



El Colegio de México

Centro de Estudios de Asia y África

GOBERNAR ATRÁS DE LA CORTINA: LA CONFORMACIÓN DE PODER POLÍTICO
EN LA FIGURA DE EMPERATRIZ VIUDA, EL CASO DE CIXI DURANTE LOS AÑOS
DE 1861 A 1908, LA DINASTÍA QING

Tesis presentada por JAVIER BADILLO DE LANDA para optar al grado de MAESTRIA
EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA ESPECIALIDAD: CHINA

DIRECTORA:

ROCÍO ANDREA CASTILLO GARZA

LECTORAS:

LIEN-TAN PAN

JUANA MARISELA CONNELLY ORTIZ

Ciudad de México, 2025

DEDICATORIA

A mis padres, Magdalena y Javier, por su amor incondicional, su paciencia infinita y su apoyo constante, tanto moral como económico. Gracias por creer en mí incluso cuando yo dudaba, por sostenerme en cada paso y por darme la oportunidad de seguir este camino. Este logro es tan mío como suyo.

A mis hermanos, Rodrigo y Daniela, por no dudar de mí ni cuestionar el respaldo que he recibido de nuestros padres.

A la profesora Pan Lien-tan, quien me enseñó a amar el idioma chino, me cuidó y se preocupó por mí en los momentos difíciles del posgrado. Es, sin duda, un ser humano excepcional dentro y fuera de la academia.

A Mario y Omar por su amistad incondicional, por escucharme en mis días buenos y malos, y por soportar todas mis bromas y mi sentido del humor a veces insoportable. Gracias por estar.

A la Corte China, mis amigas y amigos del área, por compartir esta travesía académica con inteligencia, humor y complicidad.

Y a los miembros de mi familia que me acompañaron en este proceso: mi tío Lalo, mis primos Sebastián, Lupita, Diego, Octavio, y en especial a Emanuel, quien, a pesar de ser un joven latoso, fue un gran primo que me escuchó en momentos difíciles.

AGRADECIMIENTOS

Deseo expresar mi más profundo agradecimiento a El Colegio de México y al Centro de Estudios de Asia y África por haberme brindado la oportunidad de cursar la Maestría en Estudios de Asia con especialidad en China. Asimismo, agradezco al Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT) por el apoyo económico recibido mediante la beca de estudios de posgrado, sin la cual esta etapa formativa no habría sido posible.

Agradezco también a El Colegio de México por el respaldo institucional que me permitió realizar una estancia en la Universidad Renmin de China, así como por el apoyo de movilidad otorgado para tener la oportunidad de viajar a China, lo cual enriqueció esta investigación.

Reconozco de manera especial el acompañamiento riguroso y generoso de mi directora de tesis, la Dra. Rocío Andrea Castillo Garza, cuya guía crítica, compromiso y sensibilidad intelectual resultaron fundamentales en el desarrollo de este trabajo.

Extiendo también mi agradecimiento a las Profesoras Lien-Tan Pan y Juana Marisela Connelly Ortiz, lectoras de esta tesis, por sus lecturas atentas y sus valiosas observaciones, que contribuyeron a fortalecer la solidez y profundidad de este proyecto.

Resumen

Esta investigación analiza cómo el género influyó en la conformación y el ejercicio del poder político de la emperatriz viuda Cixi durante la dinastía Qing en China. Aunque el sistema político era profundamente patriarcal, Cixi logró ejercer influencia política durante casi medio siglo. El estudio se basa en un enfoque interseccional que considera el género, la etnicidad y el estatus social. Se examina cómo Cixi utilizó su identidad como madre del emperador y su posición étnica *manchú* para legitimar su autoridad. La investigación también explora cómo el sistema de género y la cultura *manchú* permitieron a Cixi ejercer poder a través de roles específicos, como regente y garante del linaje imperial. El análisis se apoya en teorías de género, interseccionalidad y poder, demostrando que el poder de Cixi no fue una anomalía, sino una manifestación situada de agencia femenina dentro de un sistema que, aunque la subordinaba, también ofrecía espacios de acción. Este trabajo contribuye a una visión más compleja del poder femenino en contextos históricos no occidentales y desnaturaliza la idea de que el género es un obstáculo absoluto para el ejercicio del poder.

Palabras clave

Género, Poder, Dinastía Qing, Emperatriz Cixi, Interseccionalidad

Abstract

This research examines how gender influenced the formation and exercise of political power by Empress Dowager Cixi during China's Qing Dynasty. Despite the deeply patriarchal political system, Cixi managed to wield political influence for nearly half a century. The study employs an intersectional approach, considering gender, ethnicity, and social status. It explores how Cixi used her identity as the emperor's mother and her *Manchu* ethnicity to

legitimize her authority. The research also investigates how the gender system and *Manchu* culture allowed Cixi to exercise power through specific roles, such as regent and guarantor of the imperial lineage. Supported by theories of gender, intersectionality, and power, the analysis demonstrates that Cixi's power was not an anomaly but a situated manifestation of female agency within a system that, while subordinating her, also provided spaces for action. This work contributes to a more nuanced understanding of female power in non-Western historical contexts and challenges the notion that gender is an absolute barrier to the exercise of power.

Keywords

Gender, Power, Qing Dynasty, Empress Dowager Cixi, Intersectionality

ÍNDICE

CAPÍTULO 1 NAN-NÜ: TEJIENDO GÉNERO Y ETNIA EN LA HISTORIA DE LAS MUJERES <i>MANCHÚES</i>	19
1.1 DE TÁRTAROS Y JURCHEN A <i>MANCHÚES</i>: LA TRANSFORMACIÓN DE UNA IDENTIDAD DINÁSTICA	22
1.2 ACERCAMIENTO A LA VIDA DE LAS MUJERES <i>MANCHÚES</i>	28
1.3 VOCES DEL PALACIO: LA VIDA Y EL ROL DE LAS MUJERES IMPERIALES <i>MANCHÚES</i> EN LA DINASTÍA QING	37
1.4 VOCES MATERNAS DEL PALACIO: CONTROL REPRODUCTIVO O MATERNIDAD VOLUNTARIA	48
CAPÍTULO 2 GÉNERO Y PODER GOBERNANDO ATRÁS DE LA CORTINA: LA EMPERATRIZ VIUDA CIXI	55
2.1 APRENDIENDO A TEJER LA CORTINA: VIDA TEMPRANA DE CIXI	56
2.2 LA CORTINA SE HACE PRESENTE: LA MADRE DEL EMPERADOR TONGZHI 67	
2.3 SE COLOCA LA CORTINA: LA EMPERATRIZ VIUDA CIXI	74
2.4 SE MANTIENE LA CORTINA: LA MADRE ADOPTIVA DEL EMPERADOR GUANGXU	94
2.5 SE QUITA LA CORTINA: EL EMPERADOR GUANGXU AL PODER	101
2.6 SE QUITA LA CORTINA: LA GOBERNANZA ABSOLUTA EN MANOS DE CIXI 106	
2.7 EL ÚLTIMO ESCENARIO DE PODER: LA TUMBA DE LA EMPERATRIZ CIXI 123	
CONCLUSIONES	135
REFERENCIAS	143

INTRODUCCIÓN

La historia de la China imperial suele ser narrada como una larga sucesión de reinados masculinos, en la que el ejercicio del poder fue exclusivo de los emperadores. Con frecuencia, se menciona como única excepción a Wu Zetian (624–705), la única mujer que se proclamó emperatriz reinante durante la dinastía Tang (618–907). Si bien esta excepción es históricamente relevante, asumir que ninguna otra mujer intervino en las decisiones del Estado perpetúa una visión reduccionista y patriarcal de la historia. A pesar de operar en un sistema profundamente patriarcal y patrilineal, lo cierto es que algunas mujeres sí lograron ejercer influencia política, precisamente porque ese mismo sistema abría, en circunstancias específicas, espacios limitados pero reales para la agencia femenina.

La dinastía Qing (1644–1912), instaurada por la etnia *manchú* tras la caída de la dinastía Ming (1368-1644), representa un terreno fértil para reconsiderar el papel político de las mujeres. A diferencia de otras dinastías, la Qing combinó elementos de tradición confuciana con prácticas culturales propias de los *manchúes*, lo cual generó dinámicas particulares en torno al género, la etnicidad y el poder. Dentro de este contexto, la figura de la emperatriz viuda Cixi (1835–1908) sobresale para esta investigación como un ejemplo palpable. Gobernante de facto durante casi medio siglo, Cixi ha sido objeto de múltiples interpretaciones. Sin embargo, más allá de su excepcionalidad, su trayectoria permite explorar cómo ciertas mujeres *manchúes* lograron posicionarse políticamente en un imperio regido por normas patriarcales.

El género, como categoría analítica, será el eje central de esta investigación. No obstante, su utilidad como herramienta interpretativa en la Historia adquiere aún mayor relevancia a partir

de los aportes de la historiadora Joan Scott (2008). Aunque su obra ha tenido un impacto significativo en el mundo anglófono e hispanohablante, la aplicación de su propuesta teórica puede ser sumamente valiosa para el estudio de otras regiones, como Asia.

Sin embargo, la sola aplicación del enfoque de género resulta insuficiente cuando se estudian realidades históricas donde el poder estuvo también condicionado por otros factores, como la etnicidad, la jerarquía social o el sistema de parentesco. En el caso de la dinastía Qing, el hecho de que la etnia *manchú* 滿族, una minoría no *han* 漢族 estuviera en el poder, introduce un componente étnico fundamental para comprender las dinámicas internas del imperio. La agencia de las mujeres *manchúes*, incluyendo a figuras como la emperatriz viuda Cixi, no puede analizarse únicamente desde su condición de género, sino también desde su posición como integrantes de un grupo étnico dominante con prácticas culturales propias, algunas de las cuales abrían posibilidades de acción distintas a las que tenían las mujeres *han*.

Por ello, esta investigación propone un enfoque interseccional que articule las dimensiones de género, etnicidad y poder. Desde esta perspectiva, se retoman los aportes de autoras como Mara Viveros (2016), quien señala la necesidad de considerar simultáneamente las múltiples relaciones de poder que atraviesan a los sujetos, y María Lugones (2010), cuya crítica al sistema moderno/colonial de género permite descentrar las categorías analíticas construidas desde parámetros occidentales. En este marco, las mujeres *manchúes* no son vistas como víctimas de una estructura patriarcal, sino como actores insertos en relaciones complejas donde su agencia, aunque condicionada, fue posible y significativa.

El presente trabajo parte de la premisa de que la categoría “mujer” no puede entenderse como una experiencia universal, sino que debe analizarse en su entrecruce con otras dimensiones sociales como la etnicidad y el estatus. En este sentido, el caso de la etnia *manchú* y en

particular de la emperatriz viuda Cixi, ofrece una oportunidad única para analizar cómo operaron las relaciones de poder en el seno del imperio Qing, revelando tanto los límites como las posibilidades de la agencia femenina en contextos históricamente excluyentes.

Los estudios sobre historia imperial china han tendido, durante décadas, a privilegiar el análisis de las estructuras masculinas de poder, dejando en segundo plano a las mujeres y, aún más, a aquellas que no pertenecían a la etnia *han*. Esta omisión no responde a una falta de participación femenina en la historia, sino a una larga tradición historiográfica que ha considerado lo político, lo público y lo decisorio como dominios exclusivamente masculinos. Frente a este sesgo, el análisis de género entendido en el sentido planteado por Joan Scott (2008) permite desnaturalizar estas exclusiones, al considerar el género como una categoría fundamental para entender las relaciones de poder y la construcción del conocimiento histórico.

El análisis de la figura de Cixi desde esta perspectiva no sólo enriquece nuestra comprensión de la historia de la dinastía Qing, sino que también aporta a los estudios de género una mirada crítica sobre cómo se configura el poder en regímenes no occidentales y en contextos donde género y etnicidad se entrelazan. Así, esta investigación busca contribuir a una historia de las mujeres que no se limite a recuperar voces olvidadas, sino que revise las categorías mismas con las que hemos aprendido a leer el pasado.

La presente investigación tiene como propósito analizar cómo el género permitió la conformación y el ejercicio del poder político en la figura de la emperatriz viuda Cixi, prestando especial atención a las estrategias que desplegó en un contexto marcado por normas patriarcales y estructuras jerárquicas rígidas. Si bien su ascenso al poder ha sido interpretado en numerosas ocasiones como una anomalía dentro de la historia imperial china, este trabajo

parte de la hipótesis de que fue precisamente su género en interacción con los valores del orden confuciano y las prácticas de la corte *manchú* lo que le permitió consolidar su autoridad y ejercer influencia política a lo largo de casi cinco décadas.

Desde esta perspectiva, el género no se concibe únicamente como un obstáculo que Cixi debió sortear, sino como un dispositivo social que, bajo ciertas condiciones, pudo operar también como un mecanismo de legitimación. Al actuar como madre del emperador y regente, su identidad femenina fue reinterpretada en clave de virtud, obediencia filial y estabilidad dinástica, elementos que el propio sistema patriarcal valoraba como fundamentales. La investigación, por tanto, examina el modo en que estas construcciones simbólicas fueron utilizadas estratégicamente por Cixi para mantenerse en el poder, tomando en cuenta tanto las restricciones como las oportunidades que el género le ofrecía dentro de la lógica imperial.

La pregunta que orienta esta investigación es: ¿Cómo influyó el género en la conformación y el ejercicio del poder político de la emperatriz viuda Cixi? Responder a esta pregunta permite desentrañar las formas en que el poder fue articulado, disputado y legitimado desde una posición femenina en uno de los regímenes más longevos de la historia imperial china. Así, el estudio busca contribuir al análisis del poder político femenino como una manifestación situada de agencia en un sistema que, aunque profundamente patriarcal, contenía dentro de sí los elementos que hicieron posible su irrupción.

Esta investigación se enmarca en el campo de la historia de género, con un enfoque cualitativo e interpretativo que combina el análisis histórico con herramientas provenientes de los estudios de género, la interseccionalidad y los enfoques decoloniales. El objetivo no es únicamente reconstruir la vida de la emperatriz viuda Cixi, sino comprender cómo el género operó como una categoría de poder en su ascenso y ejercicio político dentro de la

corte imperial Qing. En este sentido, se busca no sólo visibilizar la presencia femenina en la historia, sino problematizar las formas en que la estructura patriarcal y la legitimidad dinástica permitieron y limitaron la agencia política de las mujeres

El marco teórico se apoya, en la conceptualización de Steven Lukes (1974) sobre el poder en tres dimensiones: visible, estructural e ideológica. Esta perspectiva permite observar cómo Cixi no sólo actuó dentro del poder formal (como regente), sino que intervino en el control de la agenda imperial y, más profundamente, en la configuración de creencias y valores sobre la legitimidad del poder femenino. Lukes ayuda a entender cómo el poder se ejerce también en lo simbólico y lo cultural, haciendo que ciertos órdenes sean percibidos como naturales incluso cuando reproducen desigualdades.

Complementariamente, se recurre al concepto de performatividad propuesta por Judith Butler (2022), quien plantea que el género no es una esencia ni una identidad previa al sujeto, sino una práctica repetida que produce y sostiene lo que entendemos como masculino o femenino. En el caso de Cixi, esto permite analizar cómo su identidad de emperatriz viuda fue construida y legitimada a través de actos performativos que, al tiempo que reproducían ciertas normas del patriarcado confuciano, también las subvertían. Desde la noción de sujeción (Butler, 2015), se entiende que el sujeto es formado dentro de un marco normativo, pero que esta misma sujeción habilita posibilidades de agencia: Cixi operó políticamente desde las estructuras que la subordinaban, reapropiándolas para ejercer poder.

Finalmente, el trabajo de Yue Du (2017) sobre concubinato y maternidad en la dinastía Qing aporta una perspectiva fundamental para analizar las formas jurídicas y rituales desde las cuales las mujeres accedieron al poder. En este sentido, se examinan figuras como la madre

adoptiva del emperador, o el rol simbólico de la emperatriz viuda, no como excepciones, sino como estrategias disponibles dentro del marco político de la época.

Esta investigación no tiene como objetivo ofrecer una revisión exhaustiva ni definitiva sobre la figura de la emperatriz viuda Cixi, ni agotar la historiografía disponible en torno a su gobierno. Tampoco pretende emitir juicios concluyentes sobre la eficacia de sus decisiones políticas. El propósito central es realizar un análisis situado desde los estudios de género, enfocado en comprender cómo su poder político fue posible —y también disputado— dentro de un orden patriarcal y étnicamente jerarquizado.

La selección de fuentes responde a una decisión metodológica deliberada: privilegiar el análisis de estudios historiográficos contemporáneos, en su mayoría secundarios, que permiten articular teoría y archivo para indagar en las condiciones de posibilidad de su agencia. Se reconoce que este enfoque deja fuera ciertas narrativas tradicionales, así como debates específicos dentro de la historia política de los Qing. Más que reconstruir de forma totalizante una etapa histórica o elaborar una biografía completa de la emperatriz, este trabajo realiza una selección acotada de momentos clave que permiten interrogar la relación entre poder y género.

En ese sentido, se prioriza una lectura crítica de las representaciones que construyeron —y limitaron— el ejercicio político de Cixi, reconociendo los límites del enfoque propuesto. Este es un trabajo de carácter exploratorio, que no parte del acceso a fuentes primarias o archivos oficiales del periodo, pero que propone un argumento novedoso cuya solidez podría fortalecerse en futuras investigaciones con acceso a dichos acervos. Lo que aquí se presenta es, por tanto, una contribución situada, que delimita con claridad su pregunta de investigación

para abrir una vía de análisis desde una perspectiva históricamente marginal: el género como dimensión estructurante del poder.

La tesis se compone de dos capítulos, articulados en subcapítulos que abordan de manera complementaria las dimensiones analítica, histórica y teórica del objeto de estudio. Esta organización responde al objetivo de examinar cómo el género influyó en la conformación y el ejercicio del poder político de la emperatriz viuda Cixi, a partir de un enfoque interseccional que considera tanto su identidad femenina como su pertenencia a la etnia *manchú*.

El primer capítulo, titulado “*Nan-Nü: tejiendo género y etnia en la historia de las mujeres manchúes*”, establece el marco conceptual e histórico necesario para comprender el contexto en el que Cixi construyó su poder. Se analizan las transformaciones de la identidad *manchú* desde su origen como pueblo *jurchen* hasta su consolidación como etnia gobernante durante la dinastía Qing, y se examina cómo las mujeres *manchúes* vivieron estas transiciones. A lo largo del capítulo se discute el papel del sistema de banderas, las prácticas matrimoniales, las normas de género y el estatus de las mujeres en la corte, considerando cómo su etnicidad afectó su experiencia dentro del aparato imperial.

El segundo capítulo, titulado “*Género y poder gobernando atrás de la cortina: la emperatriz viuda Cixi*”, se dedica al análisis de caso. A través de una reconstrucción cronológica y temática, se explora la trayectoria política de Cixi desde su ingreso al harén imperial como concubina hasta su consolidación como regente del Estado Qing. Los subcapítulos abordan distintos momentos y estrategias de su gobierno: la maternidad como forma de legitimidad, la metáfora de la cortina como ejercicio de poder indirecto, la negociación del sistema patriarcal y confuciano, y las representaciones que se construyeron en torno a su figura, tanto

en vida como póstumamente. Ambos capítulos dialogan entre sí para construir una mirada crítica e histórica sobre la agencia femenina en el contexto imperial chino, aportando elementos novedosos al estudio del género en Asia desde una perspectiva situada y no occidentalizada. En última instancia, se espera que este estudio dialogue tanto con los debates historiográficos sobre la agencia femenina en contextos imperiales, como con las discusiones teóricas sobre cómo se produce, ejerce y legitima el poder desde cuerpos que han sido históricamente subordinados, pero nunca silenciados del todo.

El estudio de la emperatriz viuda Cixi ha generado una amplia gama de interpretaciones, muchas de las cuales han estado marcadas por sesgos de género y una mirada occidentalizante. Uno de los ejemplos más influyentes de esta narrativa es la obra *China under the Empress Dowager* (Bland y Backhouse 1910), que contribuyó de manera decisiva a consolidar una imagen demonizada de Cixi en el mundo occidental. Esta obra, sin embargo, ha sido duramente cuestionada por la historiografía contemporánea debido a la supuesta falsificación de documentos por parte de Backhouse¹, así como por su tono sensacionalista y su orientación abiertamente colonialista. “*China under the Empress Dowager*, crearon el mito de Cixi como una déspota irresponsable. Aunque más tarde se reveló que parte de su material de referencia era falso, su retrato marcó la imagen occidental de Cixi durante mucho tiempo” (Pong 2009, 276). Aunque no se utiliza como fuente directa en esta tesis, su impacto sobre la percepción de Cixi resulta necesario y evidencia cómo ciertos discursos historiográficos han estado profundamente atravesados por intereses ideológicos y raciales.

¹ Para quienes deseen profundizar en este debate, puede consultarse el trabajo de Lo Hui-min (1991), *The Ching-shan Diary: A Clue to Its Forgery*, donde se analiza la supuesta falsificación de los documentos utilizados por Backhouse.

En el apogeo de su carrera, Backhouse era un experto respetado en el campo del orientalismo. Trabajó para *The Times* de Londres como investigador y traductor, y sus libros sobre China fueron éxitos de ventas. Dos obras escritas junto al periodista británico J.O.P. Bland —*Annals and Memoirs of the Court of Peking* (1914) y *China Under the Empress Dowager* (1910)— moldearon la visión del siglo XX sobre la emperatriz. Sin embargo, algunas de sus fuentes y afirmaciones han sido demostradas como fraudulentas (fue duramente criticado cuando se descubrió que un diario que citaba era una falsificación), y los historiadores están divididos sobre la relevancia de su contribución a la comprensión occidental de la vida china —e incluso sobre si tiene alguna relevancia en absoluto (Lau 2011).

Obras como la de Marina Warner (1972) o, más recientemente, la biografía de Jung Chang² (2014), han contribuido a popularizar su figura, enfatizando su excepcionalidad pero sin cuestionar las estructuras de género y etnicidad que hicieron posible su ascenso y permanencia en el poder. Aunque estos textos ofrecen reconstrucciones detalladas y de amplio alcance, tienden a reproducir una narrativa centrada en la anécdota, que aísla a Cixi del contexto histórico y político que la rodeó.

Estudios más especializados, como los de Lane J. Harris (2018), Hou Jie y Sun Weipu (2017), Ma Feifei y Qiao Cao (2019), y Lin Yangdong (2007), han abordado su rol en momentos clave como la Restauración Tongzhi o el movimiento reformista de 1898, haciendo énfasis en su capacidad de decisión y maniobra política tras la “cortina”. Estos trabajos han contribuido a una lectura menos moralizante de su figura, pero aún tienden a interpretar su

² La biografía escrita por Jung Chang (2014) ha sido objeto de críticas por su tono marcadamente favorable hacia la figura de la emperatriz viuda Cixi. Pamela Kyle Crossley (2014) reconoce que la autora recurre a una amplia variedad de fuentes provenientes de los archivos imperiales, pero señala que su interpretación carece de un análisis contextual suficientemente riguroso. Keith McMahon (2016), por su parte, cuestiona el carácter apologético del texto y lo considera una obra de carácter semiacadémico; no obstante, esta biografía resulta útil para comprender el panorama general de Cixi. Esta obra no ha sido acusada de falsificación documental, por lo que, con sus límites reconocidos, constituye un insumo confiable para delinear el contexto biográfico de la emperatriz.

agencia como una anomalía, sin articular de forma profunda cómo operó el género como estructura productora de legitimidad. En contraste, esta investigación propone una lectura situada de Cixi, entendiendo que su poder fue posible —y no a pesar de— las normas patriarcales que estructuraban la corte imperial. Más que resistirlas, Cixi las reapropió, actuando desde las lógicas de maternidad, virtud filial y autoridad ritual que el confucianismo y la estructura *manchú* valoraban como fundamentales para el orden dinástico.

En este sentido, el desarrollo de los estudios de género en la historiografía china ofrece herramientas fundamentales para el análisis. El trabajo de Gail Hershatter y Wang Zheng (2008) ha sido central para establecer que el género, más allá de ser una categoría descriptiva, debe entenderse como una dimensión estructural del poder, tal como propuso Joan Scott (2008). Estas autoras han mostrado que las relaciones de género en China no pueden reducirse a normas patriarcales estáticas, sino que deben analizarse en sus variaciones históricas y culturales. Por su parte, estudios como los de Yue Du (2017) ofrecen un análisis fino del concubinato y la maternidad como prácticas sociales y legales que, lejos de ser meros instrumentos de subordinación, podían permitir a ciertas mujeres acceder a prácticas de agencia. En diálogo con esto, los aportes de Angela Davis (1981) y Gayle Rubin (1975) permiten entender el parentesco y la reproducción como sistemas de poder en sí mismos, que estructuran jerarquías sociales y relaciones políticas.

La maternidad china como forma de legitimidad, ha sido también abordada por autoras como Flora Botton (2019), quien examina cómo el amor materno y el afecto filial eran codificados en la tradición confuciana como virtudes políticas, esenciales para la reproducción del orden imperial. Este enfoque permite analizar a la emperatriz no solo como madre biológica del

emperador Tongzhi, sino como madre simbólica del Estado, una posición que supo capitalizar dentro de un sistema de autoridad masculinizado.

Un aspecto que sigue siendo escasamente abordado en la historiografía es la pertenencia étnica de Cixi y, en general, el rol de las mujeres *manchúes* dentro de la dinastía Qing. La mayoría de los estudios sobre mujeres en China se han enfocado en sujetos *han*, reproduciendo así una invisibilización de otras etnicidades incluso dentro de contextos de poder. Sin embargo, trabajos como los de Marck Elliott (1999, 2002) y Pamela Kyle (1990, 1997, 2002) han problematizado la construcción de la identidad *manchú* como grupo gobernante, mostrando cómo las diferencias culturales —desde la vestimenta hasta el sistema de banderas y el parentesco— configuraron formas particulares de gobierno y relaciones sociales. Elliott, en particular, ha mostrado que las viudas *manchúes* podían tener márgenes de acción distintos a los esperados en la tradición *han*, abriendo con ello una línea de reflexión sobre el vínculo entre etnicidad y género. Por su parte, Evelyn S. Rawski (2009, 2018) y Flora Botton (2018) han contribuido a visibilizar las prácticas de las mujeres en la corte Qing, señalando que la configuración del poder femenino no puede entenderse sin atender a su contexto cultural y étnico.

Esta línea de pensamiento permite situar el caso de Cixi en un cruce complejo entre pertenencia étnica, género e institución. No fue simplemente una mujer que “llegó al poder”, sino una figura que supo ocupar y transformar las reglas del juego desde su posición como mujer manchú, en una dinastía que combinaba elementos confucianos con lógicas políticas propias de su etnia de origen.

Desde esta perspectiva crítica, la presente investigación se posiciona en diálogo con la historiografía existente, pero también como una propuesta que busca tensionar sus límites.

Al analizar cómo el género operó como una categoría estructurante del poder de Cixi —y no sólo como un obstáculo que debió superar— se plantea una lectura alternativa del poder femenino en la China imperial: una que no parte de la excepcionalidad, sino de la estructura; una que no reduce a las mujeres a víctimas ni heroínas, sino que las reconoce como sujetas políticas complejas, inmersas en relaciones históricas de poder.

CAPÍTULO 1 NAN-NÜ: TEJIENDO GÉNERO Y ETNIA EN LA HISTORIA DE LAS MUJERES MANCHÚES

Conforme a la investigación de Hershatter y Zheng (2008, 1405), existen tres discusiones que han llevado a repensar los estudios de género en China. La primera giró en torno al sistema de parentesco, propuesto por Margery Wolf en su obra *The House of Lim : A Study of a Chinese Farm Family* (1968), en la cual analiza el rol de la mujer como figura central del sistema de parentesco. La segunda se desarrolló a lo largo del siglo XX y abordó la discusión sobre si la revolución comunista mejoró o empeoró la situación de las mujeres en China. Mientras que, la tercera discusión, titulada "hacer visible lo invisible", impulsó a los académicos a investigar la contribución de las mujeres a la historiografía, destacando su participación en el Partido Comunista y en la China imperial. Sin embargo, para los años 2000, un nuevo grupo de historiadores centró su atención en las mujeres de la China imperial, cayendo en un error recurrente: las retrataron exclusivamente como incultas, confinadas al hogar, sumisas y sometidas a prácticas como el vendaje de pies.

