los estudiosos chinos que la freudiana, demasiado arraigada en la civilización occidental. Pan Guangdan lo tradujo y causó un gran escándalo entre sus compatriotas.¹⁶ Las ideas que se manejaron fueron las de considerar a la sexualidad como un impulso natural del ser humano, que no puede ser ocultado ni negado; por lo tanto, querer satisfacer el deseo sexual es tan legítimo como desear alimentarse. Algunos autores reconocen que la tradición chi-

¹⁴ Liao Jianmin, "Zhongguo hunyin wenti yu jiating guangi" (Los problemas matrimoniales y las relaciones familiares en China), *Zheng Feng*, núm. 18, agosto de 1935, y Yi Jiayue y Luo Dunwei, *op. cit.*

¹⁵ Pan Guangdan, *op. cit.*, pp. 319-324.

¹⁶ Entrevista de los autores con Pan Naigu, hija de Pan Guangdan, en el verano de 1987.



Lu Xun en Tokio, 1909. Spence, 1981

na, con la separación de los sexos exigida por el confucianismo y la indulgencia mostrada hacia los excesos de las clases dominantes, sumió a los individuos en la ignorancia sobre la sexualidad; fomentó prejuicios absurdos, y generó malas costumbres.¹⁷ También se señala la importancia de la educación sexual, que debería impartirse en las escuelas desde la primaria, y se expresa que una mejor información sobre la sexualidad podría acabar con lacras como la prostitución y las enfermedades de transmisión sexual, además de influir sobre el control de la población.

Cabe destacar que la posición de la mujer en la sociedad fue un tema discutido con frecuencia por los reformadores del siglo XIX y principios del XX. Antes del movimiento del 4 de mayo aparecieron por lo menos cien revistas dedicadas al tema de la mujer y en muchas más se discutían asuntos pertinentes a su situación. No se podía hablar de reforma sin referirse al problema de la subordinación de la mujer en la sociedad y dentro de la familia, y así todo ensayo que tratara de la familia, el matrimonio, el divorcio, la castidad o los hijos mencionaba el tema de la desigualdad entre los sexos.¹⁸

Este interés por la mujer no partía de una conciencia feminista sino de una reformista, cuyo núcleo eran los derechos individuales. Les tocaba a los hombres con ideas nuevas señalar los aspectos más injustos de la sociedad tradicional, y la posición de la mujer era uno de los mayores. Con este espíritu fueron escritos la mayoría de los ensayos que tocaban estos temas, incluyendo el muy conocido de Lu Xun sobre la castidad, aparecido en 1918, en donde con su tradicional sarcasmo y agudeza denuncia la estupidez, la crueldad y la hipocresía del concepto tradicional de castidad, desarrollado por hombres cuyo comportamiento deja mucho que desear, y

¹⁷ Véase Yi Jiayue, "Zhongguode xingyu jiaoyu wenti" (El problema de la educación sexual en China), y Sheng Lanxi "Xingjiaoyu zai xinxuezhì kechengshangde weizhi" (El lugar de la educación sexual en el nuevo sistema educativo), *Jiaoyu Zazhi*, núm. 8, Shanghai, 1923.

¹⁸ Roxane Witke, "Mao Tse-tung, Women and Suicide" en Marilyn Young (comp.), *Women in China*, Ann Arbor, The University of Michigan, 1973, pp. 7-31.



Lu Xun y Xu Guangping, 1927. Spence, 1981
Lu Xun y su hijo, 1930. Spence, 1981

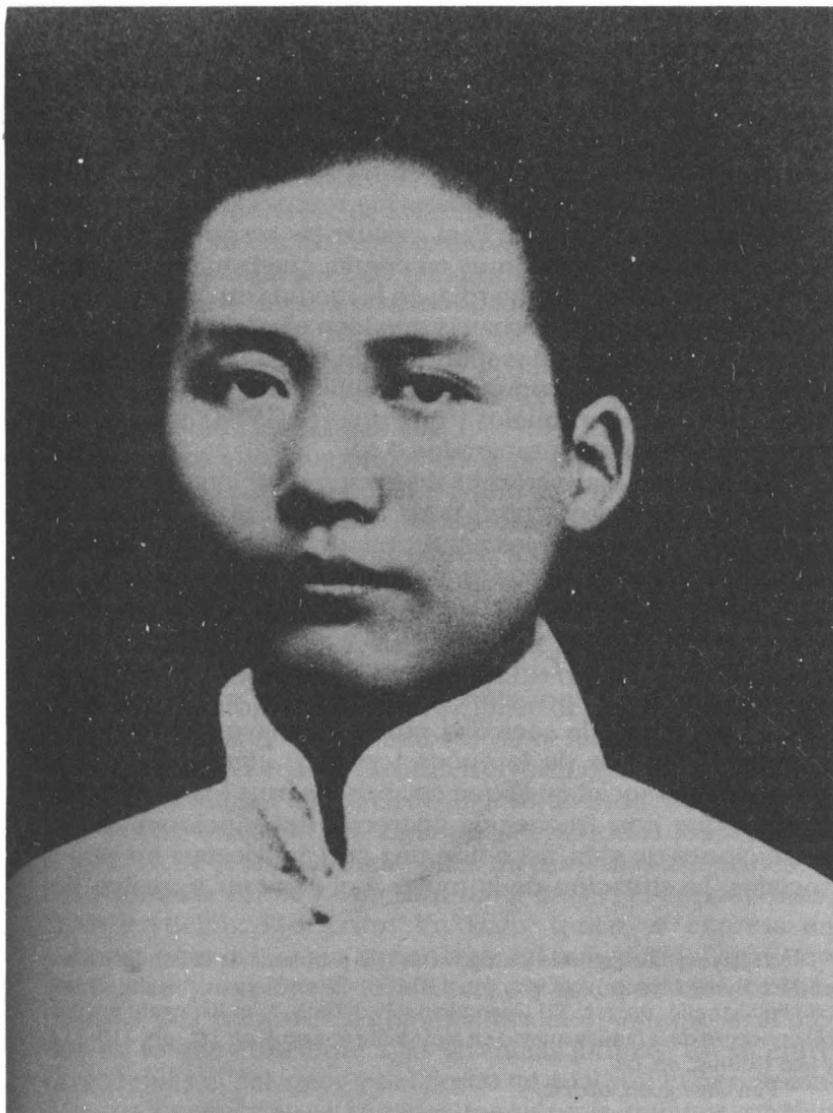
que responsabiliza a la mujer de la conducta moral de todo el pueblo chino. Lu Xun va más lejos cuando hace un paralelismo entre el régimen totalitario y despótico tradicional chino y la exigencia de castidad: "Cuanto mayor lealtad exigía el emperador de sus súbditos, tanto mayor castidad pedían los hombres de las mujeres."¹⁹ Tampoco fue ajeno a la problemática femenina Mao Zedong, quien entre 1919 y 1920 publicó numerosos artículos en diarios de Hunan en los cuales atacó la opresión de la mujer; la exigencia unilateral de castidad; el matrimonio arreglado, y otras lacras sociales que impedían a las mujeres tomar conciencia del papel político y social que les tocaba desempeñar.²⁰ Entre los años veinte y cuarenta los temas que preocuparon a los científicos sociales que mencionan la situación de la mujer son el de la castidad unilateral, la poligamia y la prohibición del casamiento de las viudas; también es tema recurrente la necesidad de educar a las mujeres para que puedan salir de la opresión en la que se encuentran.²¹

¿Cuál es la propuesta de los intelectuales en esta época de transición en cuanto a los valores que debería tener la nueva familia china? Ésta debería ser pequeña, es decir, debería seguir el modelo occidental, particularmente el estadounidense, de familia nuclear. En esta nueva familia se podrían conservar algunas de las virtudes tradicionales transformadas, como por ejemplo la piedad filial, que consistiría únicamente en amor y respeto hacia los padres, pero no de obediencia ciega; los padres a su vez tendrían la obligación de mantener a sus hijos. Los papeles que proponen para los miembros de la familia siguen los patrones estadounidenses convencionales de la época: un padre proveedor y una madre que administra el hogar y supervisa la educación de los hijos. También era necesario acabar con la dominación del hombre sobre la mujer; establecer reglas para el matrimonio y el divorcio;

¹⁹ Lu Xun, "My Views on Chastity" en *Selected Works*, vol. II, 3ª ed., Beijing, Foreign Languages Press, 1980, p. 20.

²⁰ R. Witke, *op. cit.*

²¹ Véase Liao Jianmin, *op. cit.*, pp. 129-134; Yi Jiayue y Luo Dunwei, *op. cit.*, pp. 120-124 y 131; Mai Huiting, *op. cit.*, y Chen Dongyuan, *op. cit.*



Mao Zedong a los 26 años en 1919. Scalapino, 1985

prohibir la poligamia, y reformar el sistema de herencia que contribuye a la situación desventajosa de la mujer.²²

En la encuesta antes mencionada de Pan Guangdan, de junio de 1927, 71% de los participantes se manifestó en contra de la familia tradicional y a favor de la familia nuclear; 65% consideró que es justo cuidar a padres y abuelos; 81% estuvo de acuerdo en acabar con los ritos a la antigua, pero deseaba seguir con las ofrendas a los antepasados y mantener viva la tradición familiar. Para evaluar las respuestas de esta encuesta hay que tomar muy en cuenta que la muestra puede ser considerada de vanguardia, en la medida en que los entrevistados son personas urbanas que leen el periódico y tienen además la iniciativa de responder; sin embargo, con base en sus resultados, Pan propone una familia nuclear que no abandona a los padres y abuelos y que reverencia en forma moderada y flexible a los antepasados.²³

Por su parte, los escritores de ficción también tomaron las relaciones familiares como tema de sus obras. Como lo ha expresado C. T. Hsia, los escritores de la época comparten una preocupación obsesiva por su país como una nación aquejada por una enfermedad espiritual y, por lo tanto, incapaz de autofortalecerse o cambiar sus formas establecidas de inhumanidad.²⁴ Para C. T. Hsia los escritores de este periodo se situaban en una posición de observación y registraban la verdad acerca de la sociedad china. La mayor parte de los cuentos y novelas de la época tocan en alguna medida la problemática social en la que estaban insertos los autores, de manera que con frecuencia aparecen descripciones de las condiciones de vida, así como una crítica directa a los males sociales. La situación de la mujer y el carácter opresivo del

²² Yi Jiayue, "Zongguode jiating wenti" (El problema de la familia China) en Mei Sheng (comp.), *op. cit.*, pp. 130-166; Chen Guyuan, "Jiazhu...", *op. cit.*; Fu Shanglin, *op. cit.*; Tai Guangdian y Bao Zhen, "Xin Jiatingzhi jushuo" (El concepto de la familia nueva) en Mei Sheng (comp.), *op. cit.*, pp. 210-214, y Mai Huiting, *op. cit.*

²³ Pan Guangdan, *op. cit.*

²⁴ C.T. Hsia, "Introduction" en Joseph S. M. Lau, C.T. Hsia y Leo Ou-Fan Lee, *Modern Chinese Stories and Novellas, 1919- 1949*, Nueva York, Columbia University Press, 1981, p. XV.

sistema familiar tradicional llenaron un espacio importante en los textos literarios que abordaban el conflicto entre libertad individual y moral tradicional. Es innegable la influencia que tuvieron los valores adoptados de la cultura occidental, que fueron conocidos a través de su literatura; pero, ante todo prevalecía la convicción de que la literatura podía y debía ser el vehículo para propagar ideas progresistas.

Un rasgo importante de la literatura de esta época es el uso de la lengua vernácula; ésta se había utilizado anteriormente en cuentos populares que tenían diálogos y descripciones, pero no se usaba para transmitir ideas ni sentimientos; sin embargo, gracias al empeño de los escritores, sufrió una transformación y se convirtió en el vehículo de expresión de la literatura moderna, relegando la lengua clásica que tenía poco en común con la hablada.

Los rasgos autobiográficos en la obra de muchos autores son evidentes tanto en novelas como en cuentos, y un medio favorecido es presentar la obra como una carta o un diario. Partiendo de su propia experiencia, influidos por el individualismo romántico y recién liberados del yugo familiar opresor, los autores describen situaciones que conocen y les atañen. Un ejemplo es la novela de Ba Jin, *La familia*, en la cual el protagonista, hijo menor de una familia tradicional, es testigo de cómo la autoridad sin restricciones del patriarca destruye las vidas de los demás miembros de la familia; el personaje principal, con el cual se identifica el mismo Ba Jin, finalmente abandona el hogar en busca de un mundo de ideas nuevas. En esta novela se tocan, de alguna manera, todos los aspectos negativos de la familia tradicional: matrimonios arreglados, la total subordinación y opresión de la mujer, el concubinato, la superstición. El escritor Yu Dafu, quien se expresa en primera persona, es un exponente del nuevo individualismo romántico y explora la vida interior y los sentimientos más íntimos. Sus cuentos, en gran medida autobiográficos, al menos en lo que concierne a las vivencias íntimas, tocan entre otros temas el del amor y del deseo tal cual son experimentados por jóvenes que están entre dos culturas, quienes anhelan una libre expresión de su sexualidad, pero todavía están llenos de prejuicios. En el cuento "Hundiéndose", un joven



La educación sistemática de las mujeres chinas se inició en las escuelas de misioneros. Franck, 1923

estudiante chino en Japón no puede reprimir la sexualidad que lo atormenta, pero al mismo tiempo las salidas que intenta (masturbación, visitas a casas de mala nota) lo llenan de vergüenza y de desprecio por sí mismo.

El tema de la familia fue explorado desde una perspectiva francamente feminista por escritoras como Ding Ling, Lou Shu y Su Qing, por mencionar sólo algunas. Esta última, en su novela autobiográfica *Diez años de matrimonio*, hace una descripción, no sin humor, de un matrimonio arreglado y su patética noche de bodas. La problemática de las mujeres estuvo presente en la obra de autores que hacían la crónica de los problemas sociales, como el conocido trabajo de Xia Yan sobre las trabajadoras textiles, que presenta un cuadro social que va desde los problemas psicológicos de las jóvenes mujeres chinas, imbricadas en dos mundos, hasta la situación de explotación sobrehumana en las fábricas textiles. Este tema también estuvo entretelado en las tramas de muchas otras obras referidas a problemas sociales de diversa índole, como la guerra con Japón, la miseria económica o la influencia de la actividad misionera.

Las costumbres matrimoniales en sí fueron ampliamente tratadas por muchos escritores. Yang Zhensheng escribe en 1920 el cuento "Boda de una sola parte", en donde el personaje central es una joven que se ahorca porque es obligada a casarse con un difunto.²⁵ Wu Zuxiang en su cuento "Ermita de bambú verde", de 1932, vuelve a tratar el mismo tema; en este caso se trata de una mujer de 19 años cuyo prometido muere, pero debe casarse con el difunto "con vestido de luto y zapatos de boda".²⁶ En el cuento de Rou Shi, "La madre esclava", un campesino pobre mata a su hija y renta a su mujer por cien monedas a un hombre sin hijos para que le dé un heredero, y en "Sacrificio de año nuevo", de Lu Xun, una viuda vendida por su suegra es obligada a volverse a casar, lo que le vale el desprecio de todos. El conflicto de la familia tradicional en transición fue tratado por autores muy conocidos, entre ellos Lao She, que le dedica sus novelas *Divorcio* y

²⁵ *Chinese Literature*, núm. 2, 1964, pp. 80-82.

²⁶ *Ibid.*, núm. 1, 1964, pp. 67-68.

Cuatro generaciones bajo un mismo techo; en esta última aparece el tema de la lucha entre los valores familiares y la conciencia nacional.²⁷

Este tratamiento del tema de la familia entre los intelectuales chinos es una prueba de la importancia del problema. Todas las ideas y discusiones expresadas tuvieron gran influencia, de ahí que, paralelamente, el gobierno del GMD haya emitido leyes, dentro de una posición moderada, para regular la vida familiar, y que por su parte el partido comunista haya pasado por varios tipos de proposiciones en su búsqueda para adecuar una transformación de la estructura familiar china con las necesidades políticas del periodo revolucionario concentradas en la adhesión del campesinado a su causa.

²⁷ Para mayores referencias al respecto véase Milena Dolezelová-Velingerová (ed.), *A Selective Guide to Chinese Literature 1900-1949*, vol. II: *The Short Story*, Leiden, E.J. Brill, 1988.

IV. LOS PROYECTOS POLÍTICOS DE CAMBIO FRENTE A LA FAMILIA

EL GUOMINDANG Y SU POLÍTICA HACIA LA FAMILIA

Hasta 1949 la política social del Guomindang no estuvo claramente definida; por una parte se esgrimían y se interpretaban demagógicamente los Tres Principios del Pueblo de Sun Yat-sen;¹ pero, por otra, se registró una fuerte práctica autoritaria que se expresó en el Movimiento de la Nueva Vida y en el surgimiento de organizaciones como los Camisas Azules y los Cuerpos Juveniles. Aun en la discusión político-académica predomnaban en relación con el sistema político, los argumentos en pro del autoritarismo o en el mejor de los casos del dirigismo unipartidista durante un tiempo limitado, como transición a la democracia. En realidad el caos político, social y económico, la situación de guerra y el peso de la tradición en una población mayoritariamente campesina y en graves condiciones de atraso, hacía difícil para los políticos e intelectuales chinos imaginar un escenario inmediato de democracia.

Uno de los intentos de reordenamiento social del gobierno del GMD fue el Movimiento de la Nueva Vida. Éste surgió a principios de 1934, para ser puesto en práctica por los Camisas Azules, un grupo previamente organizado, inspirado en las organizaciones fascistas italianas y alemanas, compuesto sobre todo por jóvenes. El movimiento se basaba en la sim-

¹ Independencia del pueblo o nacionalismo; poder del pueblo o democracia y bienestar del pueblo. Jean Chesneaux, Françoise Le Barbier y Marie-Claire Bergère, *China from the 1911 Revolution to Liberation*, Sussex, The Harvester Press, 1977, p. 121.

plificación de algunos principios confucianos y cristianos que se resumían en las llamadas cuatro virtudes (*liyilianzhi*): comportamiento adecuado, justicia, honestidad y sentido de autorrespeto.²

Mediante este movimiento se pretendía instruir a la gente sobre normas de puntualidad, limpieza, higiene, comportamiento en la mesa, etcétera. Jiang Jieshi (Chiang Kai-shek) aspiraba a lograr con ello un cambio interior en los ciudadanos chinos. Jiang pregonaba la militarización de la vida cotidiana y el sacrificio conjunto por la nación, para lo cual se emulaba el comportamiento de la vida militar japonesa. El movimiento tuvo expresiones radicales de antioccidentalismo y ocurrieron hechos violentos contra lugares de diversión y el vestido con influencia occidental. Este intento muestra claramente la confusión de los líderes del GMD respecto a la relación entre los efectos de la pobreza y sus causas.³

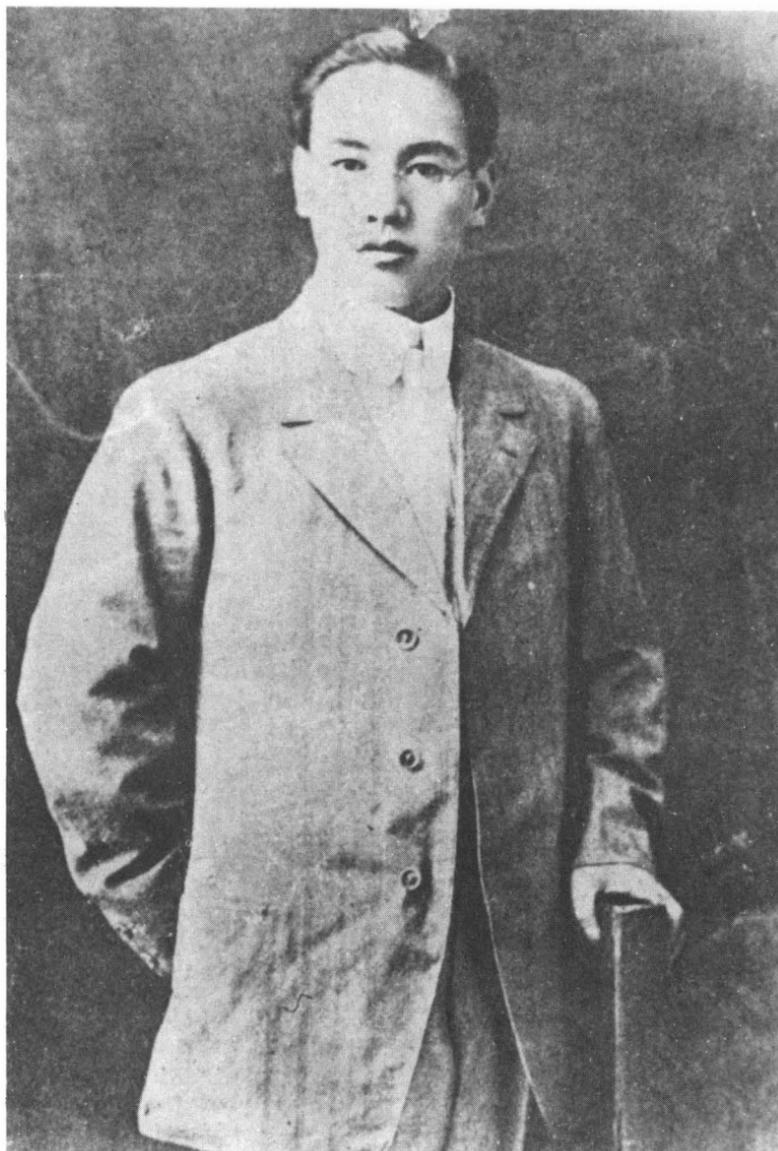
Este movimiento puede enmarcarse dentro de un proceso más amplio tendiente a reforzar el autoritarismo, que se dio en el GMD desde 1927 y se expresó con la ruptura del primer frente unido en abril y las persecuciones posteriores contra líderes comunistas, sindicalistas y feministas.⁴ Hay que considerar también que en el GMD se había dado un movimiento que luchó por la protección de los derechos de la mujer dentro de la familia y en el campo laboral; de hecho, la Ley de Fábricas, promulgada a fines de diciembre de 1929, contenía varios artículos específicos sobre la protección de la mano de obra femenina.⁵ Respecto a la mujer, el Movimiento de la Nueva Vida, que en esta área estaba coordinado por Song Meiling, esposa de Jiang Jieshi, confinó a las mujeres al ámbito tradicional de la administración del hogar y a servicios públicos en educación y enfermería. Para Norma Diamond el final del movimiento femenino dentro del GMD ocurrió en mayo de 1938, en una conferencia convocada en Guilin por la señora

² L. E. Eastman, *op. cit.*, pp. 66-70.

³ *Ibid.*, p. 279.