Para estas autoras (Hershatter y Zheng, 2008) el trabajo de Scott (2008) ha sido fundamental para repensar a la sociedad china. Scott define el género como una categoría que sirve para analizar las relaciones primarias de poder en la sociedad. El concepto, según Scott, no solo se refiere a las diferencias entre hombres y mujeres, sino también a las estructuras de poder que esas diferencias crean y refuerzan. Por lo que, el género como categoría analítica no busca explicar las experiencias de vida de las mujeres y varones a lo largo de la historia, sino “¿Como funciona el género en las relaciones humanas? ¿De qué forma el género otorga un significado a la organización y a la percepción del conocimiento histórico?” (Scott 2008, 51).

Ahora, en China, el concepto de género podría ser engañoso pues, el lenguaje chino suele encajonar los estudios de género como los estudios de *Nan-Nü* 男女 (hombre y mujer). Esto,

gracias a que, durante la China imperial, se reconocía este concepto como principio organizador de la sociedad, pues “se entendía que la familia era el fundamento del Estado y que las mujeres eran administradoras designadas de la familia, los escritores de élite prestaron atención históricamente a las mujeres y su rol en la familia” (Hershatter y Zheng 2008, 1412). No obstante, hoy en día los textos de *Nan-Nü* ya no son modelos por seguir, pero sí productos históricos a revisar que contienen un registro contextual amplio y elaborado durante la época imperial.

El concepto de *Nan-Nü* sigue teniendo una carga ideológica tan significativa que, incluso hoy en día, es más común que la población china asocie los estudios de género con la expresión *Nan-Nü* en lugar de con el término "género" en sí. Un ejemplo claro de esta persistencia es la revista académica *Nan-Nü: Men, Women, and Gender in China*³, “que desde su creación en 1999 ha liderado los estudios de género enfocados en China” (Zurndorfer 2024). A pesar de haber pasado veinticinco años desde su fundación, la revista mantiene el término *Nan-Nü* como parte de su título, con el objetivo de captar un público más amplio, tanto dentro como fuera de China.

Los aportes de Joan Scott han revolucionado la forma en que se interpreta el género, no solo como una diferencia entre sexos, sino como un sistema que estructura la sociedad y el conocimiento. En China, esta perspectiva ha abierto nuevas discusiones sobre el rol de las mujeres y ha obligado a repensar la narrativa histórica, desde el parentesco hasta la

³ *NAN NÜ* es una revista internacional, interdisciplinaria y revisada por pares, que publica estudios originales relacionados con hombres, mujeres y género en diversas áreas, como la historia, literatura, lingüística, antropología, arqueología, arte, música, derecho, filosofía, medicina, ciencia y religión de China, desde épocas tempranas hasta la contemporaneidad. Editada por Brill, *NAN NÜ* incluye una sección de reseñas de libros sobre estudios de género y mujeres. Ocasionalmente, también publica artículos de revisión y reportes sobre desarrollos relevantes en los estudios de género. La revista está escrita en inglés con el objetivo de llegar a un público amplio de investigadores.

participación política. Gracias a los estudios de género ha sido posible visibilizar y revalorizar la experiencia de las mujeres en la historiografía china, superando la descripción de estereotipos simplistas y analizando su participación social como actores sociales significativos. Con esta base conceptual establecida, nos adentraremos ahora en el estudio de las mujeres *manchúes*, una parte esencial en la comprensión de cómo el género y la etnia interactuaron en la China imperial. Exploraremos el papel que estas mujeres desempeñaron dentro de su sociedad y cómo su experiencia refleja las dinámicas de poder, identidad y género en el contexto manchú.

Si bien el concepto de género desarrollado por Joan Scott es un pilar fundamental en los estudios de género, resulta insuficiente para abordar la complejidad de mi investigación sobre las mujeres *manchúes*. El análisis de Scott, centrado principalmente en las construcciones culturales y simbólicas del género, necesita complementarse con un enfoque interseccional y decolonial que considere también las dimensiones de etnia, raza y estatus social. Al integrar la interseccionalidad, puedo analizar de manera más precisa las dinámicas de poder dentro de la etnia *manchú*, revelando cómo el género se entrelaza con factores como la etnicidad, raza y la jerarquía social para conformar las experiencias de estas mujeres en su contexto histórico particular.

De acuerdo con Mara Viveros (2016), la interseccionalidad resulta valiosa para complementar el análisis de género. Viveros analiza cómo el género, la raza y la clase se entrecruzan en contextos no occidentales, y resalta que es imposible estudiar el género sin incorporar las experiencias y las relaciones de poder que también afectan a los varones⁴. Esta

⁴ En próximos subcapítulos se abordarán las vivencias de los varones imperiales, para entender ciertas dinámicas de poder para con las mujeres imperiales.

perspectiva interseccional permite no solo observar cómo las mujeres *manchúes* son moldeadas por su etnicidad y estatus, sino también comprender las relaciones de poder entre hombres y mujeres *manchúes*, y entre los varones de diferentes rangos, influyen en el sistema social y político de esta etnia. La inclusión de las masculinidades en este análisis permitirá el debate sobre cómo las estructuras de poder y género afectan tanto a hombres como a mujeres.

Por otro lado, la intersección entre género y etnicidad en el contexto de las mujeres *manchúes* fue el principal factor que marcó las vivencias de las mujeres de la dinastía gobernante Qing. El trabajo de María Lugones (2010) es clave para descolonizar el análisis del género, su concepto del "sistema moderno/colonial de género" permite cuestionar las categorías universales impuestas por el feminismo occidental y reconocer que las relaciones de género no operan de la misma manera en todas las sociedades. Lugones señala que las estructuras de poder colonial y racial configuran las relaciones de género de manera distinta, lo cual es fundamental para entender cómo la etnia *manchú* y su contexto de poder afectan la vivencia de las mujeres. Aplicar este enfoque a las mujeres *manchúes* permite verlas no solo como víctimas del patriarcado confuciano, sino como agentes dentro de una estructura de poder generalizada y estructurada también étnica y culturalmente.

1.1 DE TÁRTAROS Y JURCHEN A *MANCHÚES*: LA TRANSFORMACIÓN DE UNA IDENTIDAD DINÁSTICA

Cuando se menciona una nación, es casi inevitable caer en la trampa de percibir a su población como una entidad homogénea. Por ejemplo, al hablar de China, suele pensarse en "los chinos" como si todos sus habitantes compartieran una identidad única e invariable. Esta tendencia a la generalización ignora las profundas diferencias que existen dentro de un Estado, no sólo en términos de etnicidad, sino también de clase social y género. En Latinoamérica,

la noción de "chino" está a menudo asociada exclusivamente con el pueblo *han*, la etnia mayoritaria en China, dejando en la sombra a los otros 55 grupos étnicos que conforman la riqueza cultural de esta nación asiática.

Entre estos grupos étnicos, la etnia *manchú* ha jugado un papel crucial en la historia de China, especialmente durante la dinastía Qing. Sin embargo, al igual que otras minorías, su contribución ha sido frecuentemente eclipsada por la narrativa dominante centrada en los *han*. Este capítulo se propone indagar en la vida de las mujeres *manchúes* durante la dinastía Qing, explorando cómo su identidad étnica y de género influyó en su posición social y su rol en la sociedad de la época.

La instauración de la dinastía Qing en 1644, liderada por los *manchúes* tras la caída de la dinastía Ming, significó un cambio profundo en el paisaje político y social de China. Originarios de Manchuria, los *manchúes* no sólo se establecieron como la nueva etnia gobernante, sino que también impusieron un sistema dual que fusionaba elementos de sus propias costumbres con las tradiciones chinas *han*. Este proceso de instauración y consolidación del poder tuvo un impacto significativo en todos los aspectos de la sociedad, incluyendo a las mujeres de la etnia *manchú*. A medida que las mujeres *manchúes* pasaron de ser miembros de una etnia minoritaria a ocupar una posición prominente en el ámbito del poder imperial, sus vidas y roles se transformaron radicalmente.

Al hablar de la etnia *manchú*, es frecuente simplificar su historia al considerarla un pueblo del norte de China cuyo impacto más significativo ocurrió en el siglo XVII. Sin embargo, esta perspectiva no captura la complejidad de su evolución histórica. La etnia *manchú* ha pasado por tres etapas cruciales que marcan su desarrollo: primero como *tártaros*, luego como *jurchen*, y finalmente como *manchúes*. Cada una de estas fases representa no solo una

transformación en su identidad, sino también un cambio en su papel dentro de la historia de China.

Además, dos factores clave han contribuido a la confusión sobre su origen y evolución en la historiografía. En primer lugar, la tendencia occidental a agrupar diversas etnias bajo una única identidad ha simplificado de manera excesiva la rica diversidad de los pueblos que conforman China. En segundo lugar, la propia etnia *manchú* ha adoptado distintos nombres a lo largo de la historia.

El primer factor, la confusión entre mongoles y *manchúes* bajo el término "tártaros". Originalmente, "tártaro" fue el nombre utilizado para referirse a un pueblo medieval de habla turca en Eurasia central. Estos "tártaros" se integraron a las primeras federaciones mongolas del siglo XII. Durante la Edad Media tardía, los europeos comenzaron a referirse a los mongoles como "tártaros". Dado que ciertos pueblos turcos asentados en Crimea y partes del Cáucaso eran llamados tártaros, el término "tártaro" se mantuvo en uso en Europa, aunque en muchos casos, utilizado de forma incorrecta.

Con el tiempo, esta designación se extendió a otros grupos, y en el siglo XVII se aplicó también a los *manchúes* que estaban en proceso de consolidar su poder y expandir su imperio Qing desde Manchuria hacia China. A pesar de que esta denominación era imprecisa, la práctica de llamar "tártaros" a los *manchúes* persistió hasta la caída del imperio Qing en 1911 e, incluso en algunos contextos, continuó utilizándose después de su colapso. "Europa y Estados Unidos usaban el término para referirse a los pueblos euroasiáticos de espíritu libre y jinetes que hostigaban y, en casos selectos, conquistaban culturas sedentarias de sobria reputación". (Kyle 1997, 1). Esta confusión en la nomenclatura refleja tanto la complejidad

de las identidades étnicas en Eurasia como la manera en que Occidente simplificaba estas identidades para ajustarlas a sus propios esquemas de comprensión colonialista y racista.

Pamela Kyle (1997) argumenta que la identificación del pueblo manchú como "tártaro" es producto de una visión romántica occidental. Según Kyle, europeos y estadounidenses veían un atractivo en describir a los mongoles y *manchúes*, con su estilo de vida como jinetes y cazadores, como un grupo nómada salvaje, pero de estatus noble. Aunque es cierto que mongoles y *manchúes* compartieron conquistas, campañas militares y alianzas matrimoniales, estos pueblos deben ser reconocidos por sus diferencias. Kyle sostiene que los historiadores que simplifican a los pueblos norteros de China como nómadas o salvajes lo hacen más por un deseo de simplificación que por ignorancia genuina, perpetuando así una visión colonialista y racista que oscurece la verdadera diversidad cultural y política de estos grupos.

El segundo factor, fue el cambio de nombre de *jurchen nüzhènrén* 女真人 a *manchúes*. “Los *manchúes* eran del mismo origen étnico que los *jurchen*, quienes se establecieron en el norte y noreste de China y fundaron un reino bajo el nombre dinástico de Jin 金 (1115-1234)” (Botton 2018, 207). Pero fueron reprimidos por el pueblo mongol lo que llevó a la dinastía Jin a perecer; sin embargo, los *manchúes* siguieron habitando en el norte de China⁵ (Manchuria). En el contexto occidental, la región conocida como "Manchuria" corresponde aproximadamente al área que en chino se denomina "noreste" *dongbei* 東北 incluye las actuales provincias de Liaoning 遼寧 (anteriormente conocida como Liaodong 遼東 antes del siglo XVII), Jilin 吉林 y Heilongjiang 黑龍江. Sin embargo, para una reconstrucción

⁵ Los orígenes de la etnia *manchú* son relacionados a la cultura *jurchen*, debido a que, antes de la conquista los *manchúes* se hacían llamar *jurchen*.

más precisa de la Manchuria tradicional, es necesario ampliar esta definición geográfica. En este sentido, la región tradicional de Manchuria se extiende hacia el norte, hasta Hamhung 咸興 en Corea del Norte (un área que no formaba parte del estado coreano hasta finales del siglo XIV).

En 1115, los *jurchen*, liderados por Wanyan Aguda, se rebelaron contra la dinastía Liao 遼, la cual gobernó gran parte del nordeste del territorio chino actual, una vez derrotados los *jurchen* fundaron la dinastía Jin. Esta conquista significó el colapso del dominio *kitan*⁶ 契丹 y el surgimiento de los *jurchen* como la nueva potencia en el noreste de China. La caída de la dinastía Liao y la ascensión de la dinastía Jin representaron un cambio fundamental en el equilibrio de poder en la región. Con la caída de los *kitanes*, los *jurchen* establecieron un nuevo orden político y cultural, consolidándose como una fuerza dominante que redefinió la dinámica regional y marcó el inicio de una nueva era en la historia del noreste de China.

Los *jurchen* adaptaron la escritura *kitan* para su propia lengua (*manchú*). Utilizando este sistema de escritura, establecieron una estructura educativa y burocrática sólida en la nueva dinastía Jin. Sin embargo, los *jurchen* enfrentaron limitaciones lingüísticas en comparación con sus vecinos del sur. Por ejemplo, no contaban con términos específicos como "emperador" *huangdi* 皇帝 (un concepto que representa la concentración del poder en una sola persona, y que era ajeno a la estructura política descentralizada de Manchuria).

Antes del establecimiento de la dinastía Qing, las relaciones entre los *han* y los *manchúes*, que en ese momento eran conocidos como los *jurchen*, estaban marcadas por tensiones,

⁶ Los kitanes fueron un grupo étnico originario de la región de Mongolia y el noreste de China. Fueron prominentes en la historia de China durante la dinastía Liao (907-1125), que establecieron en el noreste de China y partes de Mongolia.

rivalidades⁷, y momentos de cooperación. Durante siglos, los *han* que representaban la etnia mayoritaria en China, vieron a los *jurchen* y otros pueblos nómadas del noreste como “bárbaros” que habitaban las fronteras del imperio, una visión influenciada por la cosmovisión confuciana que consideraba a los pueblos del norte como incivilizados en comparación con la cultura china. Motivados por generar un mejor estatus para su pueblo, en el siglo XV la etnia *jurchen* tendría un cambio en sus cánones.

En 1636, un nuevo líder emergió en Manchuria: Hong Taiji 皇太極, hijo de Nurhaci 努爾哈赤. Nurhaci, un hábil estadista y guerrero *jurchen*, había logrado unificar las tribus de Manchuria, estableciendo el kanato 汗國 de la dinastía Jin Posterior 後晉 (936-947). Sin embargo, tras la muerte de su padre, Hong Taiji comprendió que para expandir su dominio y evitar los errores de la dinastía Jin, debía adoptar una estrategia diferente. Consciente de la necesidad de legitimarse ante la etnia mayoritaria, los *han*, decidió no seguir los pasos de su padre como *kan* 汗. Su primera acción política fue crucial: abolió el antiguo nombre de su pueblo, ordenando a sus abanderados que, a partir de ese momento, ya no serían conocidos como *jurchen*, sino como *manchúes*. Para el año 1644 se instauró la nueva dinastía Qing, de la etnia *manchú*.

La evolución del pueblo *manchú* a lo largo de la historia refleja una transformación que va más allá de un simple cambio de nombre. Desde su identificación como *tártaros* en los relatos occidentales hasta su consolidación como *jurchen* bajo la dinastía Jin, y finalmente su

⁷ Antes de que los manchúes establecieran la dinastía Qing, ya había habido una historia de conflicto militar entre los chinos *han* y los *jurchen*. En el siglo XII, los Jurchen habían fundado la dinastía Jin (1115-1234), que derrotó a la dinastía Song del Norte 北宋. Sin embargo, después de la caída de los Jin y el ascenso de los mongoles (dinastía Yuan 元), los *jurchen* quedaron en gran medida fragmentados y subordinados a los intereses de los pueblos más poderosos, como los mongoles y los Ming.

autodenominación como *manchúes* con la instauración de la dinastía Qing, cada nombre representó una fase distinta en su camino hacia el poder imperial. Este proceso de renombramiento no solo simboliza la adaptación y evolución de su identidad, sino también su estrategia para legitimarse y expandir su influencia en China. A partir de este momento, en reconocimiento de su identidad consolidada y su rol en la historia, nos referiremos a este pueblo exclusivamente como *manchúes*.

1.2 ACERCAMIENTO A LA VIDA DE LAS MUJERES MANCHÚES

Antes de adoptar el nombre de *manchúes*, los *jurchen* vivían en comunidades organizadas en tribus separadas, cada una compuesta por diversos clanes que constituían tanto su población como su fuerza militar. Hasta antes de 1611, ocho tribus *jurchen* dominaban las tierras de Manchuria: *Chakhar, Kharachin, Yehe, Hada, Hoifa, Ula, Hurha y Warka*. Fue Nurhaci, un líder carismático del clan *Aisin Gioro*, quien logró unificarlas mediante una combinación de alianzas estratégicas, conquistas militares y reformas administrativas, sentando las bases del futuro Estado *manchú*, eventualmente, de la dinastía Qing.

La unificación de las tribus *jurchen* bajo el liderazgo de Nurhaci no sólo consolidó su poder territorial, sino que también preparó el camino para una estructura más formal y organizada. Esta consolidación fue clave para la creación del sistema de "las ocho banderas" *baqi* 八旗, una institución fundamental en la organización social y militar de los *manchúes*.

El sistema de "las ocho banderas" fue la base institucional de la etnia *manchú*, de acuerdo con el sinólogo Elliott Marck C. (2002) "las ocho banderas" comenzó como una organización dedicada a la caza, en la cual se reunían distintas facciones *manchúes*, pero durante la década de 1610 estas facciones se unirían para formar una institución, la cual estaría dividida en ocho, y su objetivo sería ser una fuerza militar. Los estandartes estarían

divididos en dos secciones: la primera, “las tres banderas superiores” *shang san qi* 上三旗⁸ estaban bajo la propiedad y uso único del emperador, estos tres estandartes gozaban de mayor privilegio que la segunda facción, “las cinco banderas inferiores⁹” *xia wu qi* 下五旗¹⁰ tenían por objetivo ser la fuerza militar de las diferentes provincias.

Desde los primeros días del pueblo *manchú*, el "abanderamiento" se estableció como un servicio laboral, principalmente militar, que era de vital importancia para la etnia gobernante. A menudo se afirma, de manera simplista y errónea, que todos los *manchúes* formaban parte de algún estandarte (bandera). No obstante, esta generalización ignora la realidad de que la mayoría de la población común no tenía acceso a este servicio. “Los manchús en servicio activo probablemente comprendían alrededor de un tercio de la población masculina *manchú*” (Kyle 1990, 17). Además, cuando hablamos de los abanderados *manchúes*, tendemos a pasar por alto el papel de las mujeres. ¿Acaso ellas podían también ser parte de este servicio? Para responder este cuestionamiento, se debe entender que los abanderados eran soldados del emperador y era la manera en que el Estado administraba su fuerza militar, para los inicios de la conquista:

El estatus del abanderado implicaba una participación en las recompensas de la conquista; por lo tanto, el Estado limitaba el número de nombramientos disponibles para abanderados. Las mujeres, los hombres discapacitados o enfermos, los menores

⁸ Estas eran: Bandera Amarilla Llana *Zhenghuangqi* 正黃旗, Bandera Amarilla Bordeada *Xianghuangqi* 鑲黃旗, Bandera Blanca Bordeada *xiangbaiqi* 鑲白旗.

⁹ La palabra inferior no debe de entenderse en esta traducción de manera peyorativa, pues en el idioma chino sólo significa que están por debajo de los otros tres estandartes.

¹⁰ Estas eran: Bandera Roja Llana *Zhenghongqi* 正紅旗, Bandera Azul Llana *Zhenglanqi* 正藍旗, Bandera Roja Bordeada *Xianghongqi* 鑲紅旗, bandera azul bordeada *Xianglanqi* 鑲藍旗, Bandera Blanca Llana *Zhengbaiqi* 正白旗.

de quince años y los mayores de sesenta, o los que midieran menos de 1.56 metros de altura, no eran elegibles para el servicio (Kyle 1990, 17).

Sin embargo, todos los individuos que no podían formar parte activa del abanderamiento, podían serlo de manera pasiva, pues las familias del abanderado estaban sometidas bajo el aparato de las banderas, por lo que un miembro varón podía conceder la membresía a toda su familia a ser parte del abanderamiento. De acuerdo con Kyle (1990) en el siglo XIX los abanderados *manchúes* comprendían casi el cien por ciento de la población *manchú*.

El género dentro de la sociedad *manchú* determinaba las relaciones de poder, estableciendo tanto a los sujetos como las expectativas sobre su comportamiento en la sociedad. Los varones, quienes podían ser soldados del sistema de abanderamiento o desempeñar otros roles como asesores, ministros, agricultores, ganaderos o artesanos, siempre tenían que cumplir con ciertos estándares como miembros de la etnia *manchú*. Una de las principales expectativas era lo que Elliott (2002) denomina la "virtud masculina", un conjunto de requisitos que todo hombre debía satisfacer, tales como: el dominio del arco, la equitación, el conocimiento del idioma *manchú* y otras lenguas, la frugalidad, la veneración de los antepasados y la devoción al servicio del emperador. Estos requisitos revelan que, si se exigía algo específico de los varones, también existían expectativas claras para las mujeres dentro de esta estructura social.

Las mujeres al igual que los hombres tenían la oportunidad de cabalgar, pero su labor no era con un fin militar como el de algunos varones, las *manchúes* que cabalgaban ayudaban a labores de la agricultura, ganadería o como medio de transporte, y en algunas ocasiones se les permitía ir de caza junto a los varones para cumplir un papel de apoyo (véase figura 1). Las mujeres *manchúes* al tener una actividad física constante no realizaban el “vendado de

pies¹¹ aunado de que esta práctica era típica de la etnia *han*. En contraste, algunas mujeres *manchúes* por el contrario adoptaron su propio calzado, para simular el caminar de una mujer *han* sin perder movilidad y comodidad (véase figura 2):

Este estilo consistía en un zapato o pantufla de tamaño regular hecho para adaptarse a un pie natural colocado encima de una plataforma más pequeña, de dos a seis pulgadas de altura, fijado a la mitad de la suela. La plataforma de cintura estrecha, que era todo lo que se veía debajo de sus ropas, se parecía a una herradura de caballo, delgado justo por encima del casco más ancho (aunque también se podría decir que la herradura resultante se parecía más bien a un yunque). Otra innovación fue la "herradura de barco", que combinaba la zapatilla superior con una base ancha que se estrechaba hacia la parte inferior como la quilla de un barco. Tanto el estilo de herradura de "pezuña de caballo" como el de "barco" eran los preferidos por las mujeres de recursos; Las mujeres más pobres de los estandartes habrían usado pantuflas ordinarias con suelas reforzadas (Elliott 2002, 247).

¹¹ El vendado de pies, o "lotos dorados" *chanzu* 纏足 fue una práctica que se extendió principalmente durante las dinastías Song (960-1279) hasta principios del siglo XX en China. Este procedimiento consistía en vendar los pies de niñas de la etnia *han* desde una edad temprana para moldearlos en una forma pequeña y deformada, que era considerada un ideal de belleza y feminidad. Los pies, conocidos como "lotos de tres pulgadas" 三吋金蓮, alcanzaban aproximadamente 7.5 cm de largo.

Figura 1
Consorte Rong apoyando en labores de caza¹²



Extraído del Palace Museum Hong Kong: (Palace Museum Hong Kong 1736).

Figura 2
Calzado manchú “pezuña de caballo”



Extraído del Metropolitan Museum of Art: (The Metropolitan Museum of Art s.f.)

Tanto para los varones, como para las mujeres *manchúes* antes de la dinastía Qing, el cabello era símbolo de pertenencia. Mientras los hombres usaban el “peinado de cola” *bianzi* 辮子 las mujeres utilizaban el *liangbatou* 兩把頭. Sin embargo, esto cambió una vez instaurada la

¹² Esta imagen refleja cómo dentro de la cultura *manchú*, algunas mujeres eran participantes activas en actividades como la caza, una práctica asociada a la masculinidad en otras culturas. La consorte Rong, al cabalgar junto al emperador, simboliza la capacidad de algunas mujeres *manchúes* para participar en tareas físicamente demandantes y en la vida pública, desafiando las nociones tradicionales de género que predominaban en otras etnias chinas como los *Han*.

dinastía Qing (1644), el *bianzi* consistía en afeitar la parte delantera de la cabeza, dejando una sección larga de cabello en la parte posterior, que se trenzaba en una coleta. Este peinado fue obligatorio para todos los hombres bajo el mandato *manchú* en China, tanto para los *manchúes* como para los *han*¹³. El *liangbatou* consistía en dos grandes secciones de cabello separadas, peinadas hacia atrás y sostenidas por un marco de madera o metal. Este marco elevaba el cabello y daba una apariencia de mayor volumen, mientras que las puntas del cabello caían a los lados o se recogían en un moño elegante. El peinado solía decorarse con adornos florales, cintas de seda, o joyería, dependiendo de la ocasión y la clase social de la mujer.

En relación con lo anterior, a las mujeres *han* no se les obligó a utilizar el *liangbatou* y esto puede deberse a las costumbres confucianas. Evelyn S. Rawski (2009) explica cómo los *manchúes* implementaron estrategias de diferenciación cultural para reforzar su identidad étnica y consolidar el poder sobre la mayoría *han*. La imposición del peinado de *bianzi* a los hombres estaba directamente relacionada con la autoridad y control político, como los hombres eran vistos como los principales actores políticos y militares, su lealtad al régimen *manchú* se consideraba crucial. En cambio, en la sociedad confuciana las mujeres *han* tenían un rol invisible en el ámbito político, por lo tanto, no eran vistas como una amenaza directa al poder *manchú*. Así, no era necesario controlar su apariencia de la misma forma que a los hombres. Luego entonces, las mujeres *manchúes* eran distinguidas antes y después de los

¹³ Los manchúes impusieron este peinado como una forma de consolidar su dominio sobre la mayoría étnica *han*, que representaba la mayor parte de la población china. Adoptar el *bianzi* era una demostración pública de lealtad hacia el nuevo régimen *manchú*. No hacerlo se consideraba un acto de rebeldía y desobediencia, lo que podía ser castigado con la muerte.

tiempos de conquista gracias a su destacable y llamativo peinado *liangbatou*. “Era imposible no poder identificar a una mujer *manchú*” (Elliott 2002, 249).

Las mujeres *manchúes* como parte de la etnia gobernante ocupaban el estatus social más alto entre las mujeres en China. Su posición dentro del sistema de "banderas" determinaba su rango y jerarquía no sólo dentro de la sociedad *manchú*, sino también en el conjunto del imperio Qing. El linaje¹⁴ familiar al que pertenecían era un factor clave que definía su influencia y beneficios, estableciendo su lugar en la estructura política y social tanto dentro de la élite *manchú* como en el panorama imperial más amplio, un claro ejemplo de beneficio era que “las mujeres *manchúes* tenían mayor oportunidad de conseguir una mejor educación que las mujeres *han*” (Elliott 2002, 249), pues al tener un mejor ingreso los padres de familia, sus hijas podían tener acceso a clases particulares en modales, e incluso artes como pintura, canto¹⁵. Lo que permitía elevar aún más su estatus dentro de la sociedad china.

Sin embargo, algunos beneficios de los que gozaban las mujeres *manchúes* existían incluso antes de que su etnia asumiera el control del imperio. A menudo se asume erróneamente que estos privilegios derivaban de su condición como parte de la etnia gobernante, cuando en realidad eran rasgos distintivos de la cultura *manchú*. Entre estos beneficios se encuentran que: las mujeres *manchúes* podían heredar tierras, ganado y riquezas, además de que, si las mujeres llegaban a enviudar, ellas tenían la oportunidad de volver a contraer matrimonio. No

¹⁴ Hace referencia al clan que pertenecía las mujeres y varones *manchúes*, por ejemplo, el clan Aisin-Gioro 愛新覺羅 era el linaje al que pertenecían la familia imperial *manchú* (Qing), fue el linaje de mayor rango. El linaje será abordado a mayor profundidad en el subcapítulo “Mujeres imperiales”.

¹⁵ Respecto al canto, existe la creencia que la emperatriz viuda Cixi cautivó con su voz al emperador Xianfeng 咸豐, cuando ella era apenas una concubina en el Palacio de Verano, esto podría hacer referencia a que tuvo que en algún momento de su juventud tuvo que aprender dicha arte. En el capítulo siguiente se abordará más esta creencia.

obstante, en los tiempos de conquista (1644) el estatus de las viudas *manchúes* tomaría otra forma.

En relación con lo anterior, los orígenes "bárbaros"¹⁶ de los *manchúes* siempre representaron un desafío para la legitimidad de su gobierno frente a la población *han*. Los primeros emperadores Qing adoptaron costumbres confucianas y se presentaron con vestimentas y posturas propias de la élite *han* para ganar el respeto de la sociedad. Pero estos esfuerzos no fueron suficientes para obtener plena aceptación, por lo que se vieron obligados a modificar algunas de las tradiciones de sus ancestros, lo que dio lugar a un proceso gradual de aculturación. Con base al capítulo *Imperio e identidad* de Pamela Kyle (2002) los *manchúes* realizaron un proceso de aculturación donde se ejecutaron las siguientes acciones: abandonaron en su mayoría el idioma *manchú*, dejaron de practicar el tiro con arco y equitación gradualmente, empezaron a nombrar a sus hijos con nombres *han*, cambiaron las artes marciales por la cultura confuciana. De esta manera las mujeres *manchúes* se vieron también afectadas por este proceso de aculturación.

La aculturación en las mujeres *manchúes* se hizo visible principalmente en las viudas. Durante la dinastía Ming (1368-1644) el discurso sobre la castidad comenzaría la creación de sujetos que pasarían a la historia como "viudas castas", aunque estas mujeres *han* ya eran valoradas en el confucianismo¹⁷ tendrían mayor valoración durante la dinastía Ming. Una viuda casta en la familia podía aportar un prestigio considerable a su clan, e incluso, a toda su comunidad. Durante el gobierno Ming "la atención se centró sobre todo en las viudas que permanecían fieles a sus maridos fallecidos, ya sea suicidándose o negándose a volver a

¹⁶ Para la etnia *han* los pueblos que no practicaban el confucianismo los consideraban "barbaros".

¹⁷ Desde la dinastía Han posterior (25-220 d.C.) hasta la dinastía Qing, los gobiernos recompensaron el comportamiento moral ejemplar en hombres y mujeres.

casarse, incluso si la pareja solo había sido prometida” (Elliott 1999, 38). Las nuevas sujetas “viudas castas” continuó en el ideal del pueblo *han* después de la conquista *manchú*, por lo que el pueblo *han* comenzó a llamar “barbarismo” al sistema de viudas *manchú*.

Los gobernantes Qing, al percatarse de las críticas de la población *han* hacia las viudas *manchúes*, quienes eran consideradas carentes de virtud por no suicidarse tras la muerte de sus esposos, respondieron gestionando la identidad de género y etnia dentro de un régimen que fusionaba elementos *manchúes* y confucianos. Según Elliott (1999), con el tiempo, la castidad de las viudas se transformó en una expectativa social importante, especialmente entre las élites *manchúes*. Aunque originalmente las viudas *manchúes* tenían la libertad de volver a casarse, a medida que avanzaba la dinastía Qing, el gobierno promovió la castidad para disuadir el suicidio, lo que reveló una intersección entre género, etnicidad y control estatal. Por lo que las viudas *manchúes* perdieron la posibilidad de volver a contraer matrimonio.

En resumen, el peinado distintivo de las mujeres *manchúes*, el *liangbatou*, y su rol activo en actividades físicas como la caza, agricultura, ganadería, reflejan cómo su identidad y estatus estaban marcados por sus costumbres y prácticas culturales. A diferencia de sus contrapartes *han*, las mujeres *manchúes* mantenían un estilo de vida que enfatizaba su participación en el ámbito público y sus contribuciones a las tareas comunitarias, a pesar de las restricciones que enfrentaban como lo era el no poder ser miembro activo (soldado, ministro, político) del “sistema de banderas”.

El proceso de aculturación durante la dinastía Qing, que incluyó la adaptación a prácticas confucianas y la modificación de costumbres ancestrales, también afectó a las mujeres *manchúes*. La imposición de la castidad para las viudas, que inicialmente era una práctica

confuciana, se convirtió en una expectativa importante para las élites *manchúes*, reflejando un esfuerzo por integrar las normas confucianas con las tradiciones *manchúes*. Este cambio ilustra cómo el género, la etnicidad y el control estatal interactuaron para redefinir el papel de las mujeres *manchúes* dentro del imperio Qing, resaltando tanto las continuidades como las transformaciones en su posición social a lo largo del tiempo.

1.3 VOCES DEL PALACICO: LA VIDA Y EL ROL DE LAS MUJERES IMPERIALES MANCHÚES EN LA DINASTÍA QING

El estudio de las mujeres *manchúes* enfrenta un desafío significativo debido a la predominancia de la información sobre las mujeres imperiales. La mayoría de las fuentes disponibles se concentran en las vidas de las mujeres en la corte imperial, ofreciendo una visión limitada que a menudo no refleja la experiencia cotidiana de las mujeres *manchúes* fuera de la esfera imperial. Esta concentración de datos y estudios en la figura de las mujeres imperiales crea un sesgo informativo que dificulta una comprensión más completa de las diversas experiencias y roles de las mujeres dentro de la etnia *manchú*.

Las mujeres *manchúes*, al formar parte de la etnia gobernante, a menudo estaban predestinadas a roles específicos dentro de la estructura social y política *manchú*. Su destino estaba en gran medida ligado a su potencial para convertirse en esposas de líderes *manchúes* o soldados (abanderados); rol que a su vez definía sus oportunidades y estatus en la sociedad. Esta predisposición refleja un aspecto crucial del sistema social *manchú*, donde las posiciones de poder y la movilidad social estaban profundamente influenciadas por el matrimonio.

A pesar de la limitación de información sobre las vidas de las mujeres *manchúes*, el enfoque en las mujeres imperiales ofrece una ventana para explorar cómo se configuraban la movilidad social y la elevación del estatus dentro de la etnia *manchú*. Examinar la vida de

las mujeres imperiales puede proporcionar ejemplos significativos para entender las dinámicas de género y clase en la sociedad *manchú*. Al aceptar estas limitaciones, podemos utilizar los estudios sobre las mujeres imperiales para arrojar luz sobre las estructuras sociales más amplias y la evolución del estatus de las mujeres dentro del contexto *manchú*.

Así como el análisis de la vida de las mujeres imperiales *manchúes* proporciona una perspectiva crucial sobre las dinámicas de género y etnicidad, por otro lado, al examinar las vivencias de los varones *manchúes* también resulta esencial para completar el panorama de la experiencia *manchú*. Las vidas y roles de los hombres dentro del sistema de las ocho banderas, sus responsabilidades militares, y su posición en la estructura social y política, ofrecen claves importantes para entender los contextos y las expectativas que influenciaron tanto a hombres como a mujeres.

En muchas sociedades tradicionales, incluidos los *manchúes*, los matrimonios arreglados desempeñaban un papel fundamental en la organización social y política. Según Gayle Rubin (1975), el matrimonio funciona como un sistema de intercambio sexual que organiza las relaciones de poder y género dentro de una cultura determinada. En el contexto *manchú*, los matrimonios arreglados no sólo establecían vínculos entre clanes, sino que también servían para consolidar el poder y asegurar alianzas políticas cruciales. Esta práctica reflejaba una estructura donde las relaciones matrimoniales estaban intrínsecamente vinculadas a la gestión de recursos, la preservación del estatus y el control de la sexualidad.

Antes de la conquista (1644), las mujeres y varones *manchúes* de las ocho tribus existentes, contraían matrimonio en la mayoría de las veces mediante un arreglo matrimonial entre los jefes de familia. Por ejemplo, “catorce de las dieciséis esposas de Nurharci

eran hermanas e hijas de destacados jefes *jurchen*, lo que marca su exitosa subyugación de las tribus del noreste, y otras dos eran *mongolas*” (S. Rawski 2018, 34). Una vez instaurada la dinastía Qing esta práctica sería fortalecida y controlada, pues “los estandartes supervisaban los asuntos de los soldados rasos y sus familias, cuyos miembros estaban registrados en censos realizados cada tres años. Nacimientos, defunciones, matrimonios, adopciones, cambios de residencia y de empleo, todo se informaba en el abanderamiento” (Elliott 2002, 40). En consiguiente, el registro de nacimientos reforzaría a la institución del matrimonio *manchú*.

El control del poder *manchú* sería reforzado mediante sus mujeres, pues ellas asegurarían el linaje y continuación tanto de su etnia como de su dinastía, por ello se les prohibió contraer matrimonio a las mujeres *manchúes* con hombres *han*. De acuerdo con Marck C. (2002), el gobierno central temía a un posible problema de infertilidad, por lo que las mujeres *manchúes* serían exclusivas para los hombres *manchúes* o en su defecto para los varones *mongoles*, pero quedaba totalmente prohibido casarse con los varones *han*. A los varones *manchúes* igual se les prohibiría casarse con mujeres *han* en un edicto en 1655; no obstante, este sólo sería cumplido por el emperador, no por los demás abanderados. S. Rawski (2018) afirma que esta medida sólo fue aplicada en las mujeres *manchúes* pero no a los hombres, muchos de los cuales tomaron mujeres *han* como esposas secundarias.

La institución del matrimonio *manchú* se consolidaba a través de varios mecanismos clave, como lo fueron: el arreglo matrimonial, la prohibición estricta de contraer matrimonio con varones de la etnia *han*, y el control poblacional mediante censos trianuales. Este último mecanismo era particularmente relevante, ya que cada tres años se realizaba un reclutamiento de mujeres jóvenes, hijas de funcionarios pertenecientes a los distintos estandartes *manchúes*.

El sistema matrimonial *manchú* refleja claramente el concepto de biopoder de Michel Foucault (2014), al mostrar cómo el poder político regula aspectos fundamentales de la vida humana, como el matrimonio, la reproducción y el control de las poblaciones. A través de mecanismos como los arreglos matrimoniales, la prohibición estricta de matrimonios entre mujeres *manchúes* y hombres de la etnia *han*, y los censos trianuales, el Estado *manchú* intervenía de manera directa en la vida privada para garantizar su estabilidad política y la continuidad de su élite gobernante¹⁸.

No obstante, es crucial reconocer que esta regulación del cuerpo femenino respondía a una lógica profundamente patriarcal, donde las mujeres eran instrumentalizadas como recursos políticos y biológicos para la reproducción del poder imperial. La aparente neutralidad administrativa del sistema oculta una dimensión opresiva: la negación de la agencia individual de las mujeres, subordinadas a decisiones que reforzaban estructuras jerárquicas tanto de género como de etnicidad.

Las niñas de doce y trece años eran convocadas a presentarse en la Ciudad Prohibida, donde algunas de ellas eran seleccionadas para convertirse en esposas o concubinas de príncipes y, en ocasiones, incluso del emperador. Este proceso no solo reforzaba las alianzas políticas y sociales entre las élites *manchúes*, sino que también garantizaba el control sobre la reproducción y el linaje dentro de la clase gobernante.

¹⁸ Este control sobre las mujeres, desde sus uniones matrimoniales hasta su función reproductiva, evidencia cómo el Estado utilizaba su poder para disciplinar los cuerpos individuales y regular la vida de la población en conjunto. Así, las mujeres no sólo eran miembros de la sociedad, sino también un recurso administrado por el poder político, instrumentalizado para consolidar la hegemonía del régimen. De esta manera, el matrimonio manchú se convierte en un ejemplo concreto de cómo el biopoder puede operar, interviniendo en la dimensión más íntima de la vida humana para servir a los intereses del Estado.

En consecuencia, la decisión final sobre los matrimonios recaía en la familia imperial. Aunque dos familias acordaran previamente el matrimonio de sus hijos, este acuerdo quedaba subordinado si la mujer era convocada y seleccionada por la familia imperial. Una vez elegida para formar parte de la familia imperial, se le asignaba un rango que no solo definía su estatus dentro de la Ciudad Prohibida, sino que también elevaba el prestigio de su propio clan. Para entender mejor el sistema de concubinato, es fundamental analizar los casos registrados del emperador y sus esposas, ya que estos registros proporcionan un modelo del funcionamiento del sistema, el cual se reproducía, aunque con ciertas variaciones, en las relaciones de los varones de menor rango con sus respectivas esposas.

Aunque los emperadores Qing podían mantener un número ilimitado de concubinas, sólo una entre ellas podía recibir el título de emperatriz. Durante el proceso de selección, las mujeres que eran convocadas trianualmente desfilaban ante el emperador y su madre, los cuales elegían a la futura emperatriz y a otras concubinas de menor rango. Asimismo, algunas mujeres podían ser ofrecidas como regalo a príncipes o a otros miembros de la familia imperial. Aquellas no seleccionadas podían regresar a sus hogares y casarse con otro varón. Este proceso era deseado por muchas familias, ya que “anhelaban obtener el favor de la corte imperial” (Hucker 1961). Dicho favor se traduce en beneficios para las familias, por ejemplo, puestos importantes para los hombres de su clan, e incluso honor ante la sociedad *manchú* de que una mujer de su estandarte estuviera en el nuevo sistema de concubinato del actual o próximo emperador.

En el día de selección, las mujeres eran transportadas en carruajes *jiaozi* 轎子 de dos ruedas, en una cápsula similar a un baúl, cubiertas por cortinas de un azul brillante. En su interior, los carruajes estaban equipados con colchones y cojines, donde ellas pasarían la noche hasta

el día siguiente, cuando fueran llamadas para la selección. Durante este proceso, el emperador tomaba en cuenta tres consideraciones para tomar su decisión: en primer lugar, el apellido de la mujer; en segundo lugar, su carácter, pues “las candidatas debían mostrar dignidad y educación, elegancia además de amabilidad y modestia y debían saber comportarse en la corte” (Chang 2014, 34); en tercer lugar, el aspecto físico. Una vez completadas estas tres etapas, el primer filtro concluía. Las mujeres seleccionadas debían presentar sus tarjetas de identificación. Luego, se anunciaba públicamente quiénes habían sido escogidas como consortes imperiales y el rango que ocuparían dentro de su nueva familia imperial.

Los rangos dentro del harén imperial se organizaban en nueve categorías jerárquicas (*ver tabla 1*), donde el puesto más elevado como consorte lo ocupaba la emperatriz. Sin embargo, como señala S. Rawski (2018), a finales del siglo XVII, aunque la emperatriz encabezaba las filas de las consortes, la figura con mayor autoridad era la emperatriz viuda, madre del emperador. Su estatus la colocaba en un rango superior, otorgándole una influencia considerable en los asuntos internos del harén, consolidándola como la mujer de mayor poder en la corte.

Tabla 1
Rangos del sistema de concubinato durante la dinastía Qing

Rango	Rango en Pinyin	Rango en chino
Emperatriz viuda	<i>Huangtaihou</i>	皇太后
Emperatriz	<i>Huanghou</i>	皇后
Consorte imperial de segundo rango	<i>Huagguifei</i>	皇貴妃
Consorte imperial de tercer rango	<i>Guifei</i>	貴妃
Consorte imperial de cuarto rango	<i>Fei</i>	妃

Consorte imperial de quinto rango	<i>Pin</i>	嬪
Consorte imperial de sexto rango	<i>Guiren</i>	貴人
Consorte imperial de séptimo rango	<i>Changzai</i>	常在
Consorte imperial de octavo rango	<i>Daying</i>	答應

Nota: La presente tabla representa de arriba hacia abajo el nivel de autoridad, donde la emperatriz viuda es la mujer imperial con mayor jerarquía y la consorte imperial de octavo rango con menor autoridad.

Elaboración propia de acuerdo con (S. Rawski, 2018).

La invisibilidad de las mujeres en los registros oficiales refleja el desdén hacia su identidad dentro de la corte imperial. La gran mayoría de las consortes de los rangos quinto al octavo no sólo carecían de documentación formal que reconociera su pertenencia a la familia imperial, sino que también se les negaba la asignación de un nuevo nombre, un marcador esencial de inclusión y estatus dentro del orden dinástico. Incluso entre las mujeres de rangos más altos, el reconocimiento oficial se limitaba a su apellido de clan, y sólo la emperatriz recibía la distinción de un nombre propio, distinto al de su familia. Como señala Chang (2014), en los registros judiciales, las mujeres eran referidas simplemente por su clan, ya que se consideraba que los nombres femeninos eran insignificantes para ser preservados. Esta práctica no sólo contribuyó a que muchas de las mujeres imperiales permanecieran enterradas en el anonimato, sino que también evidencia la jerarquía y marginalización en el sistema de selección de consortes, donde el estatus femenino era determinado por la relación con la autoridad masculina y no por su identidad individual.

Una vez asignado el rango a cada mujer, ellas sabrían su posición dentro del harén así como los beneficios dentro de este, por ejemplo,

El rango de una consorte determinaba la cantidad de túnicas, joyas, estipendios y sirvientes que se le asignaban, con gradaciones minuciosas que marcaban las distinciones de estatus. Por ejemplo, la emperatriz viuda se le asignaban doce sirvientas de palacio (*gongnu*), a la emperatriz diez sirvientas, y así sucesivamente hasta la consorte de menor rango, que podía tener sólo una (S. Rawski 2018).

Estas gradaciones reflejaban el intrincado sistema de poder dentro del harén, donde el rango definía no solo el acceso a los recursos, sino también el nivel de influencia dentro de la corte. Las concubinas tenían a su disposición el servicio de eunucos, los cuales se encargaban de todas las tareas dentro del palacio, por lo que la labor doméstica no era una preocupación de las concubinas. La tarea principal de una concubina era la búsqueda de un nuevo heredero para preservar la dinastía.

A diferencia de la dinastía Ming, donde el hijo mayor de la emperatriz era automáticamente designado como heredero al trono, los *manchúes* adoptaron un sistema más flexible en el que cualquier hijo varón podía ser considerado para la sucesión. Un ejemplo notable es el caso del emperador Xianfeng 咸豐, quien gobernó entre 1850 y 1861. Según Chang (2014), Xianfeng no fue seleccionado por ser el primogénito ni por su edad, sino por su alineación ideológica con su padre, el emperador Daoguang 道光, quien gobernó de 1820 a 1850. Al compartir una postura firme contra las influencias extranjeras, Daoguang eligió a Xianfeng como su sucesor basándose en sus creencias políticas, lo que demuestra que, en la dinastía Qing, la capacidad de heredar el trono no sólo dependía del linaje, sino también de factores ideológicos y políticos.

De acuerdo con lo anterior, una emperatriz o concubina de cualquier nivel he incluso la servidumbre podría dar a luz al próximo heredero al trono, por ejemplo, “tres mujeres de orígenes muy humildes se convirtieron en emperatrices como resultado de haber dado a luz

a un futuro emperador” (S. Rawski 2018, 40). Sin embargo, mientras que la capacidad de tener un hijo era un símbolo de estatus para las concubinas, la infertilidad representaba una mancha indeleble que afectaba gravemente su posición social. Según S. Rawski (2009), las concubinas que no pudieron tener hijos recibían significativamente menos honores y regalos en vida, y su recuerdo también se desvanecía tras su muerte¹⁹. Este hallazgo se refleja en la discrepancia entre el número de concubinas enterradas y la cantidad de obsequios o conmemoraciones recibidas, lo que sugiere que las concubinas infértiles fueron desestimadas tanto en vida como en la muerte. Además, al no poder engendrar descendencia que las venerara en los rituales ancestrales, estas mujeres quedaban excluidas del respeto y la memoria colectiva, lo que refuerza su olvido social y simbólico.

Las mujeres que lograban quedar embarazadas en el palacio experimentaban una mejora significativa en su estatus y calidad de vida. Según Rawski (2018), el embarazo era considerado un premio, ya que, tan pronto como una concubina se embarazaba, recibía atenciones especiales para garantizar su bienestar y el del futuro heredero²⁰. Estas medidas incluían un aumento en sus raciones de comida y visitas regulares de los médicos imperiales y pediatras, quienes la examinaban al menos una vez al mes durante el embarazo, con mayor

¹⁹ Aunque la infertilidad ha sido vista como un factor determinante para el estatus de las concubinas en la dinastía Qing, es crucial abordar esta cuestión con una mirada crítica. No se puede afirmar con certeza que las mujeres etiquetadas como infértiles lo fueran realmente, ya que muchas de ellas apenas mantenían relaciones sexuales con el emperador, o en algunos casos, nunca llegaron a estar con él. Según la investigación de S. Rawski (2009), durante el reinado del emperador Kangxi, solo el cincuenta por ciento de sus concubinas le dieron hijos. Esto sugiere que muchas de las concubinas que no tuvieron descendencia pueden haber tenido pocas o ninguna oportunidad real de concebir. Por tanto, el estigma de la infertilidad no solo puede haber sido injusto, sino que en muchos casos estuvo basado en las circunstancias del sistema de concubinato y no en la capacidad biológica de las mujeres. Así, estas mujeres, al ser olvidadas en vida y en la muerte, como se refleja en su entierro en tumbas no identificadas, no fueron necesariamente infértiles.

²⁰ Las concubinas que daban a luz a una niña en la corte imperial veían cómo su hija era automáticamente elevada al rango de princesa, una posición importante dentro de la familia imperial. Sin embargo, aunque en la etnia *manchú* las niñas eran valoradas y respetadas, su nacimiento no tenía el mismo peso que el de un varón. Era el varón quien garantizaba la continuidad de la dinastía, asegurando el linaje imperial y el futuro del trono.

frecuencia en las etapas finales para asegurar un parto seguro. Aunque el embarazo garantizaba un aumento en su estatus y cuidados médicos regulares, no todas las concubinas tenían la oportunidad de alcanzar este privilegio.

No todas las concubinas eran seleccionadas para mantener relaciones sexuales con el emperador. El protocolo estipulaba que cada noche el eunuco en jefe acudía a la habitación del emperador y le presentaba una tablilla en la cual debía escribirse el nombre de una de las concubinas. El emperador debía elegir el nombre de aquella con la que deseaba pasar la noche. En ocasiones, el emperador desarrollaba una preferencia por una concubina en particular o incluso por la emperatriz, lo que resultaba en que las demás consortes no fueran convocadas durante años, en algunos casos, nunca llegaron a compartir el lecho imperial.

El procedimiento una vez seleccionada la mujer que pasaría la noche era el siguiente, de acuerdo con Marina Warner (1972) un eunuco iba por la mujer seleccionada, la desvestían y envolvían con una seda roja, para después llevarla sobre los hombros hasta los aposentos del emperador, una vez ahí la mujer se destapaba y debía arrastrarse hacia el emperador. Sin embargo, Jung Chang ofrece una versión más extendida,

En la Ciudad Prohibida, la vida sexual del emperador quedaba anotada con toda diligencia. Escogía a su pareja para cada noche escribiendo su nombre en una tablilla de bambú que le presentaba el eunuco en jefe durante la cena, que solía ingerir a solas. Tenía dos dormitorios, uno con espejos en todas las paredes y otro con biombos de seda. Las camas estaban cubiertas con cortinas también de seda, de las que colgaban bolsas de olor. Cuando el emperador entraba en una de las dos habitaciones, se bajaban las cortinas de las dos camas, parece que por motivos de seguridad, para que ni siquiera los siervos más próximos supieran con certeza en qué lecho estaba. Las normas de la corte prohibían que el emperador durmiera en las camas de sus mujeres. Ellas iban a él, y se decía que la escogida llegaba transportada por un eunuco, desnuda

y envuelta en seda. Después del sexo, la mujer se iba: no estaba autorizada a quedarse toda la noche (Chang 2014, 37).

El protocolo para el "encuentro sexual" entre el emperador y sus concubinas era sumamente riguroso, ejecutándose sin excepción cada noche bajo un sistema meticuloso. Este ritual no sólo destacaba la importancia de la reproducción, sino también el estatus que implicaba ser seleccionada. Las concubinas y la emperatriz anhelaban ser convocadas a los aposentos del emperador, realizando a diario elaborados rituales de belleza para atraer su atención. Según Yin Li, director de la Sociedad de Historia del Palacio Qing (2019), las actividades de las concubinas estaban estrictamente limitadas: se centraban en vestirse con elegancia y preservar su juventud. Esto no solo mantenía el interés del emperador, sino que también incrementaba sus posibilidades de ser llamadas a los aposentos del emperador e intentar engendrar a un futuro heredero.

De acuerdo con lo anterior, este sistema minucioso y limitado generaba posibles competencias entre las concubinas. La atención del emperador era un recurso escaso y codiciado, ya que ser seleccionada para pasar la noche con él generaba una posibilidad de engendrar un hijo, lo que consolidaría el estatus de la mujer dentro de la corte imperial. Las concubinas competían entre ellas a través de sus rituales de belleza, elegancia y juventud para ganar el favor del emperador. Esta rivalidad creaba tensiones constantes, pues la mujer que lograba captar su atención aseguraba no solo su propio futuro, sino también el prestigio y la prosperidad de su clan.

La existencia de rivalidades dentro del harén hacía necesario que alguien mediara y resolviera las tensiones, y esta responsabilidad recaía en la emperatriz, “si en el harén reinaba la paz y tranquilidad era gracias a la habilidad de la emperatriz consorte” (Morato 2023, 499), Un

ejemplo claro de este rol se encuentra en la figura de la emperatriz Xiaozhenxian 孝貞顯, más conocida como la emperatriz viuda Ci'an 慈安 (1837-1881), pues “el principal papel de la emperatriz consistía en administrar el harén, y la emperatriz Ci'an lo desempeñaba a la perfección. Bajo su dirección, el harén se libró por completo de las maledicencias y mezquindades endémicas de dichos lugares” (Chang 2014, 37). Esto evidencia que la emperatriz no sólo debía competir por el favor del emperador, sino que también tenía la carga administrativa, social y afectiva de gestionar las relaciones dentro del harén, incluyendo tanto a las concubinas como al personal de servicio.

1.4 VOCES MATERNAS DEL PALACIO: CONTROL REPRODUCTIVO O MATERNIDAD VOLUNTARIA

Este estudio, sostiene que la maternidad es una construcción cultural y social que se manifiesta de diversas maneras en distintas culturas. Desde un enfoque interseccional, es fundamental reconocer que las experiencias de las madres no pueden entenderse sin considerar la intersección de factores como clase, género y etnia. En el contexto de las concubinas imperiales de la dinastía Qing, que eran de etnia manchú y pertenecían a la clase alta, se desarrolló un concepto de maternidad distintivo. Esta perspectiva revela cómo su posición influyó en sus experiencias de maternidad, diferenciándolas de otras culturas.

La maternidad de las concubinas imperiales de la dinastía Qing no debe de entenderse únicamente como un acto de subordinación o de obediencia al emperador. Como señala Du Yue (2017), estas mujeres no eran meramente herramientas reproductoras ni sirvientas domésticas.

Para abordar el tema de la maternidad en este contexto, esta investigación adopta la categoría de “maternidad voluntaria” propuesto por Angela Davis (1981), quien sostiene que las

experiencias maternas deben ser valoradas y respetadas, en lugar de ser vistas únicamente como una carga o limitación. Aunque Davis (1981) se centra en pensar las maternidades de mujeres afrodescendientes y de clase trabajadora, su enfoque ofrece una perspectiva valiosa que puede trascender a otros contextos. Al combinar esta visión con el análisis de Yue Du (2017), se propone que algunas concubinas *manchúes* ejercían una maternidad que no implicaba sumisión, pues el mismo sistema las orillaba a que ellas decidieran en querer o no querer embarazarse.

Por lo tanto, para entender la maternidad imperial debemos mirar hacia el harén imperial, donde sólo una mujer tenía el papel de esposa: la emperatriz. No obstante, esto no significa que el resto de las mujeres no tuvieran beneficios o protecciones legales dentro del sistema del concubinato —pues estas mujeres eran, también, miembros de la familia imperial—, sino que convertirse en madres elevaba su estatus dentro del sistema debido a que cumplían con la expectativa de su género. Pues de acuerdo con Du (2017) el concubinato fue una forma generalizada y bien regulada de cuasi matrimonio en la China Qing (1644-1912) y estaba relacionado a la maternidad, la principal fuente de autoridad en este mundo e incluso en el más allá para la mayoría de las mujeres durante ese periodo. Luego entonces, concubinas de rangos inferiores que daban a luz a un varón eran elevadas inmediatamente a niveles superiores, e incluso al segundo nivel sólo por debajo de la emperatriz, como se verá en el siguiente capítulo de esta investigación.