⁴ Helen Snow Foster documenta la represión del GMD contra las mujeres en su libro *Women of China*, Nueva York, Humanities Press, 1967, p. 4.

⁵ Chang Shao-wei, "Feminist Movement in China", *The China Critic*, vol. V, núm. 50, diciembre de 1932, pp. 1324-1327.



Jiang Jieshi en 1911. Scalapino, 1985



Jiang Jieshi y Soong Meiling en su boda en 1927. Spence, 1981

Jiang para movilizar a las mujeres en la guerra contra Japón. En esa ocasión la señora Jiang circunscribió la participación de las mujeres al cuidado de los huérfanos de guerra; a la escritura de cartas para las tropas; atención médica, y otras formas de ayuda adecuadas a la condición "femenina". En esa conferencia también se decidió que el Comité Asesor de Mujeres del Movimiento de la Nueva Vida se convirtiera en el organismo de centralización de todas las actividades de las mujeres.⁶ Esta posición se afinó en los años posteriores y confinó a las mujeres a una situación política completamente marginal. Se abogó porque cultivaran las cuatro virtudes de castidad, apariencia, discurso y trabajo, y se emitieron instrucciones precisas respecto a su vestimenta.⁷ Al igual que otros aspectos del Movimiento de la Nueva Vida, las normas sobre el comportamiento de la mujer cayeron en una caricaturización ridícula de un comportamiento "decente". El GMD tomó otras medidas concretas en relación con las mujeres en el verano de 1940; cuando el gobierno emitió una proclama contra el empleo de las casadas y se suspendieron los planes de educación rural de la Asociación Femenina de Jóvenes. Posteriormente, en la primavera de 1941, el GMD llamó a una conferencia de mujeres activistas y condenó la participación de las mujeres en la política.

Paralelamente, el intento más serio del GMD por introducir ciertos cambios en las relaciones familiares fue el código civil de 1931; sin embargo, es necesario dejar claro que esta ley no tuvo difusión y su aplicación estuvo limitada a algunos sectores urbanos. Dada la estructura de poder del gobierno, en particular la conformación del *yuan* legislativo, las leyes tenían la característica de concesión y estaban impregnadas de la idea de la preeminencia del grupo sobre el individuo. Ya desde 1912 el *Daliyuan* de Beijing había hecho ciertas reformas al código Qing, pero éstas no se ajustaban a las pretensiones de un sector de la nueva élite sobre lo que debía ser la sociedad china. Así, desde fines de la década de 1920, empe-

⁶ Norma Diamond, "Women under Kuomintang Rule. Variations on the Feminine Mystique", *Modern China*, vol. I, núm 1, enero de 1975.

⁷ J. D. Spence, *The Search for...*, *op. cit.*, p. 416.

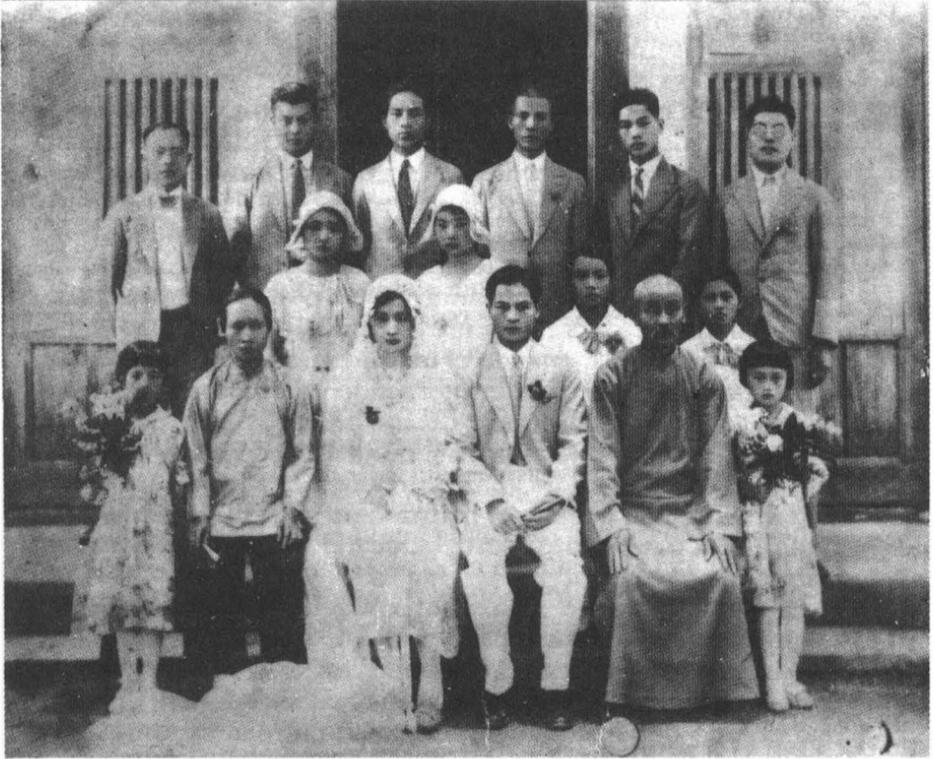
zaron a discutirse diversos borradores para un nuevo código civil; esta discusión es interesante en cuanto expresa la resistencia de los legisladores a un cambio occidentalizante en la estructura familiar.⁸

Las leyes del gobierno nacionalista sobre familia están contenidas en los libros IV y V del código civil, que entró en vigor el 5 de mayo de 1931; allí se reconoce a la familia como una institución secular sin hacer referencia al culto a los ancestros, se proclama la igualdad de géneros y se le permite a la mujer seleccionar a su cónyuge, pedir el divorcio, casarse en segundas nupcias y heredar propiedades; sin embargo, se mantuvo el carácter patrilineal, patronímico, patrilocal y patriarcal de la familia (artículos 1000-1002). Muchos de estos principios de igualdad en relación con la mujer estaban muy lejos de cumplirse en China y un caso que ejemplifica esta situación es el matrimonio de las viudas. Los viudos frecuentemente se volvían a casar y la ceremonia de bodas era igual que en el primer matrimonio; pero la opinión pública no aprobaba el matrimonio de las viudas, sobre todo si tenían hijos. Cuando una mujer se arriesgaba a hacerlo, sólo podía optar por un marido más pobre, viejo o con algún defecto físico; en ese caso no se hacía la ceremonia de boda, era llevada a la casa del marido sin silla de manos, entraba por la puerta trasera y la nueva familia política la trataba más como a una sirvienta que como a una esposa.⁹

En lo que respecta al compromiso, *dinghun*, el código no reconoce su carácter legal como prerequisite para el matrimonio, pero en su artículo 976 legisla sobre cuándo estos compromisos pueden ser disueltos. El matrimonio pasa a ser un acuerdo entre los individuos que se casan, que deben tener una edad mínima de 16 años para las mujeres y 18 para los hombres; debe realizarse públicamente con dos o más testigos; pero no se especifica ningún procedimiento ni se requiere la presencia de ninguna autoridad estatal (artículos 980-982).

⁸ Zhang Datong, "Hunyinfazhong de zhuyao wenti" (Los problemas principales de las leyes de matrimonio), *Dongfang Zazhi*, núm. 26, 7, abril de 1929, pp. 71-84.

⁹ M. Yang, *op. cit.*, pp. 117-118.



Boda en la década de 1930. *Noticias...*, 16 de julio de 1992

El código reconoce dos tipos de parentesco: por consanguinidad y por matrimonio. A los parientes lineales y colaterales por el lado paterno, hasta el octavo grado, se les prohíbe el matrimonio entre sí, pero no se consideran los primos con apellidos diferentes, es decir, los hijos de las hermanas del padre y los primos maternos; la prohibición se extiende hasta los parientes colaterales maternos del quinto grado.

Los artículos 1004 al 1048 regulan el sistema de propiedad de los cónyuges: según el primer artículo se pueden adoptar diversas formas de propiedad según la conveniencia. Las mujeres conservan sus propiedades después del matrimonio y tienen derecho a heredar; pero existe una tendencia a favorecer al hombre en la administración de los bienes.

Los matrimonios pueden anularse cuando se contraviene la edad mínima de los contrayentes estipulada en el código civil; en caso de bigamia; cuando el matrimonio fue entre tutor(a) y protegido(a); por adulterio; cuando las mujeres viudas o divorciadas se casan dentro de los primeros seis meses de viudez o divorcio sin haber tenido hijos en ese lapso; cuando una de las partes es incapaz de realizar el acto sexual o es enfermo mental; cuando el matrimonio se realizó de manera fraudulenta o mediante coerción; cuando se contravienen las normas de exogamia.

El divorcio puede realizarse por acuerdo mutuo o por decisión de la corte (artículos 1049-1052); en el primer caso se hace por escrito ante dos o más testigos y en el segundo, se especifican las siguientes causas: bigamia, adulterio, crueldad de uno de los cónyuges, crueldad entre la esposa y sus suegros, abandono intencional prolongado, intento de asesinato de uno de los cónyuges, enfermedad incurable, enfermedad mental, cuando en una separación de tres o más años no se sabe si la otra parte vive o no, por condena a prisión durante tres o más años de uno de los cónyuges. En caso de divorcio, la custodia de los hijos en general recae sobre el esposo, excepto cuando, por razones especiales, la corte tome otra decisión, y la mujer recupera sus propiedades; sin embargo, la situación de discriminación y devaluación social para la mujer divorciada era verdaderamente extrema.

El código civil prevé la formación de un consejo familiar

cuando las circunstancias lo requieran, particularmente si se trata de la protección de los derechos de los niños. El consejo consta de cinco miembros escogidos entre ascendientes, parientes colaterales de rango superior en el tercer grado o colaterales dentro del cuarto grado (artículos 1129-1131)

Los padres tenían el derecho y el deber de educar a los hijos e igualmente el derecho de castigarlos dentro de ciertos límites; pero en caso de abuso podía intervenir el consejo familiar, y en una situación extrema una corte podía privar a los padres de sus derechos (artículo 1090). La adopción de niños era libre, debía hacerse por escrito y se requería un mínimo de 20 años para adoptar. Los hijos adoptados tenían derecho a media porción de la herencia de los hijos del matrimonio. Debido a que los hijos de las concubinas pasaron al rango de ilegítimos, se tomaron medidas para facilitar su cambio de estatus a hijos legítimos.

Para efectos legales, la familia, *jia*, fue definida como un conjunto de parientes que viven juntos con el objetivo de compartir permanentemente una vida en común (artículo 1122). También se consideraba parte de la familia a quienes vivían dentro del grupo familiar, pero no eran parientes, tal era el caso de las concubinas, sirvientes y *tongyangxi*. Asimismo, se reconocía como jefe de la familia a alguien electo o al hombre de más alto rango. Los hijos tenían el deber de apoyar a los padres y este deber funcionaba también para ascendientes, descendientes, cónyuges y padres del cónyuge, hermanos y hermanas y en general para todos los miembros de la familia.

Aunque no reconoce legalmente el concubinato, el código está diseñado de tal manera que prevé su existencia, pues designa a las concubinas como miembros de la familia, pero no como esposas secundarias, y no lo prohíbe explícitamente si la esposa está de acuerdo. Otro elemento contradictorio en las leyes era su actitud frente a las *tongyangxi*, pues aunque aparentemente era una práctica prohibida, leyes posteriores reglamentan su existencia.

El código civil nacionalista evidentemente intentó un ataque contra los excesos de la piedad filial, que en última instancia era la fuente de donde emanaban los arreglos matri-

moniales y otros alcances de la autoridad irrestricta del padre; asimismo, fue importante tanto en la concesión de derechos a las mujeres en términos de propiedad y herencia así como en otorgarles igualdad de condiciones para la posibilidad de elección del cónyuge.¹⁰

DE JIANGXI A YAN'AN. EL PARTIDO COMUNISTA Y SU POLÍTICA HACIA LA FAMILIA

Los esfuerzos del ala más liberal del Guomindang por provocar cambios importantes en la sociedad china con una nueva legislación que transformara a la familia, estaban condenados al fracaso. Por un lado, el movimiento liberal en sí, urbano e intelectual, tenía poca injerencia en la gran mayoría del país, predominantemente rural, y por otro, las transformaciones y resquebrajamientos dentro de la sociedad urbana eran la consecuencia de los cambios inherentes de una sociedad en vías de modernización, y no el resultado de leyes y reglamentos ignorados por casi toda la población. Además, a partir del rompimiento de Jiang Jieshi con los comunistas, un conservadurismo a ultranza fue adoptado en los círculos oficiales y un regreso a los valores tradicionales puso fin a cualquier posibilidad de cambio dentro de las relaciones familiares. La resistencia al patriarca, la emancipación de las mujeres, la rebeldía de los jóvenes se volvieron letra muerta para la mayoría de los chinos.

Paralelamente al Guomindang, se estaba gestando el partido comunista cuyos teóricos también pertenecían a la generación rebelde del 4 de mayo. Sin embargo, los comunistas no creían en el cambio gradual de una sociedad que consideraban feudal, hacia una moderna, sino que aspiraban a crear un país socialista eliminando relaciones "feudales" en la producción y al mismo tiempo en la vida familiar. La emancipación

¹⁰ Sobre el código civil, véase M. J. Meijer, *op. cit.*, pp. 26-29; Vernier Y. Chiu, *Marriage Laws and Customs of China*, Hong Kong, The Chinese University of Hong Kong, 1966, pp. 108-190, y M.H. Van der Valk *Conservatism in Modern Chinese Family Law*, Leiden, E.J. Brill, 1956.

del campesinado y del proletariado no podía concebirse sin una transformación en las relaciones familiares, que implicaba la liberación de los miembros más oprimidos dentro de la familia o el clan. A diferencia del GMD, cuyas políticas se esperaba que tuvieran mayor incidencia en las ciudades, el partido comunista actuó en el campo, donde el radicalismo de sus ideas se enfrentaba precisamente con la población más tradicionalista y arraigada en sus costumbres patriarcales.

En 1927, Mao señalaba claramente los tres sistemas de autoridad que esclavizaban al pueblo: la autoridad política encarnada por el sistema estatal, la autoridad del clan representada por el complejo sistema de parentesco que abarca, tanto la estructura patriarcal dentro de la familia, como las jerarquías de poder inherentes al linaje y al clan y, finalmente, la autoridad religiosa que ejercía su control a través del manejo de las supersticiones. Pero aun entre los más oprimidos, Mao reconocía que hay seres que son objeto de una doble opresión: se trata de las mujeres, quienes “además de estar sometidas a estos tres sistemas de autoridad, se encuentran dominadas por los hombres (la autoridad marital)”.¹¹ Lo que Mao formula en un lenguaje marxista en 1927, ya lo había anunciado de una manera menos sistemáticamente teórica en una serie de nueve artículos aparecidos, en noviembre de 1919, en el periódico *Dagongbao* de su natal Changsha, en donde, a raíz del suicidio de una joven obligada por sus padres a casarse en contra de su voluntad, hace una denuncia virulenta del sistema familiar que ejerce un control absoluto sobre sus miembros más desvalidos, y de la sociedad que lo permite.¹² No era extraño el compromiso de Mao con un cambio que permitiera la libertad de elección de la pareja en el matrimonio y socavara el poder patriarcal; él mismo se había casado a los trece años con una joven dos años mayor y fue

¹¹ Mao Zedong, “Informe sobre una investigación del Movimiento Campesino en Junan”, *Obras Escogidas*, tomo 1, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1971, p. 42.

¹² Roxane Witke, “Mao Tse-tung, Women and Suicide” en M. Young, *op. cit.*, pp. 7-31; Stuart Schram, *The Political Thought of Mao Tse-tung*, Nueva York, Frederick Praeger Publishers, 1963, pp. 226-228.

sometido a duros juicios familiares por su insubordinación.

Mao no era una voz solitaria y radical que abogara por las libertades fundamentales. En el ambiente intelectual chino surgido después del 4 de mayo, las críticas al sistema familiar eran frecuentes y abundaban las propuestas de cambio, algunas radicales, otras tratando de salvar valores tradicionales. En cuanto a las mujeres, se constituyeron grupos que pugnaban por su emancipación y se escribieron numerosos artículos denunciando su opresión. Los comunistas compartían la preocupación por la falta de derechos de la mujer, pero al mismo tiempo no podían estar completamente de acuerdo con los planteamientos de los grupos liberales, de quienes sospechaban que albergaban valores burgueses y eran portavoces de una minoría urbana y extranjerizante.

En el segundo congreso del partido comunista, en 1922, a poco más de un año de su fundación, se habló de los derechos de la mujer y se estableció un organismo especial bajo la dirección de Xiang Jingyu, la única mujer miembro del comité central. El objetivo de este organismo era atraer mujeres al partido y servir de enlace con mujeres obreras mediante el apoyo a sus reivindicaciones laborales.¹³ En realidad, seguía siendo un movimiento fundamentalmente urbano y el compromiso que el partido mostraba en cuanto a la organización de las mujeres no estaba a la altura del entusiasmo de Xiang Jingyu.¹⁴ Cuando el partido comunista entró en su fase "democrático-burguesa", a raíz de su alianza con el Guomindang, hubo un momento de auge de las organizaciones femeninas. En 1924 se había constituido un Departamento Central para las Mujeres bajo la dirección de He Xiangning (esposa del político del ala izquierda del GMD, Liao Zhongkai) y cuando se inició la alianza, varias dirigentes comunistas se unieron al

¹³ Kay Ann Johnson, *Women, the Family and Peasant Revolution in China*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, pp. 40-41; Patricia Stranahan, *Yan'an Women and the Communist Party*, Berkeley, Center for Chinese Studies, Institute of East Asian Studies, University of California, 1983, p. 19.

¹⁴ Andrea Mc Eldery, "Woman Revolutionary Xiang Jingyu", *The China Quarterly*, núm. 105, marzo de 1986, pp. 95-122.



He Xiangning y su hija Cynthia. Foster, 1967

esfuerzo, entre ellas Deng Yingchao (esposa de Zhou Enlai). La señora He se había propuesto impulsar la causa de las mujeres a través de conquistar derechos, dando además una gran difusión a las nuevas leyes. Efectivamente, de 1924 a 1926 el Guomindang promulgó numerosas resoluciones sobre la igualdad de derechos, la libertad en el matrimonio, la prohibición de la esclavitud de mujeres y niñas, y denunció la costumbre de vendar los pies. Sin embargo, en 1927, con la disolución de la alianza y el vuelco del GMD hacia la derecha, todo eso acabó.¹⁵

A raíz del golpe de Jiang Jieshi, el partido comunista dirigió un levantamiento campesino desde Nanchang, en la provincia de Jiangxi. Mao Zedong, a la cabeza de un ejército insurgente constituido sobre todo por campesinos, llegó al área montañosa de Jinggangshan y estableció un gobierno de estilo soviético. En 1931 había alrededor de esta zona unas quince áreas liberadas que conformaban la República Soviética China presidida por Mao. A partir de ese momento, el partido comunista tomó como su centro de operaciones y de experimentación social el campo, lo que matizó el carácter de sus reformas en cuanto a la familia, pues el partido se debatía entre sus ideas radicales y el empuje de los líderes jóvenes y feministas; la resistencia de importantes sectores del campesinado a sus reformas sociales, y la necesidad estratégica de contar con el apoyo rural para enfrentar los ataques del GMD y la invasión japonesa

Con el establecimiento de la República Soviética China en la provincia de Jiangxi, el partido comunista está por primera vez en posibilidad de llevar a la práctica las políticas de cambio que culminarían con la desaparición de la vieja sociedad feudal y transformarían definitivamente a China. Los dos flancos de ataque fueron necesariamente las relaciones de producción y el sistema familiar. Para cambiar su estructura era necesario introducir un nuevo sistema de matrimonio, puesto que en él están involucradas las relaciones de padres e hijos y de parejas, y constituye la base de la opresión de la mujer, a quien se niega el derecho de propiedad y se trata como

¹⁵ K. A. Johnson, *op. cit.*, p. 44.

un bien enajenable.¹⁶ Otra razón importante para acelerar la reforma en el sistema matrimonial era la dificultad que experimentaban los elementos más oprimidos de la sociedad (campesinos pobres, jornaleros, artesanos) para conseguir pareja, debido al alto costo de la novia y los gastos de la boda. En una sociedad en donde el matrimonio es considerado no solamente una etapa de la vida adulta sino una obligación hacia la sociedad, en donde el no tener hijos implica una imperdonable falta de filialidad y el peligro del total desamparo en la vejez, era natural que entre los derechos que se reivindicaban con mayor fuerza estuviera el de poder casarse. Mao llevó a cabo una investigación sobre la situación matrimonial en Jiangxi en 1927 y se percató de que todos los terratenientes y los campesinos ricos tenían esposa y en muchos casos también concubinas; 90% de los campesinos medios se casaba pero los gastos de la boda, que podían ascender a 200 yuanes, correspondían a veces al valor total de su patrimonio y frecuentemente debían endeudarse; 70% de los campesinos pobres y artesanos lograba conseguir esposa haciendo un gran esfuerzo, pero solamente 10% de los campesinos desarraigados y 1% de los jornaleros se casaban.¹⁷

En agosto de 1930, el gobierno de Jiangxi publicó un decreto en donde se decía: "Dejad que los hombres que no tienen esposa sean libres de conseguirla lo más pronto posible y dejad que las mujeres que no tienen esposo sean libres de conseguirlo lo más pronto posible". Los resultados de este llamado fueron espectaculares; en octubre de 1930 casi la totalidad de los campesinos medios y pobres y de los artesanos, y la mitad de los jornaleros se habían casado.¹⁸ Es difícil imaginar cuán revolucionarios eran estos conceptos en el ambiente rural chino. Un matrimonio "libre" significaba un golpe mortal a la autoridad patriarcal; a la injerencia de la familia en el arreglo del matrimonio para usarlo como instrumento de intercambio de dinero e influencias, y a la tradición

¹⁶ M.J. Meijer, *op. cit.*, p. 37.

¹⁷ Hu Chi-hsi, "The Sexual Revolution in the Kianghsi Soviet", *The China Quarterly*, núm. 59, julio-septiembre de 1974, pp. 478-479.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 479-480.

de emplear intermediarios para llevar a cabo las negociaciones. La libertad de casarse y de elegir a la pareja presuponía la igualdad entre los sexos, tanto legal como económica y política, y sentaba las bases para una familia nuclear cuyo desarrollo social y económico estaba mucho más relacionado con el estado que con la familia extendida.¹⁹ Éstas fueron las ideas que inspiraron el primer documento legal sobre el matrimonio, el Reglamento Provisional de Matrimonio, que fue promulgado en Jiangxi en 1931, y cuyo prefacio contiene los principios que guiaron a quienes lo elaboraron:

La libre elección debe ser el principio básico de todo matrimonio. El sistema feudal de matrimonio, incluyendo el poder de los padres para arreglar los matrimonios de sus hijos, ejercer presión y todas las transacciones de compra y venta en los contratos matrimoniales, serán de aquí en adelante suprimidos.

Aunque las mujeres han sido liberadas del yugo feudal, aún están trabajando bajo condiciones físicas sumamente desfavorables (por ejemplo los pies vendados) y no han obtenido aún una independencia económica total. Por consiguiente, en asuntos de divorcio, es necesario proteger los intereses de las mujeres y colocar la parte mayor de las obligaciones y las responsabilidades que son consecuencia del divorcio, sobre los hombres.

Los niños son los dueños de la nueva sociedad. En el viejo sistema se les prestaba escasa atención. Es por eso que se han establecido reglas especiales para protegerlos.²⁰

Los reglamentos son concisos y darán la pauta de lo que en adelante serían todas las leyes sobre el matrimonio o la familia, es decir, enunciarán principios generales y se contemplarán sanciones para su incumplimiento. En estos reglamentos de 1931, además de promulgar la libertad de matrimonio, se prohíben la poligamia, el concubinato, el matrimonio por compra-venta y la institución de la *tongyangxi*; se establece una edad mínima para el matrimonio, de 20 años para los hombres y 18 para las mujeres, edad muy avanzada para las

¹⁹ Phyllis Andors, *The Unfinished Liberation of Chinese Women, 1949-1980*, Bloomington, Indiana University Press, 1983, p. 22.

²⁰ Stuart Schram, *op. cit.*, p. 228. (Traducción de los autores.)

áreas rurales, y se exige el registro del matrimonio. Esta última disposición era importante, tanto para asegurar que los contrayentes estuvieran de acuerdo, como para garantizar un traslado de la lealtad hacia el estado, entidad que trascendía a la familia.²¹ Esta obligación de registro no era exigida por las leyes del GMD, más apegadas a la tradición y al carácter de instancia legal de la familia en sí. Los reglamentos se inspiraban claramente en la ley sobre el matrimonio de la Unión Soviética, adaptada a las circunstancias chinas.²²

La parte relativa al divorcio es extremadamente liberal y estipula que el divorcio se concede automáticamente al ser solicitado por ambas o por una parte nada más. Siguiendo el espíritu de los conceptos expresados en el preámbulo, el divorcio favorece a la mujer puesto que el hombre deberá mantenerla hasta que se vuelva a casar y sufragar la mayor parte de los gastos de los hijos; las deudas contraídas durante el matrimonio son responsabilidad del marido, pero cualquier dividendo deberá ser compartido; la mujer puede seguir viviendo en la casa y el marido deberá venderle su parte. En cuanto a los hijos, se le dan los mismos derechos a los legítimos y a los que no lo son.²³

Para muchos autores,²⁴ las reformas del matrimonio propuestas en Jiangxi constituyen una experiencia revolucionaria aún mayor que la que significó la reforma agraria. Los chinos conocían antecedentes de guerras campesinas y de luchas por la redistribución de la tierra; sin embargo, la reforma en el matrimonio no tenía precedente. Establecer reglas para el matrimonio dejaba de alguna manera fuera a la familia en sí, puesto que solamente se prevenía el establecimiento de un lazo legalmente válido para una unión matrimonial, no para las relaciones de una familia. En realidad, romper con las cadenas de la familia tradicional estaba de acuerdo con la idea

²¹ M.J. Meijer, *op. cit.*, pp. 43-46, y P. Andors, *op. cit.*, p. 22.

²² Nicholas S. Timasheff, "The Attempt to Abolish the Family in Rusia" en William Feigelman (comp.), *Sociology Full Circle: Contemporary Readings on Sociology*, Nueva York, Praeger, 1976, pp. 253-265.

²³ M.J. Meijer, *op. cit.*, pp. 46-47.

²⁴ *Ibid.*, p. 48, y Hu Chi-hsi, *op. cit.*, pp. 481-482.

marxista de la desaparición eventual de la familia como institución. También es clara la voluntad de acelerar y consumir la emancipación de la mujer, quien de no tener derecho alguno ahora tenía el derecho de disponer de su propia persona, tanto para entrar en una relación matrimonial, como para disolverla.

Los reglamentos de 1931, producto de teóricos urbanos imbuidos del espíritu del movimiento del 4 de mayo, ofrecían una solución demasiado radical al problema de la familia tradicional. Muy pronto se alzaron voces que denunciaban el caos moral que según ellas era el resultado de una política matrimonial demasiado liberal y de una libertad que los jóvenes en realidad convertían en mero libertinaje. Mao ya había previsto en 1927 lo que podría suscitarse con una política demasiado precipitada para acabar con el sistema de clan, las supersticiones religiosas y la desigualdad entre el hombre y la mujer: "Si se hacen demasiados esfuerzos para abolir forzada y prematuramente estas cosas, los déspotas locales y *shenshi* [notables] malvados se valdrán de ello como pretexto para difundir, con el propósito de socavar el movimiento campesino, consignas contrarrevolucionarias tales como 'las asociaciones campesinas no respetan a los antepasados', 'blasfeman contra los dioses y destruyen la religión' y 'abogan por comunizar a las mujeres'".²⁵ Fue eso precisamente lo que los dirigentes del Guomindang usaron como propaganda anticomunista: además de la ofensiva militar, lanzaron una gran campaña de propaganda en la cual se denunciaba la falta de moral en las regiones dominadas por los comunistas. El Movimiento de la Nueva Vida propugnado por Jiang Jieshi en 1934 que enaltecía las virtudes tradicionales confucianas, ponía un énfasis especial sobre la virtud femenina. También en los círculos dirigentes comunistas se escucharon denuncias de falta de moral y de excesos propiciados por la gran libertad que se les permitía a los jóvenes. En marzo de 1931, en una resolución de la Liga de la Juventud, se criticó a los cuadros por su mentalidad "pequeñoburguesa" liberal y se dijo que habían iniciado relaciones amorosas a la ligera y trataban a las

²⁵ Mao Tse-tung, *op. cit.*, tomo I, p. 44.

mujeres como prostitutas;²⁶ también se acusó a jóvenes mujeres dirigentes de manifestar un comportamiento inmoral. Sin embargo, no todo se debía a la indignación moral y al temor de la pérdida de la virtud femenina; detrás de la resistencia al nuevo sistema de matrimonio había razones poderosas de orden monetario. Conseguir esposa había significado un enorme sacrificio económico para toda la familia campesina. A pesar de que no se conoce a ciencia cierta el alcance de las reformas, puesto que el tiempo fue corto y la resistencia a aplicarlas muy tenaz por parte de los cuadros locales, según las estadísticas de únicamente dos de los soviets del noreste de Jiangxi, Yiyang y Henfeng, entre marzo y junio de 1932 se registraron 3 783 matrimonios y 4 274 divorcios. Esto es bastante significativo si se considera que en Beijing hubo únicamente 62 casos de divorcio en 1930 y que incluso en Shanghai, la ciudad más moderna y de vanguardia, no hubo más de 538.²⁷ Es probable entonces que muchas mujeres hayan usado sus nuevos derechos para liberarse del yugo matrimonial no deseado y que esto haya enfurecido a los maridos así abandonados. Lo que al partido comunista le había valido la buena voluntad y la adhesión de las mujeres campesinas, ahora enajenaba a los hombres del campo, quienes sentían una amenaza, tanto en la pérdida de su poder sobre las mujeres, como en su derecho de propiedad sobre un bien adquirido que no podía, según ellos, ser objeto de redistribución. De nada valió que Mao señalara que ahora hasta los más pobres podían contraer matrimonio; los ya casados no se resignaban a una posible pérdida de sus mujeres.

Estas razones fueron mucho más poderosas que la trasgresión ocasional de un cuadro político para que se diera marcha atrás en la "libertad de matrimonio". Así, se comenzó a matizar el concepto de "libertad", que ya no podía ser total y debía limitarse con leyes, propaganda y educación. En vez de apresurar los cambios y apoyar a las mujeres en su lucha por una verdadera emancipación, se denunció el feminismo a ultranza

²⁶ Hu Chi-hsi, *op. cit.*, p. 480.

²⁷ *Ibid.*, pp. 485-486.

como una ideología “pequeñoburguesa” y se les pidió a las mujeres plegarse a la realidad política. Los cambios tendrían que producirse a la larga, después de que se estableciera un nuevo orden político y económico.²⁸

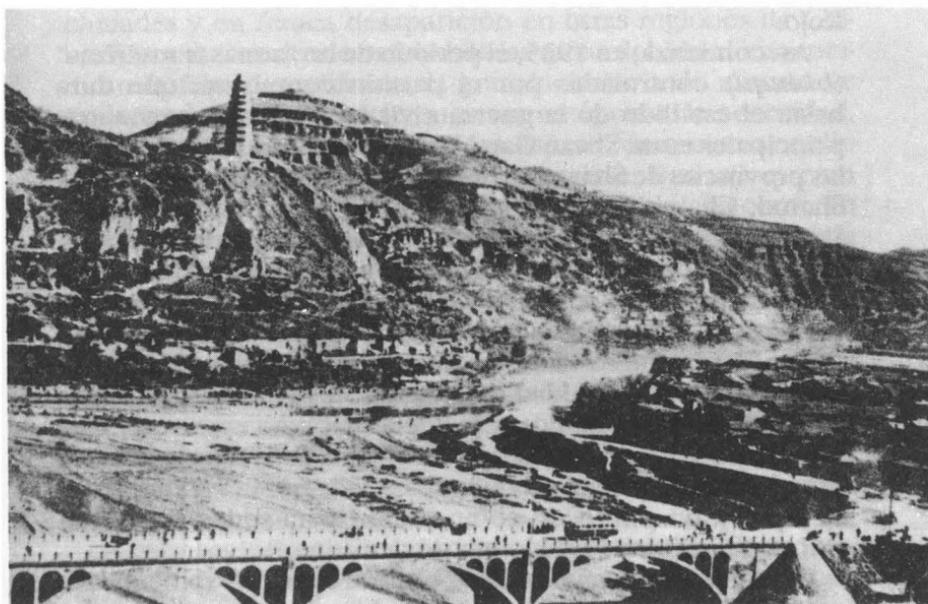
El 8 de abril de 1934, después del Segundo Congreso Nacional de los Soviets reunido en Ruijin, se promulgó una Ley de Matrimonio que contiene algunas modificaciones a los reglamentos de 1931; pero que al mismo tiempo guarda en esencia su espíritu revolucionario. En esta nueva ley se imponen algunas restricciones al divorcio, como por ejemplo que la esposa de un soldado no puede divorciarse sin el consentimiento de éste, incluso en el caso de haber sido casada a la usanza “feudal”; también se reduce hasta cierto punto la responsabilidad del marido en cuanto a la manutención de la esposa.²⁹ En esta nueva ley se reconoce el matrimonio *de facto* aunque no haya sido registrado ante las autoridades.

El experimento de Jiangxi marca el momento más liberal del partido comunista frente al problema de la transformación del sistema familiar y la emancipación de las mujeres. Recién llegados de las zonas urbanas e imbuidos de un espíritu liberal, los dirigentes comunistas querían llevar a cabo una revolución en donde el viejo sistema fuera atacado en todos sus flancos. Sin embargo, muy pronto se enfrentaron a la realidad y se dieron cuenta de que en el campo la familia era el último bastión del conservadurismo, puesto que hay en su seno una complicada red de intereses económicos y de relaciones de poder arraigadas en una ideología milenaria. El paso del romanticismo revolucionario al realismo ocurrió durante la Larga Marcha que llevó a los comunistas de Jiangxi a Yan'an.

En 1928 Jiang Jieshi organizó el Ejército Nacional Revolucionario y en principio se dispuso a sofocar los levantamientos de generales disidentes. Para fines de 1930 se dirigió hacia los comunistas, contra quienes lanzó cinco campañas de cerco con un ejército de 500 000 hombres. Después de casi cuatro años, el Ejército Rojo no pudo resistir el ataque y el partido comunista se vio obligado a abandonar su base en el sur y diri-

²⁸ M.J. Meijer, *op. cit.*, pp. 38-41.

²⁹ J. M. Stacey, *op. cit.*, p. 166.



Yan'an en 1942. Deron, 1989

girse hacia el noroeste. Ésta fue la Larga Marcha que comenzó en octubre de 1934 con 300 000 personas y terminó en octubre de 1935 con la llegada al norte de la provincia de Shaanxi de aproximadamente 30 000 miembros del Ejército Rojo.

Así comienza, en 1935, el periodo de las “zonas fronterizas” (*bianqu*) controladas por el partido comunista, que dura hasta el estallido de la guerra civil en 1946. Las tres zonas principales eran: Shaan-Gan-Ning (que comprendía partes de las provincias de Shaanxi, Gansu y de Ningxia), Jin-Cha-Ji (con Shanxi, Chahar y Hebei) y Jin-Ji-Lu-Yu (que cubría zonas de Shanxi, Hebei, Shandong y Henan). La más importante era sin duda la región de Shaan-Gan-Ning, en donde ya existía desde hacía dos años un soviet local y en cuya capital, Yan'an, se estableció el cuartel general del Ejército Rojo. Los años pasados en Yan'an fueron fundamentales porque el partido comunista tuvo la oportunidad de formular los conceptos básicos de su ideología conocida más adelante como maoísmo, además de poder aplicarla en casi todos los aspectos: políticos, económicos, sociales y educativos. Yan'an será siempre un ejemplo y un punto de comparación para todas las demás etapas del camino revolucionario de China.³⁰

La región de Shaan-Gan-Ning es un área árida y remota. Fría en invierno y cálida en el verano, con lluvias escasas y sequías frecuentes, pero a veces con precipitaciones torrenciales que arrastran la tierra hacia el río Amarillo. Es una región en donde a los desastres naturales se agregaban otras calamidades, tales como guerras, bandidaje y explotación despiadada de los campesinos por parte de los terratenientes. La densidad de la población, diezmada por hambrunas recurrentes, no era muy grande. Durante la gran hambruna del norte de China en 1928-1929 se calcula que murieron alrededor de dos y medio millones de personas en Shaanxi, es decir una tercera parte de su población; medio millón más emigró a otras provincias abandonando sus tierras y hogares y miles de mujeres y niños fueron vendidos.³¹ También, en comparación con Jiangxi,

³⁰ P. Stranahan, *op. cit.*, pp. 1-2.

³¹ Mark Selden, *The Yanan Way in Revolutionary China*, Cambridge,

esta zona del norte de China era extremadamente conservadora. La posición de las mujeres era muy baja, estaban recluidas, no participaban en el trabajo del campo y la mayoría tenía aún los pies vendados, costumbre ya poco común en las ciudades y en franca desaparición en otras regiones de China.³² La alta tasa de mortalidad de las niñas debido al infanticidio o la falta de cuidados, la gran incidencia de muerte de mujeres durante el parto o su venta en épocas de necesidad, hacían que se produjera una gran escasez de mujeres; a ello se debía que resultara muy costoso casarse. Una vez que un campesino lograba conseguir esposa la consideraba como un bien al cual no renunciaría fácilmente. En algunas regiones la escasez produjo formas alternativas de matrimonio como en Gansu, en donde existía la poliandria con varios hermanos que compartían una sola mujer, o el caso de esposas rentadas, es decir, cedidas por el marido durante un tiempo a otro hombre a cambio de dinero, y también la costumbre de que un campesino pobre trabajara como jornalero para una familia que tenía una hija pequeña y así podía, después de diez o quince años de trabajar sin percibir sueldo, casarse con ella.³³

A esta región conservadora y poco receptiva al cambio, después de la Larga Marcha y del arribo del Ejército Rojo, también llegaron de toda China jóvenes intelectuales y mujeres con anhelos de libertad, algunas francamente feministas, todos atraídos por la promesa de un nuevo orden social y económico ofrecido por los comunistas y por su afán de combatir a los japoneses. Sin embargo, las circunstancias políticas y geográficas impedían un cambio radical, sobre todo en cuanto a una transformación de la institución familiar y de la condición de las mujeres. En un principio prevalecieron las leyes y reglamentos liberales de Jiangxi, pero hay poca información acerca de su aplicación. Cuando en 1937, des-

Harvard University Press, 1971, p. 22, y Hua Chang-ming, *La condition fementne et les communistes chinois en action. Yan'an 1935-1946*, París, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1981, p. 15.

³² Delia Davin, *Woman-Work: Women and the Party in Revolutionary China*, Londres, Oxford University Press, p. 34.

³³ Hua Chang-ming, *op. cit.*, pp. 16 y 25-27.

pués del incidente de Xi'an,³⁴ se constituye el Frente Unido con el Guomindang para combatir a los japoneses,³⁵ se frena el impulso de los cambios tanto en el terreno económico como en el social. Durante una temporada se pretende acatar el código civil de la República con algunas concesiones, con el objetivo de adecuarlo a las circunstancias particulares de las zonas fronterizas, pero este código era mucho más conservador que las leyes redactadas Jiangxi. Esta nueva actitud se conjuga con un vuelco que se observa también en la URSS, cuando en 1936 y 1937, como un repudio a la política familiar bolchevique, el estalinismo impuso nuevas fórmulas que "protegían" a la familia, obstaculizaban el divorcio y recalcan el papel de la mujer dentro del ámbito del hogar. Mientras que en Jiangxi los reglamentos sobre matrimonio se conciben como un medio para liberar a la mujer del yugo familiar, en Yan'an tratan de integrar un sistema familiar. Las consignas insistían en la conservación de la familia, el cuidado de los niños y otros principios similares.³⁶

En las zonas fronterizas se formularon reglamentos de matrimonio que recogían muchas de las ideas radicales de Jiangxi aunque matizadas. En cada una de las regiones se redactaron diferentes reglamentos; pero no diferían fundamentalmente entre sí. En Shaan-Gan-Ning hubo tres diferentes textos legales, concisos y cortos, uno de 1939, otro de 1944 y el último de 1946; el más largo, el de 1939, constaba de 22 artículos (mientras que el código civil tenía por lo menos 170). En realidad, solamente contenían principios generales y directivas sobre matrimonio y divorcio, sin entrar en detalles de tipo jurídico.³⁷ Estos principios generales son claros y están conce-

³⁴ Ante la negativa de Jiang Jieshi a declarar la guerra a Japón antes de acabar con los comunistas, Zhang Xueliang y Yang Huchen, militares nacionalistas, colocan a Jiang bajo arresto domiciliario y le exigen el fin de la guerra civil y la colaboración con los comunistas para declarar la guerra a Japón.

³⁵ El partido comunista, desde Jiangxi, había declarado la guerra a los japoneses el 15 de abril de 1932, después de la ocupación japonesa de Manchuria y de su ataque a Shanghai.

³⁶ J.M. Meijer, *op. cit.*, pp. 54-55 y 68, J. Stacey, *op. cit.*, pp. 164-168, y N. Timasheff, *op. cit.*

³⁷ Hua Chang-ming, *op. cit.*, p. 34.

bidos dentro del espíritu de las reformas familiares que habían emprendido los comunistas y que tendían a quebrantar el sistema jerárquico dentro de la familia y minar el poder de los clanes, pilares del sistema social tradicional. Así, defienden la monogamia, la libertad de matrimonio y de divorcio, la igualdad de ambos sexos y prohíben el matrimonio por compra o venta, el matrimonio infantil, el concubinato y obstaculizar el casamiento de las viudas; además, critican las ceremonias ostentosas y exigen el registro del matrimonio. Este registro tiene como objetivo transferir a la autoridad civil lo que había sido un acto privado y realizado entre dos familias y así fortalece el papel del estado a la vez que ofrece garantías a los individuos contra los abusos de sus propias familias.³⁸ El nuevo matrimonio al rechazar los valores que antes guiaban la elección de una pareja (interés económico, posición social, belleza física, etcétera), tiene como meta acercar a dos personas, quienes reconocerán compartir valores y querrán trabajar para el bien de la revolución. Se pretendía remplazar las ceremonias religiosas y las fiestas costosas por festejos sencillos y alegres después de registrar el matrimonio, sea de una sola pareja o de varias y los amigos y parientes acompañarían a la pareja cantando y bailando el tradicional *yangge*. En cuanto a la tradición de postrarse ante las tablillas de los antepasados y ante los padres del novio, se recomendaba nada más saludarlos con respeto.³⁹

El divorcio, aunque reconocido como un derecho que podían ejercer ambos integrantes de una pareja, a partir de 1939 es menos sencillo de obtener que en los reglamentos de Jiangxi. En primer lugar, en Jiangxi podía ser pedido por una sola parte y era, en manos de las mujeres casadas a la fuerza y oprimidas por su esposo y por su familia política, un arma poderosa contra los malos tratos de los cuales eran objeto. En Yan'an, la petición de divorcio debía ir acompañada de las razones por las cuales se solicitaba y éstas se hallaban estipuladas, por ejemplo, bigamia, adulterio, crueldad, abandono, violencia, impotencia, enfermedad incurable mental o física,

³⁸ J.M. Meijer, *op. cit.*, pp. 57-61, y Hua Chang-ming, *op. cit.*, pp. 51-52.

³⁹ Hua Chang-ming, *op. cit.*, pp. 72-74.

encarcelamiento de una de las partes; en algunas áreas se agregaban motivos tales como la colaboración con el enemigo, el hábito de fumar opio, la incapacidad de mantener a la familia. En el código civil de 1930 casi todas las razones antes mencionadas están también enumeradas, pero en los reglamentos de las áreas liberadas, se habla de “otras causas importantes”, dando así una mayor flexibilidad al divorcio cuando no hay más razón para llevarlo a cabo que la incompatibilidad entre los cónyuges, quienes no desean seguir viviendo juntos porque el vínculo afectivo se ha roto. El procedimiento de divorcio era también diferente del que regía en Jiangxi, ya que el papel de las autoridades no se limitaba a administrar, sino que también debía ocuparse del procedimiento legal: oír a las partes, verificar los cargos, notificar, etcétera.⁴⁰

Los derechos de los niños, inexistentes en el sistema tradicional, en el cual los hijos estaban sometidos a la autoridad paterna, se contemplan en los reglamentos comunistas, donde se incluyen, tanto los derechos de los hijos legítimos, como los de los nacidos fuera del matrimonio legal (hijos de esposas secundarias o de concubinas), en una situación de divorcio. Los reglamentos señalaban las responsabilidades tanto de los padres como del estado, que comenzaban desde antes del nacimiento, ya que se prohibía el divorcio cuando la esposa estaba embarazada. La custodia de los hijos se concedía previo arreglo, aunque generalmente los menores de siete años permanecían con la madre, o en donde fuera más adecuado, tomando en cuenta el interés del menor. El padre era responsable de la manutención si la madre carecía de medios, a menos de que ésta se volviera a casar; entonces su nueva pareja debía encargarse de mantener a la familia, salvo si los niños vivían con el padre natural. La manutención de la esposa misma, en contraste con Jiangxi, no era obligación del ex esposo, mas que en caso de incapacidad.⁴¹

El compromiso tradicional que efectuaban dos familias sin el consentimiento de los contrayentes es denunciado, pero tolerado siempre que los jóvenes den su consentimiento.