No obstante, es importante notar que, para la emperatriz, todos los hijos de las concubinas eran considerados sus hijos secundarios. Es decir, que en este sistema, la maternidad no está sólo dada por una relación biológica entre la madre y el o la hija. Sin embargo, las madres biológicas mantenían contacto con sus hijos, y estos, al crecer, sabían identificar quién era su

madre biológica y quién su madre "adoptiva". Este sistema de maternidad compartida reflejaba una estructura compleja dentro del harén, en la que las concubinas, independientemente de si habían tenido hijos propios, adquirirían el título de madres secundarias *shumu* 叔母, cuando otra concubina daba a luz.

Sin embargo, Los hijos del emperador eran separados de sus madres biológicas poco después de nacer, y su cuidado quedaba en manos de nodrizas, sirvientes y otros miembros especializados del personal del palacio. La emperatriz, figura central dentro del harén, asumía un papel de supervisión general, especialmente en lo referente a la educación y disciplina de los príncipes y princesas. El proceso educativo era prioritario y riguroso: los varones eran instruidos en literatura, historia, filosofía, rituales y entrenamiento militar, mientras que las mujeres recibían formación en artes y habilidades propias de la vida cortesana. La vida cotidiana de estos niños se desarrollaba en áreas específicas del palacio, bajo vigilancia constante, con una estricta organización de sus actividades y una atención minuciosa a su salud y bienestar. En conjunto, este sistema no sólo garantizaba el crecimiento físico y académico de los futuros miembros de la élite imperial, sino que también constituía un mecanismo de reproducción del orden y control dentro de la familia gobernante.

A partir de lo anterior, se podría inferir que la relación entre madres e hijos en el contexto del harén imperial no estaba necesariamente fundamentada en un "amor materno" en el sentido occidental de la palabra. Pensar en este amor desde una perspectiva occidental sería un error, pues el amor de madre en el concubinato chino “es de tal modo que mientras ama a los valiosos, siente lástima por los que no demuestran tener habilidades” (El Li-ki, 1885, citado por Botton 2019). Siguiendo este argumento, el "amor materno" en la China imperial estaba condicionado por la capacidad del hijo para agregar o quitar valor al linaje. En el contexto

del harén, donde el estatus de una madre biológica dependía en gran medida del éxito de su descendencia, el afecto podía verse influido por las habilidades y el potencial del hijo para mejorar la posición de la familia. Esto contrasta con la concepción occidental de amor incondicional, mostrando que, en el sistema de concubinato *manchú*, el amor materno también se medía por factores de utilidad y contribución al prestigio familiar.

En este contexto, la maternidad no solo estaba determinada por el afecto, sino también por el deber confuciano y las expectativas sociales de garantizar la continuidad del linaje y preservar el prestigio familiar. Mientras que el "amor materno" se enfocaba en el potencial del hijo para elevar el estatus de la familia, la piedad filial consolidaba la autoridad de la madre, asegurando que su papel en la vida del hijo fuera respetado y protegido por la ley. Así, la maternidad en la China imperial combinaba afecto, utilidad y un profundo sentido de responsabilidad moral hacia el bienestar y el éxito del hijo.

En el pensamiento confuciano, la posición de la mujer dentro de la familia se articulaba a través del principio de las tres obediencias y cuatro virtudes (*san cong si de* 三從四德): las tres obediencias son: obedecer al padre, luego al esposo después de contraer matrimonio y obedecer a sus hijos en viudez después de la muerte de su esposo. Esta lógica jerárquica implicaba que, al contraer matrimonio, una mujer dejaba de pertenecer a su familia de origen para integrarse por completo a la familia de su esposo, tanto en lo simbólico y afectivo como en lo legal. En este contexto, el valor social de una hija se medía, en gran parte, por la alianza que su matrimonio podía representar: al casarse con un hombre de alto estatus o con conexiones políticas relevantes, la hija traía honor y prestigio a su familia natal, aunque dejara de formar parte de ella formalmente. Así, las mujeres eran vistas como agentes de

movilidad o consolidación social, pero siempre a través de su incorporación en la estructura familiar del marido.

Dentro de una familia confuciana, la autoridad materna de una mujer en la China imperial, especialmente tras enviudar, estaba profundamente ligada a la ideología confuciana de la piedad filial 孝道, que dictaba la obediencia y respeto hacia los padres, especialmente a las figuras maternas tras la muerte del padre (Du, 2017). En este sentido, la piedad filial no sólo fortalecía la autoridad de la madre sobre sus hijos, sino que la respaldaba legal y moralmente, consolidando su rol como figura central en la vida familiar y en la crianza de los hijos. Esto era especialmente relevante si el hijo era menor de edad, ya que la madre asumía la responsabilidad de guiarlo y de administrar la herencia, protegiendo el legado familiar.

La piedad filial, al priorizar el respeto y la obediencia hacia los padres, también garantizaba que la madre, incluso si era una concubina, gozara de una autoridad incuestionable dentro de la familia. Los hijos estaban obligados por esta ideología a honrar y obedecer a sus madres biológicas, aunque su crianza en la corte pudiera haber sido compleja, con la figura de la emperatriz o de madre adoptiva. Sin embargo, el vínculo biológico mantenía su peso, y la ley y las costumbres aseguraban que, en la mayoría de los casos, las madres biológicas tuvieran derechos significativos sobre la propiedad y la custodia de sus hijos. Así, la piedad filial no sólo reforzaba los lazos familiares, sino que también otorgaba a las madres biológicas un poder considerable dentro del sistema familiar Qing, protegiendo su posición e influencia sobre sus hijos y los bienes heredados.

La piedad filial era el sentimiento más importante dentro de China, y aún más para la clase gobernante. “La prioridad está siempre dada a la piedad filial, al amor y respeto hacia los padres que tienen precedencia sobre cualquier otro sentimiento” (Botton 2019, 277). Para un

emperador, este mandato no desaparecía al ascender al trono, ya que su legitimidad política y moral seguía estando vinculada a su capacidad de demostrar respeto a las normas sociales, incluyendo la piedad filial. Un emperador debía respeto y obediencia a su madre biológica, incluso si esta no ostentaba el título de emperatriz. Esto implicaba que un emperador podía rendir respeto simultáneamente a dos figuras maternas: la madre biológica y la emperatriz viuda –madre adoptiva–, si no coincidían en la misma persona. En cuanto al padre, la piedad filial adoptaba una forma más simbólica: como la ascensión al trono ocurría tras la muerte del emperador anterior, la devoción del nuevo monarca se expresaba como un homenaje póstumo a la memoria de su progenitor.

Además, la piedad filial no solo era un deber moral, sino también un reflejo del orden y la armonía que debía regir tanto la familia como el Estado, ya que ambos se concebían como espacios análogos en la cosmovisión confuciana. Un emperador que no mostraba respeto hacia su madre podía ser considerado inmoral o carente de virtud, lo cual debilitaba su legitimidad. No obstante, el acto de "someterse" a su madre no implicaba necesariamente una obediencia ciega ante cualquier petición, sino más bien una actuación cuidadosamente calculada que mostraba deferencia en ciertos ámbitos, especialmente los relacionados con la moral, el ritual y los deberes familiares. En otros asuntos, como la política militar o la administración del imperio, la injerencia materna era menos común, aunque no inexistente, como se analizará en apartados posteriores. Con la emperatriz viuda Cixi esta dinámica se transformó: el lenguaje de la piedad filial fue instrumentalizado para justificar una presencia activa y real en el gobierno.

La maternidad en el harén imperial, aunque a menudo vista como un mecanismo de control reproductivo dentro de una estructura patriarcal, ofreció a las mujeres espacios de agencia y

maniobra. Si bien las concubinas estaban sometidas a las expectativas de producir herederos y mantener el linaje imperial, algunas mujeres utilizaron estratégicamente su rol de madres para mejorar su estatus dentro de la corte. El concepto de "maternidad voluntaria", como lo define Angela Davis (1981), adquiere relevancia en este contexto, ya que muchas mujeres aprovecharon su capacidad reproductiva no solo para cumplir con las expectativas impuestas, sino para elevar su posición personal y la de sus hijos. De esta manera, la maternidad no solo fue una herramienta de subordinación, sino también un medio para negociar poder y prestigio, donde las mujeres, a través de su rol maternal, influyeron en las dinámicas de la corte y consolidaron su propia posición dentro del harén.

CAPÍTULO 2 GÉNERO Y PODER GOBERNANDO ATRÁS DE LA CORTINA: LA EMPERATRIZ VIUDA CIXI

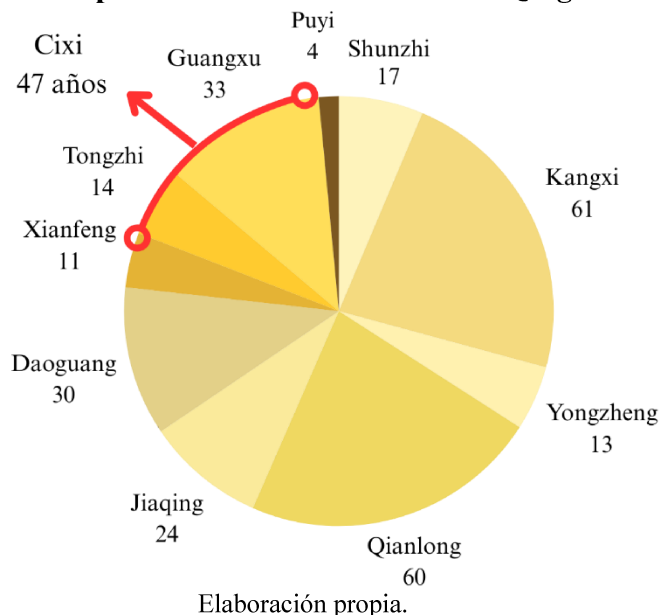
A lo largo de la historia imperial de China, han existido más de un centenar de gobernantes que ejercieron su poder en distintas dinastías, desde la dinastía Shang (1600–1046 a.n.e.) hasta la dinastía Qing (1644–1912). De estos gobernantes, los tres reinados más longevos pertenecen a: el emperador Kangxi 康熙, cuyo gobierno se extendió de 1661 a 1722 (61 años); el emperador Qianlong 乾隆, quien gobernó de 1735 a 1796 y decidió abdicar en el año 60 de su reinado para no superar la duración del gobierno de su abuelo Kangxi; y el emperador Wu de Han 漢武帝, que reinó durante 54 años, del 141 al 87 a.n.e. Sin embargo, al revisar el papel de las mujeres en el gobierno imperial, encontramos que la emperatriz viuda Cixi 慈禧太后 ocupa el cuarto lugar en términos de longevidad en el poder. Cixi ejerció el control político de China durante 47 años, de 1861 a 1908, consolidándose como una figura clave en la historia de finales de la dinastía Qing.

La dinastía Qing abarcó un período de 268 años, durante los cuales gobernaron diez emperadores. Sin embargo, antes de estos diez emperadores, Nurhaci y Hong Taiji, como se vio en el capítulo uno, fueron los fundadores de la dinastía y de la etnia *manchú*. De los diez emperadores que integraron esta dinastía, Cixi, quién ejerció el poder a través de su hijo y su hijo adoptivo, se convirtió en la tercera gobernante con la regencia más longeva dentro de la dinastía Qing, sólo por detrás de Kangxi y Qianlong (ver figura 2).

Cixi inició su vida política como hija de un funcionario *manchú*, ascendiendo desde una posición secundaria en el harén imperial como concubina hasta convertirse en emperatriz viuda y, eventualmente, en la gobernante de facto de China durante 47 años. Nacida en 1835

y fallecida en 1908, su trayectoria estuvo marcada por un contexto histórico sumamente turbulento, reflejo del declive de la dinastía Qing.

Figura 3
Años de Gobierno de los emperadores durante la dinastía Qing.



2.1 APRENDIENDO A TEJER LA CORTINA: VIDA TEMPRANA DE CIXI

La emperatriz viuda Cixi (ver figura 3) es comúnmente recordada como la mujer que gobernó China durante más de 47 años, pero este no era su nombre de nacimiento ni el único título por el que fue conocida. A lo largo de la historiografía sobre su figura surgen diversos nombres que no solo reflejan su posición social y política, sino también la construcción simbólica de su autoridad dentro de un sistema altamente jerárquico y patriarcal. Estudiar los nombres que Cixi adquirió a lo largo de su vida política permite comprender cómo se fue configurando su subjetividad política y cómo se legitimó su lugar en el poder a través de

discursos que, aunque enmarcados en valores confucianos, no dejaron de estar atravesados por relaciones de género.²¹

Figura 4
Retrato de la emperatriz viuda Cixi.



Extraído de Harvard Art Museums (Vos 1940)

Tras ingresar al harén de la Ciudad Prohibida se le asignó el título de Yifei 懿妃, un rango que indicaba su posición inicial como consorte imperial²². Este nombramiento no sólo representaba un cambio en su identidad personal, sino que marcaba su integración en un sistema político complejo donde el estatus de las mujeres estaba estrictamente regulado (ver tabla 1). En este sentido, los nombres asignados en el harén no eran meras designaciones,

²¹ En este capítulo se revisarán los distintos nombres atribuidos a la emperatriz viuda Cixi, entendidos como reflejo de los periodos históricos y los procesos políticos en los que estuvo inmersa, así como de las dinámicas de género que influyeron en la construcción de su figura como sujeto histórico. Sin embargo, esta investigación no tiene como fin utilizar los “nombres” como punto focal, sino como herramientas que permiten contextualizar la identidad de Cixi.

²² Su nombre de nacimiento será abordado en párrafos posteriores.

sino una herramienta institucional para clasificar y jerarquizar a las mujeres en función de su cercanía al poder.

Para comprender cómo Cixi llegó a ocupar un lugar dentro del harén imperial y, eventualmente, convertirse en una figura clave de la política china, resulta fundamental examinar su infancia y los primeros años de su vida. Este análisis permite no sólo entender las circunstancias sociales, económicas y familiares que la llevaron a ser seleccionada como concubina, sino también conocer su verdadero nombre de nacimiento, aquel con el que sus padres la llamaron por primera vez. Al explorar esta etapa de su vida, se podrá contextualizar los inicios de una mujer cuya identidad fue moldeada por un entorno cultural marcado por la tradición confuciana y la jerarquización de género, elementos que influyeron profundamente en las posibilidades y limitaciones de su trayectoria.

La infancia de Cixi es poco conocida debido a la falta de documentación existente; no obstante, hay un dato que puede ayudarnos a comprender mejor su niñez, así como el contexto social y económico en el que creció: el nombre de su familia, el clan Yehenala 葉赫那拉. “Durante el reinado de Yongle 永樂 de la dinastía Ming, el jefe del nuevo clan lideró tropas hacia el Estado de Hulun 呼倫, donde se asentó y contrajo matrimonio, adquiriendo así esas tierras. Posteriormente, adoptó el apellido Nara (Nala). En el segundo año del reinado Xuande 宣德 de la dinastía Ming (1427), se trasladó a la orilla del río Yehe 葉赫 y construyó una ciudad, por lo que el lugar fue denominado Estado de Yehe” (D. Wang 2014, 108). Luego

entonces, al unir el apellido Nala con la fundación del Estado Yehe; surgió el clan Yehenala bajo el significado de la familia del sol²³ del río Yehe.

En el imaginario cultural contemporáneo chino persiste una leyenda conocida como “la venganza de Cixi” o “la venganza del clan Yehenala”, especialmente entre generaciones mayores. Esta tradición oral, transmitida de forma intergeneracional y referida en espacios como el Palacio de Verano 夏宮 y las Tumbas imperiales de la Dinastía Qing 清皇陵, vincula a la emperatriz viuda Cixi con un acto simbólico de restitución del poder de su linaje. Según esta narrativa, el clan Yehenala, al que pertenecía Cixi, habría sido perseguido durante la consolidación del poder *manchú*. Siglos después, Cixi, ya en la cúspide del poder, habría “vengado” a su familia ancestral desde el trono imperial. Aunque no existe evidencia documental que respalde esta versión, la leyenda revela una forma significativa en que la figura de Cixi ha sido apropiada y resignificada en el ámbito popular, a continuación se presenta la leyenda.

La narración sostiene que, durante los enfrentamientos entre los antepasados de la dinastía Qing, específicamente el clan Aisin Gioro, y el clan Yehenala, ocurrió una masacre que casi aniquiló a todos los hombres de este último clan. Según la leyenda, antes de morir, el líder de los Yehenala habría jurado: "Aunque sólo quede una mujer de mi clan, se vengará y destruirá a tu linaje". Esta historia, aunque envuelta en el mito, refleja la persistencia de un relato fundacional que conecta la figura de Cixi con una tradición de resistencia y venganza, que trasciende su ascenso al poder. Sin embargo,

²³ *Nara* (o *Nala*) en el idioma mongol significa "sol".

El descubrimiento de "Genealogía de los Jefes de las Familias de los Descendientes de Dehene" vuelve a demostrar que la idea de "venganza de la emperatriz Cixi" es inexistente. En esta genealogía se registra que la rama paterna de la familia de la emperatriz Cixi, perteneciente a la línea de Kashan, es de la familia Yehenala, que "habitaba originalmente en la región de Yehe Suwan" y que "cuando Yehe no había sido destruido, la familia se unió al Gran Ancestro" (refiriéndose a Nurhachi). Esta rama de la familia Yehenala no pertenece a la familia Jin Taishi y, además, toda la familia había tenido logros militares (Xue 2014, 83)²⁴.

En consonancia con lo expuesto en los párrafos anteriores, Cixi nació en 1835 bajo el apellido Yehenala, un clan que, hasta el día de hoy, conserva una fuerte identidad colectiva, en gran parte alimentada por la leyenda que lo rodea. Sin embargo, más allá del mito, el clan Yehenala fue fundamental en la consolidación de la dinastía Qing, siendo un actor clave dentro de la etnia *manchú*, con importantes logros militares que contribuyeron al establecimiento y expansión del imperio. Por lo tanto, Cixi no sólo debe entenderse como una mujer china, sino también como una *manchú*, proveniente de una familia de gran renombre en el contexto político y social de la China Qing.

²⁴ A partir de este momento, toda fuente, bibliografía o texto consultado en chino ha sido traducido inicialmente por mí, con apoyo de la herramienta digital Deepseek (<https://www.deepseek.com/>), y posteriormente revisado de manera exhaustiva por la profesora Pan Lien-tan. La profesora Pan no sólo corrigió aspectos léxicos y terminológicos claves, sino que cotejó directamente las versiones impresas de los artículos académicos citados para asegurar que las traducciones reflejaran con fidelidad el contenido original. La profesora Pan Lien-tan es lingüista y profesora de chino en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, donde imparte cursos en todos los niveles de chino moderno. Sus líneas de investigación abarcan lingüística, sociedad y cultura china, así como la enseñanza-aprendizaje del idioma. Su acompañamiento fue fundamental para garantizar el rigor lingüístico y conceptual de esta investigación.

Yehenala Genzheng 葉赫那拉根正 es bisnieto de Yehenala Zengxi el primo hermano de la emperatriz Cixi, se ha dedicado a rescatar las vivencias de su famosa antepasada. Entre sus principales contribuciones destaca en primer lugar, la revelación del primer nombre de Cixi, con el que sus padres la llamaron por primera vez y por el cual toda su familia la reconocía. En segundo lugar, ha identificado el lugar de nacimiento de la emperatriz. “Cixi nació en 1835, el décimo día del décimo mes del calendario lunar, que corresponde al 29 de noviembre en el calendario solar, a la hora del conejo (entre las 5 y las 7 de la mañana), en el Hutong²⁵ Pichai de Xisi Pailou 北京西四牌樓辟才胡同, en Pekín” (Yehenala 2005).

Como explica Yehenala Genzheng (2005), los clanes *manchúes* tienen la tradición de preservar sus árboles genealógicos. Por lo general, estos registros incluyen únicamente a los hombres, mientras que las mujeres son excluidas. Sin embargo, si una mujer alcanza una posición de gran relevancia, se añaden algunos detalles sobre ella. Este es precisamente el caso de Cixi, ya que, en palabras del autor, ninguna otra persona ha otorgado mayor renombre al clan que ella. Gracias a este árbol genealógico, Genzheng pudo obtener datos que anteriormente se desconocían de la emperatriz. Ha existido la creencia de que la emperatriz se llamaba Yulan 玉蘭; sin embargo, esto no tiene ningún fundamento histórico para el autor, y este sólo pudo ser un apodo utilizado por el emperador Xiangfeng para referirse a Cixi, pero su verdadero nombre era Xingzhen 杏貞:

²⁵ Un *hutong* 胡同 es un término utilizado para referirse a los tradicionales callejones estrechos que conforman los barrios antiguos de ciudades como Beijing. Estas áreas están compuestas por viviendas conocidas como siheyuan (四合院), que son patios rectangulares rodeados por edificios. Los *hutongs* han sido históricamente espacios de convivencia comunitaria y una representación de la vida cotidiana en la China imperial y moderna.

Los *manchúes* tienen una costumbre: cuando se refieren a alguien, suelen usar el nombre. Por eso, antes de que Cixi entrara al palacio, su abuelo la llamaba “tía Xing'er 杏兒”. En cuanto a cómo la llamaba después, si 'Emperatriz viuda' o 'Vieja Buda' 老佛爺, no lo sé muy bien". (En mi juventud, siempre que mi abuelo y mi padre hablaban de Cixi, la llamaban “La Vieja Emperatriz Viuda”). Me quedé perplejo: "¿Cixi se llamaba Xing'er? ¿No dicen muchos que su nombre era Yulan 玉蘭? Incluso hay registros históricos que mencionan a una Dama Lan, diciendo que Cixi amaba mucho las orquídeas". Después de escucharme, mi padre me explicó: "Sí, muchas personas dicen eso, pero en realidad no es así. ¿Por qué tu abuelo llamaba a la emperatriz viuda Cixi tía Xing'er? Porque su nombre cariñoso infantil era Xing'er. Su nombre formal era Xingzhen, el Zhen de castidad. Por eso tu abuelo la llamaba “tía Xing'er” (Yehenala 2005).

Xingzhen 杏貞 fue el nombre de infancia de la emperatriz viuda Cixi, pero ¿cuál es su significado? El carácter *Xing* 杏 se traduce como "albaricoque" o "chabacano", mientras que *Zhen* 貞, según la interpretación previa, puede significar "castidad", aunque también se asocia con conceptos como "pureza" o "lealtad". De este modo, el nombre Xingzhen podría interpretarse como "el albaricoque puro y casto", una elección que refleja los valores culturales y morales de la época. Este tipo de nombres no sólo tenían un significado literal, sino que también proyectaban expectativas y virtudes que las familias deseaban asociar con sus hijos, en especial con las mujeres, dentro de un contexto social profundamente influenciado por el confucianismo.

Siguiendo la narración del sobrino bisnieto de Cixi²⁶ (2005), a los 4 años, el padre de Cixi contrató a tres o cuatro tutores privados conocidos como *jiaguan*, maestros que impartían educación personalizada en casa, diferenciándose de las escuelas privadas tradicionales. De acuerdo con esta fuente, bajo su instrucción, Cixi aprendió tanto *manchú* como chino, y desarrolló un temprano interés por la literatura, la historia, el *Shijing* 詩經 (Clásico de la Poesía), la pintura y otras disciplinas. Su formación en casa se extendió por una década, desde los 4 hasta los 14 años, tiempo durante el cual destacó como una alumna excepcional. A los 6 años, ya podía recitar con fluidez textos fundamentales como el *Sanzi Jing* (Clásico de los Tres Caracteres), el *Baijiaxing* 百家姓 (Cien Apellidos), el *Qianziwen* 千字文 (Texto de los Mil Caracteres) y diversos poemas de las dinastías Tang 唐 y Song 宋, tanto en *manchú* como en chino. También mostró gran habilidad artística: comenzó a practicar caligrafía a los 8 años y produjo numerosas pinturas, ganándose entre sus familiares la reputación de ser una niña extraordinariamente talentosa.

En su adolescencia, Cixi residió con su padre en la ciudad de Suiyuan 綏遠 (actual Hohhot, en la región autónoma de Mongolia Interior), donde continuó ampliando sus conocimientos y habilidades. Se interesó profundamente por la literatura, la pintura y la historia, complementando estas áreas con actividades como el ajedrez chino, la música, la equitación y el tiro con arco. Este periodo de su vida de acuerdo con las narraciones de miembros de su familia refleja su formación integral, destacando no sólo por su inteligencia y curiosidad, sino también por su destreza artística y física.

²⁶ Para no confundir a los lectores esta investigación seguirá utilizando el nombre de Cixi y sólo usará los distintos nombres y sobrenombres que se le concedieron a lo largo de su vida para explicar circunstancias específicas.

Cixi fue la hija mayor del matrimonio de sus padres. Su padre, Huizheng, era un funcionario gubernamental que, en 1850, estuvo encargado de administrar una extensa región en Hohhot, Mongolia Interior, donde su principal responsabilidad era la recaudación de impuestos locales. Al ser la primogénita, Cixi compartió mucho tiempo con su padre, lo que la expuso desde joven a discusiones sobre temas públicos. Según la obra *Cixi: La emperatriz* (2014), su posición como hija mayor le permitió ganarse la confianza de su padre, quien no dudó en incluirla en conversaciones relacionadas con asuntos de gobierno y administración pública:

Era inevitable que sus conversaciones se refirieran a asuntos oficiales y de Estado, lo cual inspiró en Cixi un interés que duró toda su vida. El hecho de que su padre la consultara e hiciera caso de sus opiniones le permitió adquirir confianza en sí misma y no aceptar jamás la idea habitual de que el cerebro de la mujer era inferior al del hombre (Chang 2014, 30).

La familia *jia* 家 era la base del sistema social, administrativo y económico de China, pues los miembros del clan descendían de un antepasado común y compartían propiedades o servicios de apoyo relacionados con la administración y educación. Desde una perspectiva teórica inspirada en Michel Foucault (2014) y retomada por Judith Butler (2015)²⁷, puede afirmarse que la familia también funcionaba como una estructura de sujeción, la familia puede entenderse como una institución fundamental en la configuración de identidades y relaciones de poder. En este marco, la familia no sólo es un espacio de cuidado y reproducción biológica, sino también un lugar donde se interiorizan normas, jerarquías y roles sociales que contribuyen a la formación de los sujetos. Es dentro de la familia donde se ejercen y

²⁷ En subcapítulos posteriores se analiza más a fondo a estos dos autores.

reproducen relaciones de autoridad y subordinación, a menudo naturalizadas bajo el discurso del deber filial, la tradición o la moral. Así, la familia actúa como una institución de orden social, reforzando dinámicas de sujeción que condicionan la manera en que los individuos se perciben y actúan dentro de las estructuras de poder más grandes, como el Estado.

Butler (2022) explica que el género no es algo que simplemente "somos" o algo que poseemos de forma inherente, sino algo que hacemos constantemente a través de nuestras acciones, comportamientos y palabras. Es decir, el género no es una esencia natural ni algo fijo, sino una construcción social que se crea y refuerza al repetir ciertas prácticas y normas. Según su perspectiva, el género es performativo, lo que significa que no existe un sujeto (y por lo tanto, un sujeto con identidad) previo al acto de género. No nacemos siendo algo que luego expresamos; más bien, nuestra identidad de género se forma a través de lo que hacemos y cómo nos comportamos para ser socialmente inteligibles. Por ejemplo, "ser mujer" o "ser hombre" no es algo con lo que se nace, sino el resultado de realizar actos que, culturalmente, se consideran "femeninos" o "masculinos" y que son reconocidos como tales por la sociedad.

Desde el enfoque de Judith Butler, la performatividad de género puede ayudar a analizar cómo Cixi construyó y negoció su identidad en un contexto profundamente normado por las expectativas de género y las estructuras de poder durante la dinastía Qing. En este caso, su vida y los relatos sobre ella reflejan un constante acto performativo, a través del cual reprodujo, resistió y subvirtió normas sociales para consolidar su posición de autoridad como mujer en un entorno político y patriarcal, incluso desde su infancia, como he mencionado a lo largo de este subcapítulo.