⁴⁰ J.M. Meijer, *op. cit.*, pp. 61-65.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 65-66, y Hua Chang-ming, *op. cit.*, pp. 51-52.



Mao en Yan'an, 1942. Deron, 1989

to; sin embargo, se intenta “educar” a las masas para que no efectúen compromisos entre niños. Romper un compromiso contraído antes de que fuera liberada el área era aceptado y aun fomentado; pero muchas veces esto condujo a prácticas deshonestas, por ejemplo, padres que rompían el compromiso de las hijas en contra de sus deseos para poder aumentar su precio.⁴² La edad mínima para el matrimonio fue fijada en el reglamento de 1939 en 20 años para los hombres y 18 para las mujeres; en el reglamento provisional revisado de 1944, en 18 y 16, y en el de 1946, otra vez en 20 y 18. Estas vacilaciones se debieron a la necesidad de acatar por un lado, las costumbres locales y por el otro, seguir los preceptos de Mao, quien se oponía al matrimonio temprano.

En cuanto al registro, que como hemos dicho es una novedad en el sistema de matrimonio en China, se vuelve un instrumento poderoso para combatir la boda arreglada, la bigamia, el casamiento infantil y otras costumbres tradicionales. En el momento de registrar un matrimonio ante la autoridad se debía averiguar si los contrayentes tenían edad legal para casarse, si estaban de acuerdo y si no tenían otro cónyuge. Era una protección para la pareja contra la arbitrariedad paterna y la injerencia de la familia. El registro, al hacer que la autoridad estatal sea la única con derecho para decidir sobre la legalidad del matrimonio, se convierte en un arma efectiva contra el poder del jefe de la familia; ahora bien, eso también implicaba una transferencia de poderes sobre el destino marital de los jóvenes que iba del padre al partido comunista. Antes de registrar su matrimonio, los contrayentes debían anunciar su intención a los responsables del partido con el fin de conseguir su anuencia. El partido, en la persona del responsable directo, podía opinar sobre la compatibilidad de la pareja según criterios políticos y de clase social y así volverse árbitro de lo que “convenía” o no para la realización de un matrimonio; su intervención podía llegar hasta negar el permiso para que la boda se efectuara.⁴³

Éstas eran en esencia las disposiciones generales sobre

⁴² Hua Chang-ming, *op. cit.*, pp. 69-70.

⁴³ *Ibid.*, pp. 90-91.

matrimonio y familia en las áreas fronterizas; sin embargo, según la información que puede obtenerse de documentos de la época, por ejemplo los artículos del *Jiefang Ribao (Diario de la Liberación)* o las observaciones de periodistas y viajeros en esas áreas (Smedley, Snow, Wales y Crook, entre otros), hubo, desde un principio, problemas para la aplicación de estos reglamentos. Ya hemos hablado de las características conservadoras de la región y de la resistencia de los campesinos a dejar que se les limitara en cuanto al uso y abuso de la autoridad de la familia sobre sus miembros. El matrimonio arreglado implicaba beneficios económicos para la familia de la mujer así cedida, ganancias que se consideraban justas por haberla mantenido hasta su casamiento. El divorcio, además de significar una pérdida económica, lo era también de prestigio para la familia del marido.

Otras reformas propuestas encontraron resistencia por parte de los campesinos, como por ejemplo las cooperativas rurales; pero las autoridades recurrieron incluso a la presión para llevarlas a cabo, lo que no hicieron con las leyes de matrimonio. El peso de una tradición tan antigua, las dificultades que implicaba retener la lealtad de los campesinos durante la lucha en contra de los japoneses y durante la guerra civil, hicieron que se postergara la aplicación de una ley que traería una transformación en la institución de la familia y la igualdad de las mujeres ante la ley.⁴⁴ Tal vez, los líderes tenían la esperanza de que al efectuar totalmente la reforma de las estructuras agrarias podrían entonces proceder a la aplicación de la ley de matrimonio. Además, en una situación de crisis, en la cual la familia campesina se había desintegrado por razones económicas y debido al caos social imperante; cuando las exigencias de los terratenientes y del mismo estado obligaron a los campesinos a vender a sus mujeres y a sus hijos para sobrevivir; cuando las levadas del ejército se llevaban a los hombres; cuando los desplazamientos para huir de hambrunas o de bandidos obligaban a la gente a abandonar las tumbas ancestrales y las tablillas de los antepasados en los altares, una reforma en el sistema familiar significaba para el

⁴⁴ *Ibid.*, p. 116.

campesino la recuperación de la capacidad de devolver a la familia su dignidad y su estabilidad.⁴⁵ Los cuadros urbanos tuvieron muy pronto que enfrentarse a la realidad campesina y ajustar sus ideales a ella.

Debido a todos esos motivos, las campañas para promover las nuevas leyes y educar a las personas para que las acataran no tuvieron la fuerza que se requería para que se diera el cambio. La tónica era la de encontrar soluciones intermedias y los lemas se referían a la conservación de la armonía familiar y a la conciliación entre las partes en disputa. Con el objetivo de atacar los matrimonios por compraventa, en 1941 se propuso que si los contrayentes estaban de acuerdo, no se considerara venal el casamiento ni se confiscaran los regalos intercambiados. En 1946 se organizaron mítines por medio de los cuales se trataba de educar a las masas y convencer a los padres de que era vergonzoso vender a los hijos, y se confiscaba parte del efectivo que habían recibido por una venta, situación que obligó a los campesinos a hacer sus transacciones en especie. También en 1946 se realizó una campaña para que las muchachas fueran a la casa de los suegros en vez de ser entregadas como una mercancía.⁴⁶ La costumbre de venderles los pies a las niñas, a pesar de las leyes que la prohibían, persistió; se escribieron varios artículos condenando esta práctica y se les dijo repetidamente a los cuadros que hablaran con los padres y les explicaran que era dañino e ilegal; pero nunca hubo una campaña muy importante en contra.

El divorcio fue, de todas las reformas, la más controvertida. A pesar de la existencia del código civil, en China había muy pocos casos de divorcio, lo que señala una vez más que muchas de las leyes promulgadas por la República permanecieron en la práctica como letra muerta.⁴⁷ Por otra parte, en las áreas liberadas del norte hubo desde el principio muchas demandas de divorcio y esta tendencia siguió aun después de las restricciones que poco a poco se fueron agregando. Entre enero y junio de 1948, 64% de los casos legales civiles eran de

⁴⁵ J. Stacey, *op. cit.*, pp. 171-173.

⁴⁶ Hua Chang-ming, *op. cit.*, pp. 57-58.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 46.

divorcio, la mayoría iniciados por mujeres.⁴⁸ En 1949, en una encuesta sobre el divorcio que se hizo en tres distritos de Shanxi, en 81% de 754 casos se trataba de matrimonios arreglados y se denunciaba la crueldad del marido o de la suegra, y en 93.5% era la mujer la que iniciaba la demanda.⁴⁹ Muy pronto, sin embargo, al igual que en Jiangxi, el divorcio fue visto con malos ojos por los campesinos pobres, quienes no estaban dispuestos a perder a sus mujeres; pero tampoco a tratarlas mejor. El endurecimiento hacia el divorcio provocó en muchas ocasiones tragedias de violencia o de autodestrucción; de enero de 1944 a septiembre de 1945, se registraron 198 asesinatos en Shaan-Gan-Ning, 81 de los cuales se relacionan con asuntos de divorcio y muchas mujeres recurrieron al suicidio al haberseles negado.⁵⁰ El odio y la violencia en los matrimonios no eran exclusivos de las áreas liberadas, y cuando la periodista norteamericana Agnes Smedley visitó en 1930 la ciudad de Shenyang, en Manchuria, encontró que la mayoría de las mujeres encarceladas estaban en prisión por matar a sus esposos.⁵¹ Jack Belden, otro periodista estadounidense, que estuvo en el norte de China durante la guerra civil, cuenta un incidente en el cual un hombre fue sacado de su casa y fusilado por los comunistas por haber colaborado con el enemigo; cuando el jefe le preguntó a la mujer si lamentaba la muerte de su marido, ella se rió y dijo: “era un hombre malo, siempre me pegaba”.⁵² En algunas zonas, con el fin de eliminar la resistencia al divorcio por razones económicas, se obligaba a la mujer a pagarle al marido una compensación, en dinero o en granos, para poder llevar a término el caso.⁵³

Uno de los problemas más grandes para la aplicación de la ley fue la resistencia de los mismos cuadros, ya que aun cuando era su deber intervenir en casos de denuncia de

⁴⁸ D. Davin, *op. cit.*, p. 51.

⁴⁹ Hua Chang-ming, *op. cit.*, p. 60.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 68.

⁵¹ Agnes Smedley, *Portraits of Chinese Women in Revolution*, Nueva York, Feminist Press, 1976, p. 31.

⁵² Jack Belden, *China Shakes the World*, Nueva York, Monthly Review Press, 1970, p. 274.

⁵³ P. Stranahan, *op. cit.*, p. 108.

matrimonios forzados o cuando se les solicitaba apoyo en los casos de divorcio, generalmente se mostraban renuentes a tomar el partido de la mujer. Ellos mismos, finalmente varones, educados a la antigua y con un espíritu revolucionario que no se extendía hasta los asuntos de familia, en muchas instancias cometían los mismos actos ilegales que supuestamente debían prevenir y vendían a sus hijas, compraban nueras o incurrían en otras prácticas tradicionales.⁵⁴

A pesar de las vacilaciones en la imposición de la ley que aseguraría la emancipación de las mujeres, el apoyo femenino fue fundamental en la lucha revolucionaria. A Yan'an llegaron muchas mujeres en busca de una liberación que si bien era política tenía hondas raíces personales. Eran escritoras, artistas, cuadros políticos, mujeres comprometidas que veían en las promesas del partido comunista el único camino viable. Sin embargo, no eran las únicas que apoyaban a la revolución y aun entre las mujeres humildes y las campesinas, el mensaje político era entendido como la manera de escapar de una vida de trato infrahumano. Jack Belden, Agnes Smedley y Nym Wales tienen un sinfín de historias contadas por mujeres que se unieron a la lucha comunista para salvarse de la opresión. Tal vez su nivel de percepción ideológica no era muy elevado; pero lo que sí entendían es que por primera vez eran consideradas como seres humanos. Como dice Jack Belden: "La rebelión de la mujer ha sacudido a China en lo más profundo y puede llegar a sacudir los cimientos mismos de este fuerte país".⁵⁵ Una de las razones del apoyo que encontraba el partido comunista entre las mujeres era la férrea disciplina sexual impuesta a sus soldados; la violación era considerada un crimen que se castigaba duramente, cosa que no ocurría en las filas del GMD.

En septiembre de 1936 se crearon organizaciones de masas que incluían grupos de mujeres, tanto de estudio, como de producción. Se hablaba de una membresía muy elevada, pero no hay datos precisos sobre cuán cierto sea eso. Estos grupos apoyaban a las mujeres contra los malos tratos de que eran

⁵⁴ D. Davin, *op. cit.*, p. 50, y P. Stranahan, *op. cit.*, p. 106.

⁵⁵ J. Belden, *op. cit.*, p. 316.

objeto, a veces tratando de persuadir al esposo o a los suegros o utilizando medios más violentos, tal y como lo cuenta Jack Belden en su historia de Jin Hua.⁵⁶ Estos grupos también trataban de que las mujeres participaran en la producción para ayudar en el esfuerzo de la guerra contra los japoneses; así, se organizaron cooperativas para hilar, tejer y coser. En algunas ocasiones, las mujeres salieron a trabajar en el campo mientras los hombres estaban en el ejército. David e Isabel Crook hablan de una agrupación de esta índole que se organizó en Posada de Diez Millas, el pueblo en donde ellos estaban. La asociación constaba de unos doscientos miembros y estaba dividida en grupos de diez mujeres, cada uno bajo el mando de una líder, quien ayudaba a las mujeres con sus problemas y las reunía para hilar y tejer o coser uniformes para el ejército; a la vez discutía con ellas sobre la igualdad de derechos, la libertad de matrimonio, sobre cómo resistir los malos tratos y les enseñaba a leer. Pero como admiten los Crook, eso de ninguna manera constituía un “movimiento de masas” y las mujeres no se organizaban con facilidad; tampoco se notó un cambio drástico en su condición, pero sí fue un paso adelante.⁵⁷ De todas formas, en las organizaciones femeninas la tónica no era desarrollar un verdadero movimiento de liberación que pudiera crear divisiones en un momento crítico, por lo que la emancipación de las mujeres fue postergada para que todos los esfuerzos se dedicaran a la causa común.⁵⁸

El año 1941 fue rico en discusiones sobre la problemática femenina. Se criticaron las políticas hacia la mujer porque no tomaban suficientemente en cuenta las razones económicas y sociales de su bajo estatus y siempre señalaban como culpable al sexo opuesto. Considerar al hombre como el enemigo no ayudaba a la causa revolucionaria. Se sugirió entonces, por un lado, incorporar a las mujeres a la producción y, por el otro, hacerlas más responsables y activas en el desempeño de su papel dentro de la familia, donde debían educar a los

⁵⁶ J. Belden, *op. cit.*, p. 302.

⁵⁷ Isabel y David Crook, *Revolution in a Chinese Village: Ten Mile Inn*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1959, pp. 43-46.

⁵⁸ M. Selden, *op. cit.*, pp. 115-116.

miembros mayores y más atrasados en vez de asumir una actitud de rebeldía pura. Los cuadros femeninos deberían ayudar a las mujeres a ser económicamente activas y realizar una labor positiva en el seno familiar. Dentro de las asociaciones de mujeres, en vez de incitar a la humillación de una mala suegra, se debía enseñar a educarla; en vez de pensar en divorciarse de un mal marido, era oportuno acordarse de las desventajas de una separación y procurar persuadirlo para que cambiara.⁵⁹

No faltaron voces disidentes dentro del partido, en donde había mujeres con conciencia feminista que deseaban que éste fuera más activo en la aplicación de las leyes de matrimonio y convirtiera en prioritaria la liberación de las mujeres. El ejemplo más destacado es el de la escritora Ding Ling, autora de un artículo para el día internacional de la mujer, del 8 de marzo de 1942, publicado el día 9 en el *Jiefang Ribao*. Ding Ling señala en él la contradicción que existe entre lo que se les pide a las mujeres como revolucionarias y lo que también se les exige como responsables únicas del manejo del hogar y el cuidado de los niños. Al no lograr mantener un equilibrio entre los compromisos que deben cumplir, las mujeres son criticadas por su falta de participación en la actividad revolucionaria y por descuidar a sus hijos y a sus maridos, quienes se sienten con derecho de abandonarlas.

El pretexto para divorciarse es invariablemente el “atraso” político de la mujer. Soy la primera en aceptar que es una lástima que existan esposas a quienes no les gusta progresar y que asimismo impiden el progreso de sus maridos. Pero veamos cómo se han atrasado. Antes de casarse tenían altísimas aspiraciones y voluntad para soportar grandes dificultades. Se casaron en parte impulsadas por necesidades fisiológicas y en parte atraídas por dulces palabras sobre ayuda mutua. Ahora se ven obligadas a trabajar duro y a jugar el papel de “Noras que han regresado al hogar”. Temerosas de ser consideradas “atrasadas”, las más atrevidas corren por todas partes rogando a las guarderías que acepten a sus hijos; piden abortos y se arriesgan a recibir castigos y hasta a perder la vida ingiriendo en secreto medicamentos para abortar.

⁵⁹ P. Stranahan, *op. cit.*, pp. 43-45.



Ding Ling en Yan'an en 1937. Foster, 1967



Zhou Enlai y Deng Yingzhao en 1938. Foster, 1967

Pero la respuesta que reciben es la siguiente: “El tener hijos, ¿no es acaso trabajo? Lo que les interesa es una vida fácil, quieren destacar, pero al fin de cuentas, ¿qué trabajo político importante han realizado? Si tienen tanto miedo de tener hijos y no quieren asumir esta responsabilidad, ¿por qué se casaron?” Ante esta situación las mujeres no pueden escapar a su destino de “atraso”. Cuando una mujer capaz de trabajar ha sabido sacrificar sus propios anhelos para ser una buena esposa y una buena madre, será alabada, pero después de unos diez años, se enfrentará inevitablemente con el problema del “atraso”.⁶⁰

Este artículo le valió a Ding Ling duras críticas del partido. Sus palabras fueron tachadas de “feminismo estrecho”, que expresaba un punto de vista burgués completamente alejado de la verdadera realidad de las mujeres campesinas. Es cierto que Ding Ling no hablaba por las masas campesinas, sin embargo sus palabras, resultado de lo que había observado entre las élites de Yan’an, son de una extraordinaria lucidez.

En general, el discurso oficial comunista durante los años 1941-1943 era el de salvar la unidad familiar y trabajar para lograr la armonía dentro de la familia y éstos fueron los conceptos de la llamada Nueva Democracia en este respecto. Se aceptaba que las mujeres habían tenido el papel más desdichado y que su sufrimiento era un hecho histórico innegable; sin embargo, el espíritu netamente revolucionario de Jiangxi, tal y como está expresado en sus leyes sobre la familia, no sobrevivió en Yan’an y existe una serie de documentos que nos muestran este cambio de actitud. El 20 de noviembre de 1942 apareció en el *Jiefang Ribao* un artículo de Zhou Enlai, “Ser una buena esposa y una buena madre”, en el cual recalca la importancia de la mujer en su papel de esposa y de madre dentro de la familia y afirma que este papel es una digna ocupación para muchas mujeres, quienes cumplen con su deber hacia la sociedad al cuidar de su familia.⁶¹

⁶⁰ *Jiefang Ribao*, 9 de marzo de 1942. Existe una traducción al inglés de Gregor Benton en “The Yan’an Literary Oppositions”, *New Left Review*, núm. 92, julio-agosto de 1975, pp. 102-105, y otra al francés de Hua Changming, *op. cit.*, pp. 153-157.

⁶¹ P. Stranahan, *op. cit.*, p. 80.



Deng Yingzhao y Zhou Enlai, 1940. *Women of China*, mayo, 1987

Por su parte, Peng Dehuai,⁶² en su “Informe sobre el trabajo realizado en las bases del norte de China”, presentado en diciembre de 1942 y publicado en agosto de 1943 en la revista *Zhenli*, dice que la lucha de las mujeres debe ir a la zaga del movimiento campesino y que las consignas adoptadas por el partido se adaptarán al grado de movilización de las masas campesinas. Es cierto que hay que aminorar el cruel destino de la mujer, pero la única consigna posible en la actualidad debe ser la de “armonía familiar”. Como dice Peng, “este eslogan es acorde con los conceptos morales tradicionales de China, lo que atrae fácilmente la simpatía de la sociedad”. ¿Cómo se presentará esta consigna de manera práctica? Diciendo a la gente que “un marido decente no le pega a su mujer”. En cuanto a la igualdad entre el hombre y la mujer, “es un tema de propaganda que no debemos insistir demasiado en poner en práctica”. Tampoco se puede hacer hincapié sobre la libertad de matrimonio, porque las mujeres de los pobres se divorciarían para buscar a alguien más rico... En realidad los campesinos maltratan a sus mujeres porque son pobres y porque se apegan a una tradición milenaria difícil de cambiar. Cuando las masas campesinas estén completamente movilizadas, su nivel de conciencia se habrá elevado y entonces se podrá hablar de los derechos de la mujer.⁶³

El discurso de Peng establece claramente cuáles son las prioridades del partido comunista, dispuesto a postergar la liberación de las mujeres a pesar del compromiso ideológico que había adquirido. También es cierto que la situación política y militar del momento no permitía hacer cumplir de una manera severa las leyes que ayudarían a llevarla a cabo. Sin embargo, el análisis de Peng carece de sensibilidad y parece oportunista. En cambio, a pesar de repetir algunas de esas ideas, el discurso de Pu Anxiu, la esposa de Peng Dehuai, que trataba de “Algunos problemas sobre el trabajo de las mujeres en las bases democráticas de la resistencia antijaponesa en

⁶² Peng Dehuai se había unido a las fuerzas militares del Primer Frente Unido, se inició en el estudio del marxismo por influencia de su esposa e ingresó al partido comunista en 1928.

⁶³ Hua Chang-ming, *op. cit.*, pp. 151-152.

China”, pronunciado en enero de 1943 y publicado en la revista *Zhenli* en agosto de 1943, presenta un análisis más profundo y mucho más comprensivo hacia la problemática femenina. En primer lugar, busca la raíz de la subordinación de la mujer en su falta de participación en el trabajo productivo y en el hecho de que no hereda ni dispone de dinero. Todas las mujeres, independientemente de cuál sea su origen socioeconómico, reciben la misma opresión; sin embargo, la mayoría no tiene conciencia de ello. Por más que se les diga a los campesinos que no deben maltratar a sus esposas, la realidad es que no lo asimilan en su vida cotidiana pues no consideran a las mujeres como seres humanos. “En la mayoría de las zonas [liberadas] —admite Pu Anxiu— la vida de las mujeres no ha mejorado”, por lo que es necesario movilizar a las campesinas y ayudarlas a tomar conciencia de su situación; al mismo tiempo, hay que considerar sus circunstancias y no aislarlas: “Se aísla a la mujer de la familia y se acentúan las contradicciones entre los campesinos y las mujeres...” poniendo demasiado énfasis sobre la libertad de matrimonio y sembrando discordia entre las parejas. La mujer está aún atada a la economía familiar y cuando, a raíz de alguna denuncia, la asociación de mujeres persigue al marido culpable e impone multas o prisión, perjudica la economía familiar de la que depende la esposa. Además, un marido humillado se venga en su mujer y si ella se divorcia precipitadamente no tiene la capacidad de sostenerse económicamente. También se olvidan de que las reivindicaciones de las mujeres son diferentes con cada edad y hay poca comprensión de los problemas de las ancianas. Por eso se debe insistir en la “armonía familiar”, convirtiéndola en consigna de acción, mientras que la “igualdad de los sexos” será la de propaganda. Únicamente después de que los campesinos hayan consolidado su economía se podrá eliminar totalmente el matrimonio arreglado o por compra, y sólo cuando se establezca la democracia se elevará la conciencia política de las masas femeninas. Mientras tanto es necesario emplear la persuasión y la educación y realizar grandes esfuerzos para ayudar a mejorar la economía campesina.⁶⁴

⁶⁴ Hua Chang-ming, *op. cit.*, pp. 135-149.