Según Butler, la performatividad implica no sólo la repetición de normas, sino también las condiciones que determinan quién es inteligible dentro de esas normas. En el caso de los

árboles genealógicos *manchúes*, las mujeres eran invisibilizadas salvo que alcanzaran un rol político o social significativo. La inclusión de Cixi en los registros del clan Yehenala no sólo la legitima como figura histórica, sino que performativamente reconfigura la posición de las mujeres dentro de este sistema. “Sería erróneo pensar que primero debe analizarse la «identidad» y después la identidad de género por la sencilla razón de que las «personas» sólo se vuelven inteligibles cuando poseen un género que se ajusta a normas reconocibles de inteligibilidad de género” (Butler 2022, 70). En otras palabras, el género no es algo secundario, sino que es fundamental para entender cómo las personas se perciben y son percibidas dentro de una sociedad, ya que las normas de género juegan un papel crucial en la forma en que se les reconoce como sujetos.

El significado de su nombre de nacimiento, Xingzhen (杏貞, "albaricoque puro y casto"), refleja las expectativas culturales que la sociedad confuciana colocaba sobre las mujeres, especialmente en cuanto a la castidad, la pureza y la obediencia. Aunque su entorno cultural relegaba a las mujeres a un rol subordinado, Cixi como sujeta se construyó diferente a esas normas al destacarse en disciplinas tradicionalmente reservadas para los hombres, como la historia, la política y la literatura. Su formación desde niña, que incluía habilidades artísticas, literarias y físicas (equitación y tiro con arco), representaba actos que desbordaban las expectativas de género, como vimos en el capítulo anterior, las mujeres *manchúes* servían como apoyo en la caza, más no practicaban el tiro con arco, en el caso de Cixi no fue así.

La familia de Cixi funcionó como el primer escenario en el que las normas de género fueron reproducidas, y simultáneamente cuestionadas. Su posición como hija mayor y la confianza que su padre depositó en ella al incluirla en discusiones de gobierno contrasta con las jerarquías tradicionales de género. Este espacio familiar, que normalmente refuerza

dinámicas de subordinación, se convirtió en un lugar donde Cixi ejerció su agencia y comenzó a performar un rol asociado al poder, el cual continuaría consolidándose hasta llegar a ser emperatriz viuda.

Este subcapítulo se inspira en la metáfora de "aprendiendo a tejer la cortina", evocando el término chino *Chui lian ting zheng* (垂簾聽政), que hace referencia a la práctica en la China imperial en la que una figura femenina gobernaba de manera indirecta, generalmente tras un velo. La traducción literal al español de esta expresión sería “escuchar la política detrás de la cortina”, lo que simboliza el ejercicio del poder de forma oculta o indirecta. Aunque no se ocupaba una posición visible de autoridad, esta práctica implicaba un control significativo sobre el gobierno, pues quien se encontraba detrás de la cortina mantenía una influencia determinante en las decisiones políticas, sin necesidad de mostrarse públicamente como líder. Y este subcapítulo sienta las bases para los siguientes, pues Cixi desde su infancia comenzaría a tejar la cortina (conformar poder).

2.2 LA CORTINA SE HACE PRESENTE: LA MADRE DEL EMPERADOR TONGZHI

Al fallecer el emperador Daoguang 道光 su hijo Xianfeng 咸豐 se convertiría en el nuevo hijo del cielo.²⁸ El 25 de febrero de 1850 y a la edad de 20 años Xianfeng se convirtió en el nuevo emperador de la dinastía Qing. A la edad de 15 años Cixi fue presentada ante la corte, como candidata a concubina o emperatriz del nuevo emperador. Cixi entró al harén del emperador Xianfeng el 26 de junio de 1852, tiempo después de su selección, debido a que el

²⁸ Al emperador chino se le llamaba el "Hijo del Cielo" porque su autoridad se consideraba un mandato divino otorgado por el Cielo (天, *Tian*). En la tradición política y filosófica china, el concepto del Mandato del Cielo (天命, *Tianming*) legitimaba su poder y establecía que su gobierno debía ser justo y armonioso. Si un emperador gobernaba con virtud, su reinado era próspero y estable; pero si su gobierno era corrupto o incapaz de mantener el orden, se interpretaba como una señal de que el Cielo había retirado su favor, justificando su derrocamiento.

nuevo emperador debió guardar luto a su difunto padre. Tras ingresar al harén de la Ciudad Prohibida se le asignó el título de *Pin* 嬪 (consorte imperial de quinto rango).

Cuando Cixi ingresó a la Ciudad Prohibida como concubina del emperador Xianfeng, China se encontraba sumida en una de las crisis más devastadoras de su historia: la Rebelión Taiping 太平天國之亂. Este conflicto, que se extendió entre 1850 y 1864, representó una de las mayores amenazas al dominio de la dinastía Qing, pues combinaba elementos religiosos, políticos y sociales en su desafío al orden imperial. Liderada por Hong Xiuquan 洪秀全, un hombre que se autoproclamaba el hermano menor de Jesucristo, la rebelión atrajo a millones de seguidores descontentos con la corrupción y el desgobierno de la corte. En medio de esta crisis, la autoridad de Xianfeng se veía debilitada, forzándolo a tomar decisiones drásticas para preservar el control del imperio.

Desde su juventud, Cixi se distinguió por su interés en los asuntos políticos, una inclinación que posiblemente se forjó en el entorno familiar en el que creció. Su padre, con quien mantenía una relación cercana, le permitió desarrollar su capacidad de análisis y reflexión sobre cuestiones de Estado. Esta dinámica familiar contrastaba con las rígidas normas de la corte Qing, donde las consortes imperiales tenían prohibido inmiscuirse en la administración del gobierno. Sin embargo, sus intentos de ofrecer consejos sobre la gestión de las revueltas en curso no fueron bien recibidos. Para Xianfeng, cualquier intervención femenina en los asuntos de gobierno era inadmisibles y, lejos de valorar la iniciativa de Cixi, la percibió como una intromisión inaceptable, como se narrará en el párrafo siguiente.

De acuerdo con Jung Chang (2014) la reacción del emperador no sólo evidenció la estricta segregación de roles dentro del sistema imperial, sino que también puso de manifiesto el

peligro que enfrentaban las mujeres que desafiaban estas normas. Cixi, en su afán por participar en la política, se expuso a la desaprobación de su esposo, quien llegó a calificarla de “taimada y artera”. Estas palabras, reflejan el desprecio con el que se percibía a una consorte que intentara ejercer influencia en asuntos de Estado. Más aún, la supuesta existencia de un edicto secreto en el que Xianfeng advertía a la emperatriz Zhen sobre la posibilidad de que Cixi intentara intervenir en el gobierno tras su muerte, sugiere que su presencia y ambición generaban temor dentro de la corte. Dicho edicto, que ordenaba la eliminación de Cixi en caso de que desafiara los límites impuestos a su género.

Esta posible evidencia ilustra la compleja relación entre género y poder en la China imperial. Mientras Cixi concebía su participación en la política como una extensión natural de su educación y crianza, el entorno en el que se desenvolvía rechazaba cualquier alteración del orden establecido. El control sobre las mujeres dentro del harén imperial no era casualidad, sino una manifestación de las estrictas normas de comportamiento y vestimenta a las que estaban sometidas. En este sentido, Xianfeng se distinguía por su rigor en la regulación de la vida palaciega. Como muestra de ello “El 14 de diciembre del segundo año del reinado de Xianfeng (1852), emitió un edicto a sus concubinas, prohibiendo la extravagancia”²⁹ (Xiang 2017, 107)³⁰. De acuerdo con Xiang (2017), Cixi cometió una infracción, lo que hizo que el

²⁹ Esto se refiere a no vestir prendas lujosas así como moderar sus gastos alimenticios y la búsqueda de regalos.

³⁰ Xiang, Si se graduó del Departamento de Bibliotecología de la Universidad de Wuhan y actualmente trabaja en el Museo del Palacio Imperial. Es investigador del Museo del Palacio Imperial (Beijing), subdirector de la biblioteca, y un reconocido experto y escritor en historia de la corte. Conocido como el "diccionario viviente" del Palacio Imperial, junto con Jia, Yinghua y Na, Genzheng, son conocidos como los "Tres Mosqueteros de finales de la dinastía Qing". Al ser miembro del Museo del Palacio Imperial sus obras y publicaciones son rigurosamente autorizadas por el gobierno chino, pues sus publicaciones alimentan la “historiografía oficial de China”.

emperador enfureciera y fuera castigada a permanecer en una habitación con menos beneficios³¹, para que tuviera tiempo de recapacitar en sus fallas (109).

¿Qué acontecimiento llevó a Cixi a darse cuenta de que podía influir en las decisiones políticas?³²

Después de que la concubina (Cixi) quedó embarazada, el emperador Xianfeng estaba muy feliz y emitió varios decretos para brindarle cuidados especiales. [...] la madre de la concubina debía entrar por la puerta Cangzhen y quedarse en el palacio Chuxiu 儲秀宮. Dos días después, en la mañana del 26, su madre, acompañada de dos sirvientas, fue al palacio Chuxiu. Según las regulaciones del Palacio Qing cuando una concubina estaba embarazada, la madre biológica podía entrar al palacio sólo cuando estaba a punto de dar a luz y quedarse con su hija durante unos días, generalmente no más de un mes. Sin embargo, la fecha prevista del parto de Cixi era en marzo o abril, y su madre biológica entró al palacio por orden especial del emperador Xianfeng para acompañar a su hija, tres meses antes (Xiang 2017, 110).

Se prepararon sedas de todo tipo, el mejor algodón y la mejor muselina para las ropas y las sábanas del futuro recién nacido. Se entrevistó a decenas de mujeres con experiencia en partos. Esas mujeres maduras permanecerían, junto a los médicos de la Clínica Real, al lado de Cixi a partir del séptimo mes de embarazo. En realidad, las

³¹ Esto implicaba una habitación más pequeña y con menos amenidades a su disposición e incluso menos personal de servidumbre.

³² Según la tradición oral, la emperatriz Cixi habría sobornado a los eunucos del palacio para que hablaran favorablemente de la concubina Yi 懿妃 (futura Cixi) frente al emperador, con el objetivo de ser convocada a su alcoba. Otra versión sostiene que fue a través de su canto que logró cautivarlo, provocando que él mismo la llamara a su aposento; sin embargo, esta investigación no cuenta con fuentes para negar o afirmar estas dos leyendas.

normas indicaban el octavo mes, pero el emperador Xianfeng, inquieto, decretó un trato especial. (Chang 2014, 43).

Las fuentes citadas evidencian el cambio en la posición de Cixi dentro del harén imperial tras quedar embarazada del emperador Xianfeng. Xiang (2017, 110) señala que, en una medida excepcional, el emperador permitió que la madre de Cixi ingresara al palacio tres meses antes del parto, desafiando las regulaciones establecidas que limitaban este acceso al periodo inmediato previo al alumbramiento. Este trato diferenciado sugiere la importancia que Xianfeng atribuía al nacimiento de un posible hijo varón, en contraste con su única descendencia previa, una hija sin derecho a la sucesión. De manera complementaria, Chang (2014, 43) detalla los preparativos extraordinarios dispuestos para el nacimiento, los cuales incluyeron la selección de textiles de la más alta calidad y la presencia de especialistas desde el séptimo mes de gestación, una medida que también contravenía las normas imperiales. Estos privilegios no sólo reflejan la trascendencia política de la maternidad dentro de la corte Qing, sino que además permiten inferir que Cixi, consciente del estatus que le confería ser la madre de un posible heredero, deseara un hijo varón.

Antes del nacimiento del futuro hijo de Cixi, Xianfeng sólo tenía una hija, pero una mujer no podía heredar el trono. El nacimiento de su hijo el 27 de abril de 1856 marcó un punto de inflexión en la vida de Cixi dentro del harén imperial. Hasta ese momento, su posición estaba definida únicamente por su relación con el emperador, pero el hecho de haber dado a luz al único heredero varón le otorgó una nueva relevancia política.³³ Pues “exultante, el emperador Xianfeng elevó de inmediato a Cixi a un rango superior. Toda la corte se vio arrastrada a una

³³ Dos años después del nacimiento del hijo de Cixi, el emperador tuvo otro hijo varón. No obstante, el infante falleció pocas horas después, lo que deja abierta la interrogante de si la conformación del poder de Cixi habría sido distinta en un escenario donde existiera otro candidato masculino al trono.

locura de celebraciones por el niño, que recibió el nombre de Zaichun 載淳” (Chang 2014, 44). Otra versión indica que “la consorte imperial *Yi Pin* 懿嬪 Lan’er es ascendida a concubina *Yi Fei* 懿妃 Lan’er” (Xiang 2017, 114), es decir, de consorte imperial de quinto rango a consorte imperial de cuarto rango.

En este análisis, utilizaré las propuestas teóricas de Gayle Rubin y Claude Lévi-Strauss para entender el ascenso político de Cixi dentro de la corte Qing, a partir de las dinámicas de género y parentesco. Rubin, en su obra *El tráfico de mujeres: Notas sobre la ‘economía política’ del sexo* (1975), plantea que las relaciones de parentesco no sólo organizan la reproducción biológica, sino que funcionan como un sistema de intercambios que regula el acceso al poder y perpetúa las jerarquías de género. Por otro lado, Lévi-Strauss, en *Las estructuras elementales del parentesco* (2010), aborda cómo las relaciones de parentesco estructuran las alianzas y la circulación del poder en las sociedades. Ambos autores proporcionan un marco conceptual que permite entender cómo el parentesco, en su doble dimensión biológica y simbólica, puede ser una herramienta de consolidación de poder, especialmente en contextos donde las mujeres, aunque excluidas del poder político formal, juegan un rol fundamental en la reproducción y transmisión de este poder. A partir de sus teorías, se analizará cómo la maternidad de Cixi y su capacidad para generar un heredero varón se constituyen como un punto de inflexión en su conformación de poder dentro del sistema imperial Qing.

Desde la óptica de Rubin (1975), los matrimonios y las relaciones familiares en sociedades tradicionales, como la china imperial, no sólo son medios para asegurar la reproducción biológica, sino también dispositivos que organizan el acceso al poder y la reproducción del

orden social. El sistema de parentesco, basado en intercambios de mujeres, crea una estructura en la que las alianzas matrimoniales y la maternidad sirven como mecanismos para reforzar el dominio masculino y perpetuar las jerarquías. En este contexto, el hecho de que Cixi haya dado a luz a un hijo varón no sólo significó un cumplimiento de su función biológica de acuerdo con las expectativas de su contexto, sino también una afirmación de su lugar dentro de una red de relaciones que definían su posición dentro del sistema de concubinato imperial Qing.

Por su parte, Claude Lévi-Strauss, en *Las estructuras elementales del parentesco* (2010), analiza cómo el parentesco organiza no sólo las relaciones de consanguinidad, sino también los intercambios sociales y políticos que surgen de estas relaciones. Para Lévi-Strauss, el parentesco se configura como un sistema complejo que regula las alianzas y, al mismo tiempo, establece un orden simbólico donde las mujeres juegan un rol fundamental en la circulación del poder, aunque de forma indirecta. En el caso de Cixi, su maternidad se puede entender como un acto simbólico dentro de este sistema de parentesco: al generar un heredero varón, Cixi no sólo garantizó la continuidad de la dinastía Qing, sino que también facilitó su ascenso dentro de la jerarquía política de la corte.

La unión de ambos enfoques teóricos permite comprender que el ascenso de Cixi fue el resultado de un doble intercambio: por un lado, el intercambio simbólico que Rubin describe en el marco del sistema de parentesco, donde la mujer se convierte en un vehículo de transmisión de poder a través de su capacidad reproductiva; por otro lado, la estructura de parentesco descrita por Lévi-Strauss, que regula la circulación de mujeres como elementos de una red más amplia de relaciones de poder. El hecho de que Cixi haya dado a luz al único heredero varón de Xianfeng no sólo reforzó su posición dentro del harén, sino que le permitió,

a través de este "intercambio simbólico" con la dinastía imperial, conformar un poder político que le fue negado a otras mujeres en la corte³⁴. La maternidad de Cixi, lejos de ser un simple hecho biológico, se configura como un acto cargado de implicaciones políticas, en la que el poder de Cixi no radica sólo en su relación con el emperador, sino en la capacidad de generar un heredero varón que garantizara la estabilidad y continuidad del imperio y la posibilidad de ser la madre del emperador.

A menudo se asume que el poder de Cixi derivaba exclusivamente de su maternidad, en tanto madre del heredero al trono. Esta lectura, aunque comprensible, resulta reduccionista. Si bien el nacimiento de su hijo le otorgó un estatus privilegiado dentro de la corte, su influencia no se limitó a ese vínculo filial. Foucault (2014) señala que el poder no es una posesión individual ni se transmite de forma lineal, sino que circula y se ejerce en redes de relaciones. Desde esta perspectiva, el poder de Cixi se configura como una forma de agencia que se articula dentro del sistema de parentesco y las jerarquías cortesanas, en las que ella no sólo fue reconocida como madre del emperador, sino también como una figura activa en la consolidación de su autoridad. Su posición, por tanto, fue el resultado de una negociación constante dentro del entramado político de la dinastía Qing, como se analizará más adelante.

2.3 SE COLOCA LA CORTINA: LA EMPERATRIZ VIUDA CIXI

La Segunda Guerra del Opio comenzó en 1856, cuando la emperatriz Cixi tenía tan solo 21 años, en un contexto de creciente presión extranjera sobre la dinastía Qing. El conflicto enfrentó al Imperio chino contra una coalición de fuerzas británicas y francesas, que buscaban ampliar sus privilegios comerciales y diplomáticos en China. En 1860, tras la

³⁴ En los subcapítulos posteriores se conformará la narrativa que nos permite entender, ¿por qué el caso de Cixi fue diferente a otras concubinas?

captura de Pekín, las tropas aliadas saquearon e incendiaron el Antiguo Palacio de Verano (*Yuanmingyuan* 圓明園), símbolo del esplendor imperial, lo que obligó a la corte a huir apresuradamente hacia Rehe³⁵ para evitar la captura del emperador Xianfeng. La guerra concluyó con la firma de la Convención de Pekín, un tratado desigual que cedió territorios como la península de Kowloon a los británicos, amplió las concesiones comerciales y debilitó aún más la autoridad de la dinastía Qing frente a las potencias occidentales.

Tras la derrota, el emperador Xianfeng decidió no regresar a la capital. Consciente del deterioro de su salud, comenzó a preparar su sucesión mientras permanecía en Rehe, donde finalmente falleció el 22 de agosto de 1861. Apenas unos meses después, el 2 de noviembre de ese mismo año, Cixi en alianza con el príncipe Gong 恭親王³⁶ y la emperatriz Ci'an 慈安 太后³⁷, orquestó un golpe de Estado para consolidar su poder. Este episodio, conocido en la historia como el “Golpe Xinyou” 辛酉政變³⁸, marcó el inicio de su influencia en la corte y el gobierno Qing.

¿Cómo fue posible entonces este golpe de Estado? Como se analizó en el subcapítulo anterior, Cixi aún era una concubina y no ostentaba el título de emperatriz, el cual pertenecía a la emperatriz Ci'an, dos años menor que ella. Además, hasta la muerte del emperador Xianfeng, no había una emperatriz viuda en la corte, ya que la última en ostentar este título, la

³⁵ Chengde fue originalmente llamada *Harun Gol* que en mongol significa “río caliente”, esto traducido al chino es *Rehe* 熱河 por lo que Chengde también es conocida como *Rehe*.

³⁶ Príncipe Gong (1833–1898): hermano del emperador Xianfeng y figura clave en la política de finales del siglo XIX. Ocupó cargos diplomáticos y fue parte de la facción de la emperatriz viuda Cixi.

³⁷ Emperatriz Ci'an (1837–1881): esposa oficial del emperador Xianfeng y corregente junto a Cixi durante la minoría de edad del emperador Tongzhi. También conocida como Emperatriz Viuda del Este.

³⁸ *Xinyou* 辛酉 forman el nombre del año en el ciclo sexagenario (combinación de 10 troncos + 12 ramas, que se repite cada 60 años). 1861 fue el año *Xīn Yǒu* según el calendario chino, de ahí que el golpe lleve este nombre. 政 *zheng* significa: gobierno o política, mientras que *bian* 變 significa: cambio o revuelta; juntos significan: golpe de Estado.

emperatriz viuda Xiaoquancheng 孝全成太后—madre de Xianfeng—había fallecido en 1840, veintiún años antes del golpe. Por lo tanto, en 1861, la mujer con mayor autoridad dentro del harén imperial era la emperatriz Ci'an.

La clave para entender cómo Cixi logró convertirse en emperatriz viuda radica en la presión que ejerció sobre los ministros regentes para obtener este título. Sin embargo, esto plantea una cuestión aún más intrigante: ¿cómo logró persuadirlos? Su éxito no fue fruto del azar, sino de una combinación de factores estratégicos. Tras la muerte del emperador:

Ese mismo día se emitieron dos edictos imperiales: primero, establecer a Zaichun [hijo biológico de Cixi] como Príncipe Heredero; segundo, nombrar a Zaiyuan, Duanhua 端華, Sushun 肅順 y otros cinco regentes para asistir con total dedicación a Zaichun y gestionar todos los asuntos del Estado. Al mismo tiempo, se estipuló que los dos sellos, "*Yushang* 禦賞" y "*Tongdaotang* 同道堂", servirían como autenticación para futuros decretos. Ambos sellos fueron otorgados por el difunto Emperador a la Emperatriz Viuda (es decir, la Emperatriz Viuda Ci'an) utilizaría el sello *Yushang*, que inicia el decreto, mientras que Su Majestad (el emperador sucesor) usaría el sello *Tongdaotang*, que lo concluye. Cualquier documento deberá utilizar estos sellos como sustitutos, y todos los decretos dictados también deberán emitirse de esta manera para evitar prácticas fraudulentas. [...] De ahora en adelante, los regentes redactarán y presentarán los decretos, que luego se emitirán con los sellos de la emperatriz viuda y el emperador. La parte superior llevará las palabras *Yushang*, y la parte inferior llevará las palabras *Tongdaotang*, sirviendo como autenticación (K. Wang 2002, 50-51).

De acuerdo con lo anterior, esta investigación sostiene que el emperador Xianfeng no deseaba que el poder recayera únicamente en manos de los regentes, sino que intentó establecer un contrapeso en el gobierno. Este equilibrio se materializaba a través de dos sellos: uno bajo la tutela de la emperatriz viuda Ci'an y el otro en manos de su hijo, el joven emperador Zaichun. Aunque los regentes pudieran emitir edictos, estos carecerían de validez imperial sin los sellos. Sin embargo, es fundamental considerar que Zaichun, con tan sólo cinco años, no estaba en condiciones de utilizar esta herramienta de poder por sí mismo, lo que plantea la interrogante de cómo podría un infante manejar semejante responsabilidad sin cometer errores. La juventud de Zaichun implicaba una dependencia casi absoluta de los adultos a su alrededor, quienes se convertirían en los verdaderos actores políticos detrás del poder formalmente ejercido por el joven emperador:

Según las normas establecidas, la madre biológica de Zaichun, la emperatriz viuda Cixi³⁹, no tenía derecho a intervenir en la gestión y el uso de los sellos, ni a participar en los asuntos de gobierno. Sin embargo, dado que Zaichun tenía solo cinco años, el hecho de que él mismo imprimiera el sello "*Tongdaotang*" en los documentos carecía de significado real en términos de concentración de poder. Como resultado, Cixi asumió de manera natural el derecho de preservar y utilizar el sello "*Tongdaotang*" en nombre de su hijo, basándose en su posición como madre del joven emperador (K. Wang 2002, 51).

Si bien existen numerosas referencias sobre la existencia de los dos sellos imperiales, la cuestión de cómo Cixi obtuvo el sello de su hijo sigue siendo un tema de debate entre

³⁹ El autor se refiere a Cixi con el título de "emperatriz viuda", aunque en el momento histórico descrito aún no ostentaba formalmente dicho título. Esta elección puede responder a un esfuerzo por evitar confusiones en el lector, dado que es el título por el cual es más ampliamente conocida.

historiadores, biógrafos y académicos. No existe un consenso claro sobre el momento ni el método mediante el cual Cixi se hizo con el control de este símbolo de autoridad.

Por ejemplo, Warner (1972) recurre a la tradición oral para sostener que Cixi pudo haber ordenado a un eunuco robar el sello imperial, lo que le habría permitido invalidar los decretos de los regentes y obligarlos a reconocerla como emperatriz viuda. En contraste, Jung Chang (2014) argumenta que es poco probable que el emperador Xianfeng haya deseado otorgar poder político a ambas emperatrices. Según su interpretación, los sellos imperiales no eran más que un recurso simbólico utilizado por Cixi y Ci'an para conferir validez a los decretos en ausencia de la caligrafía del emperador, sirviendo así como un artificio para equilibrar el poder frente a los regentes. Por otro lado, Xiang (2017) —biógrafo autorizado por el Museo del Palacio—, en concordancia con K. Wang (2002), sostiene que el sello imperial del joven emperador debía recaer de manera natural en su madre biológica, lo que habría otorgado a Cixi un acceso extraordinario pero legítimo al mismo. Esta interpretación sugiere que su autoridad no provino de un acto de usurpación, sino de su papel materno dentro del sistema de sucesión imperial.

El argumento de que Cixi obtuvo el sello mediante un acto clandestino, como lo plantean Warner (1972) y Jung Chang (2014), carece de evidencia documental sólida y se basa en relatos orales posteriores, y a una visión individualista. En cambio, el análisis institucional propuesto por Xiang y Wang permite comprender la consolidación del poder de Cixi no como una anomalía dentro de la estructura de gobierno Qing, sino como una consecuencia lógica del vacío de poder generado por la minoría de edad del emperador. En este sentido, esta investigación sostiene que la posición de Cixi como madre del emperador le otorgó una

autoridad innegable dentro del ámbito cortesano. Su acceso al sello imperial, lejos de ser un acto arbitrario, fue un paso coherente con las dinámicas de poder de la época.

El día en que falleció el emperador Xianfeng, la emperatriz Ci'an fue elevada al rango de emperatriz viuda, junto con las demás concubinas, realizó las ceremonias fúnebres ante el altar del difunto emperador. Sin embargo, Nala (Cixi) no recibió ningún ascenso en su estatus. No obstante, no podían ignorar el peso político que le confería su condición de "madre del emperador", pues de acuerdo con K. Wang (K. Wang 2002), la madre es ennoblecida por su hijo⁴⁰ *mu yi zi gui* 母以子貴 lo que le otorgaba un estatus especial dentro del sistema de poder imperial. Por esta razón, al día siguiente, Sushun y sus aliados se vieron obligados a reconocer formalmente a Nala como emperatriz viuda, emitiendo un decreto en su nombre a través del Gran Consejo.

En resumen, tras la muerte del emperador Xianfeng, Cixi logró asumir la tutela del sello *Tongdaotang*, consolidando así su influencia en la corte. Además, su rango de consorte imperial fue elevado al de emperatriz viuda, lo que generó una situación inusual en la que coexistían dos emperatrices viudas, ambas consortes del mismo emperador, con presencia activa en el gobierno. No obstante, esto no aseguraba que Cixi pudiera ejercer o manifestar efectivamente el poder del gobierno. De acuerdo con Xiang (2017), el regente Sushun asumió que las dos emperatrices viudas carecían de conocimientos en asuntos gubernamentales, lo que lo llevó a decretar que su función se limitaba únicamente a sellar documentos, sin la facultad de modificar o revisar los edictos. Para Xiang, esta disposición equivalía a utilizar a

⁴⁰ En el contexto de Cixi, aunque inicialmente no ostentaba el rango más alto dentro de la jerarquía imperial, su posición se fortaleció de manera inmediata al convertirse en la madre del nuevo emperador. Esto responde a un principio fundamental en la corte Qing: la nobleza del hijo confería estatus a la madre, ya que, según la lógica dinástica, un emperador no podía descender de una mujer sin rango. En consecuencia, el ascenso de su hijo al trono implicaba automáticamente la elevación de su posición dentro de la corte.