En realidad, todas las invitaciones para lograr la “armonía familiar” poco hacían para impedir que los campesinos maltrataran a sus esposas o que las suegras martirizaran a sus nueras. Las asociaciones de mujeres eran a veces la única vía para que la mujer obtuviera cierta protección. Debido a su actividad en la defensa de las mujeres y por el hecho de que al principio estaban formadas por viudas o mujeres solas, a veces de dudosa reputación, las asociaciones siempre habían sido criticadas por los hombres campesinos, quienes tachaban a sus miembros de “zapatos rotos” (prostitutas) y prohibían a sus esposas asistir a las juntas. Ahora las criticaba también el liderazgo.

La política de fomentar la armonía familiar parece contradecir la posición marxista sobre la eventual desaparición de la familia. En China, la familia seguía existiendo tercamente y ahora tenía la venia del partido comunista y de su gobierno. Sin embargo, otro aspecto de la ideología marxista fue utilizado para, por un lado, acelerar la emancipación de las mujeres y, por otro, apuntalar la economía en una situación de guerra. Según Engels, la emancipación de la mujer depende de su participación en el trabajo productivo y de su liberación de la mayor parte de las tareas domésticas. En las zonas fronterizas las mujeres tradicionalmente habían estado confinadas a la casa y a pesar de que sus cargas de trabajo en el ámbito doméstico incluían cuidar de los animales, hilar, tejer, coser la ropa y los zapatos de la familia, cocinar y criar a los hijos, su trabajo, por ser menos público, no recibía reconocimiento. En estas zonas, en donde la participación de las mujeres en el trabajo productivo era mínima, la opresión que sufrían era muy grande. Los dirigentes del partido estuvieron de acuerdo en que la incorporación de la mujer al trabajo sería la solución al problema de la opresión y, al mismo tiempo, ayudaría a aumentar la producción tan necesaria para el esfuerzo revolucionario.⁶⁵

En febrero de 1943, el comité central del partido comunista lanzó una directiva instando a las mujeres a participar en la producción y así alcanzar su liberación. Dio instrucciones a

⁶⁵ D. Davin, *op. cit.*, p. 35, y P. Stranahan, *op. cit.*, p. 10.

las asociaciones de mujeres en el sentido de ir al campo a capacitar a las mujeres, erradicar las costumbres dañinas para la salud y el desempeño de las labores, como los pies vendados, educar a través del trabajo y poner énfasis en la producción. El problema era encontrar el tipo de producción idónea para el trabajo femenino, ya que como no había ninguna infraestructura de ayuda doméstica, las mujeres no podían alejarse de sus casas; además, la superstición local consideraba nefasta su presencia en los campos de cultivo. La mejor solución fue incrementar la participación femenina en el hilado y el tejido. En las zonas fronterizas había escasez de textiles y zapatos y entre 1940 y 1943 sus precios subieron dos veces más que los de los granos, pero existía la posibilidad de producir algodón.⁶⁶ En 1938, 5 000 mujeres tejían en sus casas y producían 76% de todos los textiles de las regiones fronterizas; sin embargo, la producción casera fue eclipsada por la industrial. En 1943, con la consigna de incorporar a las mujeres al trabajo, se hizo un esfuerzo para resucitar la industria doméstica y así, a fines de 1943, había 41 540 mujeres que tejían y producían mucho más que las fábricas; usaban simples telares caseros y únicamente trabajaban tiempo parcial,⁶⁷ pero la importancia que tuvieron estas industrias es innegable: por un lado, al ganar algo de dinero, las mujeres tenían una mejor posición dentro de la familia; además era frecuente que se reunieran en grupos de trabajo para compartir gastos de alumbrado y calefacción. Estas mujeres, que habían llevado vidas aisladas, se encontraban ahora con seres humanos afines con los que compartían la misma problemática; así, aprendieron a escuchar y a solidarizarse con sus compañeras y a ayudarse mutuamente, lo que fue un buen principio para su organización.⁶⁸

Pronto las mujeres estuvieron involucradas en otras actividades, tales como la producción de aceite vegetal, papel y curtido de pieles, y además se establecieron importantes talleres de costura en donde se cosían uniformes para el ejército, tanto ligeros para el verano, como acolchados para

⁶⁶ P. Stranahan, *op. cit.*, pp. 58-60.

⁶⁷ M. Selden, *op. cit.*, pp. 257-259, y J. Belden, *op. cit.*, p. 316.

⁶⁸ D. Davin, *op. cit.*, p. 42, y M. Selden, *op. cit.*, p. 260.

el invierno, y zapatos de tela; con el objetivo de estimular la productividad se ofrecían incentivos y se organizaban concursos.⁶⁹ La participación en la agricultura era menos frecuente por las razones antes mencionadas; sin embargo había casos de mujeres que sostenían a sus familias trabajando en el campo, pero generalmente se trataba de viudas o de mujeres cuyos maridos estaban ausentes o enfermos. En muchos artículos se les alabó y se les consideró heroínas por constituir un buen ejemplo para todas las mujeres trabajadoras.⁷⁰

El partido también se preocupó por la educación de las mujeres, lo que suponía prepararlas para administrar mejor sus hogares y ayudar al esfuerzo revolucionario; además era el camino para llegar a la igualdad con los hombres, porque una mejor educación les ayudaría a desempeñar las mismas tareas y a independizarse económicamente; así, aprender a leer y a escribir se convirtió en un deber patriótico.⁷¹

LOS LÍMITES Y ALCANCES DEL CAMBIO EN LA FAMILIA

La familia urbana china de la primera mitad del siglo xx fue el centro de los grandes conflictos sociales y personales, pues en ella se reflejaba la situación global del país. Probablemente el foco a través del cual se introdujo el cambio en el seno de la familia china fue la mujer, ya que su incorporación al trabajo asalariado y a la lucha contra la discriminación de géneros, que condujo, en 1931, al propio GMD a sancionarlo en cierta medida, fueron los elementos que, con la lucha de la juventud en general contra la tiranía generacional, modificaron sustancialmente las relaciones familiares en el ámbito urbano chino. La efectividad del alcance de las nuevas tendencias sociales era, sin embargo, diferente según los estratos: los sectores obreros se mostraban más propensos al cambio; en cierta medida desarraigados debido a su procedencia campe-

⁶⁹ D. Davin, *op. cit.*, p. 43.

⁷⁰ P. Stranahan, *op. cit.*, p. 70.

⁷¹ *Ibid.*, p. 82.



La actividad económica de las mujeres comenzó a ser parte importante del sostenimiento de la familia. Morrison, 1985

sina y la necesidad de sobrevivencia los llevaba a aceptar más fácilmente la incorporación de las mujeres, y en muchos casos también de los niños, al trabajo asalariado y al ámbito extrafamiliar en general. Esto ayudó a la formación de una generación que tuvo mayor influencia de los factores externos a la familia. Además, por razones económicas, las relaciones familiares de estos grupos redujeron sus alcances. Las clases media y alta conservaban más elementos tradicionales; por ejemplo, si bien las mujeres de estos estratos con frecuencia concurrían a las escuelas, por razones de prestigio social su incorporación al trabajo fuera del hogar era menor y además se casaban más jóvenes. En las clases más elevadas se mantenía una relación más estrecha, de dependencia mutua, con los miembros de la familia extendida, y era frecuente encontrar ejemplos de nepotismo, de empresas familiares, arrendamiento de tierras a parientes lejanos, casamientos según arreglos que convenían a la familia, etcétera. Muchos de estos grupos conservaban relaciones con los clanes, los cuales se expresaban en las ciudades en forma de clubes que agrupaban gente del mismo origen. A pesar de lo generalizado de esta situación, también de estas familias de clase alta surgieron mujeres y hombres intelectuales y radicales que constituyeron parte de la vanguardia en la lucha por el cambio social.

Debido al peso de la tradición, China era una de las sociedades con el índice más elevado de matrimonios. Según nuestras entrevistas y otros testimonios de la época, la mayoría de las bodas seguían siendo arregladas, pero se habían introducido ciertos cambios en los convenios, pues en la mayoría de los casos los futuros cónyuges se conocían antes del matrimonio y en muchas ocasiones se les preguntaba su opinión sobre la elección que habían hecho los padres. Según una encuesta realizada a fines de la década de los veinte, con 200 mujeres de 14 provincias, la mayoría educadas, entre 20 y 25 años de edad, 50% de las casadas había tenido una boda arreglada, 15% había participado en el arreglo y 35% había decidido individualmente su matrimonio. Entre las que estaban comprometidas, 20% no había intervenido en el compromiso; de las solteras, 62.5% prefería decidir su matrimonio y 30% se inclinaba por una decisión conjunta

con sus padres.⁷² De las entrevistadas, 71.5% deseaba tener cuatro hijos, igual número de niñas que de niños, y 94.5% desaprobaba la soltería y la consideraba un mal social. Como puede verse por el tipo de muestra, los alcances del cambio social y de valores en la sociedad urbana china todavía eran muy limitados.

Con el inicio del resquebrajamiento de la rígida separación de sexos defendida por el confucianismo, el amor romántico comenzó a ser motivo de la formación de muchas nuevas parejas en todos los estratos sociales, sobre todo en las ciudades; sin embargo, la mayoría seguía casándose según los arreglos y ritos tradicionales, aun después de proclamado el código civil. En las ciudades surgieron muchas formas híbridas que pretendían dar un toque "moderno" a los matrimonios arreglados, como en el caso en que los padres pedían opinión a los interesados sobre su futuro cónyuge, así como matrimonios libremente decididos, donde para guardar algunas formas tradicionales se buscaba a un tercero para que hiciera las presentaciones. Obviamente los sectores más politizados y educados de la población fueron los primeros en cambiar sus costumbres matrimoniales por las formas individualistas que se observaban en algunos países europeos y en Estados Unidos.

Las transacciones monetarias alrededor del casamiento estaban lejos de desaparecer. La escasez de mujeres debida al infanticidio directo o indirecto, al concubinato o a la prostitución hacía que muchas familias pobres pidieran grandes cantidades de dinero para dar en matrimonio a sus hijas. Por esto, a pesar de la subsistencia de los prejuicios sobre la castidad de las viudas, muchas fueron obligadas a casarse por la familia de su difunto marido a cambio de una suma de dinero; igualmente, las jóvenes que habían perdido la virginidad podían contraer matrimonio con relativa facilidad, pero en ambos casos su precio era menor y frecuentemente debían conformarse con parejas de un nivel social inferior: ancianos, viudos, enfermos o de alguna manera socialmente devaluados.

⁷² Chen Lilan, "Zhongguo nüzi duiyu hunyin de taidu zhi yanjiu" (Estudio sobre la actitud de la mujer china ante el matrimonio), *Shehui Xueji*, núm. 3, 1929, pp. 129-158.

A pesar de la tradición, había algunos casos de resistencia al matrimonio. Se conoce, por ejemplo, la existencia de grupos de mujeres en áreas rurales de la provincia de Guangdong que, desde principios del siglo XIX y hasta el inicio del XX, se organizaban, hacían juramentos ante un dios y se rehusaban a casarse, y si las obligaban se negaban a consumir el matrimonio y a vivir con sus maridos; estos grupos se llamaban "hermandad de la pureza" o "hermandad de las que no se casan".⁷³ Las razones que las conducían a esto pueden ser varias: el conocimiento de las vicisitudes de la vida matrimonial a través de relatos de mujeres casadas, temor a la relación sexual y al parto o el deseo de ser independientes.⁷⁴ Smith relata el caso de un grupo de jóvenes pertenecientes a una hermandad que se suicidaron arrojándose a un río porque una de ellas fue obligada a casarse después de haber hecho votos de soltería.⁷⁵

La decisión individual sobre la familiar en relación con el matrimonio fue objeto de grandes conflictos familiares en China. Además, el cambio de valores y la influencia de la educación, que era muy dispareja, llevaba a diferencias sustanciales en la manera de asumir las relaciones personales y sobre la concepción de la vida cotidiana entre los jóvenes y en personas ya casadas. Hubo muchos casos de desaveniencias conyugales por estas razones, cuando uno de los cónyuges se había "modernizado" y el otro no.

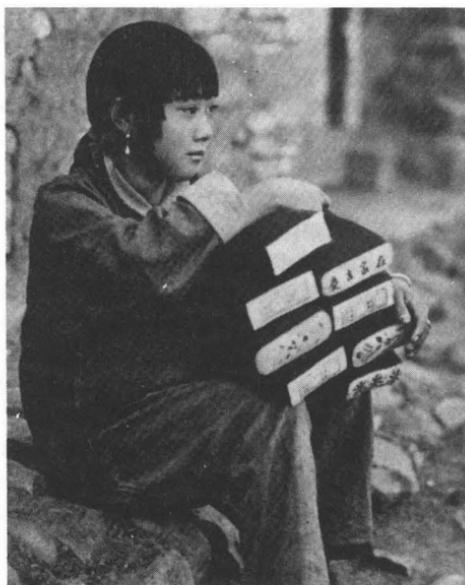
Con estos problemas conyugales y generacionales, otras contradicciones aquejaban la vida familiar. Las concubinas estaban en una situación incómoda, pues a pesar de que no eran reconocidas legalmente por el código civil de 1931, muchos hombres ricos urbanos continuaban teniéndolas, además de las que ya existían antes de esa fecha. Sus hijos eran considerados ilegítimos y ellas se encontraban a merced de la primera esposa, que podía acusarlas de adulterio.

Respecto al tamaño y tipo de familia predominante durante

⁷³ A. H. Smith, *op. cit.*, p. 287.

⁷⁴ Marjorie Topley, "Marriage Resistance in Rural Kwantung", en Marjorie Wolf y Roxane Witke (eds.), *op. cit.*, pp. 67 y 79-80.

⁷⁵ A. H. Smith, *op. cit.*, pp. 287-288.



Una típica chica "moderna" en Beijing en la década de 1930. Foster, 1967
Joven obrera con los pies vendados, 1936. Foster, 1967

este periodo en China, es difícil determinar las modificaciones, pues carecemos de datos confiables para ello. En general, como para otros patrones, se puede afirmar que no hubo grandes cambios para la mayoría de las personas. Muchas de las investigaciones apuntan a que en el minoritario ámbito urbano-industrial abundaban las familias conyugales, y para explicar esto hay que tomar en cuenta la mayor movilidad espacial de los habitantes de las ciudades; sin embargo, es necesario considerar que muchas personas que fundaban familias conyugales separadas, se concebían a sí mismas como parte de las familias extendidas originarias; asimismo, se reafirma la presencia de unidades familiares más amplias en la medida en que se asciende en las clases sociales; esto último no es un elemento nuevo y está asociado con la alta mortalidad infantil y la menor expectativa de vida entre las clases bajas. Según un censo realizado en 1934-1935 por el gobierno chino en 22 provincias, de 180 millones de habitantes, el tamaño promedio de todas las familias fue de 5.5 miembros, y entre los campesinos, de 5.9 miembros.⁷⁶ Así, parece confirmarse que en China las familias extendidas sólo siguieron existiendo en los grupos minoritarios de las clases altas.

En el ámbito urbano, el reconocimiento de lazos de parentesco más amplios tenía alguna significación en términos de solidaridad en cuanto al préstamo de ciertos servicios, ayuda monetaria o, más frecuentemente, conseguir trabajos urbanos. La clara preferencia por el empleo de parientes en empresas o en otros lugares de trabajo dio origen a una práctica muy extendida de nepotismo, lo que se ha tipificado como una de las lacras del gobierno del Guomindang. Lo que explica esta situación era la "confianza" o el hecho de que socialmente era muy mal visto negar ayuda a un pariente.

En relación con los clanes puede decirse que en el sur, particularmente en Guangdong y Fujian, donde tradicionalmente habían sido muy fuertes, empezaba un proceso de desaparición. Uno de los elementos que incidió en ello fue el aumento de las tierras privadas en detrimento de las de los clanes; además, la crisis económica había lesionado el

⁷⁶ O. Lang, *op. cit.*, p. 149.

papel de estas agrupaciones en la economía agraria, y muchos campesinos pobres se unían a sus iguales de otras aldeas en la lucha por la tierra, pasando sobre las viejas lealtades de clan.

La función tradicional de la familia china como unidad productiva sufrió algunas transformaciones: la crisis agraria redujo el tamaño de las parcelas familiares y muchos jóvenes se vieron obligados a emplearse como jornaleros o emigrar a las ciudades y pueblos; a eso hay que agregar la incorporación de muchas mujeres al trabajo remunerado fuera del hogar. Con estos cambios se diversificó la procedencia de los ingresos familiares, así como la toma de decisiones para su distribución, todo en detrimento del poder del jefe de familia, tradicional proveedor y administrador de los ingresos.

Los grandes perdedores en este periodo de transición fueron los patriarcas arbitrarios y las suegras, tradicionales tiranos de la familia china. La incorporación de las mujeres al trabajo asalariado y la rebeldía de los jóvenes cambiaron la posición del jefe de familia, pues si bien éste siguió existiendo, su poder quedó minado ante la necesidad de ampliar el número de miembros que contribuían a la economía familiar. En muchos casos el aporte de las hijas, ahora tan solicitadas en las fábricas textiles, era superior al del padre; era frecuente la figura de un jefe de familia retirado o desempleado mantenido por sus hijos, cuyas habilidades tenían más demanda en la nueva situación económica. Igualmente, disminuyeron el autoritarismo y la violencia en los castigos impuestos a los niños, que ahora estaban hasta legalmente protegidos. Todo esto, desde luego, no significó la desaparición del patriarcado, sino sólo el inicio de la modificación de las relaciones de poder dentro de la familia. Por su parte, las suegras también perdieron durante la época de transición, ya que después de pasar la amarga etapa de ser nueras, ahora, en el momento de la revancha y el poder, sus nueras estaban en condiciones de no aceptar su tiranía.

En las normas dictadas por el partido comunista en el campo en las áreas liberadas, entre 1927 y 1949, primero en Jiangxi y luego en Yan'an, vemos trazado el camino que llevará a las políticas que, una vez establecida la República

Popular, serán impuestas en toda China. En los Soviets de Jiangxi prevaleció al principio el espíritu liberal del movimiento del 4 de mayo y se siguió el ejemplo de las leyes promulgadas durante los primeros años de existencia de la Unión Soviética. La familia como institución fue atacada por medio de la libertad de matrimonio, que minaba el poder patriarcal, y de la posibilidad de divorcio, que le daba a las mujeres la oportunidad de liberarse del yugo matrimonial impuesto y del maltrato consuetudinario del cual eran objeto. Además, con la reforma agraria, la mujer tenía derecho a la propiedad y a poseer su propia tierra, elemento indispensable para su verdadera emancipación.

El tiempo de vigencia de las leyes de Jiangxi fue, sin embargo, demasiado corto para que se apreciara el cambio y al mismo tiempo se hicieron evidentes las contradicciones que se suscitaron entre las nuevas leyes y un campesinado conservador en materia de relaciones familiares y con prejuicios milenarios sobre la autoridad masculina y el papel que debían desempeñar las mujeres. El miedo a enajenar a esta masa campesina, tan necesaria para llevar a cabo la revolución, hizo dar marcha atrás a los intelectuales urbanos, quienes habían ideado las transformaciones.

Además, el Frente Unido, con los nacionalistas del Guomindang, no creó un ambiente propicio para reformas radicales y, simultáneamente, la aparición de leyes más conservadoras sobre la familia en la Unión Soviética constituyó un ejemplo negativo. Yan'an tuvo leyes menos radicales que Jiangxi y su aplicación fue muy poco enérgica. La familia volvió a ser considerada la unidad básica de la sociedad, por lo que no debía ser destruida sino reconstruida sobre bases diferentes. Esta reconstrucción debía realizarse con el consentimiento de los miembros involucrados mediante la persuasión y la educación, lo que demoraba la emancipación de los miembros tradicionalmente oprimidos, los jóvenes y las mujeres. También se estableció una moral muy alejada del liberalismo de la generación nutrida en las ideas del 4 de mayo y se pidió a los jóvenes una conducta que no acató la mayoría de los líderes del partido comunista. La sexualidad debía ejercerse dentro de los límites del matrimonio y nunca podría interferir con el

deber social del individuo, lo que valía tanto para los hombres como para las mujeres.

Si bien el alcance de los cambios anunciados no fue total, sería erróneo pensar que no hubo transformaciones importantes en las zonas liberadas, las cuales se fortalecerían con el establecimiento de la República Popular. La ley de matrimonio de 1950, que tanto ayudó a los jóvenes a sacudirse el yugo familiar, será consecuencia directa de las leyes y reglamentos impuestos en las áreas liberadas. Las incipientes organizaciones femeninas fueron cobrando fuerza y llevaron a la creación de la Federación Democrática de Mujeres de China, que unificó al movimiento femenino y fue fundamental, en sus inicios, para divulgar las nuevas leyes que garantizaban sus derechos y para intervenir cuando era necesario hacerlas respetar. Incorporar a las mujeres en el trabajo productivo y darles independencia económica, si bien no aseguró automáticamente su total liberación, sí les dio una oportunidad única para lograrlo.

V. CONSIDERACIONES FINALES

Hemos podido resumir en estas pocas páginas un modelo de familia tradicional que permeó largos periodos históricos en China, debido a que su estructura estuvo en íntima conexión con las bases ideológicas que le dieron continuidad al régimen imperial. Podemos definir esta estructura familiar como patriarcal, patrilocal y patrilineal, cuya base de autoridad, además, se justificaba por un rígido patrón de precedencia generacional. Esta estructura familiar subsistió durante tanto tiempo porque estaba vinculada intrínsecamente con valores fundamentales de la cultura tradicional china como la piedad filial. En términos de la sociedad global, la familia se comportaba virtualmente como la célula fundamental del sistema imperial chino, constituía la unidad de producción, era el último escalón de la autoridad del estado, el centro de los cultos religiosos y hasta responsable de ciertos niveles de educación. A su vez, la familia dependía del resto de las instituciones sociales y políticas, de manera que es imposible desvincularla del funcionamiento de la sociedad en general.

La crisis política y económica que afectó al sistema imperial chino desde principios del siglo XIX, tuvo consecuencias directas sobre la estructura de la familia tradicional. La debacle económica dificultó el mantenimiento de los ritos que unían a la familia extendida y exacerbó la posición, ya crítica, de los sectores más débiles en su seno: las mujeres y los jóvenes. Asimismo, debido a su papel en la sociedad tradicional, no era posible vislumbrar un cambio político y/o económico sin fracturar la vieja estructura familiar. Además, las proposiciones de cambio más exitosas entre las élites políticas chinas estaban inspiradas en ideologías provenientes de Europa y Estados Unidos, donde desde fines del siglo XIX venía

imponiéndose la familia nuclear monógama como vanguardia de los sectores urbanos y expresión del individualismo burgués. De ahí que la mayoría de los políticos e intelectuales chinos consideraran a la familia tradicional como una rémora y un obstáculo para el cambio político y económico; por eso, las fuerzas políticas beligerantes, el Guomindang y el partido comunista, apenas tuvieron oportunidad de poner en práctica sus proyectos de sociedad, se ocuparon de las relaciones familiares y dotaron a la parte del país que dominaban de códigos y regulaciones que lesionaban, en caso de que se aplicaran, la estructura misma de la familia.

En cuanto al alcance de los cambios que sufrió la familia tradicional en el largo periodo de desmoronamiento del viejo orden, de retos a la tradición, de guerras y revoluciones, podemos decir que lo fundamental en términos cuantitativos fue el desmantelamiento de las condiciones políticas y económicas que hacían posible el funcionamiento de esa estructura familiar; lo que afectó a la gran mayoría de la población. En términos cualitativos, los nuevos marcos jurídicos, el entusiasmo por los valores de libertad individual e igualdad de derechos entre los sexos, y el acceso de más personas a una educación más abierta a las influencias externas produjeron cambios sustanciales en un pequeño núcleo social urbano, donde se rompieron los viejos parámetros de noviazgo, matrimonio y relaciones internas de las familias.

Como consecuencia, para 1949, lo que el partido comunista heredó fue, por un lado, una estructura de familia tradicional que, para la mayoría de la población, había visto desmantelados sus sostenes políticos y económicos y que con la nueva situación de paz social podía buscar su recomposición, y por el otro, un pequeño sector social que había experimentado, a ciertos niveles de su vida civil, cambios radicales como producto de las ideas foráneas y de las propias condiciones de algunas áreas urbanas del país. A este pequeño sector sí llegaba el alcance de los nuevos códigos y reglamentos, pero estos cambios no habían permeado aún a la mayor parte de los habitantes y ni siquiera puede afirmarse que hayan afectado totalmente a las élites urbanas, que los habían adoptado más de forma que de fondo.

APÉNDICE

**Genealogía de la casa de los seis laureles de la rama
de Zhouhan de Longxi**

**Verano del noveno año de la República de China
(1920)**

VEINTE ACLARACIONES SOBRE LA GENEALOGÍA

El hecho de que en esta genealogía esté detalladamente registrado el origen de nuestro clan se debe a que somos nobles, descendientes de la espléndida familia Li, cuyos numerosos datos fueron apuntados de generación en generación por los antepasados de nuestra familia. Muchas de las versiones sobre nuestro origen son infundadas. No es necesario ser tan ambicioso como para referir forzosamente nuestro origen a la dinastía Tang, a la Han e incluso a una antigüedad más remota; así, sólo consignamos lo fundamentado y dejamos de lado todo lo cuestionable.

No hay duda de que el primer antepasado de nuestro clan, mencionado en esta genealogía, fue el señor Dalao,¹ descendiente del gran antepasado señor Dongyang,² quien vivía originalmente en el distrito Zhuji, prefectura de Nanxiong, y se trasladó durante la dinastía Song a la aldea Dalin, en Liudong, que pertenecía entonces al distrito Xinhui, prefectura de Guangzhou (ahora pertenece a Xiangshanchuan). En 1371 (dinastía Ming), durante la generación del señor Dalao, la familia se trasladó a la aldea Dalan, Longdu, en la región de Xiangshan.

Para dar una exacta referencia a las generaciones venideras, se han registrado detalladamente en esta genealogía la hora, la fecha de nacimiento y fallecimiento, el lugar y la orientación de las tumbas de todos nuestros antepasados, desde la generación del señor Dalao hasta el siglo xx.

Tomando como ejemplo el árbol genealógico del señor Ouyang Wenzhong, aquí cada árbol abarca cinco generaciones, es decir, de la primera a la quinta, de la quinta a la novena, de la novena a la decimotercera. De esta manera, la genealogía se mantendrá bien ordenada así transcurran centenares de generaciones.

¹ *Dalaogong* es en realidad una apelación honorífica, pero en aras de la fluidez, en español preferimos traducirlo como señor Dalao.

² *Dongyanggong* también es una apelación honorífica.

Las mujeres casadas con los miembros de nuestra familia, no importa que estén vivas o muertas, están consignadas en esta genealogía con su procedencia y el nombre completo de su padre; las mujeres de nuestra familia que se casaron, pertenecen a otra familia y se han omitido.

Las mujeres casadas con los miembros de nuestra familia como segundas esposas sólo están consignadas con el apellido paterno, sin otros datos de su propia familia. En el caso de ser una mujer virgen, está registrada al igual que la primera esposa.

Los hijos no están registrados bajo el nombre de sus padres sino de sus madres, para identificar a sus madres de sangre.

Los hijos están registrados en detalle para la referencia de las futuras generaciones.

Las hijas no están registradas en detalle. En cuanto a las hijas casadas, están consignadas en las familias en las cuales están casadas.

Las hijas que mueren jóvenes sólo están registradas con nombres, sin aclarar fecha de nacimiento, de fallecimiento ni el lugar de las tumbas. Las hijas que mueren a edad mediana o viejas no están registradas con sus nombres.

Las hijas casadas como segundas esposas no están registradas. En el caso de tratarse de una virgen, aunque sea segunda esposa, está registrada al igual que las casadas en calidad de primeras esposas.

Las concubinas sin hijos varones no están registradas. Las que tienen hijas sólo están registradas con el apellido paterno, sin aclarar fecha de nacimiento, de fallecimiento ni lugar de la tumba.

Las mujeres casadas en nuestra familia y luego casadas por segunda vez en otras familias sólo están registradas con el apellido paterno y no se les permite volver jamás a nuestro clan, ésta es una regla irrevocable. Recientemente, se dice que hay mujeres que se casan por segunda vez llevándose hijos del primer marido y luego regresan con ellos descaradamente a la familia del primer marido cuando muere el segundo, y actúan como mujeres de la familia mientras viven, y cuando mueren son registradas en la genealogía igual que las mujeres casadas por primera vez. Esto es completamente

inconcebible e indecente. Si alguna mujer actúa de esta manera, será expulsada por toda la familia sin ninguna clemencia.

Está prohibido adoptar niños de otros clanes con el fin de evitar mezcla de sangre. Salvo en los casos en que ya fueron aprobados, de hoy en adelante los que no tienen hijos sólo pueden adoptar niños del mismo clan. En el caso de ser absolutamente necesario adoptar a un niño de otro clan, se tiene que informar a toda la familia antes de hacer la adopción. El niño adoptado tiene que ser menor de diez años, porque sólo desde muy niños tendrán gratitud hacia la nueva familia. No está permitido adoptar muchachos ya grandes, ni mucho menos a aquellos que vienen con esposas e hijos y condicionan nuestros bienes y propiedades. Estos últimos son seres sin amor filial ni moral, ya que se olvidan de sus propios antepasados y así, ¿cómo pueden considerar antepasados extraños como si fueran suyos? A ellos no se les permite entrar en el clan aunque sean del mismo apellido. A los sirvientes de otras familias y a los que tienen una identidad dudosa no se les permite ser hijos adoptivos aunque sean del mismo apellido y muy pequeños.

Para evitar confusiones de las ramas familiares, cuando una persona de la familia entra en el clan tiene que seguir las normas. Cuando se adopta un niño, es una obligación escribir claramente, bajo el nombre de su padre adoptivo, de qué rama de la familia proviene, quién es su padre natural y qué puesto ocupa entre los hijos de su padre natural. Se tiene que escribir claramente bajo el nombre de su padre natural cuál de sus hijos es adoptado y cuál rama de la familia lo adoptó.

Si el hijo adoptivo es del mismo apellido pero de otro clan, también está registrado como "hijo adoptivo". Al mismo tiempo, hay que consignar que "su apellido original sea Li" para diferenciarlo de los otros con apellido diferente.

Existe una diferencia entre la redacción de la historia y la del árbol genealógico. Al escribir una historia, hay que apuntar lo bueno y lo malo, pero al conformar el árbol genealógico, sólo se consignan las ramas del clan y los méritos de los antepasados. A excepción de las graves fechorías que afecten severamente al clan y se opongan a la ética de la familia, los defectos generales se omiten.

No es recomendable que uno exagere los méritos de los antepasados. Hay quienes escribieron centenares de méritos sobre sus antepasados, pero nada era cierto, e incluso se trataba de lo contrario. Si uno puede cultivar su propia moral y guiar a los demás con su buena conducta, constituirá un ejemplo tanto para su época como para las generaciones venideras, será alabado por su familia y sus vecinos mientras viva, y será recordado eternamente después de su fallecimiento.

Se dice que la genealogía original fue copiada por nuestros antepasados de generación en generación. Es posible que se hayan omitido algunas pocas frases innecesarias y repetitivas con el fin de hacer más claro el texto. En cuanto a los hechos de nuestros antepasados, no se han atrevido a modificar ni una palabra.

El hecho de que hoy reescribamos nuestra genealogía tiene el propósito de evitar errores y omisiones de una vez y para siempre. Hoy día no estamos demasiado atareados y tampoco sufrimos ningún desastre natural, lo que nos da la posibilidad de invitar a una persona experta para que copie la genealogía; ésta incluye fecha de nacimiento y de fallecimiento de nuestros antepasados, lugar y orientación de sus tumbas; además, mandamos imprimir esta genealogía. Esperamos que las generaciones futuras puedan continuar escribiendo las genealogías con ahínco.

Que el árbol familiar del clan de Li sea frondoso
por muchos siglos

GENEALOGÍA*

- N/H: nombre honorífico
N/P/P: nombre propio público (dado al llegar a la mayoría de edad)
N/T: nombre tabú (considerado tabú por el jefe de familia)

* En este apéndice sólo transcribimos, como ejemplo, hasta la quinta generación, pero la genealogía continúa hasta el siglo xx.

F/N: fecha de nacimiento
 F/F: fecha de fallecimiento
 L/T: localización de la tumba
 D/T: dirección de la tumba (se refiere a la orientación que indica el maestro de geomancia cuando entieren al muerto, la cual toma en cuenta los 10 troncos celestiales y las 12 ramas terrestres que forman el ciclo sexagesimal chino)

Dinastía Song: 960-1278

Dinastía Yuan: 1206-1368

Dinastía Ming: 1368-1644

Dinastía Qing: 1644-1911

República de China: 1912-1949

Ascendiente de la primera generación: Bida

N/H: señor Dalao

F/N: no clara

F/F: no clara

L/T: Yangwulin, Tuming, al pie del monte Jianfeng, a la derecha de la aldea

D/T: número 1 de los 10 troncos celestiales

Esposa: hija de la familia Fu

hija de la familia Mo

En 1372 (dinastía Ming) vino con su hijo Siti a Dalincun, Ludong, Xinhui, a hacer negocios en esta localidad y se instaló en Dalancun. Era descendiente del gran-ascendiente señor Dongyang y su esposa, hija de la familia Mi, quienes se trasladaron en 1265 (dinastía Song) de Zhujixiang, Nanxiongfú, a Xinhui.

Segunda generación: Siti, hijo de Dalao

N/H: Huiji

F/N: 1358 (dinastía Yuan)

F/F: no clara

L/T: Yangwulin, al pie del monte Jianfeng

D/T: número 1 de los 10 troncos celestiales

Esposa: hija de familia Jiang, quien tuvo tres hijos: Guan-jun, Guanhua y Guanjiu

F/N: 1360 (dinastía Yuan)

F/F: no clara
 L/T: junto con el señor Tisi, en la misma tumba
 D/T: número 1 de los 10 troncos celestiales

Tercera generación: señor Guanjiu, tercer hijo de Siti

N/H: Chenglie

F/N: 1389-6-16

F/F: 1465, a los 76 años

L/T: Yangwulin

D/T: número 1 y número 7 de los 10 troncos celestiales

En 1452, asumió el cargo oficial de legislación civil en la región Longdu.

Esposa: hija de la familia Yan, quien tuvo tres hijos: Xuanming, Xuanda y Xuanan

L/T: en la misma tumba, junto con el señor Guanjiu

Cuarta generación: señor Xuanda, segundo hijo de Guanjiu

N/H: Lansou

F/N: 1415-3-3

F/F: 1490, a los 76 años

L/T: Xiaoyangshan, Tuming

D/T: número 10 de los 10 troncos celestiales

Esposa: hija de la familia Yang, quien tuvo tres hijos: Qiong, Mao y Ying

F/N: 1416

F/F: 1485, a los 71 años

L/T: Dalongshan, Qingjiang, Tuming

D/T: número 12 de las 12 ramas terrestres

Quinta generación: señor Ying, tercer hijo de Xuanda

N/H: Zhaoji

Perdidos los otros datos

Esposa: hija de la familia Chen, quien tuvo un hijo: Demao

Perdidos los otros datos

Segunda esposa: hija de la familia Liu, quien tuvo un hijo:

Congmao

CRONOLOGÍA

Dinastía Shang	siglo XVIII (?) - XI a.C.
Dinastía Zhou	1027 - 221 a.C.
Dinastía Qin	221 - 206 a.C.
Dinastía Han	206 a.C. - 220 d.C.
Fragmentación del imperio	220 - 589
Los Tres Reinos	220 - 280
Jin Occidental	266 - 316
Los Dieciséis Estados de los cinco Bárbaros	301 - 439
Las Seis Dinastías del Sur	317 - 589
Dinastía Sui	518 - 618
Dinastía Tang	618 - 907
Periodo de los Diez Reinos y las Cinco Dinastías	907 - 960
Dinastía Song del Norte	960 - 1125
Dinastía Song del Sur	1126 - 1279
Dinastía Yuan (Mongol)	1280 - 1368
Dinastía Ming	1368 - 1644
Dinastía Qing (Manchú)	1662 - 1911

República	enero de 1912-marzo de 1913
Dictadura de Yuan Shikai	marzo de 1913-junio de 1916
Dominio de los Señores de la Guerra	1916-1926
Movimiento del 4 de mayo	1919
Fundación del Partido Comunista	julio de 1921
Primer Congreso del Guomindang	enero de 1924
Gobierno del Guomindang desde Nanjing	1927-1937
Código Civil	1931
Control del partido comunista en los soviets de Jiangxi	1927-1934
Reglamento provisional de matrimonio	1931
Ley de Matrimonio	1934
Gobierno del partido comunista en las "zonas fronterizas" o periodo de Yan'an	1935-1946
Ocupación japonesa	1937-1945
Triunfo del Partido Comunista	1949

BIBLIOGRAFÍA

- Ahern, Emily, *The Cult of Dead in a Chinese Village*, Stanford, Stanford University Press, 1973.
- Alexander, William y George Henry Mason, *Views of 18th Century China: Costumes, History, Customs*, Nueva York, Portland House, 1988.
- Andors, Phyllis, *The Unfinished Liberation of Chinese Women, 1949-1980*, Bloomington, Indiana University Press, 1983.
- Ayscouth, Florence, *Chinese Women Yesterday and Today*, Shanghai, Modern Book Co. (Sin fecha.)
- Bai Shouyi (ed.), *An Outline History of China*, Beijing, Foreign Languages Press, 1982.
- Baker, Hugh, *Chinese Family and Kinship*, Nueva York, Columbia University Press, 1979.
- Bao, Jialin (ed.), *Zhongguo funu shi lunji* (Ensayos sobre la historia de la mujer china), Taipei, 1979. (Reimpresión 1988.)
- Belden, Jack, *China Shakes the World*, Nueva York, Monthly Review Press, 1970.
- Benton, Gregor en "The Yan'an Literary Oppositions", *New Left Review*, núm. 92, julio-agosto, 1975.
- Bode, Derk, "Sex in Chinese Civilization", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 129, núm. 2, 1985.
- y Clarence Morris, *Law in Imperial China*, Cambridge, Harvard University Press, 1967.
- Botton Beja, Flora, *China, su historia y cultura hasta 1800*, México, El Colegio de México, 1984.
- y Romer Cornejo Bustamante, "Sexualidad en China", *Estudios de Asia y África*, vol. XXIV, núm. 3, 1989.
- y Romer Cornejo Bustamante, "The Family at Stake,

- Chines Intellectuals Discuss the Family, 1920-1940", *Western Conference of the Association for Asian Studies, Selected Papers in Asian Studies*, new series núm. 36, 1991.
- Buck, John L., *Land Utilization in China*, Nueva York, The Council on Economic and Cultural Affairs Inc., 1956, primera edición de la Universidad de Nanjing, 1937.
- Buck, David, *Urban Change in China. Politic and Development in Tsinan, Shangtung, 1890-1949*. Winconsin, The University of Wisconsin Press, 1978.
- Cao Xueqin y Gao E., *Sueño en el pabellón rojo*, 3 vols., Granada, Ediciones de la Universidad de Granada, 1988.
- Ch'u T'ung-tsu, *Law and Society in Traditional China*, La Haya, París, Mouton and Company, 1961.
- , *Han Social Structure*, Jack Dull (ed.), vol. I, Seattle, University of Washington Press, 1972.
- Chang, Carsun, *The Development of Neo-Confucian Thought*, Nueva York, Bookman Associates, 1957.
- Chang, K. L. (ed.), *Food in Chinese Culture*, New Haven, Yale University Press, 1977.
- Chang Shao-Wei, "Feminist Movement in China", *The China Critic*, vol. V, núm. 50, diciembre de 1932.
- Chang, Jolan, *El Tao del amor y del sexo*, Barcelona, Plaza & Janes Editores, 1979.
- Chao Lin, *Marriage, Inheritance and Lineage Organizations in the Shang-Chow China*, Taipei, Yichih Press, 1970.
- Chen Dongyuan, *Zhongguo funü shenguo shi* (Historia de la vida de las mujeres chinas), Shanghai, Shangwu Yinshuguan, 1928. (Reimpresión en Taipei en 1965.)
- Chen Guyuan, *Zhongguo gudai hunyin shi* (Historia del matrimonio en China antigua), Shanghai, Shangwu Yinshuguan, 1936. (Reimpresión en Taipei, 1966.)
- , "Jiazhu zhidu de piping" (Crítica del clan familiar) en Mei Sheng (comp.), *Zhongguo funü wenti taolunji* (Discusión sobre el problema de la mujer china), Shanghai, Xinwenhua shushe, 1926.
- Chen Lilan, "Zhongguo nüzi duiyu hunyin de taidu zhi yanjiu" (Estudio sobre la actitud de la mujer china ante el matrimonio), *Shehui Xuejie*, núm. 3, 1929.

- Chesneaux, Jean, Françoise Le Barbier y Marie-Claire Bergère, *China from the 1911 Revolution to Liberation*, Sussex, The Harvester Press, 1977.
- Chin Ai-Li S., "Some Problems of Chinese Youth in Transition", *The American Journal of Sociology*, vol. 54, núm. 1, julio de 1948.
- Chinese Philosophy in Classical Times*, editado, traducido y con notas de E.R. Hughes, Londres, Everyman's Library, 1966.
- Chiu, Vernier Y., *Marriage Laws and Customs of China*, Hong Kong, The Chinese University of Hong Kong, 1966.
- Chow Tse-tung, *The May Fourth Movement*, Cambridge, Harvard University Press, 1960.
- Chu Hsi's Family Rituals*, traducción, notas e introducción de Patricia B. Ebrey, Princeton, Princeton University Press, 1991.
- Cole, James, "The Shaoxing Connection: A Vertical Administrative Clique in Late Qing China", *Modern China*, vol. 6, núm. 3, julio de 1980.
- Cormack, J.G., *Everyday Customs in China*, Edimburgo, Londres, The Morey Press, 1935 (1a. ed. en 1922).
- Cornejo, Romer, "Los ritos funerarios en la familia tradicional china", *Estudios de Asia y África*, vol. xxiii, núm. 3, México, El Colegio de México, 1988.
- Crook, Isabel y David Crook, *Revolution in a Chinese Village: Ten Mile Inn*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1959.
- Davin, Delia, *Woman-Work: Women and the Party in Revolutionary China*, Londres, Oxford University Press, 1976.
- De Bary, W. Theodore (ed.), *Self and Society in Ming Thought*, Nueva York, Columbia University Press, 1970.
- , Wing-tsit Chan y Burton Watson (comps.), *Sources of Chinese Tradition*, vol. 1, Nueva York y Londres, Columbia University Press, 1960.
- Deng Weizhi y Zhang Daiyn (eds.), *Zhongguo Jiatingde Yanbian* (El desarrollo de la familia china), Shanghai, Renmin Chubanshe, 1987.
- Deron, Francis, *Chine, la révolution inachevée (1949-1989)*, Barcelona, Editions Denoël, 1989.
- Diamond, Norma, "Women under Kuomintang Rule. Varia-

- tions on the Feminine Mystique”, *Modern China*, vol. I, núm., 1, enero de 1975.
- Dolezelová-Velingerová, Milena (ed.), *A Selective Guide to Chinese Literature 1900-1949, vol. II, The Short Story*, Leiden, E.J. Brill, 1988.
- Dull, Jack L., “Marriage and Divorce in Han China: A glimpse at ‘Pre-Confucian’ Society” en David Buxbaum (ed.), *Chinese Family Law and Social Change*, Seattle y Londres, University of Washington Press, 1978.
- Eastman, Lloyd, *Seeds of Destruction. Nationalist China in War and Revolution, 1937-1949*, Stanford, Stanford University Press, 1984.
- , *The Abortive Revolution. China under Nationalist Rule, 1927-1937*, Cambridge, Harvard University Press, 1974.
- Eberhard, Wolfram, “The Upper Class Family in Traditional China” en Charles Rosenberg (ed.), *The Family in History*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1975.
- Ebrey, Patricia, “Conceptions of Family in the Sung Dynasty”, *Journal of Asian Studies*, vol. XLIII, núm. 2, 1984.
- , “Women, marriage and the family in Chinese History” en Paul Ropp (ed.), *Heritage of China; Contemporary Perspectives on Chinese Civilizations*, Berkeley, University of California Press, 1990.
- y James Watson (eds.), *Kinship Organization in Late Imperial China 1000-1940*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- Elvin, Mark, *The Pattern of the Chinese Past*, Stanford, Stanford University Press, 1973.
- Esherick, Joseph W., *Reform and Revolution in China. The 1911 Revolution in Hunan and Hubei*, Berkeley, University of California Press, 1976.
- Fairbank, John K. (ed.), *Chinese Thought and Institutions*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1957.
- Fei Hsiaotung, *Peasant Life in China*, Londres, Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1939 y 1962.
- Feng Han-chi, *The Chinese Kinship System*, Cambridge, Harvard University Press, 1948.
- Feuerwerker, Albert, “Aspects of the Transition from Qing to

- Republican China", *Republican China*, vol. x, núm. 2, 1985.
- , *State and Society in Eighteenth Century China: the Ch'ing Empire in its Glory*, Ann Arbor, Center for Chinese Studies, The University of Michigan, 1976.
- Fielde, Adele Marion, *Pagoda Shadows. Studies from Life in China*, Boston, Corthell, 1884.
- Finegan, Michael H., "Inheritance and Family in Qing China: Evidence from Taiwan and Fujian", ponencia presentada en la *Association for Asian Studies*, 24 de mayo, 1985.
- Fitzgerald, Charles P., *The Empress Wu*, Melbourne, Australian National University, 1955.
- Foster Helen Snow, *Women in Modern China*, Nueva York, Humanities Press, 1967.
- Franck, Harry A., *Wandering in Northern China*, Nueva York y Londres, The Century Co., 1923.
- Freedman, Maurice, *Lineage Organization in South Eastern China*, Londres, Athlone Press, 1958.
- (ed.), *Family and Kinship in Chinese Society*, Stanford, Stanford University Press, 1970.
- Fu Shanglin, "Zhongguo jiating xiancunde fuzaxinde yanjiu" (Estudio de la complejidad de la familia china actual), en *Qinghua Xuebao*, vol. 6, núm. 3, octubre de 1931.
- Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, vols. I y II traducción del chino de Derk Bodde, Princeton, Princeton University Press, 1973.
- Gamble, Sidney D., *Peking. A Social Survey*, Nueva York, George H. Doran Company, 1921.
- , *How Chinese Families Live in Peiping*, Nueva York, Funk and Wagnalls Company, 1933.
- Gasster, Michael, *China's Struggle to Modernize*, Nueva York, Alfred A. Knopf, xii, 1983.
- Gernet, Jacques, *Daily Life in China on the Eve of the Mongol Invasion*, Stanford, Stanford University Press, 1962.
- , *A History of Chinese Civilization*, traducción del francés de J.R. Foster, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Giles, H.A., *China and the Chinese*, Nueva York, Columbia University Press, 1902.