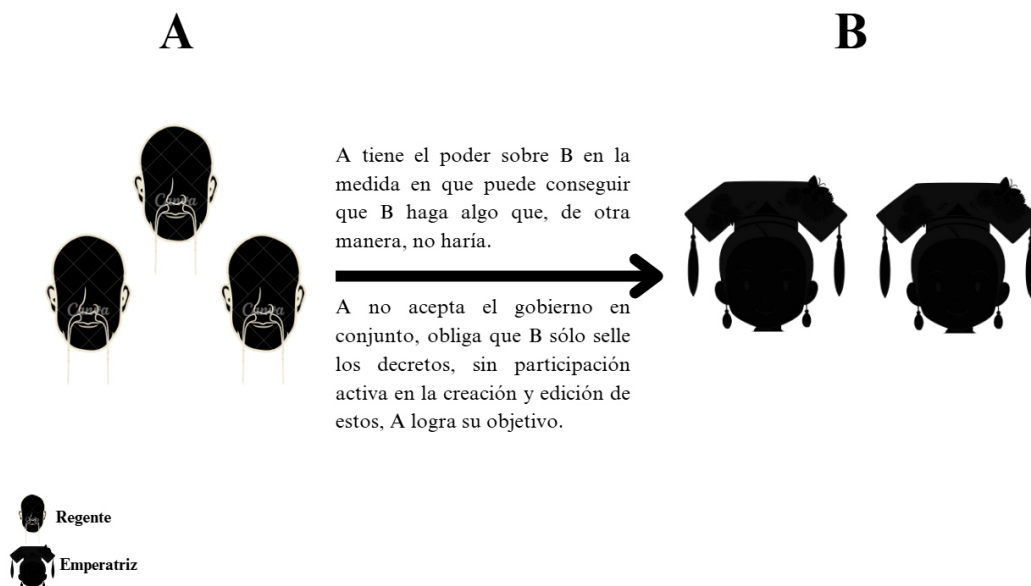
ambas emperatrices como títeres, pues el testamento del emperador Xianfeng no establecía claramente cómo debía funcionar el contrapeso entre las emperatrices y los regentes, lo que permitió a estos últimos considerar que el poder recaía exclusivamente en ellos.

El error de los regentes fue pensar que el poder era exclusivo de ellos. Pero, ¿Qué es el poder? esta investigación lo define en tres dimensiones como lo hace Steven Lukes en su obra *El Poder: un enfoque radical* (1974) propone un análisis del poder que se divide en tres dimensiones interrelacionadas. La primera dimensión se centra en el poder visible, que se manifiesta en la capacidad de hacer que alguien actúe contra su voluntad en situaciones de conflicto, donde se observa la dinámica de ganadores y perdedores. La segunda dimensión se refiere al poder estructural, que se ejerce al establecer la agenda y controlar los temas que se discuten en la esfera pública, lo que permite que ciertos intereses sean excluidos de la conversación, limitando la capacidad de otros grupos para influir en el debate. Por último, la tercera dimensión aborda el poder ideológico, que se manifiesta en la habilidad de moldear las creencias, deseos y percepciones de las personas, de modo que acepten condiciones y estructuras de poder como naturales o inevitables, incluso cuando son opresivas. Esta última dimensión destaca la forma en que el poder opera más allá del conflicto visible, influyendo en las subjetividades y en la manera en que los individuos interpretan su realidad.

El regente Sushun (A) ejercía control sobre las emperatrices viudas (B) en la medida en que podía hacer que estas cumplieran una función limitada que, de otro modo, no habrían aceptado (Ver figura 3). Sushun asumió que las emperatrices carecían de conocimientos en asuntos gubernamentales, lo que le permitió decretar que su papel se restringía únicamente a sellar documentos, sin la capacidad de modificar o revisar los edictos. Esta situación refleja cómo Sushun utilizó su posición para reducir a las emperatrices a un rol pasivo. El testamento

del emperador no proporcionaba un marco claro para el contrapeso entre las emperatrices y los regentes, lo que permitió a Sushun consolidar su poder, haciendo que las emperatrices actuaran de acuerdo con sus directrices.

Figura 5
El enfoque unidimensional: el poder visible



Elaboración propia con base en (Lukes 1974, 4-10)

Por otro lado, con su nuevo título de emperatriz viuda, Cixi no estaba dispuesta a convertirse en un simple títere de los regentes. De hecho, se mostró decidida a desafiar su autoridad, marcando así su primer enfrentamiento con ellos a través de la resistencia:

Cixi, disconforme con esta disposición, se negó a sellar los documentos como medida de resistencia. Tras cuatro días de debate, Su Shun y sus aliados tuvieron que ceder, aceptando que a partir de entonces todos los memoriales de los funcionarios⁴¹ debían

⁴¹ Documentos formales que los funcionarios del Estado imperial dirigían al emperador (o a la autoridad correspondiente) para presentar informes, solicitudes, recomendaciones o críticas sobre asuntos administrativos,

ser revisados por la emperatriz viuda. Además, ningún decreto tendría validez hasta que ella lo revisara, aprobara y sellara. En cuanto al nombramiento de altos funcionarios como supervisores y gobernadores, los ministros asesores podían sugerir candidatos, pero debían esperar la instrucción imperial para su confirmación, mientras que las designaciones de otros funcionarios debían ser decididas por sorteo en presencia del emperador y con la aprobación de ambas emperatrices viudas (K. Wang 2002, 51).

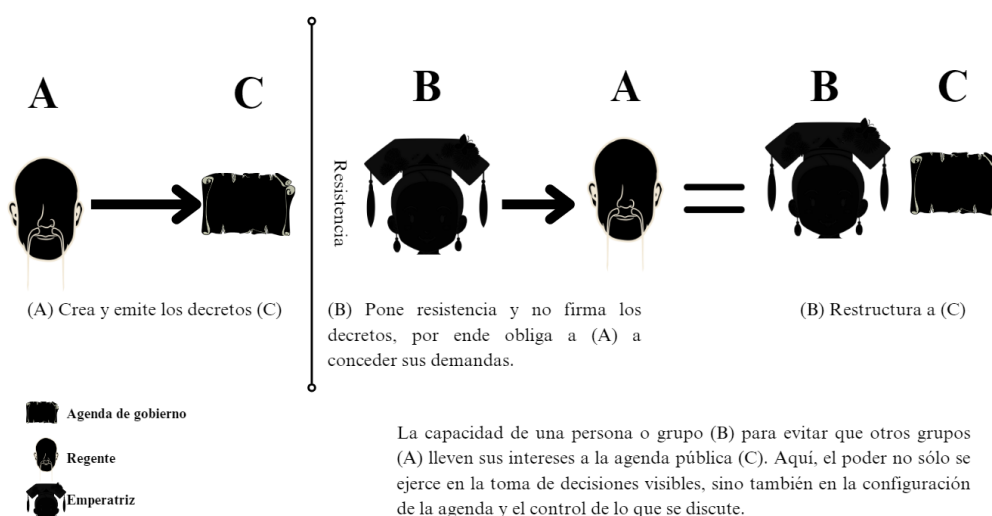
En el contexto de la segunda dimensión del poder (ver figura 4), que se refiere al control de la agenda y a la exclusión de ciertos temas del debate público, la negativa de la emperatriz viuda Cixi a sellar los documentos y la imposición de condiciones para la revisión de los memoriales de los funcionarios ilustran el ejercicio del poder estructural. En efecto, “en la medida en que una persona o un grupo consciente o inconsciente crea o refuerza barrera al aireamiento de los conflictos políticos, esa persona o grupo tiene poder” (Lukes 1974, 11). Cixi, al resistirse a la disposición inicial, no sólo se opone a las decisiones tomadas por Sushun y sus aliados, sino que también redefine el proceso de toma de decisiones dentro del gobierno imperial. Al imponer que todos los memoriales deban ser revisados y aprobados por ella, Cixi establece un nuevo protocolo que reestructura las relaciones de poder en la corte.

Este cambio en la dinámica de poder resalta la importancia del control de la agenda, ya que Cixi tiene la capacidad de determinar qué asuntos son discutidos y cuáles son considerados válidos. Su insistencia en revisar y aprobar todos los documentos antes de su implementación revela cómo puede influir en el funcionamiento del gobierno, limitando la capacidad de otros

judiciales, militares o sociales. Eran una vía clave de comunicación dentro del aparato burocrático de la dinastía Qing.

funcionarios para actuar de manera independiente. Además, al requerir que las designaciones de altos funcionarios sean aprobadas por ambas emperatrices viudas, Cixi refuerza su posición y la de su grupo político⁴², lo que demuestra que su poder no sólo se ejerce a través de decisiones visibles, sino también mediante la creación de un marco estructural que condiciona las acciones de los demás.

Figura 6
El enfoque bidimensional: el poder estructural



Elaboración propia con base en (Lukes 1974, 11-18)

De acuerdo con Xiang (2017), los hermanos del difunto emperador Xianfeng, en particular el príncipe Gong, albergaban dudas sobre si los regentes gobernaban en nombre del joven emperador o si, en realidad, ejercían el poder de manera autónoma. Ante esta incertidumbre, el príncipe Gong incentivó a las emperatrices viudas a asumir un papel activo en el gobierno, impulsando la práctica de "escuchar la política detrás de la cortina" y garantizando su seguridad dentro de la corte, pues él tenía ya captado al ejército. Así, comenzó a gestarse el

⁴² Conformado por figuras clave como el príncipe Gong, el clan imperial Aisin Gioro, la emperatriz Ci'an y posiblemente miembro del clan Yehenala.

golpe de Estado. Las emperatrices Ci'an y Cixi alentaron al censor⁴³ Dong Yuanchun a comparecer ante la corte y solicitar formalmente que ambas dirigieran el país desde detrás de la cortina. Sin embargo, esta propuesta fue inmediatamente rechazada por los ocho ministros regentes, quienes reaccionaron con hostilidad. Durante la confrontación –también narrada por Xiang (2017)–, la tensión se elevó al punto de los gritos, provocando que las emperatrices, desbordadas por la situación, estuvieran al borde del llanto. La escena afectó profundamente al joven emperador, quien, al presenciar el conflicto y ver a sus dos madres en tal estado, terminó llorando y orinándose.

En un primer momento, el desenlace parecía favorecer a Sushun y sus aliados, consolidando su dominio sobre el gobierno. No obstante, en el contexto del sistema feudal autocrático, donde la supremacía del poder imperial era un principio fundamental, la disputa entre Sushun y Cixi sobre la participación de la emperatriz viuda en los asuntos de Estado trascendía el conflicto personal. En realidad, se trataba de una pugna entre la autoridad ministerial, encarnada por Sushun y su facción, y la autoridad imperial, representada por la emperatriz viuda Cixi, pues ella tenía el sello del emperador niño, la máxima autoridad imperial del sistema dinástico Qing.

Cuando la corte Qing decidió regresar a Pekín, Sushun y los demás, confiados en su posición como ministros encargados de asistir en los asuntos de Estado, subestimaron la enorme influencia del pensamiento del poder imperial sobre los funcionarios de la corte. Sin embargo, tras su regreso a Pekín, la emperatriz viuda Cixi y el joven emperador se esforzaron por aprovechar el pensamiento ortodoxo de la autoridad

⁴³ Los censores eran funcionarios encargados de vigilar la conducta moral y administrativa de otros funcionarios, así como de presentar memoriales criticando políticas o proponiendo reformas. Su rol estaba directamente vinculado al control del poder y la legitimidad burocrática dentro del gobierno imperial.

imperial y la conciencia de lealtad al monarca que predominaba en la corte, presentándose como un huérfano y una viuda que habían sido oprimidos durante mucho tiempo, mientras que Sushun y los demás eran retratados como ministros traidores y rebeldes que habían usurpado el poder y conspirado contra el trono (K. Wang 2002, 52).

De acuerdo con K. Wang (2002) y Xiang (2017), la emperatriz viuda Cixi entregó al príncipe Gong y a la corte un edicto previamente redactado que señalaba a Sushun y sus aliados como responsables de la mala gestión del Estado. El documento ordenaba su destitución y arresto inmediato, Zaiyuan y Duanhua irrumpieron en el consejo de gobierno, seguros de su autoridad como regentes designados por el emperador fallecido. Sin embargo, se encontraron con el Príncipe Gong y un grupo de funcionarios que ya habían tomado el control de la corte. Ante su desafío, el príncipe Gong ordenó su captura. En cuestión de instantes, guardias armados los redujeron, les despojaron de sus insignias y los trasladaron a la Oficina del Clan Imperial. Consciente de que la rapidez era clave para consolidar el golpe, el Príncipe Gong envió órdenes secretas para capturar a Sushun en su camino de regreso a la capital. Paralelamente, altos funcionarios, alineados con la facción de Gong, redactaron una petición formal para que las emperatrices viudas asumieran el poder, gobernando desde detrás de una cortina.

Los regentes designados por el emperador Xianfeng no pertenecían al clan imperial, es decir, no eran parientes consanguíneos directos, lo que generaba una cierta distancia entre la familia imperial y el poder político. De acuerdo con Wang (2002), el príncipe Gong mostró descontento al no ser incluido entre los regentes. Esta exclusión podría remontarse a un antiguo conflicto con el emperador Xianfeng, ocurrido durante su juventud: el príncipe Gong

había intentado que su madre fuera reconocida con el título de emperatriz viuda. No obstante, este honor le fue negado debido a que su madre era sólo una consorte, y su hijo biológico era el príncipe Gong, no el emperador. En el lecho de muerte de su madre, el príncipe Gong insistió al emperador para que ella recibiera dicho título, y logró que fuera reconocida como la emperatriz viuda Xiaojingcheng 孝靜成 –la única emperatriz viuda que no había sido emperatriz en vida ni madre del emperador reinante–. Este acto provocó el enfado del emperador Xianfeng, lo que explicaría, al menos en parte, la decisión de excluir al príncipe Gong del cuerpo de regentes. Dicha exclusión llevó al príncipe Gong a buscar apoyo en su propio clan y a aliarse con las dos emperatrices viudas, Cixi y Ci'an.

Para Xiang (2017), tras el golpe de Estado en Pekín y la entronización de Zaichun (hijo biológico de Cixi), surgió un debate sobre el título de su reinado. Inicialmente, Sushun y sus aliados propusieron "*Qixiang*" 祺祥, pero fue rechazado por su redundancia. Finalmente, el Príncipe Regente y el Gran Consejero acordaron adoptar *Tongzhi* 同治, título que fue sometido a la aprobación de las emperatrices viudas. *Tongzhi*⁴⁴ fue el nombre oficial del nuevo emperador, el cual simbolizaba el gobierno conjunto de ambas regentes, pero este gobierno en conjunto debía de considerar los siguientes tres principios:

Tres principios: En primer lugar, las emperatrices viudas asumirán temporalmente el poder para administrar los asuntos del gobierno. Después de algunos años, cuando el emperador sea capaz de tomar decisiones por sí mismo, el poder será transferido nuevamente a él; en segundo lugar, se seleccionarán uno o dos príncipes para que

⁴⁴ El carácter 同 (tong) significa "junto" o "común", y 治 (zhi) significa "gobernar" o "administrar". Por lo tanto, la traducción más precisa sería "gobernar conjuntamente", reflejando el hecho de que las dos emperatrices viudas gobernaban el imperio en conjunto durante ese período.

asistan en la gestión de los asuntos del gobierno; en tercer lugar, se asignarán uno o dos ministros que desempeñarán el rol de maestros del emperador (Xiang 2017, 177).

El primer principio resulta peculiar, ya que establece que las emperatrices viudas ejercerán el gobierno hasta que el emperador alcance la mayoría de edad. Esta disposición sugiere que tal forma de regencia no era una excepción, sino una práctica habitual dentro de la dinastía Qing, donde la transferencia del poder se veía como un proceso gradual. Sin embargo, este principio no fue la primera vez que se usó en la dinastía Qing, pues el emperador Shunzhi 順治 (1644-1661) ascendió al trono a la temprana edad de 6 años. Como un emperador niño, estuvo bajo la regencia de su madre, la emperatriz viuda Xiaozhuangwen 孝莊文, quien gobernó en su nombre hasta que Shunzhi alcanzó la mayoría de edad a los 13 años. Esta emperatriz viuda también fue asesora del emperador Kangxi 康熙 (1661-1722) y garantizó su entronización.

La emperatriz viuda Xiaozhuangwen desempeñó un papel crucial en los primeros años de la dinastía Qing, utilizando la juventud y fragilidad institucional de la nueva dinastía a su favor para consolidar su poder y asegurar la continuidad del gobierno. En palabras de Nie (2009), Xiaozhuangwen fue una mujer *mongola* excepcional cuya influencia fue decisiva no sólo para el ascenso de los *manchúes* y la fundación de la dinastía Qing, sino también para la unificación del país. Frente a la inesperada muerte de su esposo, el emperador Hong Taiji, en un momento en que la dinastía aún era joven y vulnerable, la emperatriz viuda Xiaozhuangwen aprovechó para tomar una decisión política fundamental: eligió a su hijo Shunzhi como sucesor y asumió su tutela hasta que alcanzara la mayoría de edad. Durante este período, gobernó de manera conjunta con otros regentes de su confianza, asegurando la

estabilidad del imperio en sus primeras etapas. La habilidad de Xiaozhuangwen⁴⁵ para influir en los asuntos políticos y su determinación para garantizar un futuro seguro para la dinastía Qing se consolidaron aún más con su papel de asesora del emperador posterior, Kangxi.

Sus relaciones con su hijo se tensaron después de que este alcanzara la edad adulta y comenzara a gobernar por derecho propio. Sin embargo, su muerte en 1661 devolvió a Xiaozhuangwen a la prominencia: cooperó de nuevo con los regentes, esta vez para su nieto, el emperador Kangxi. Xiaozhuangwen se hizo cargo de la educación del emperador después de que su madre biológica muriera en 1663. Cuando Kangxi tenía once años, se casó con su primera emperatriz, la nieta del regente principal, Soni, quien fue elegida por su abuela (S. Rawski 2018, 43).

El precedente establecido por la emperatriz viuda Xiaozhuangwen proporciona un claro fundamento para que Cixi pudiera gobernar tras su hijo, el emperador Tongzhi. El principio que permitía a las emperatrices viudas ejercer el gobierno hasta que el emperador alcanzara la mayoría de edad no sólo reflejaba una práctica habitual, sino que había funcionado de manera efectiva en el pasado. Además, su influencia perduró incluso cuando Shunzhi alcanzó la mayoría de edad y después de la muerte del mismo, al seguir actuando como asesora de su sucesor, el emperador Kangxi, asegurando la estabilidad del imperio. Al igual que Xiaozhuangwen, Cixi se vio en la necesidad de asumir un papel protagónico cuando la muerte prematura de su esposo, el emperador Xianfeng, dejó a su hijo, Tongzhi, en la misma situación de vulnerabilidad. Al igual que su predecesora, Cixi utilizó su astucia y experiencia para consolidarse como figura clave en el gobierno imperial, convirtiéndose en una regente

⁴⁵ La emperatriz Xiaozhuangwen quizá no goza del mismo nivel de reconocimiento que la emperatriz viuda Cixi, en parte porque se dispone de menos información sobre su vida y su papel político. En contraste, Cixi ha permanecido en el imaginario colectivo debido a que fue la última figura femenina de poder relevante en la dinastía Qing. Su presencia en un periodo de transición —del imperio a la república y, posteriormente, a la República Popular— propició la proliferación de narrativas, tanto históricas como legendarias, que han contribuido a moldear su imagen hasta el presente de manera negativa y positiva.

efectiva y respetada. Esta continuidad en el ejercicio de poder por parte de las emperatrices viudas demuestra que, más allá de ser una excepción, fue una práctica que se permitió pues ya existía un precedente.

El lugar donde la emperatriz viuda Cixi escuchó y dirigió el gobierno tras la cortina se encontraba en el Palacio *Yangxin* 養心殿. El 2 de diciembre de 1861 la emperatriz viuda Cixi y la emperatriz viuda Ci'an, acompañadas por el joven emperador Tongzhi, que tenía sólo seis años, comenzaron oficialmente la primera sesión de gobierno tras el velo.

Cuando las emperatrices viudas Cixi y Ci'an asumieron el poder en 1861, el Estado Qing enfrentaba un profundo deterioro provocado por la Rebelión Taiping la cual tuvo su comienzo en 1850 y finalizó en 1864. Este conflicto, considerado uno de los levantamientos más devastadores en la historia de China, había fracturado severamente el control político y administrativo del imperio, generando inestabilidad social y económica. “La pérdida de vidas humanas fue enorme; se calcula que entre veinte y treinta millones de personas murieron durante los años de guerra y su posguerra en el sur” (Wood 2023, 462). La insurrección, encabezada por Hong Xiuquan⁴⁶, cuestionaba la legitimidad de la dinastía Qing y había logrado establecer un gobierno paralelo en Nankín, desafiando abiertamente la autoridad imperial. Para cuando Cixi comenzó a ejercer poder político, la corte imperial estaba sumida en una crisis de legitimidad y agotamiento financiero, mientras vastas regiones del sur y centro del país permanecían fuera del control del gobierno central.

⁴⁶ Hong Xiuquan 洪秀全 (1814-1864) Fundador del Reino Celestial de la Gran Paz (太平天國) y principal figura de la Rebelión Taiping (1850-1864). Influenciado por el cristianismo, proclamó ser el "Hermano Menor de Jesucristo" y promovió una ideología que combinaba elementos cristianos con reformas sociales y políticas. Su movimiento desafió el dominio de la dinastía Qing, estableciendo un gobierno alternativo en Nankín.

Para esta investigación, la Rebelión Taiping constituye el contexto político en el cual Cixi ejerció por primera vez una acción trascendental como gobernante *de facto*, al coincidir su ascenso al poder con la fase final de dicho conflicto. Resulta entonces pertinente cuestionarse: ¿cómo fue esto posible? Para responder a esta interrogante es necesario desglosarla en dos preguntas clave: primero, ¿quiénes fueron realmente los responsables de sofocar la Rebelión Taiping? Y segundo, ¿por qué el conflicto logró resolverse precisamente durante el gobierno de Cixi y no antes? Ambas cuestiones permiten comprender no sólo las dinámicas militares que condujeron al fin de la insurrección, sino también los mecanismos de poder que Cixi desplegó para consolidar su autoridad política.

¿Quiénes fueron realmente los responsables de sofocar la Rebelión Taiping? A primera vista, esta pregunta parece sencilla de responder, pues fueron principalmente los ejércitos dirigidos por Li Hongzhang⁴⁷, Zuo Zongtang⁴⁸ y Zeng Guofan⁴⁹ quienes lograron contener y finalmente desarticular el movimiento insurrecto. No obstante, existe un elemento subyacente para comprender esta victoria: los tres comandantes pertenecían a la etnia *han*, en contraste con la élite gobernante *manchú*.

⁴⁷ Li Hongzhang 李鴻章 (1823-1901) Estadista, militar y diplomático de la dinastía Qing, clave en el Movimiento de Auto-Fortalecimiento. Desempeñó un papel central en la modernización militar y económica de China, promoviendo la industrialización y la reforma administrativa. Fue negociador en tratados con potencias extranjeras, como el Tratado de Shimonoseki (1895) tras la derrota en la Primera Guerra Sino-Japonesa.

⁴⁸ Zuo Zongtang 左宗棠 (1812-1885) General y estadista de la dinastía Qing, reconocido por su papel en la represión de la Rebelión Taiping y en la recuperación de Xinjiang durante la década de 1870. Defensor de la modernización militar, impulsó la adopción de técnicas y armamentos occidentales. Además de su labor militar, promovió el desarrollo económico y agrícola en las regiones bajo su administración.

⁴⁹ Zeng Guofeng 曾國藩 (1811-1872) Político, militar y estratega confuciano, célebre por organizar y comandar el Ejército de Xiang, fundamental en la derrota de la Rebelión Taiping. Su enfoque combinaba disciplina militar con principios neoconfucianos, influenciando generaciones de administradores y oficiales. Además de su éxito en el campo de batalla, desempeñó un papel clave en la restauración del orden imperial y en las primeras iniciativas de modernización del Estado Qing.

La segunda interrogante ¿por qué el conflicto logró resolverse precisamente durante el gobierno de Cixi y no antes? de acuerdo con Ma y Cao (2019), esta particularidad no fue fortuita, sino producto de una decisión política calculada por Cixi, quien provocó un profundo impacto en la corte al designar a funcionarios *han* en cargos estratégicos. Tal medida trastocaba el principio de supremacía *manchú* que había prevalecido desde la fundación de la dinastía Qing, pero respondía a una lógica pragmática: Cixi entendía que la derrota de los Taiping requería comandantes altamente competentes, sin importar su origen étnico. Por esta razón, figuras como Li Hongzhang y Zuo Zongtang recibieron autoridad administrativa en provincias clave, mientras que Zeng Guofan se convirtió en un ejemplo paradigmático del tipo de talento que Cixi consideraba indispensable para estabilizar el imperio. Así, lejos de ser un acto arbitrario, el uso estratégico de funcionarios *han* por parte de Cixi se consolidó como una maniobra política que, al tiempo que aseguraba la derrota de la rebelión, fortalecía indirectamente su propio poder al rodearse de figuras leales capaces de sostener la estabilidad del Estado. Pues, de acuerdo con Peng (2023), Cixi consiguió su lealtad mediante regalos como obras de arte, puestos de gobierno y dinero que permitió a los generales *han* fortalecerse militarmente.

Sin embargo, no puede comprenderse del todo sin considerar las condiciones estructurales que la posibilitaron: al ser mujer en una corte patriarcal y *manchú* en un contexto multiétnico dominado por tensiones con la mayoría *han*, Cixi ocupaba una posición ambigua dentro del sistema de poder. Su capacidad para formar alianzas con funcionarios *han* puede interpretarse también como una estrategia tejida desde la marginalidad relativa, en la que tanto ella como estos generales compartían límites para acceder al poder central imperial. En este sentido, su agencia no se desplegó a pesar de su condición de mujer y *manchú*, sino precisamente a través

de ella, articulando relaciones políticas que desafiaban las jerarquías tradicionales del imperio Qing.

El hecho de que Cixi hiciera un uso estratégico de los funcionarios *han* no sólo permitió que Zeng Guofan y sus fuerzas militares aniquilaran a los ejércitos Taiping y Nian 捻, sino que también logró rescatar a la moribunda dinastía Qing del borde del colapso. A partir de entonces, las decisiones políticas de Cixi comenzaron a ganar peso en la mente de los ministros, y aquellos funcionarios *manchúes* que anteriormente no creían en ella e incluso la cuestionaban, comenzaron a verla con otros ojos, reconociendo su habilidad como mujer gobernante en ese sistema feudal (Ma y Cao 2019, 53).

Durante el gobierno del emperador Xianfeng, los comandantes *han* mencionados anteriormente no recibieron promociones significativas ni se les permitió consolidar un poderío militar propio. Esta decisión respondía, probablemente, a un temor arraigado en la corte *manchú*: que, al otorgar poder militar a figuras *han*, estos pudieran monopolizar la autoridad regional y eventualmente, volverse incontrolables para el propio emperador. La dinastía Qing, fundada por los *manchúes*, había sostenido durante siglos un principio de supremacía étnica que colocaba a los funcionarios *manchúes* como intermediarios del poder central, relegando a los *han* a funciones menores. Permitir que figuras militares de origen *han* adquirieran protagonismo en asuntos bélicos representaba, por tanto, una amenaza doble: no sólo desafiaba el control directo del emperador, sino que también erosionaba la hegemonía política de la élite *manchú*. Así, la resistencia del emperador Xianfeng a promover a estos líderes no puede entenderse únicamente como una medida administrativa, sino como una estrategia deliberada para preservar el equilibrio étnico de poder dentro del Estado Qing.

Cixi comprendió que la mayor amenaza para la estabilidad del Estado Qing no provenía de los funcionarios *han*, sino de la Rebelión Taiping. Ante esta amenaza inminente, la emperatriz

viuda dejó de lado las restricciones étnicas que habían caracterizado el mandato de *manchú* y optó por priorizar la capacidad militar por encima del linaje. ¿Por qué habría de temer emplear a funcionarios *han* si estos representaban la única posibilidad real de sofocar la insurrección? Cixi consolidaba indirectamente su propio poder, pues cualquier victoria obtenida por los militares *han* reforzaría la legitimidad de su gobierno. Estos generales veían en Cixi no sólo a la figura imperial que debía obedecerse, sino a una líder cuyo ascenso podía traducirse en su propia movilidad política. De este modo, al permitir su ascenso, Cixi no sólo consolidaba el orden interno, sino que afianzaba a nuevas figuras políticas como los generales *han*.