- Gu jin mingren huagao* (Obras de pintores famosos antiguos y contemporáneos), Beijing, Rong Baozhai, Xinhua shudian, 1984.
- Guisso, Richard, "Thunder Over the Lake: The Five Classics and the Perception of Woman in Early China" en Richard W. Guisso y Stanley Johannsen (eds.), *Women in China. Current Directions in Historical Scholarship*, Lewiston, Nueva York, Philo Press, 1981.
- Hahn, Emily, *The Cooking of China*, Nueva York, Time-Life Books, 1968.
- Headland, Isaac Taylor, *Home Life in China*, Londres, Methuen and Co. Ltd., 1914. (Reedición en 1971, Detroit, Grand River Books.)
- Hershatter, Gail, "The Hierarchy of Shanghai Prostitution, 1870-1949", en *Modern China*, vol. 15, núm. 4, octubre de 1989.
- Hinsch, Bret, *Passions of the Cut Sleeve. The Male Homosexual Traditions in China*, Berkeley, University of California Press, 1990.
- Ho Ping-ti, *Studies on the Population of China, 1368-1953*, Cambridge, Harvard University Press, 1959.
- , "The Significance of the Ch'ing Period in Chinese History", *Journal of Asian Studies*, vol. xxvi, núm. 2, 1967.
- , *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911*, Nueva York, John Wiley & Sons, 1964.
- Holzman, Donald, "Les Sept Sages de la Foret des Bambous et la société de leur temps", *T'oung Pao*, XLIV (1956), pp. 317-346.
- Honig, Emily, "The Contract Labor System and Women Workers: Preliberation Cotton Mills of Shanghai", *Modern China*, vol. 9, núm. 4, octubre de 1983.
- Hsia, C.T., "Introduction" en Joseph S.M. Lau, C.T. Hsia y Leo Ou-Fan Lee, *Modern Chinese Stories and Novellas, 1919-1949*, Nueva York, Columbia University Press, 1981.
- , *The Classic Chinese Novel*, Nueva York, Columbia University Press, 1968.
- Hsia Yen, "Contract Labor", *Chinese Literature*, núm. 8, 1960.

- Hsü, Francis L.K., "Chinese Kinship and Chinese Behavior" en Ho Ping-ti y Tang Tsou (eds.), *China in Crisis*, vol. I, libro 2, Chicago, The University of Chicago Press, 1968.
- Hu Chi-hsi, "The Sexual Revolution in the Kianghsi Soviet", en *The China Quarterly*, núm. 59, julio-septiembre de 1974.
- Hu Chang-tu, *China, its People, its Society, its Culture*, colaboración con Samuel Chu *et. al.*, New Haven, HRAF Press, 1960.
- Hua Chang-ming, *La Condition feminine et les communistes chinois en action. Yan'an 1935-1946*, París, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1981.
- Huang, Phillip (ed.), *The Development of Underdevelopment in China*, Nueva York, M.E. Sharpe, Inc., 1980.
- Hum Lee, Rose, "Research on the Chinese Family", *The American Journal of Sociology*, vol. LIV, núm. 1, julio de 1948.
- Johnson, Kay Ann, *Women, the Family and Peasant Revolution in China*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983.
- Kelleher, Theresa M., "The *Nü ssu-shu* or *Four Books for Women*", ponencia presentada en *The Neo-Confucian Seminar*, Columbia University, 3 de abril de 1987.
- Kuhn, Philip, "Comentarios sobre Nineteenth Century China: The Disintegration of the Old Order and the Impact of the West, de Liu Kuang-Ching" en Ho Ping-ti y Tang Tsou, *China in Crisis*, vol. I, libro 1, Chicago, The University of Chicago Press, 1968.
- Kulp, Daniel Harrison, *Country Life in South China: The Sociology of Familism, vol. I, Phenix Village, Kwantung, China*, Nueva York, Teachers College, Columbia University, 1925.
- Lamson, Herbert Day, *Social Pathology in China: A Sourcebook for the Study of Problems of Livelihood, Health, and the Family*, Shanghai, Commercial Press, 1935.
- Lang, Olga, *Chinese Family and Society*, New Haven, Yale University Press, 1946.
- Laslett, Peter, "Introduction: The History of the Family" en Peter Laslett y Richard Wall (eds.), *Household and Family in Past Time*, Londres, Cambridge University Press, 1972.
- Legge, James (ed.), *The Chinese classics*, Hong Kong, Hong Kong University Press, 5 vols., 1960.

- Lei Haizong, "Zhongguode jiating jidu" (El sistema familiar en China), *Shehui Kexue*, vol. II, núm. 4, julio de 1937.
- Leslie, Daniel, *Confucius*, París, Editions Seghers, 1962.
- Levenson, J.R. y Franz Schurmann, *China: An Interpretative History. From the Beginnings to the Fall of Han*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1969.
- Levy, Marion, *The Family Revolution in Modern China*, Nueva York, Octagon Press, 1971.
- Li Ju-chen, *Flowers in the Mirror*, Berkeley, University of California Press, 1965.
- Li Xiaodong, *Zhongguo fengjian jiali* (Ritual familiar feudal en China), Shaanxi, Renmin Chubanshe, 1986.
- Liao Jianmin, "Zhongguo hunyin wenti yu jiating guangxi" (Los problemas matrimoniales y las relaciones familiares en China), *Zheng Feng*, núm. 18, agosto de 1935.
- Loewe, Michael, *Crisis and Conflict in Han China. 104 BC to AD 9*, Londres, George Allen & Unwin Ltd., 1974.
- , *Everyday Life in Early Imperial China. During The Han Period 202 B.C.-A.D. 220*, Nueva York, Perennial Library, 1970.
- Lu Chengzhi, *Zhongguo hunyinzhidu xiaoshi* (Breve historia del sistema de matrimonio en China), Shanghai, Longhu Shudian, 1935.
- Lu Xun, "My Views on Chastity", *Selected Works*, vol. II, tercera ed., Beijing, Foreign Languages Press, 1980.
- Mac Mahong, Keith, "Eroticism in Late Ming, Early Qing Fiction", *T'oung Pao*, vol. LXXIII, núms. 4-5, 1987.
- Mackerras, Colin, *Western Images of China*, Nueva York, Oxford University Press, 1989.
- Maeth, Russell, "La esposa de Jiao Zhòngging: una balada larga del Siglo III d.C.", *Estudios de Asia y África*, núm. 43, enero-marzo de 1980.
- Mai Huiting, *Zhongguo jiating gaizao wenti* (El problema de la reforma de la familia en China), Shanghai, Shangwu Yinshuguan, 1930.
- Mann, Susan, "Urbanization and Historical Change in China", *Modern China*, vol. X, núm. 1, 1974.
- , *Historical Change in Female Biography from Song to Qing times: The Case of Early Ying Jiangnan (Jiangsu*

- and Anhui Provinces*), Memorias del *International Conference of Orientalist* en Japón, núm. xxx, 1985.
- Mao Tun, *Gusanos de seda de primavera*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1963.
- Mao Tse-Tung, "Informe sobre una investigación del movimiento campesino en Junan" en *Obras Escogidas*, t. 1, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1971.
- Martin, Yang, *A Chinese Village*, Londres, Routledge & Kegan Paul, Trench Trubner Co., 1948.
- Mc Eldery, Andrea, "Woman Revolutionary Xiang Yingyu", *The China Quarterly*, núm. 105, marzo de 1986.
- McAleavy, Henry, *The Modern History of China*, Nueva York, Frederick A. Praeger, 1968.
- Mencius*, traducido por y con introducción de D.C. Lau, Londres, Penguin Books, 1970.
- Morrison, Hedda, *A Photographer in Old Peking*, Nueva York, Oxford University Press, 1985.
- Mote, Frederick W., *Intellectual Foundations of China*, Nueva York, A.A. Knopf., 1971.
- Myers, Ramon H., *The Chinese Economy. Past and Present*, Belmont, Walsworth, Inc., 1980.
- Nivard, Jacqueline, "Women and the Women's Press: The Case of *The Ladies Journal* (Funü Zazhi), 1915-1931", *Republican China*, vol. x, núm. 18, noviembre de 1984.
- Noticias de la República de China*, 16 de julio y 26 de agosto de 1992.
- O'Hara, Albert Richard, *The Position of Woman in Early China*, Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1945.
- Ono Kasuko, *Chinese Woman in a Century of Revolution, 1850-1950*, editado por Joshua A. Fogel, Stanford, Stanford University Press, 1989.
- Pan Guangdan, *Zhongguo zhi jiating wenti* (El problema de la familia china), Shanghai, Xinyue Shudian, 1929.
- Po Hu T'ung; the Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*, introducción y traducción de Tjan Tjoe Som, 2 vols., Leiden, E.J. Brill, 1952.
- Pruitt, Ida, *Old Madam Yin. A memoir of Peking Life*, Stanford, Stanford University Press, 1979.

- , *A Daughter of Han. The Autobiography of a Chinese Working Woman*, Stanford, Stanford University Press, 1967.
- Pulleyblank, E.G., "The Origins and Nature of Chattel Slavery in China", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 1, 1958.
- Reflexions on Things at Hand, The Neo-Confucian Anthology*, comp. por Chu Hsi y Lü Tsu-ch'ien, traducción y notas de Wing Tsit-chan, Nueva York y Londres, Columbia University Press, 1967.
- Reischauer, Edwin y John K. Fairbank, *East Asia: the Great Tradition*, Londres, George Allen Unwin Ltd., 1960.
- Richard W. y Stanley Johannesen (eds.), *Women in China. Current Directions in Historical Scholarship*, Lewiston, Nueva York, Philo Press, 1981.
- Roxane Witke, "Mao Tse-tung, Women and Suicide" en Marilyn Young, *Women in China*, Ann Arbor, University of Michigan, Center for Chinese Studies, 1973. (Michigan Papers in Chinese Studies, núm. 15.)
- Rozman, Gilbert (ed.), *The Modernization of China*, Nueva York, The Free Press, 1981.
- Scalapino, Robert A., *Modern China and its Revolutionary Process*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1985.
- Schram, Stuart, *The Political Thought of Mao Tse-tung*, Nueva York, Frederick Praeger Publishers, 1963.
- Schwartz, Benjamin I., *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- Selden, Mark, *The Yenan Way in Revolutionary China*, Cambridge, Harvard University Press, 1971.
- Sergeant, Harriet, *Shanghai*, Nueva York, Crown Publishers, 1990.
- Sheng Lanxi, "Xingjiaoyu zai xinxuezhì kechengshangde weizhi" (El lugar de la educación sexual en el nuevo sistema educativo), *Jiaoyu Zazhi*, núm. 8, Shanghai, 1923.
- Skinner G., William (ed.), *Modern Chinese Society. An Analytical Bibliography, 1. Publications in Western Languages, 1644-1972*, Stanford, Stanford University Press, 1973.
- Smedley, Agnes, *Portraits of Chinese Women in Revolution*, New York, Feminist Press, 1976.

- Smith, Arthur H., *Village Life in China: A Study in Sociology*, Nueva York, Fleming H. Ravel Co., 1899.
- Spence, Jonathan, *The Search of Modern China*, Nueva York, W. W. Norton & Company, 1990.
- , *The Death of Woman Wang*, Londres, Penguin Books, 1980.
- , *The Gate of Heavenly Peace: The Chinese and their Revolution, 1895-1980*, Nueva York, The Viking Press, 1981.
- Stacey, Judith, *Patriarchy and Socialist Revolution in China*, Berkeley, University of California Press, 1983.
- Stockhard, Janice E., *Daughters of the Canton Delta. Marriage Patterns and Economic Strategies in South China 1860-1930*, Stanford, Stanford University Press, 1989.
- Stranahan, Patricia, *Yan'an Women and the Communist Party*, Berkeley, Center for Chinese Studies, Institute of East Asian Studies, University of California, 1983.
- Strand, David, *Rickshaw Beijing. City People and Politics in the 1920s*, Berkeley, University of California Press, 1989.
- Sun E-tu y John de Francis (trads.), *Chinese Social History*, Washington, American Council of Learned Societies, 1956.
- Swann, Nancy, *Pan Chao: Foremost Woman Scholar of China*, Nueva York, Londres, The Cenry Co., 1932.
- Tai Guangdian y Bao Zhen, "Xin jiatingzhi jushuo" (El concepto de la familia nueva) en Mei Sheng (comp.), *Zhongguo funü wenti taolunji* (Discusión sobre el problema de la mujer china), Shanghai, Xinwenhua shushe, 1926.
- Teng Ssu-yü, "The Role of the Family in the Chinese Legal System", *Journal of Asian History*, vol. II, núm. 2, 1977.
- y John K. Fairbank, *China's Response to the West. A Documentary Survey*, Cambridge, Harvard University Press, 1961.
- The Cambridge History of China*, vols. 1, 3, 7, 10, 11, 12 y 13, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, 1979, 1980, 1983, 1986 y 1988.
- The I-Li or Book of Etiquette and ceremonial*, traducción, introducción y notas de John Steale, vols. I y II, Taipei, Ch'engwen Publishing Company, 1966.
- The Li Ki*, traducido por James Legge en F. Max Müller (ed.),

- The Sacred Books of the East*, vol. xxviii, Delhi, Motilal Banarsidass, 1966. (Publicado anteriormente por Claredon Press 1885.)
- Thomson, John, *China and its People in Early Photographs*, Nueva York, Dover Publications, 1982.
- Tien Hung-mao, "Capítulo 8" en *Government and Politics in Kuomintang China, 1927-1937*, Stanford, Stanford University Press, 1972.
- Timasheff, Nicholas S., "The Attempt to Abolish the Family in Rusia" en William Feigelwan (comp.), *Sociology Full Circle: Contemporary Readings on Sociology*, Nueva York, Praeger, 1976.
- Tsao Hsueh-chin y Kao Ngo, *A Dream of Red Mansions*, 3 vols., traducción de Yang Hsien-yi y Gladys Yang, Pekín, Foreign Languages Press, 1978, 1980.
- Tuan-mu Hung-liang, "Lost", *Chinese Literature*, núm. 4, 1964.
- Valk, M.H. Van der, *Conservatism in Modern Chinese Family Law*, Leiden, E.J. Brill, 1956.
- Van Gulik, Robert Hans, *Sexual Life in Ancient China: A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from ca. 1500 B.C. till 1644 A.D.*, Leiden, E.J. Brill, 1974.
- Wakeman, Frederic, *The Fall of Imperial China*, Nueva York, The Free Press, 1975.
- Wallacker, Benjamin E., "The 'Spring and Autumn Annals' as a Source of Law in Han China", *Journal of Chinese Studies*, vol. 2, núm. 1, abril de 1985.
- Wang Shou-jen, *Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming*, traducción de Wing-tsit Chan, Nueva York, Columbia University Press, 1963.
- Wang Tung-chao, "50 Yuan", *Chinese Literature*, núm. 9, 1959.
- Watson, Burton (trad.), *Records of the Grand Historian of China*, 2 vols. Nueva York, Columbia University Press, 1861.
- Watson, James, "Transactions in People: The Chinese Market in Slaves, Servants and Heirs" en James L. Watson (ed.), *Asian and African Systems of Slavery*, Berkeley, University of California Press y Oxford, Basil Blackwell, 1980.

- , "Chinese Kinship Reconsidered. Anthropological Perspectives on Historical Research", *The China Quarterly*, núm. 92, 1982.
- Watson, Ruby, *Inequality Among Brothers: Class and Kinship in South China.*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- y Patricia B. Ebrey (eds.), *Marriage and Inequality in Chinese Society*, Berkeley, University of California, 1991.
- Wilkinson, Endymion, *The History of Imperial China. A Research Guide*, Cambridge, East Asian Research Center, Harvard University, 1974. (Harvard East Asian Monographs, 49.)
- Wilkinson, H.P., *The Family in classical China*, Shanghai, Kelly and Walsh, Ltd., 1926.
- Williamson, H.R., *Wang An-Shih: a Chinese Statesman and Educationalist of the Sung Dynasty*, 2 vols., Londres, Probsthain, 1935-1937.
- Wolf, Arthur y Huang Chieh-shan, *Marriage and Adoption in China, 1845-1945*, Stanford, Stanford University Press, 1980.
- Wolf, Margery, *The House of Lim. A Study of a Chinese Farm Family*, Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1968.
- , *Women and the Family in Rural Taiwan*, Stanford, Stanford University Press, 1972.
- y Roxane Witke (eds.), *Women in Chinese Society*, Stanford, Stanford University Press, 1975.
- Women of China*, mayo de 1987, junio de 1988, agosto y noviembre de 1990.
- Wong, Su-ling y Earl Herber Cressey, *Daughter of Confucius*, Nueva York, Farrar, Straus and Young, 1952.
- Wong Sun-ming, *Confucian Ideal and Reality. Transformation of the Institution of Marriage in T'ang China*, 1979, tesis sin publicar.
- Wright, Arthur F. (ed.), *Studies in Chinese Thought*, Chicago, The University of Chicago Press, 1967. (Phoenix Books.)
- y Denis Twitchett (eds.), *Perspectives on the T'ang*, New Haven y Londres: Yale University Press, 1973.
- Wu Tsu-hsiang, "1800 Piculs", *Chinese Literature*, núm. 11, 1959.

- Yang, Martin, *A Chinese Village*, Londres, Routledge & Kegan Paul, Trenck, Trubner and Co., 1948.
- Yen Sheng-t'ao, "A Year of Good Harvest", *Chinese Literature*, núm. 4, 1960.
- , "Scarecrow", *Chinese Literature*, núm. 7, 1961.
- Yeh Tzu, "Harvest", *Chinese Literature*, núm. 1, 1955.
- Yen Chi-t'ui, *Family Instructions of the Yen Clan*, (Yenshi Chia Hsün), traducción e introducción de Teng Ssu-yü, Leiden, E.J. Brill, 1968.
- Yi Jiayue, "Zhongguode xingyu jiaoyu wenti" (El problema de la educación sexual en China), *Jiaoyu Zazhi*, núm. 8, Shanghai, 1923.
- , "Zhongguode jiating wenti" (El problema de la familia China) en Mei Sheng (comp.), *Zhongguo funü wenti taolunji* (Discusión sobre el problema de la mujer china), Shanghai, Xinwenhua shushe, 1926.
- y Luo Dunwei, *Zhongguo jiating wenti* (El problema de la familia en China), Sanghai, Taidong tushuju, 1928.
- Young, Marilyn (comp.), *Women in China*, Ann Arbor, The University of Michigan, 1973. (Michigan Papers in Chinese Studies, núm. 15.)
- Zhang Datong, "Hunyinfazhong de zhuyao wenti" (Los problemas principales de las leyes de matrimonio), *Dongfang Zazhi*, núm 26, 7 de abril de 1929.

ÍNDICE ANALÍTICO

A

abuelo(s), 19, 32, 37, 140
acto sexual, 87, 89
adopción, 83, 84, 153
adulterio, 22, 78, 152, 169
afecto, 62, 64
 entre los cónyuges, 85
agnáticos, 23, 26
"Algunos problemas sobre el trabajo de las mujeres en las bases democráticas de la resistencia antijaponesa en China", 183
altar, 32
 de los antepasados, 50, 51
 familiar, 64, 92
amigos, 37
amor, 14, 16, 36, 141
 natural, 36
 romántico, 190
Analectas para mujeres (Nulunyu), 72
ancestros, 30
 reales, 27
anciano, 13
antepasado(s), 23, 24, 42, 140
 común, 26, 27, 43
"año 1916, El", 129
apellido(s), 26, 27, 42, 43, 44
arreglos matrimoniales, 48, 50, 160
ascendientes, 32

Asociación Femenina de Jóvenes, 149
Asociación para salvar a los niños, 69
asociaciones de mujeres, 178, 185
autoridad del patriarca, 37, 160
 estructura de la, 7
autoritarismo estatal, 92

B

Ba Jin 117, 141
Baker, Hugh, 8
Ban Zhao, 72, 74, 80
Beijing, 54, 149, 163
Belden, Jack, 175, 176, 177
bianqu, 166
bigamia, 152, 169, 172
Biografías de mujeres célebres (Lienuzhuan), 72
bisabuelos, 19
boda(s), 53, 60, 95, 108, 150, 189
 arreglada, 189
 de una sola parte, 143
Bodde, Derk, 8
Bohutong, 9, 43, 45, 50, 64, 92, 94
Boxer, rebelión, 100
Buck, John L., 19, 44, 45, 54
budismo, 27
budista, 27, 123
burdeles, 89, 112
Buxbaum, D., 8

C

cambio(s) social(es), 7, 18, 103, 190

Camisas Azules, 145

canon clásico, 28, 29

Cantón, 48

Cao Yu, 117

capitalismo, 17

casamiento, *véase también* matrimonio de las viudas, 169 infantil, 172

castidad, 72, 74, 80, 81, 136, 147, 148, 149

de la(s) viuda(s), 82, 83, 190 femenina, 81, 85

castración, 23

ceremonias, 22, 24, 92

Changsha, 155

Chen Duxiu, 129

Chen Guyuan, 9

Cheng, 110

Cheng Yi, 62, 81

Chiang Kai-shek, 146

véase Jiang Jieshi

Ch'u T'ung-tsu, 8

cinco relaciones básicas, las, 16

clan(es), 8, 9, 14, 16, 26, 30, 70, 96, 127, 169, 189

Clásico de la piedad filial (Xiao Jing), 9, 33, 35

Clásico de la piedad filial para mujeres (Nuxiaojing), 72, 74

clásicos confucianos, 9, 21, 55, 70, 72, 87

código(s)

civil, 149, 150, 152, 168, 170, 174, 190, 191

legales, 46

penales, 22

Qing, 149

Comité Asesor de Mujeres del Movimiento de la Nueva Vida, 149

compromiso(s), 45, 51, 150, 170, 189

entre niños, 172

comunistas, 105, 154, 156, 162, 169, 170

concubina(s), 37, 45, 66, 69, 84, 89, 132, 153, 159, 170, 191

concubinato, 119, 141, 153, 160, 169, 190

confucianismo 13, 14, 16, 46, 87, 96, 103, 125, 127, 134, 190

"confucianismo y la vida moderna, El", 129

confucianos, 8, 14, 18, 42, 58

Confucio, 13

consanguinidad, 152

consejo familiar, 153

consorte, 51

cónyuges, 62, 78, 80, 85

Cormack, J. G., 8

Crook, David e Isabel, 173, 177

Cuatro generaciones bajo un mismo techo, 144

Cuatro Libros para mujeres, Los, 72

cuatro virtudes (*liyilianzhi*), 146

Cuerpos Juveniles, 145

culto(s), 24, 26, 33

a los ancestros, 33, 35, 150

a los antepasados, 14, 23, 24, 27, 30, 32, 35, 42, 46

a los muertos, 30

doméstico, 33

religiosos, 197

cultura urbana, 88, 89

cuñadas, 66

D

Dagongbao, 155

Dalyuan, 149

Dao, 36

daoísmo, 87, 88, 89

- daxi*, 68
 deber filial, 35, 36
 democracia, 100, 145
 Deng Yingchao, 157, 158
 Departamento Central para las Mujeres, 156
 derechos de los niños, 170
 descendencia, 95
 masculina, 32
 patrilineal, 27
 Dewey, J., 125
 Diamond, Norma, 146
Diario de la Liberación, 173
Diez años de matrimonio, 143
 “Diferencias básicas del pensamiento de los pueblos de Oriente y de Occidente”, 129
 Ding Ling, 178, 181
dinghun, 150
 dioses, 27
 divorcio(s), 45, 46, 57, 77, 78, 79, 132, 134, 136, 138, 143, 150, 152, 161, 163, 164, 168, 169, 170, 173, 174, 175, 176, 195
 dote(s), 51, 53, 54
 Dull, J., 8
- E**
- Ebrey, P., 8
 economía familiar, 39
 edad, 21, 23, 30, 44, 108
 educación, 14, 24, 27, 70, 74, 127, 163, 184, 187, 191, 197, 198
 de las mujeres, 70
 sexual, 131, 135, 136
 Ejército Nacional Revolucionario, 164
 Ejército Rojo, 164, 165, 166, 167
 Ellis, Havelock, 134
 emperatriz Xu, 73, 74
- enfermedad(es)
 mental, 152
 y trastornos mentales, 47, 48
 Engels F., 185
 entierro, 94
 “Ermita de bambú verde”, 143
 esclava(s), 51, 84, 85
 esclavitud, 84, 112, 157, 158
 esclavo(s), 37, 38, 39, 84
 escuelas, 24, 117, 188, 189
 familiares, 14, 70
 esposa(s), 18, 19, 21, 32, 35, 37, 57, 66, 72, 74, 78
 compra de, 53
 estéril, 78
 principal, 60
 rentadas, 167
 secundarias, 153-170
 esposo, 41, 64, 177, *véase también* marido
 Estado, 13, 14, 16, 17, 80, 85, 97, 101, 102, 103, 105, 107, 160, 170, 173
 Estados Unidos, 54, 118, 119, 198
 ética, 13
 confuciana, 94
 etiqueta, 14
 Europa, 197
 exámenes, 71, 72
 exilio, 38, 39
 exogamia, 26, 43, 44, 152
 eyaculación, 87
- F**
- familia, La*, 141
 familia(s)
 conyugales, 193
 nuclear, 138, 140, 160
 patriarcal, 97
 souche, 19
 “familia tradicional y el sistema de

clanes son la base del despotismo, La", 131
 familismo, 17, 18, 22
 Federación Democrática de Mujeres de China, 196
 Fei Xiaotong, 10, 53, 55, 112
 feminismo, 163, 181
 feminista(s), 136, 143, 146, 167, 178
 fidelidad, 57
 Fielde, A., 8, 45, 69
 figura paterna, 16
 filial, 37
Flores en el espejo, 123
 Francia, 100
 Freedman, M., 8
 Frente Unido, 195
 Fu Sinian, 131
 Fu Shi, 43
 Fujian, 108, 193
 funcionario(s), 32, 36 letrados, 114
 funeral(es), 27, 94, 95, 108

G

Gamble, S., 10, 54, 112
 Gansu, 167
 gastos
 de la boda, 159
 familiares, 22
 genealogía(s), 23, 25, 26, 28, 29
 generación(es), 18, 21, 23, 24, 30, 32, 33, 44, 123
 gobierno, 16, 39
 nacionalista, 84
 Guangdong, 108, 191, 193
 Guilin, 146
 Guisso, R., 8
 Guomindang (GMD), 103, 104, 105, 107, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 154, 155, 156, 157, 158, 161, 162,

168, 176, 187, 193, 195, 198

H

Han, 27, 37, 44, 45, 53, 68, 72, 79, 80
 He Xiangning, 156
 Henfeng, 163
 heredero(s), 35, 64, 66, 84
 herencia, 41, 139, 140, 150, 153, 154
 hermana(s), 21, 22, 66
 "hermandad
 de la pureza", 191
 de las que no se casan", 191
 hermano(s), 16, 21, 22, 32
 hija(s), 23, 37, 66, 67, 68, 72
 adoptivas, 84
 hijo(s), 13, 16, 19, 21, 30, 32, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 84
 varón(es), 18, 60, 64, 66, 76
 hombre(s), 21, 22, 24, 32, 33, 37, 40, 41, 43, 46, 55, 78, 87, 112, 177
 homosexualidad, 89
 hospicios, 69
 Hsia, C. T., 140
 Hsü, Francis, 8
 huérfanos, 24
 humanidad, 14, 42
 "Hundiéndose", 141

I

impotencia, 169
 incesto, 44, 85, 89
 infanticidio, 68, 69, 167, 190
 femenino, 68, 108, 112, 113, 114
 "Informe sobre el trabajo realizado

en las bases del norte de Chi-
na", 181
Inglaterra, 100
instinto sexual, 43
Instrucciones para el Clan Yen,
69
*Instrucciones para los cuartos
interiores (Neixun)*, 72
intermediario(s), 49, 50, 160
intimidación, 62

J

Japón, 100, 125, 142, 143
jefe(s)
de (la, las) familia(s), 17, 24,
37, 39, 48
jerarquías, 30, 32, 46, 62
Jiang Jieshi, 146, 154, 158, 162,
164
Jiangsu, 134
Jiangxi, 158, 159, 160, 161, 163,
164, 166, 167, 168, 169,
170, 175, 181, 194, 195
Jiefang Ribao, 173, 178, 181
Jin-Cha-Ji, 166
Jinggangshan, 158
Jin Hua, 177
Jin-Ji-Lu-Yu, 166

K

Kang Xi, 82, 83
Kang Youwei, 125
Kulp, D.H., 17

L

Lang, O., 8, 9, 113, 114, 116
Lao She, 143

Larga Marcha, 164, 165, 166, 167
Lei Haizong, 9, 17
lesbianismo, 89
letrados, 32
Levy, Marion, 8
ley(es), 14, 16, 17, 22, 27, 37, 41,
44, 69, 129, 149, 163, 168,
176
de Fábricas, 146
de Matrimonio, 164, 173, 196
li, 14, 15, 16, 85, 94
Li Ji, 9, 21, 23, 35, 36, 42, 44, 50,
71, 72, 92, 94
Liang Qichao, 125
Liao Zhongkai, 157, 158
libertad
de matrimonio, 160, 163, 169,
195
sexual, 85
libros confucianos, 45, 80
Lienuzhuan, véase *Biografías de
mujeres célebres*
Liga de la Juventud, 162
lihun, 78
linaje(s), 13, 16, 23, 24, 25, 26, 28,
29, 30, 33, 70
literatura erótica, 88, 89
Liu Xiang, 72
liyilianzhi, véase *cuatro virtudes
"Llamado a la juventud"*, 129
Lou Shu, 143
Lu Xun, 136, 137, 138, 143
luto, 14, 20, 21, 22, 30, 36, 44, 79,
85, 89, 92, 93, 94

M

madre, 19, 21, 32, 38, 39, 64, 66
"madre esclava, La", 143
Manchuria, 104, 105, 175
*manual sencillo de reglas para la
mujer, Un (Nufan jielu)*, 73

- manuales de alcoba, 87
 Mao Zedong, 132, 137, 138, 155,
 158 159, 162, 163, 172
 Marco Polo, 69
 marido, 16, *véase también* esposo
 marxista, 155, 162
 masculino, 32, 110
 masturbación, 89, 142, 143
 materna, línea, 21
 matrimonio(s), 35, 37, 41, 42, 43,
 44, 45, 48, 50, 66, 74, 76,
 79, 114, 119, 131, 133, 134,
 136, 138, 150, 152, 156,
 159, 160, 168, 172, 173,
 189, 190, 198, *véase tam-
 bién* casamiento, nupcias
 arreglado(s), 119, 127, 134,
 137, 138, 173, 175, 184
 concertado, 54
 de las viudas, 80, 150
 edad del, 44, 150, 152, 161
 entre difuntos, 48
 infantil(es), 45, 169
 "libre", 159
 menor, 54, 55
 por compraventa, 160, 169,
 174
 Registro del, 161, 169
 Reglamento Provisional del, 160
 reglamentos de, 168
 resistencia al, 48
 segundo, 80
 seis ritos de, 50
 mayorazgo, 19
 Mencio, 16, 34, 35, 123
 Ming, 22, 58, 71, 72, 73, 74, 81,
 87, 88, 89
 misioneros cristianos, 125
 mongoles, 81
 monogamia, 132, 134, 169, 198
 Montaña de los Perros, 95
 moral confuciana, 58, 129, 132
 mortalidad infantil, 19
 Movimiento de la Nueva Vida,
 145, 146, 147, 148, 149,
 162
 Mozi, 17
 muertos, cremación de los, 27
 mujer(es), 8, 16, 21, 22, 23, 24,
 39, 40, 41, 43, 46, 55, 57,
 68, 69, 75, 76, 108, 110,
 112, 116, 119, 125, 127,
 129, 131, 136, 146, 147,
 148, 149, 176, 187, 188,
 189, 195, 197
 divorciadas, 45, 79, 80
 poetas, 71, 72
 venta de, 112
 musulmanes, 100
- N**
- nacai*, 50
 nación, 17, 128, 129, 132, 146
 nacionalismo, 17, 100, 127
naji, 50
 Nanchang, 158
 natalidad, 32
nazheng, 50
Neixun, *véase Instrucciones para
 los cuartos interiores*
 neoconfucianismo, 46, 85, 99
 neoconfucianos, 9, 62
 nepotismo, 188, 189, 193
 Nien, 100
 niña(s), 68, 69
 niñez, 76
 niño(s), 66
 derechos de los, 170
 venta de, 69, 84, 108
 novia(o), 50
 precio de la, 159
 noviazgo, 198
nü, 57
 nuera(s), 62, 64, 66, 70, 72, 74,
 176, 184, 185, 194
 por adopción, 83

Nueva Democracia, 181
Nueva Juventud, 129, 131
Nueva Marea, 131
Nuevo Periódico Novedades, 134
Nufan Jieli, véase manual sencillo de reglas para la mujer, Un
 Nujie, 72
Nulunyu, véase Analectas para mujeres
 nupcias, segundas, 41, 46, 150
Nuxiaojing, véase Clásico de la piedad filial para mujeres

O

occidentalización, 115, 116
 ocho caracteres, 51
 ofrendas, 28, 29, 30, 33, 92, 95
 O'Hara, A.R., 8
 organizaciones femeninas, 177
 orgasmo, 87

P

padre(s) 13, 14, 16, 18, 19, 30, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 70, 140
 Pan Guangdan, 10, 134, 140
 parentesco, 8, 14, 17, 21, 23, 26, 30, 44, 96, 152, 193
 grados de, 21, 22
 patrilineal, 21
 tablas de, 22
 parientes 20, 21, 22, 30, 37, 43, 96
 "externos", 21
 lineales, 152
 partido comunista, 7, 9, 103, 156, 163, 164, 166, 172, 176, 183, 185, 198
 parto, 191

paterna, línea, 21, 32
 patriarca(s), 37, 160, 194
 patriarcado, 194
 patriarcal, 18, 150, 156, 197
 patrilineal, 18, 21, 23, 41, 150, 197
 patrilocal, 18, 150, 197
 patronímico, 150
 pecado, 62
 Peng Dehuai, 181, 182, 183
 piedad filial, 14, 33, 34, 35, 36, 37, 42, 46, 64, 89, 94, 131, 138, 154, 197
 pies vendados, 58, 76, 85, 125, 157, 158, 160, 167, 186
 pintura erótica, 88, 89
 planificación familiar, 131
 población, control de la, 136
 poliandria, 167
 poligamia, 32, 45, 60, 89, 139, 140, 160
 Posada de Diez Millas, 177
 prácticas funerarias, 27
 Primavera y Otoño, Época de, 78
 primogénito, 32
 primos, 22, 44, 152
 prostitución, 85, 112, 135, 136, 190
 prostitutas, 108, *véase también "zapatitos rotos"*
 Pruitt, Ida, 70, 76, 95
 Pu Anxiu, 183, 184
 Pulleyblank, E.G., 84

Q

Qin, 27
 Qing, 22, 32, 38, 39, 69, 72, 73, 74, 82, 83, 85, 88, 89, 99, 101, 102, 103, 120
 Qingming, 33
qíngqí, 50

R

rebelión Boxer, 100
 Reglamento Provisional de Matrimonio, 160
 Reinos Combatientes, periodo de los, 84
 relaciones básicas, las cinco, 16
ren, 14
 reproducción, 85
 República Popular, 194, 196
 República Soviética China, 158
 Ricci, Mateo, 69
 río Amarillo, 166
 ritos, 28, 29, 30, 36, 50, 76, 92, 197
 ancestrales, 61, 62, 64
 familiares, 56, 57
 funerarios, 14, 27
 luctuosos, 94
 ritual, 45
 de la silla, 51
 Rou Shi, 143
 Ruijin, 164
 Russell, Bertrand, 125

S

"Sacrificio de año nuevo", 143
 sacrificios, 27, 30, 36, 42, 92, 95
 Sanger, Margaret, 125
 Schwartz, Benjamin, 16, 17
 segundas nupcias, 41, 46, 150
 Segundo Congreso Nacional de los Soviets, 164
 semen, 87, 89
 sexo(s), 21, 30, 39, 62, 85, 87, 108, 123, 134, 198
 separación de, 116, 134
 sexualidad, 60, 62, 85, 87, 93, 94,

134, 135, 136, 141, 191, 195
 Shaan-Gan-Ning, 166, 168, 175
 Shaanxi, 165, 166
 Shandong, 45
 Shang, 26
 Shang Yang, 19
 Shanghai, 112, 114, 119, 163
 Shanxi, 175
 shenshi, 162
 Shenyang, 175
shi, 109, 110
siaosiv, 54, 55
 Siete Condiciones, 78
simpua, 54
 sirvientas(es), 37, 67, 84, 85
 sistema
 de exámenes, 44
 jurídico, 17
 Smedley, A., 173, 175, 176
 Smith, A., 8, 22, 191
 Snow, E., 173
 socialismo, 17, 100
 socialista, 155
 sociedad patriarcal, 55
 soltería, 47, 48, 55, 190, 191
 Song, 18, 27, 32, 46, 53, 58, 69, 71, 72, 81, 85, 87
 Song Meiling, 146
 Song Ruozhao, 72
 soviets de Jiangxi, 195
 Su Dongpo, 69
 Su Qing, 143
 suegra(s), 59, 60, 64, 65, 66, 175, 178, 184, 185, 194
 suegro(s), 51, 57, 58, 66, 78, 79, 84, 174, 177
Sueño en el pabellón rojo, 123
 suicidio(s), 60, 65, 66, 82, 83, 85, 119, 132, 175
 de las viudas, 81
 Sun Yatsen, 145
 Suzhou, 69
 Swann, N., 8

T

tablilla(s), 32, 33, 92, 169
 de los antepasados, 173
 Taiping, 100, 125
 Taitou, 41, 45
 Taiwan, 48
 Tan Sitong, 125
 Tang, 27, 38, 39, 44, 46, 48, 58,
 69, 72, 76, 80, 97
 templo(s), 23, 28, 29, 33, 42
 tías(os), 22
tongyangxi, 54, 83, 153, 160
 Tres Limitaciones, 78
 tres obediencias, 46
 Tres Principios del Pueblo, 145
 tumba(s), 27, 28, 29, 33, 63, 64,
 92
 ancestrales, 173

U

Unión Soviética (URSS), 161, 168,
 195

V

vecinos, 51
*Veinticuatro ejemplos de piedad
 filial*, 70
 vendaje de los pies, 58, 76, 85, 125
 157, 158, 160, 167, 186
 venta
 de mujeres, 112
 niñas, 69, 108
 de niños varones, 84
 violación, 176
 virginidad, 190
 virtud(es), 14
 confucianas, 14

viuda(s), 24, 41, 45, 79, 80, 81, 82,
 83, 138, 152, 184, 185
 viudos, 80, 150

W

Wales, N., 173, 176
 Wang Xiang, 72, 73, 74
 Watson, James, 8
 Wei, 48
 Wei del Norte, 37
wenming, 50
 Wolf, A., 8, 54
 Wu Yü, 131
 Wu Xuziang, 143
wufu, 30

X

Xia, 43
 Xi'an, 168
 Xia Yan, 114, 143
 Xiang Jingyu, 156
xiao, 14
Xiao Jing, véase *Clásico de la piedad filial*
Xiao Jing, 9, 33, 35
xiaoxi, 68
 Xifeng, 119
 Xin Chao, 131
 Xu, emperatriz, 73, 74

Y

Yan'an 166, 168, 169, 176, 181,
 194, 195
yang, 55
 Yang, C.K., 8
 Yang, Martin, 41, 45, 66

Yang Zhensheng, 143
yangge, 169
 Yen Chih-T'ui, 80
 yerno, 84
Yi Li, 9, 32, 46, 50
yin, 55, 56, 57
yinqin, 50
 Yiyang, 163
 Yongle, 74
 Yuan, 22, 39, 81
 Yuan Shikai, 103
 Yu Dafu, 141

Z

"zapatos rotos", 185, *véase también* prostitutas
 Zhejiang, 134
Zhenli, 183
 Zhou, 27, 37, 43
zhou (escoba), 57
 Zhou Enlai, 157, 158, 181
 Zhu Xi, 81
zong, 27
zu, 23, 24, 26

LAS ILUSTRACIONES QUE APARECEN EN ESTE LIBRO FUERON TOMADAS DE LAS SIGUIENTES OBRAS:

- Alexander, William y George Henry Mason, *Views of 18th Century China: Costumes, History, Customs*, Nueva York, Portland House, 1988.
- Bai Shouyi (ed.), *An Outline History of China*, Beijing, Foreign Languages Press, 1982.
- Chang, K. L. (ed.), *Food in Chinese Culture*, New Haven, Yale University Press, 1977.
- Deron, Francis, *Chine, la révolution inachevée (1949-1989)*, Barcelona, Editions Denoël, 1989.
- Franck, Harry A., *Wandering in Northern China*, Nueva York, Humanities Press, 1923.
- Foster Snow, Helen, *Women in Modern China*, Nueva York, Humanities Press, 1967.
- Gu jin mingren huagao* (Obras de pintores famosos antiguos y contemporáneos), Beijing, Rong Baozhai, Xinhua shudian, 1984.
- Hahn, Emily, *The Cooking of China*, Nueva York, Time-Life Books, 1986.
- Leslie, Daniel, *Confuctus*, Paris, Editons Seghers, 1962.
- Mackerras, Colin, *Western Images of China*, Nueva York, Oxford University Press, 1989.
- McAleavy, Henry, *The Modern History of China*, Nueva York, Frederick A. Praeger, tercera impresión, 1968.
- Morrison, Hedda, *A Photographer in Old Peking*, Nueva York, Oxford University Press, 1985.
- Noticias de la República de China*, 16 de julio y 26 de agosto de 1992.
- Scalapino, Robert A., *Modern China and its Revolutionary Process*, Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1985.
- Sergeant, Harriet, *Shanghai*, Nueva York, Crown Publishers, 1990.
- Spence, Jonathan D., *The Gate of Heavenly Peace: The Chinese and their Revolution, 1895-1980*, Nueva York, The Viking Press, 1981.

— *The Search for Modern China*, Londres y Nueva York, Dover Publications, 1982.

Van, Gulik R.H., *Sexual Life in Ancient China*, Leiden, E.J. Brill, 1974.

Women of China, Mayo de 1987, junio de 1988, agosto y noviembre de 1990.

Bajo un mismo techo. La familia tradicional en China y su crisis se terminó de imprimir en noviembre de 1993 en Grupo Edición, S.A. de C.V., Xochicalco 619, Col. Vértiz-Narvarte, 03600 México, D.F. Composición Tipográfica y formación: Diagrama Casa Editorial, S.C. Se imprimieron 1 000 ejemplares, más sobrantes para reposición. Cuidó la edición el Departamento de Publicaciones de El Colegio de México.

Centro de Estudios de Asia y África

La institución familiar ha sido objeto de atención de todo aquel, viajero o científico social, que ha reflexionado sobre la sociedad china. En *Bajo un mismo techo*, Flora Botton y Romer Cornejo hacen un análisis histórico de la compleja estructura familiar china, particularmente en sus rasgos más permanentes utilizando para ello fuentes tan diversas como los clásicos confucianos, compendios legales, literatura, testimonios de viajeros, y por supuesto las obras de otros científicos sociales tanto chinos como extranjeros. El libro abarca hasta 1949, con lo que se incluye el análisis de la institución familiar en el complicado periodo de guerras, levantamientos, invasiones y revoluciones que vivió China a partir de mediados del siglo XIX.

Esta obra constituye el primer resultado en forma de libro de una ambiciosa investigación que llevan a cabo los autores sobre la familia y el cambio social en China.



EL COLEGIO DE MÉXICO