Mientras la Rebelión Taiping continuaba siendo combatida, China inició un proceso de modernización que pasaría a la historia como Restauración Tongzhi 同治中興 y después evolucionaría a el Movimiento de Auto-Fortalecimiento 自強運動 o Movimiento de Occidentalización 洋務運動. Este movimiento, que se extendió aproximadamente de 1861 a 1890, tuvo como objetivo principal fortificar al debilitado Estado Qing mediante la adopción y producción de tecnología y maquinaria occidental. Ante la creciente presión extranjera y la evidente desventaja militar frente a potencias occidentales, la corte imperial consideró que solo a través de la modernización técnica podría restaurarse la estabilidad interna y prevenir futuras invasiones extranjeras. A simple vista, se suele decir que fue promovido principalmente por funcionarios *han*, no obstante, fue bajo la supervisión política de Cixi, quien comprendía que la supervivencia del Estado Qing dependía, en gran medida, de su capacidad para adaptarse.

Mientras estos procesos políticos se desarrollaban y transcurrían los años, el emperador Tongzhi iba madurando y se acercaba el momento en que debía asumir el poder absoluto de la dinastía. Sin embargo, a los catorce años, el emperador Tongzhi aún no había tomado el control total, a pesar de que emperadores como Kangxi lo habían hecho a una edad similar. El emperador Tongzhi al no poder tomar decisiones políticas y ser un títere de sus madres: “decidió huir, pues sólo quería escapar del palacio y de la Ciudad Prohibida 紫禁城. Así que el joven emperador empezó a salir del palacio y buscar placer. Tongzhi se volvió lujurioso” (Xiang 2017, 204). El joven emperador buscaba placer sexual con prostitutas, prostitutos, eunucos, actores y jóvenes ministros, pues la bisexualidad no era un tabú, siempre y cuando él cumpliera con su papel de monarca.

“Un rumor popular que el emperador era mujeriego y acabó contrayendo sífilis. Un chismoso escribió un verso para esto: Amando los patos salvajes en lugar de a las gallinas domésticas, es una lástima que el emperador haya tenido viruela” (Xiang 2017, 220). De acuerdo con Chang (2014), a la edad de 19 años el emperador contrajo viruela, lo que le llevó a una muerte prematura el 12 de enero de 1875. Existen rumores de que el emperador en realidad murió de sífilis y que su madre, la emperatriz Cixi, ordenó que se dijera que murió de viruela para evitar una mala imagen ante el pueblo. Siendo sólo suposiciones, los informes oficiales expresan que el emperador murió de viruela a los 19 años, tras un gobierno que duró catorce años, y del cual nunca fue el gobernante *de facto*.

2.4 SE MANTIENE LA CORTINA: LA MADRE ADOPTIVA DEL EMPERADOR GUANGXU

Tras la muerte del emperador Tongzhi, se hizo necesario designar a un nuevo heredero al trono. No obstante, al no haber dejado descendencia, la posibilidad de continuar con la sucesión directa quedaba descartada. Ante esta coyuntura, la emperatriz viuda Cixi decidió

tomar la iniciativa. Hasta 1875, todos los emperadores de la dinastía Qing habían accedido al trono mediante una línea de sucesión patrilineal directa, de padre a hijo. Una posible solución habría sido nombrar heredero a un hijo adoptivo del emperador Tongzhi. Si bien esta práctica no era frecuente en la historia imperial china, existían precedentes en los que se adoptaban varones con fines sucesorios. Sin embargo, de haberse optado por esta vía, tanto Cixi como Ci'an habrían pasado a ser abuelas adoptivas del nuevo emperador, lo que implicaba perder su estatus como emperatrices viudas.

En consecuencia, el poder simbólico y político habría sido transferido a la madre del heredero adoptado, es decir, a la emperatriz consorte Xiaozheyi 孝哲毅, esposa del fallecido Tongzhi. Para evitar esta pérdida de poder, Cixi respondió en nombre propio y de la emperatriz Ci'an con una declaración categórica: “Les vamos a informar de nuestra decisión definitiva, que no podrá alterarse ni modificarse. Escuchen y obedezcan” (Chang 2014, 165). De este modo, ambas mujeres decidieron adoptar ellas mismas al futuro emperador, lo que les permitió conservar el título de emperatrices viudas y mantener su posición como madres adoptivas del nuevo soberano.

El niño elegido para ocupar el trono fue Zaitian 載湉, hijo del príncipe Chun 醇親王, hermano del emperador Xianfeng y de la hermana de la emperatriz viuda Cixi. Esta unión matrimonial se celebró en 1861, aunque no está del todo claro si ocurrió antes o después del golpe de Estado liderado por Cixi y Ci'an. Sin embargo, es plausible suponer que tuvo lugar posteriormente, ya que antes del golpe no existían razones políticas convincentes para que un príncipe imperial contrajera matrimonio con una mujer del clan Yehenala. Además, en ese momento, Cixi aún era una concubina de bajo rango, lo que limitaba la relevancia de su linaje.

Por tanto, es razonable pensar que el matrimonio se concretó una vez que Cixi logró afianzar su poder, elevando así el estatus de su familia y asegurando alianzas políticas estratégicas.

No existe evidencia de que Cixi hubiera planeado desde un inicio que su sobrino fuera elegido nuevo emperador. Esta posibilidad surgió sólo en ese momento de crisis sucesoria. Incluso su padre, el príncipe Chun, quedó profundamente afectado al recibir la noticia. Según se relata: “Cuando escuchó el decreto de la emperatriz viuda de nombrar a su hijo emperador, se desmayó. En los días siguientes se encontraba en un estado anormal, su cuerpo temblaba y su corazón se estremecía, como si estuviera en un sueño”(Xiang 2017, 230). El proceso de ir por el nuevo emperador niño fue el siguiente:

Cixi no tuvo ningún problema. En cuestión de minutos se completaron las formalidades de instaurar a un monarca y se envió una procesión a buscar al nuevo emperador. Antes de que aparecieran los primeros rayos del sol, habían despertado a aquel niño de tres años, lo habían separado de su madre, lo habían envuelto en una pesada túnica cortesana, lo habían puesto en una silla de manos con un funcionario al lado, lo habían llevado hasta la Ciudad Prohibida rodeado de velas y faroles y le habían hecho postrarse ante Cixi y la emperatriz Ci'an en un oscuro salón. Después lo llevaron al lecho en el que yacía el emperador Tongzhi para que se lamentara y llorara como era de rigor, cosa que le salió con gran naturalidad porque le habían interrumpido el sueño (Chang 2014, 167).

El nuevo emperador Zaitian pasaría a la historia por el nombre de su reinado, Guangxu 光緒

⁵⁰. A diferencia de sus predecesores, el emperador Guangxu se formaría como soberano bajo circunstancias peculiares. Desde su entronización, quedaba claro que su acceso al trono estaba mediado por la autoridad de dos mujeres que ya habían gobernado “detrás de la

⁵⁰光 (*guāng*): significa luz, brillo, esplendor o gloria. 緒 (*xù*): significa comienzo, hilo conductor, continuación o proyecto. Juntos, 光緒 puede interpretarse como: “Continuación luminosa”.

cortina”. Para él, este modelo de gobierno no sólo representaba una continuidad, sino también una sujeción⁵¹ implícita a sus dos madres adoptivas, las emperatrices viudas Cixi y Ci’an. Pero esta misma sujeción era lo que le daba existencia, al nuevo emperador Guangxu, “el poder no es solamente algo a lo que nos oponemos, sino también de manera muy marcada, algo de lo que dependemos para nuestra existencia y que abrigamos y preservamos en los seres que somos” (Butler 2015, 12). Pero así como Guangxu estaba sujeto al sistema, la Emperatriz viuda igual lo estaba.

En este punto de la investigación podría parecer que se asume que Cixi ejercía el poder como si se tratara de una posesión individual, casi como un objeto transferible. Sin embargo, esta concepción resulta limitada. Se insiste en que el poder no es una cosa que se posee, sino una relación que se ejerce: es dinámico, se manifiesta en las prácticas, en los discursos, y en las redes de saber que configuran lo que es posible pensar y hacer en un momento histórico determinado. Desde esta perspectiva, el poder de Cixi no radicaba exclusivamente en su posición como emperatriz viuda, sino en su capacidad para operar dentro —y a veces más allá— de los marcos simbólicos, rituales y políticos de la corte Qing.

Steven Lukes (1994) plantea que el poder no se limita únicamente a la toma de decisiones visibles (primera dimensión) ni al control de la agenda política (segunda dimensión), sino que en su forma más profunda, la tercera dimensión, se manifiesta en la capacidad de moldear las creencias, percepciones y deseos de los sujetos, de modo que el dominio se vuelve casi invisible o naturalizado. Desde esta perspectiva, la emperatriz viuda Cixi no sólo actuó estratégicamente para acceder al poder, sino que también alteró las concepciones arraigadas

⁵¹ De acuerdo con el Diccionario del español de México sujeción puede significar: Hecho de estar alguien bajo el dominio o el control de otro, o de estar en la obligación de acatar ciertas condiciones, órdenes, etc.: “Se mantiene bajo total *sujeción* al campesino”, *sujeción a las leyes*.

sobre quién podía ejercerlo y en qué condiciones (ver figura 5). Al intervenir en la sucesión del trono tras la muerte del emperador Tongzhi, Cixi no simplemente impuso una decisión, sino que transformó los marcos de legitimidad política, naturalizando una nueva forma de autoridad femenina en un entorno que tradicionalmente excluía a las mujeres de ese rol.

El nombramiento de Zaitian como emperador Guangxu, bajo la figura de hijo adoptivo de las dos emperatrices viudas, fue una maniobra sin precedentes en la historia dinástica china. Cixi utilizó algunos elementos simbólicos del sistema: la adopción imperial; el linaje materno político; y un emperador niño en el trono para redefinir el significado de sucesión y autoridad. Esta redefinición no fue percibida de inmediato como una ruptura, sino como una extensión legítima del orden vigente, lo cual demuestra el ejercicio de la tercera dimensión del poder: la capacidad de configurar las creencias de la élite y de la sociedad sobre qué es legítimo, deseable o incluso necesario. A través de esta acción, Cixi logró que su gobierno no fuera visto como una usurpación, sino como una continuidad del mandato imperial, consolidando una nueva forma de gobernanza femenina desde dentro del sistema que originalmente la excluía.

Desde esta confluencia teórica, se vuelve evidente que el poder que Cixi ejerció no puede entenderse como un acto individual o una simple transgresión de normas, sino como una práctica compleja de reinscripción dentro del mismo orden que la producía como sujeto subordinado. Judith Butler (2015) al problematizar la noción de poder como una estructura fija o estable, sostiene que los sujetos son producidos dentro de los marcos normativos del poder, pero que esta sujeción no implica una pasividad absoluta. Por el contrario, el poder que forma al sujeto también contiene en sí mismo la posibilidad de su resignificación. En este sentido, la emperatriz viuda Cixi fue constituida como sujeto político dentro del orden

patriarcal e imperial chino, en el cual su posición como mujer, consorte y viuda la colocaba fuera del acceso formal al poder soberano. Sin embargo, fue justamente desde esa posición subordinada —y a través de las normas que la limitaban— que Cixi logró captar y ejercer el poder. La estructura que la subordinaba le ofreció, paradójicamente, los medios para actuar políticamente: no rompiendo con el sistema, sino repitiéndolo con variaciones que abrieron nuevas posibilidades de agencia.

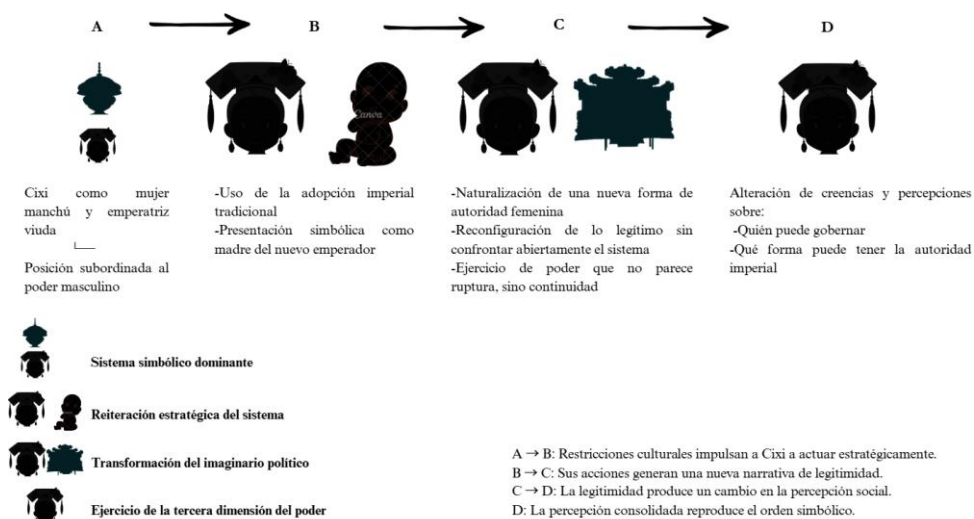
La sucesión del emperador Guangxu. Ante la ausencia de un heredero directo, Cixi propuso la adopción de su sobrino Zaitian. Para legitimar este acto, se estableció una adopción simbólica por parte de las dos emperatrices viudas. Configurando una forma inédita de maternidad política compartida. Esta estrategia, aunque amparada en prácticas tradicionales como la adopción imperial, introdujo una variación fundamental: dos mujeres asumirían conjuntamente la autoridad de “madres del emperador” y ejercerían el gobierno en su nombre. Tal acción, desde la perspectiva butleriana (2022), representa una repetición performativa de la norma que, al no calzar perfectamente con la matriz tradicional de sucesión, logra subvertirla. Así, Cixi no sólo ejerció el poder, sino que lo reformuló desde dentro, ampliando los límites de lo políticamente posible para una emperatriz viuda.

La emperatriz viuda Ci'an gobernó en conjunto con la emperatriz viuda Cixi; sin embargo autores como: Warner (1972); K. Wang (2002); Chang (2014); Xiang (2017) coinciden en que Ci'an se dedicó principalmente a la administración de los asuntos internos del palacio — una responsabilidad tradicionalmente asignada al cargo de emperatriz—, mientras que Cixi asumió el control de los asuntos de Estado. Aunado a ello, Xiang (2017) señala que, según la tradición oral, la única ocasión en que la emperatriz viuda Ci'an se ocupó directamente de

los asuntos estatales fue durante un breve período en que Cixi cayó enferma⁵². La participación de Ci'an en el gobierno, por tanto, fue limitada y temporal. La emperatriz viuda Ci'an falleció en 1881, a la edad de 45 años; su causa de muerte hoy en día permanece como un misterio.

Sin embargo, Cixi no hubiera podido dar su golpe de estado sin la emperatriz viuda Ci'an, pues el golpe de estado de Xinyou (1861), la emperatriz Ci'an brindó un gran apoyo a Cixi. Como emperatriz y madre adoptiva del nuevo emperador Tongzhi, Ci'an tenía una gran estima entre los funcionarios de la corte. "En comparación, Cixi había ascendido al trono como emperatriz madre gracias a su hijo, carecía del prestigio, la antigüedad y la influencia de Ci'an. Sin el fuerte apoyo de Ci'an, Cixi difícilmente habría alcanzado la cúspide del poder político" (Hou y Sun 2017, 96-97).

Figura 7
La tercera dimensión del poder: el poder ideológico⁵³



Elaboración propia con base en (Lukes 1974, 19-27)

⁵² Para una discusión más detallada sobre este tema, véase Xiang 2017, 239–252.

⁵³ La tercera dimensión del poder no actúa mediante coacción ni control directo, sino a través de la construcción de sentido. Aquí, Cixi no sólo participa del poder, sino que reconfigura lo pensable: transforma las creencias sociales sobre quién puede gobernar y en qué condiciones. Su autoridad se vuelve parte del orden naturalizado, sin necesidad de confrontación directa. Así, el dominio se consolida sin resistencia visible.

En 1875, Cixi llevó a cabo la manifestación más profunda del poder: la tercera dimensión, el poder ideológico. Hasta ese momento, esta investigación la reconoce como la mujer más poderosa de China; sin embargo, tras la adopción de su sobrino como emperador, Cixi consolidó su posición y se transformó en la figura política más poderosa del Estado Qing. Ya no se trataba solo de su influencia en el ámbito cortesano, sino de su capacidad para moldear la estructura misma del poder y definir las reglas del juego político en el imperio.

2.5 SE QUITA LA CORTINA: EL EMPERADOR GUANGXU AL PODER

Tras la muerte de la emperatriz viuda Ci'an el gobierno en conjunto terminaría, aunque desde 1861 la única en tomar las decisiones políticas en nombre del emperador, fue la emperatriz viuda Cixi:

En el palacio sólo la emperatriz viuda Cixi gobernaba, única y supremamente; la emperatriz viuda Cixi creía en el budismo con todo su corazón, se autodenominaba reencarnación de Guanyin 觀音, y se le llamaba la Anciana Buda, lo que la alegraba.

Los funcionarios elogiaban los méritos de la emperatriz viuda Cixi, alababan a la Anciana Buda por su felicidad y longevidad ilimitadas (Xiang 2017, 252).

A pesar de que la emperatriz Cixi puede ser considerada la figura más poderosa dentro del Estado Qing durante su regencia, su poder no era absoluto ni independiente de las estructuras que lo limitaban. El poder no es algo que se posee, sino que se ejerce a través de una red de relaciones sociales e institucionales. En este sentido, aunque Cixi ostentó una influencia considerable en la corte imperial, su autoridad estaba firmemente insertada dentro de las normas y expectativas de la dinastía Qing. El sistema político bajo el cual gobernaba, con su arraigada tradición monárquica, imponía restricciones claras a su poder, especialmente en lo que respecta a la sucesión imperial. A pesar de su capacidad para influir en las decisiones

políticas, su regencia debía ser transitoria: una vez que el emperador Guangxu alcanzara la mayoría de edad, Cixi debía ceder el poder, siguiendo el mandato del sistema que estipulaba que el soberano legítimo debía ser el joven emperador.

Además, el sistema de género, profundamente arraigado en la sociedad china, también estructuraba los límites de su poder. Aunque Cixi ejercía el poder, el hecho de ser mujer la colocaba en una posición subordinada en términos de legitimidad dinástica, ya que el poder político debía ser ejercido por un hombre, el emperador. Así, su papel como regente no representaba una usurpación del poder, sino más bien una manifestación de su ejercicio dentro de un sistema político y de género que la limitaba. Esto demuestra que, incluso en su posición de máxima autoridad, Cixi estaba sujeta a las estructuras que definían el ejercicio del poder dentro de la monarquía Qing, las cuales, por un lado, permitían su regencia, pero, por otro, le imponían límites claros a su permanencia en el poder.

Antes de que Guangxu cumpliera su mayoría de edad, fue aprendiz de la emperatriz Cixi. Se puede suponer que ella era consciente de que debía ceder el puesto, pues al adoptar como su hijo a su sobrino, ella sabía que a su mayoría de edad el emperador debía de gobernar. Sin embargo, autores como Hou y Sun (2017) afirman que en 1889, después de haber disfrutado del poder durante 15 años –desde el inicio de reinado de Guangxu–, Cixi, presionada por las reglas ancestrales, decidió permitir que Guangxu asumiera el gobierno. Sin embargo, en este momento, Cixi no estaba dispuesta a perder su máximo poder:

Poco después, ella misma le dijo a Guangxu que, antes de ir a *Yiheyuan* 頤和園, después de cada audiencia matutina, debía ir a verla para informarle completamente sobre los asuntos del gobierno. En cuanto a los asuntos que él manejaba, no debía tomar decisiones demasiado rápidas y siempre debía consultarla antes de actuar, para evitar cometer errores (Hou y Sun 2017, 96).

El emperador Guangxu debía asumir formalmente el poder a los 14 años; sin embargo, Cixi le transfirió la autoridad imperial hasta los 17 años. Según Chang (2014), esta extensión fue solicitada por los ministros y por el príncipe Chun, padre de Guangxu, con el objetivo de que la emperatriz viuda continuara gobernando mientras el joven emperador se preparaba para asumir sus funciones. Xiang (2017) coincide en que fue el propio príncipe Chun quien suplicó a su hijo que se arrodillara ante Cixi, rogándole que permaneciera en el poder durante algunos años más. Existen indicios de que la emperatriz viuda Cixi sí estaba dispuesta a ceder el poder, al menos en apariencia. Fue ella misma quien estableció un plazo concreto para la transición: el emperador Guangxu asumiría plenamente el gobierno una vez que contrajera matrimonio.

La esposa del emperador Guangxu, la emperatriz Longyu 隆裕, era sobrina de la emperatriz viuda Cixi. Según la tradición oral, Longyu no era considerada físicamente atractiva, lo que llevó al joven emperador a inclinarse por elegir a otra mujer durante la ceremonia de selección imperial. Sin embargo, Cixi interrumpió el proceso exclamando: “¡Emperador!”, y luego insinuó con firmeza que debía escoger a Longyu como su consorte. Esta intervención no sólo impuso su voluntad sobre Guangxu, sino que le permitió asegurar que la segunda mujer más poderosa dentro del harén imperial perteneciera al clan Yehenala. A través de este matrimonio, Cixi mantenía una doble jerarquía de control: como tía de Longyu por lazos de sangre y como suegra por alianza matrimonial.

Una vez que el emperador Guangxu asumió formalmente el gobierno del Estado Qing en 1889, la emperatriz viuda Cixi se retiró al Palacio de Verano, ubicado a unos 22 kilómetros de la Ciudad Prohibida. Aunque oficialmente apartada de los asuntos de Estado, su influencia continuó siendo determinante: ningún nombramiento o destitución de altos funcionarios

podía concretarse sin su aprobación. En 1894, el joven emperador se enfrentaría a la mayor prueba de su mandato, el estallido de la Primera Guerra Sino-Japonesa.

El 17 de enero de 1888 se presentó la armada de Beiyang 北洋水師, una flota militar modernizada gracias a los esfuerzos del imperio y de la emperatriz viuda Cixi:

La emperatriz viuda Cixi, como suprema gobernante, prestaba mucha atención a la construcción de la defensa nacional. Hoy en día, se han hallado varios edictos imperiales de Cixi. A partir de estos edictos, puede verse que Cixi ya había percibido desde temprano las intenciones maliciosas ocultas de Japón, por lo tanto, le daba mucha importancia a la construcción militar, especialmente a la construcción de buques de guerra para la marina, así como al entrenamiento y práctica real del ejército, sin escatimar en gastos (Xiang 2017, 327).

Uno de los edictos que Xiang⁵⁴ nos ofrece en su obra es el siguiente:

Para entrenar la marina es necesario comprar barcos y cañones; para comprar barcos y cañones es necesario asignar grandes sumas de dinero. Preguntó: ¿acaso habrá resultados dentro de cinco años? Japón, diminuto como es, alberga intenciones maliciosas; ya ha engullido a Ryukyu y ahora acecha a Corea. Esto no puede dejar de ser prevenido cuidadosamente. ¡Sean prudentes y no lo descuiden! (Emperatriz viuda Cixi, citada en Xiang 2017, 327).

El emperador Guangxu no tuvo miedo de aceptar un enfrentamiento bélico en contra de Japón, pues la realidad era que China tenía mejor armamento militar y naval (Ver tabla 2), esto se pudo observar en el tipo de navíos que se presentaron a las batallas, pero aun así China fue derrotada de una manera humillante. “Si Japón conociera mejor la teoría de la guerra naval,

⁵⁴ Cabe señalar que Xiang Si, en calidad de investigador del Museo del Palacio cuenta con acceso a archivos que no están disponibles para el público en general. Si bien esto otorga a su obra un carácter privilegiado en términos documentales, también implica que su interpretación responde, en parte, a una narrativa oficial avalada por las instituciones culturales chinas. Dado que esta investigación no cuenta con acceso directo a dichos archivos, se opta por confiar en la rigurosidad metodológica del autor, sin dejar de reconocer las limitaciones inherentes al uso de fuentes cuya circulación está mediada por criterios estatales.

no se habría atrevido a luchar contra la Flota Beiyang , que era más poderosa y contaba con acorazados indestructibles” (Xiang 2017, 336). La realidad fue que la Flota de Beiyang tenía el armamento necesario para ganar con gran ventaja a Japón, la diferencia fue una mala estrategia y desempeño militar durante la batalla.

Tabla 2
Fuerza de las flotas china y japonesa durante la batalla naval del Mar Amarillo septiembre de 1894.

Flota	Buques de guerra	Barco torpedo	Acorazado	Semi acorazado	Artillería pesada	Artillería ligera
Flota china	14	4	6	0	21	141
Flota japonesa	12	0	1	2	11	209

Elaboración propia con base en (Xiang 2017, 324).

Como consecuencia, se firmó el Tratado de Shimonoseki 馬關條約 el 17 de abril de 1895. Los representantes de China fueron Li Hongzhang y su hijo Li Jingfang 李經方, mientras que Japón estuvo representado por Ito Hirobumi 伊藤博文, primer ministro y figura central de la modernización japonesa, y Mutsu Munemitsu 陸奧宗光, ministro de Relaciones Exteriores. De acuerdo con los términos del tratado, China reconocía la independencia de Corea, cedía a Japón la península de Liaodong, Taiwán 台灣 y las islas Pescadores 澎湖群島, y aceptaba pagar una elevada indemnización de guerra. Este tratado no sólo marcó la pérdida de territorios estratégicos, sino que también marcó a Japón como potencia imperial en Asia.

La guerra contra Japón dejó claro que China ya no era la potencia de Asia, por lo que se debían de tomar cartas en el asunto si la dinastía Qing quería seguir sobreviviendo. El 11 de junio de 1898, el emperador Guangxu emitió un decreto en el que reconocía la precariedad

del contexto en el que se encontraba el Estado Qing. Guangxu advertía que, de no adoptarse medidas urgentes, las amenazas extranjeras no sólo persistirían, sino que podrían intensificarse, poniendo en peligro la estabilidad del imperio. “Así comenzó la Reforma de los Cien Días. Durante los meses siguientes, Guangxu anunció una impresionante serie de medidas educativas, económicas, militares y administrativas” (Kwong 2000, 668). Y a pesar de que dicha reforma duró sólo 103 días debido a un golpe de Estado por la emperatriz viuda Cixi, “inicialmente ella apoyó las reformas” (Lin 2007, 104).

2.6 SE QUITA LA CORTINA: LA GOBERNANZA ABSOLUTA EN MANOS DE CIXI

La Reforma de los Cien Días 百日維新 marcó un punto de quiebre definitivo en la relación entre la emperatriz viuda Cixi y el emperador Guangxu. Si bien durante años coexistieron dentro de una compleja estructura de poder, donde Cixi mantenía una influencia decisiva incluso después de haberle cedido formalmente el trono, el impulso reformista liderado por Guangxu en 1898 evidenció una fractura irreconciliable entre ambos. Las medidas propuestas por el joven emperador, que apuntaban a una transformación profunda del Estado Qing, desafiaban no sólo el orden político establecido, sino también la autoridad misma de Cixi. A partir de este momento, la relación entre ambos dejó de estar marcada por la cooperación o el equilibrio; entró en una fase de confrontación sin posibilidad de retroceso. En lo que sigue, se analizarán los eventos que llevaron a este desenlace, así como sus implicaciones políticas y simbólicas.

Una vez iniciadas las reformas, el emperador Guangxu demostró una notable falta de liderazgo, ya que los principales líderes de China en ese momento como: Li Hongzhang, Zhang Zhidong 張之洞, el príncipe Chun (su padre biológico) mantenían su lealtad hacia la

emperatriz viuda Cixi. Consciente de esta realidad, Guangxu entendió que el éxito de las reformas dependía en gran medida de la autoridad y respaldo de su madre adoptiva, cuya influencia seguía siendo decisiva en el ámbito político de la corte Qing.

El emperador Guangxu sapiente de que la emperatriz viuda era la cabeza de sus decisiones, quiso legitimarse mediante despidos de funcionarios conservadores, sin la autorización de ella, como fue el caso de su tutor Weng Tonghe 翁同龢, esto no sólo fue visto por Cixi como una provocación política sino que aunado a eso, los memoriales por censores hacia Cixi no se hicieron esperar, “En los últimos dos meses, la ley ha sido modificada, cambiada los viejos han sido expulsados y las excusas están abiertas” (Lin 2007, 105). Esto alertó a la emperatriz viuda de que su hijo no sólo estaba tomando decisiones por su cuenta, sino que no tenía ni siquiera la intención de consultarla.

El decreto emitido por el emperador Guangxu el 18 de junio de 1898 profundizó las tensiones con la emperatriz viuda Cixi, al establecer lo siguiente: “se decreta que de ahora en adelante estará destinado en el Palacio de Verano en cada uno de los yamen para liderar la presentación de aquellos que deberían ser presentados” (1898). Con esta orden, Guangxu buscaba centralizar el control de los asuntos de Estado y consolidar su autoridad sobre las reformas, estipulando que cualquier persona que deseara tratar asuntos con la emperatriz viuda en el Palacio de Verano debía primero presentarse ante él. Este acto no sólo intentaba limitar la influencia de Cixi, sino también reforzar el liderazgo personal del joven emperador en un momento crítico para el futuro de las reformas, desafiando la dinámica de poder que había caracterizado la relación con su madre adoptiva.

Sin embargo, los intentos del emperador, lejos de alcanzar sus objetivos, solo incrementaron las tensiones con su madre adoptiva. De acuerdo con Su Pei (1986), estas diferencias llevaron

a la consolidación de dos facciones claramente enfrentadas. Por un lado, los "reformistas", liderados por el emperador Guangxu e integrados por figuras como Kang Youwei 康有為⁵⁵, Liang Qichao 梁啟超⁵⁶, Yang Rui 楊銳⁵⁷ y Tan Sitong 譚嗣同⁵⁸. Por otro lado, los "auto-fortalecedores", encabezados por Cixi, quienes contaban con el respaldo de Junglu 榮祿, jefe del ejército de la capital; Zhang Zhidong; el príncipe Chun; y un joven Yuan Shikai 袁世凱.

En un giro audaz, los "reformistas" planearon un golpe contra el Palacio de Verano, bastión de la emperatriz viuda, donde ella vivía su retiro, con la intención de asesinarla y transferir todo el poder al emperador Guangxu. Este movimiento buscaba garantizar que Guangxu gobernara de forma absoluta, con Kang Youwei como su principal asesor y estratega detrás de esta emboscada. Autores especialistas en el tema explican este suceso de la siguiente manera:

- De acuerdo con Lane J. Harris (2018) Ante la aparente indecisión de la emperatriz para responder a las peticiones de los reformistas, la facción liderada por Kang Youwei y Liang Qichao interpretó esto como una señal de vulnerabilidad y decidió actuar para debilitar su autoridad, planeando incluso un ataque contra el Palacio de Verano. Para ejecutar este plan, era fundamental apartar del poder a Ronglu, virrey de Zhili y figura clave por su control sobre los ejércitos del norte. El 18 de septiembre, los reformistas enviaron a Tan Sitong a negociar con Yuan Shikai, comandante del

⁵⁵ Reformista y pensador político chino del siglo XIX, líder del Movimiento de Reforma de 1898, que buscaba modernizar la dinastía Qing mediante cambios institucionales y educativos.

⁵⁶ Discípulo y colaborador de Kang Youwei, intelectual y periodista chino, defensor de la modernización política y social, y figura clave en la difusión de las ideas reformistas en China.

⁵⁷ Activista reformista chino involucrado en el Movimiento de Reforma de 1898, conocido por su postura crítica hacia la dinastía Qing y su apoyo a la modernización del país.

⁵⁸ Joven reformista y mártir chino del Movimiento de Reforma de 1898, quien apoyó con determinación las reformas y fue ejecutado tras la restauración del poder liderado por la emperatriz viuda Cixi.

Nuevo Ejército modernizado, con la esperanza de que arrestara o eliminara a Ronglu. Sin embargo, Yuan Shikai regresó a Tianjin y, el 20 de septiembre, informó directamente a Ronglu sobre la conspiración.

- De acuerdo con Jung Chang (2014), Tan expresó con determinación a Yuan Shikai que él mismo se encargaría de eliminar a la “maldita vieja Cixi”, de modo que el emperador no tendría que preocuparse por ello. Sin embargo, Yuan, aún joven comandante, optó por alertar a la emperatriz viuda: envió a un informante al Palacio de Verano para revelar los planes de los reformistas. Aunque al principio Cixi dudó de que su hijo adoptivo pudiera traicionarla, fue la visita del político japonés Itō Hirobumi lo que finalmente la convenció de la implicación de Guangxu en la conspiración.
- De acuerdo con Dong (1999), el Movimiento de Reforma de 1898 no debe entenderse únicamente como un intento de modernización institucional, sino como una confrontación política directa entre el emperador Guangxu y la emperatriz viuda Cixi. El autor sostiene que Guangxu, alentado por reformistas como Kang Youwei, buscó romper con la tutela política de Cixi mediante un plan que incluía la posibilidad de arrestarla o neutralizarla militarmente. Así, el llamado "asedio del jardín" no fue una metáfora ni una exageración simbólica, sino parte de un proyecto real para desplazar a Cixi del poder por la fuerza, con el objetivo de consolidar el liderazgo reformista.

Por otro lado, el emperador Guangxu tenía prevista una audiencia con el ex primer ministro Ito Hirobumi, con las cicatrices aun frescas de la primera guerra Sino-japonesa, era impensable que el emperador recibiera tal figura:

Generó preocupación entre la gente [...] El político no tenía ninguna misión oficial para venir a China esta vez, y él mismo no hizo ninguna solicitud para reunirse con el emperador, por lo que todo Beijing se llenó de rumores de que Ito Hirobumi sería contratado como asesor del emperador Guangxu. (Y. Lin, 2007, p. 106)

Cixi viajó del Palacio de Verano a la Ciudad Prohibida con el objetivo de estar presente durante la audiencia entre el emperador Guangxu y Ito Hirobumi. Este encuentro, fue el punto de inflexión que confirmó las sospechas de Cixi sobre la posible traición de su hijo adoptivo, especialmente ante los rumores de que Ito Hirobumi podría convertirse en asesor del emperador, lo que implicaría una mayor influencia japonesa en los asuntos internos de China. Tras la conclusión de la reunión, Cixi actuó rápidamente y ordenó el arresto domiciliario de Guangxu, poniendo fin a la Reforma de los Cien Días. Este acto no sólo desarticuló las reformas impulsadas por el emperador, sino que también reafirmó a Cixi como la figura central del poder en la dinastía Qing, restaurando su control absoluto sobre el gobierno.

La emperatriz viuda Cixi emprendió su golpe de Estado por cuatro razones fundamentales. La primera fue la constante provocación de su hijo adoptivo, el emperador Guangxu, quien comenzó a tomar decisiones unilaterales sin consultarla, como la destitución de ministros conservadores y la celebración de audiencias con figuras clave, lo que minaba su autoridad política y generaba descontento en la corte. La segunda razón fue el intento de motín planificado por los "reformistas" para atacar el Palacio de Verano y asesinarla, un acto que no sólo buscaba eliminarla físicamente, sino también consolidar el poder absoluto de Guangxu bajo la influencia de Kang Youwei. La tercera razón fue la visita del ex primer ministro japonés Ito Hirobumi, una figura controvertida en medio de las tensiones posteriores a la Primera Guerra Sino-Japonesa. Los rumores de que Guangxu planeaba incluir a Ito

Hirobumi en su consejo asesor generaron preocupación entre la población y círculo imperial, quienes veían este gesto como una entrega simbólica de la soberanía china a Japón.

La cuarta razón, y la más significativa para esta investigación, es que Cixi consolidó su poder político a través del sistema de género imperante, aprovechando su posición como madre adoptiva del emperador Guangxu. En el contexto ideológico de la dinastía Qing, la piedad filial no sólo constituía un principio ético fundamental, sino que se erigía como el valor supremo en la conducta del emperador. En este sentido, Guangxu estaba obligado a demostrar obediencia y respeto absoluto hacia Cixi, ya no sólo como figura política, sino como su madre.

Los gobernantes de la dinastía Qing consideraban gobernar el mundo con la piedad filial como un principio hereditario y una norma familiar. Esto se evidencia en que el título póstumo de los emperadores siempre incluía la palabra "piedad filial" y el primer carácter del título póstumo de las emperatrices también era "piedad filial", lo que demuestra la alta estima por la piedad filial. [...] El santo emperador pone la piedad filial por encima de todo el mundo (G. Su 2014, 25).

A pesar de ser su madre, el emperador Guangxu desestimó el hecho de que la emperatriz viuda Cixi había gobernado el imperio durante más de tres décadas, lo que le otorgaba una red de lealtades políticas y militares mucho más consolidada que la del joven monarca. Los funcionarios y aliados que respaldaron su contraofensiva no lo hicieron simplemente por obedecer a Cixi, sino porque el propio sistema imperial lo permitía: el poder dinástico se estructuraba en torno a relaciones personales, jerarquías familiares y la piedad filial como principio rector del orden político. El intento del emperador de arrestar e incluso eliminar a su madre adoptiva no sólo violaba este principio central del confucianismo, sino que evidenciaba su inaptitud para gobernar bajo los valores que sustentaban a la dinastía Qing.

La tercera dimensión del poder, definida por Steven Lukes (1974) como aquella que actúa sobre las creencias, normas y valores profundamente arraigados en una sociedad, se activó de manera decisiva en favor de la emperatriz viuda Cixi. No fue simplemente una jugada política visible ni una manipulación de la agenda imperial: fue una afirmación de autoridad dentro del orden simbólico confuciano que regía a la dinastía Qing. En este marco normativo, la piedad filial no era una expectativa personal sino una obligación moral y política, especialmente para el emperador, quien debía encarnar los principios del gobierno virtuoso. Al quebrantar esta norma al conspirar contra su madre, Guangxu no sólo traicionaba un vínculo familiar, sino que se colocaba fuera del orden moral que legitimaba su trono. Cixi, entonces, no es una usurpadora, sino la única figura capaz de restaurar ese orden legítimo: no sólo por ser la madre del emperador, sino por haber sido, durante más de tres décadas, la depositaria efectiva del poder. En una estructura donde la maternidad imperial era fuente de autoridad moral, Cixi encarnaba tanto el principio familiar como el político. Así, la tercera dimensión del poder no operó a través de la coerción, sino mediante la activación de una norma cultural incuestionable: el hijo puede ser emperador, pero sólo la madre tiene la autoridad última para reprenderlo cuando transgrede los límites del deber filial.

Estas circunstancias llevaron a Cixi a interpretar las acciones de Guangxu no sólo como una afrenta personal, sino como una amenaza directa a la estabilidad del imperio y a su propia supervivencia política. En este contexto, el golpe de Estado no fue simplemente una reacción defensiva, sino una maniobra estratégica orientada a preservar el orden dinástico y reafirmar su autoridad, aprovechando el concepto de piedad filial. Al neutralizar al emperador, Cixi no sólo protegía su posición, sino que consolidaba su papel como gobernante de facto de la

dinastía Qing, llevando su poder político a su máxima expresión en un momento crítico para el futuro del imperio.

Tras la represión de la Reforma de 1898 y el confinamiento del emperador Guangxu, el régimen imperial entró en una etapa de profunda fragilidad política. La figura de la emperatriz viuda Cixi volvió a concentrar el poder, pero en los años siguientes se enfrentaría una de las crisis más graves de su gobierno: la invasión de las Ocho Potencias⁵⁹ a la capital, como consecuencia del levantamiento de los Bóxer *Yihetuan yundong* 義和團運動. Anterior a esto la situación dentro de la dinastía Qing era presunciosa y no pacificadora, de acuerdo con la obra *Cambridge History of China vol. 11* (1980) La emperatriz viuda Cixi en noviembre de 1899, instruyó públicamente a los gobernantes a dejar de hacerse ilusiones con la vía diplomática, afirmando: “Conviene que nuestros gobernadores y virreyes en todo el país unan fuerzas y actúen al unísono... No pensemos en hacer la paz, ni confiemos únicamente en maniobras diplomáticas” (Hsu 1980, 115).

La cita anterior para esta investigación constituye una evidencia de un posible poder político centralizado⁶⁰ que ejercía la emperatriz viuda Cixi tras la Reforma de 1898. En este pronunciamiento, no sólo se muestra como la posible máxima autoridad capaz de emitir directrices de seguridad nacional. La instrucción no se presenta como una recomendación consultiva, sino como una orden explícita dirigida a los gobernadores de todo el imperio, exigiendo una postura coordinada frente a las potencias extranjeras. Este tipo de

⁵⁹ Las Ocho Potencias Aliadas que intervinieron militarmente en China durante el Levantamiento Bóxer (1900–1901) fueron: el Imperio Alemán, el Imperio Austrohúngaro, Francia, el Reino de Italia, Japón, el Imperio Ruso, el Reino Unido y los Estados Unidos. Estas naciones justificaron su intervención como una acción conjunta para proteger a sus ciudadanos y legaciones diplomáticas en Beijing, aunque en la práctica aprovecharon la crisis para reforzar su influencia política, económica y territorial sobre China.

⁶⁰ En las siguientes páginas se evidenciará que no era del todo centralizado.

comunicación deja en claro que, más allá del título simbólico de regente, Cixi ejercía una autoridad efectiva sobre la maquinaria imperial.

Sin embargo, la realidad militar del periodo evidenciaba un imperio debilitado. Frente a una eventual confrontación con las potencias extranjeras, la derrota de la dinastía Qing parecía inevitable, pues carecía de los recursos logísticos, tecnológicos y financieros necesarios para sostener un conflicto de gran escala. A esto se sumaba el hecho de que el gobierno central, tras el golpe de Estado de 1898, concentraba sus esfuerzos en legitimar el poder restaurado de la emperatriz viuda Cixi, dejando de lado las crecientes tensiones sociales en el norte del país. En este contexto de fragilidad institucional y resentimiento popular, comenzó a gestarse con fuerza el movimiento Bóxer especialmente en Tianjin y Beijing, articulando un discurso xenófobo y antiimperialista.

Pero ¿cómo surgió este levantamiento? La respuesta se esconde en el profundo descontento generado por las continuas humillaciones sufridas por China a manos de potencias occidentales y Japón. El sentimiento xenófobo no sólo permeaba a sectores populares, sino que alcanzaba también a la corte imperial, a los funcionarios, y a la nobleza terrateniente (*gentry*). Más de medio siglo de imposiciones extranjeras había herido el orgullo nacional y minado la autoestima colectiva. La presencia constante de ministros, cónsules, misioneros y comerciantes extranjeros —muchos de ellos percibidos como arrogantes e irrespetuosos de las costumbres locales— operaba como un recordatorio visible de la subordinación del imperio frente a intereses foráneos. Este malestar se transformó en un sentimiento de agravio colectivo, catalizado por factores sociales, económicos, políticos y religiosos que terminaron por cristalizar en un vasto movimiento anti extranjeros.

Un punto de inflexión fue la firma de los Tratados de Tianjin⁶¹ de 1858 y las Convenciones de Beijing⁶² de 1860, que otorgaron a los misioneros extranjeros amplias libertades para difundir el cristianismo en el interior del país. Aunque lograron establecer redes de influencia importantes, muchos encontraron resistencia entre la población china, que percibía su presencia como una forma de intromisión cultural respaldada por la fuerza militar. Algunos misioneros ofrecían incentivos económicos a sus conversos o intercedían en disputas legales ante los magistrados locales, lo que generaba tensiones adicionales con las autoridades imperiales.

La situación económica del país se deterioró aún más debido al encarecimiento del costo de vida y a las transformaciones impuestas por el sistema de tratados desiguales. De acuerdo con Hsu (1980), la afluencia masiva de productos importados, combinada con la imposición de aranceles aduaneros fijos, contribuyó a deprimir gravemente la economía china. Las condiciones de vida se habían vuelto cada vez más precarias desde las rebeliones de mediados del siglo XIX, cuando las hambrunas forzaron a muchas personas a recurrir al bandidaje o al desplazamiento forzado. Inicialmente, buena parte de los sectores empobrecidos responsabilizaron a los Taiping por su situación, pero con el tiempo el resentimiento popular se desplazó hacia los extranjeros, a quienes se acusaba de haber inspirado la rebelión mediante la difusión del cristianismo.

⁶¹ Los Tratados de Tianjin, firmados en 1858 entre China y varias potencias occidentales (Reino Unido, Francia, Rusia y Estados Unidos), pusieron fin a la segunda guerra del opio (1856–1860). Entre otras cosas, establecieron la apertura de más puertos al comercio extranjero, la legalización del cristianismo en China y el derecho de las potencias a establecer embajadas permanentes en Pekín.

⁶² Las Convenciones de Pekín, firmadas en 1860 tras la derrota de China en la segunda guerra del opio, ratificaron y ampliaron los términos de los Tratados de Tianjin. China cedió territorios (como Kowloon a Gran Bretaña), autorizó la libre circulación de misioneros y consagró nuevos privilegios extraterritoriales. Estas convenciones simbolizaron una profundización de la pérdida de soberanía del imperio Qing frente a las potencias extranjeras.

Bajo este contexto el movimiento Bóxer surgió como una reacción popular contra la creciente presencia extranjera en China y contra las misiones cristianas que se expandían por el norte del país. Integrado mayoritariamente por campesinos, artesanos y miembros de sociedades secretas, este grupo promovía prácticas rituales y artes marciales que, según sus creencias, los hacían invulnerables a las armas extranjeras. Su ideología combinaba elementos de misticismo, nacionalismo y antiimperialismo, con un fuerte componente xenófobo y anticristiano. Los bóxer atacaban misioneros, convertidos chinos y símbolos de la modernidad occidental, lo que generó una escalada de violencia que pronto alcanzó dimensiones internacionales.

El movimiento bóxer fue creciendo en número y alcance, y no lo hizo al margen del aparato imperial. La evidencia indica que la regente, la emperatriz viuda Cixi, estaba al tanto de sus actividades y llegó a percibirlos como una posible herramienta para expulsar a los extranjeros del territorio chino. Según Xiang (2017), el emperador Guangxu, entonces bajo arresto domiciliario tras el golpe de 1898, consideraba que enfrentar abiertamente a las potencias extranjeras conllevaría la destrucción del país. Por ello, abogaba por la reforma interna y el fortalecimiento institucional. No obstante, su madre adoptiva, la emperatriz viuda Cixi, optó por una estrategia distinta. A pesar de las advertencias sobre la fragilidad del imperio, decidió brindar respaldo al movimiento bóxer, en un intento desesperado por frenar la expansión extranjera.

Con el respaldo de la emperatriz viuda Cixi al movimiento bóxer, las potencias extranjeras exigieron su dimisión, argumentando que debía ceder el poder al emperador Guangxu. Como señala Xiang (2017), “recibió información que las potencias occidentales le pedían unánimemente que renunciara al poder y dejara que Guangxu gobernara el país”. Sin

embargo, estas presiones sólo provocaron su disgusto y reforzaron su decisión de apoyar la facción bóxer y de enfrentar a las potencias en el campo militar. Antes de la declaración de la guerra los acontecimientos fueron intensificándose (ver tabla 3).

Tabla 3
Sucesos tempranos antes de la declaración de guerra

Fecha	Acontecimiento
21 de noviembre de 1899	La emperatriz viuda comunica a los gobernadores que ante una invasión extranjera no hay que pensar en la paz ni en la diplomacia.
Abril de 1900	El movimiento Bóxer formó una fuerza a las afueras de Beijing. Se realizan asesinatos de extranjeros y chinos convertidos al cristianismo por parte de los bóxer.
30 de mayo de 1900	Los embajadores de las ocho potencias se reunieron en secreto para decidir enviar tropas y eliminar la facción bóxer.
10 de junio de 1900	Una fuerza internacional de 2.100 hombres partió de Tianjin en tren. A medio camino entre Tianjin y Pekín, los bóxers atacaron la expedición extranjera y bloquearon su avance hacia la capital. Las líneas telegráficas entre ambas ciudades fueron cortadas, aislando a la comunidad extranjera en Beijing.
12 de junio de 1900	El movimiento Bóxer conjunto al ejército Qing y lograron interrumpir la llegada de la armada extranjera a la capital.
13 de junio de 1900	La corte anunció que las embajadas estaban adecuadamente protegidas y que no era necesario permitir el ingreso de más tropas extranjeras a Beijing.
16 al 18 de junio de 1900	El ejército invasor entró en Langfang, Luodai y Yangcun, donde fue rodeado por los bóxers y el ejército Qing, lo que lo obligó a retirarse a Tianjin, con un saldo de 300 bajas. La emperatriz viuda Cixi confía más en los bóxers.
17 de junio de 1900	La emperatriz viuda Cixi recibió la exigencia de las potencias extranjeras de renunciar al poder y ceder el gobierno a su hijo adoptivo, el emperador Guangxu.
21 de junio de 1900	La emperatriz viuda Cixi declara la guerra a las ocho potencias invasoras. La corte ordenó formalmente a las autoridades provinciales organizar a los bóxers para oponerse a la invasión extranjera. En Beijing, los bóxers fueron oficialmente subsidiados.

Elaboración propia con base a (Xiang 2017; Hsu 1980)

La emperatriz viuda Cixi el 21 de junio de 1900 emitió el siguiente decreto:

Durante más de doscientos años de nuestra dinastía, hemos ejercido un gobierno de profunda benevolencia y generosa gracia. Siempre que pueblos lejanos han venido a China, nuestros venerables antepasados los han tratado con apaciguamiento y cordialidad. Ya en los años de Daoguang y Xianfeng, se accedió condescendentemente a permitirles el comercio. Incluso solicitaron propagar su religión en nuestro país, y el gobierno imperial, considerando que predicaban la bondad, accedió a su petición. Al principio, se mantuvieron dentro de los límites establecidos; pero en los últimos treinta años, abusando de la magnanimidad de nuestra nación, han actuado cada vez más con arrogancia y desenfreno. Han humillado a nuestro Estado, invadido nuestras tierras, atropellado a nuestro pueblo y extorsionado nuestras riquezas. Cada vez que el gobierno imperial les ha mostrado la menor condescendencia, ellos, con su fiereza y prepotencia, han respondido con agravios crecientes, llegando al extremo de oprimir a nuestros civiles en lo pequeño y de blasfemar contra lo sagrado en lo grande. El pueblo de nuestro país, nuestros hijos de tez rojiza, guarda una ira profunda y contenida, y todos claman por la justicia con ansias de redención. Y aun así, estos extranjeros no muestran gratitud alguna. Al contrario, se atreven a recurrir al chantaje. Ayer mismo, el representante Douglas emitió una nota formal exigiendo que nuestras tropas evacuaran las fortalezas de Dagu y que fueran entregadas a su custodia; de no hacerlo, procederían a tomarlas por la fuerza. Estas palabras arrogantes y amenazantes muestran claramente su intención de desplegar su desenfreno y conmocionar los alrededores de la capital. En la relación diplomática cotidiana, jamás hemos faltado al respeto. Ellos, que se autodenominan nación civilizada, ¿es así como actúan? Sin respeto alguno, recurriendo a la fuerza bruta y la superioridad de sus armas, ¿es así como buscan la ruptura total? He gobernado casi treinta años, tratando al pueblo como a mis propios hijos y nietos; y el pueblo, por su parte, me venera como si fuera el mismísimo Emperador del Cielo. Hoy, con lágrimas ardientes, informo esto ante los altares ancestrales, y con fervor convoco a mis ejércitos. En lugar de buscar una supervivencia vergonzosa que dejaría infamia por generaciones, es mejor levantar con justicia nuestras armas, y librar una batalla decisiva para discernir al fin quién es fuerte y quién es débil. He convocado día tras día a ministros y altos funcionarios para

deliberar, y en provincias cercanas como Zhili y Shandong, los ejércitos voluntarios se han reunido espontáneamente, alcanzando ya a cientos de miles. Incluso los niños de apenas cinco pies de altura son capaces de empuñar lanzas y espadas para defender la nación. Ellos se valen de la astucia y la intriga; nosotros confiamos en el principio del Cielo. Ellos dependen de la fuerza salvaje; nosotros, del corazón del pueblo. No sólo contamos con soldados valientes, armados con fidelidad y coraje, y guiados por la moral y la justicia, sino que tenemos un vasto territorio de más de veinte provincias y una población de más de cuatrocientos millones de almas. ¿Qué dificultad habría entonces en sofocar su insolencia y proclamar el poderío de nuestro imperio? A todo aquel que comparta esta ira contra el enemigo, que se lance a la batalla, que sacrifique bienes por la justicia o contribuya económicamente para el sostenimiento del ejército, la corte imperial le otorgará recompensas extraordinarias, sin escatimar en honores ni reconocimientos. Pero si alguno, nacido en esta tierra, se atreve a retirarse en el campo de batalla, a rendirse voluntariamente al enemigo y convertirse en traidor, será castigado de inmediato y sin la menor indulgencia. Vosotros, ministros y súbditos bajo el cielo, guardad en vuestros corazones la lealtad y la justicia, y desahogad la ira del Cielo y de los hombres. En vosotros deposito grandes esperanzas (Xiang 2017, 402-5).

El decreto emitido por la emperatriz viuda Cixi el 21 de junio de 1900 ofrece una entrada privilegiada para observar su poder político en un momento crítico del imperio Qing. A través de un discurso que conjuga autoridad moral, legitimidad dinástica y apelación a la unidad nacional, Cixi construye una imagen de sí misma no sólo como gobernante, sino como figura maternal del pueblo, al afirmar que ha tratado a sus súbditos “como a sus propios hijos y nietos”. Este recurso, lejos de ser retórico, encarna un modo específico de ejercer el poder desde un rol tradicionalmente femenino dentro de la corte, aprovechando el imaginario confuciano en el que la regente puede actuar como mediadora entre el trono, la tradición y la supervivencia del Estado.

En el texto, la regente fundamenta su autoridad en la continuidad de una dinastía que ha gobernado por más de dos siglos “con benevolencia y gracia”, invocando el mandato del Cielo⁶³ y proyectando una imagen de justicia frente a la arrogancia extranjera. Su retórica no se limita a la defensa simbólica del orden, sino que incluye una clara militarización de la lealtad: convoca al pueblo a empuñar armas “para discernir al fin quién es fuerte y quién es débil” y amenaza con castigos severos a quienes traicionen a la nación. Esta postura evidencia una agencia política que se refuerza justamente en el contexto de crisis, permitiéndole actuar por fuera del orden normativo sin renunciar a la legitimidad. A su vez, Cixi recurre a un discurso de unidad que diluye momentáneamente las tensiones étnicas entre *manchúes* y *han*, al presentar a todo el pueblo como víctima de la injusticia extranjera y portador del mandato moral para resistir.

Con este decreto emitido y una vez iniciada la guerra no todos los gobiernos provinciales se unirían a la batalla, los ejércitos más poderosos tomaron distancia y dejaron la batalla para el ejército central y de las provincias del norte, de acuerdo con *Cambridge History of China*:

Cuando la corte emitió la declaración de guerra el 21 de junio, las principales autoridades provinciales —Li Hongzhang en Cantón, Liu Kunyi en Nankín, Zhang Zhidong en Wuchang y Yuan Shikai en Shandong— se negaron colectivamente a reconocerla, insistiendo en que se trataba de un *luanming* (un edicto ilegítimo emitido sin la debida autorización del trono). Suprimieron la declaración y, junto con el gobernador general de Fujian y Zhejiang, firmaron un pacto informal con los cónsules extranjeros en Shanghái, en el que se comprometieron a proteger las vidas y propiedades extranjeras, así como a suprimir a los bóxers dentro de sus respectivas

⁶³ El mandato del Cielo *tianming* 天命, es una noción fundamental en la filosofía política china, especialmente dentro del confucianismo, que establece que el derecho a gobernar está condicionado al cumplimiento de deberes morales y al bienestar del pueblo. Si un gobernante actuaba con tiranía o incompetencia, se consideraba que el Cielo retiraba su favor, legitimando así su derrocamiento. Esta idea operó históricamente como un principio de legitimación y también como una forma de control moral sobre el poder imperial (Zhao 2009).

jurisdicciones, a cambio de que las potencias extranjeras se abstuvieran de enviar tropas a sus regiones. De este modo, todo el sureste de China quedó exento tanto de la catástrofe bóxer como de la invasión extranjera (Hsu 1980).

La investigación *Defying the Court: A Spatial Analysis of the Central–Local Government Relationship During the Boxer Uprising (1900–1901)* de la autora Fang Liu (2020) evidencia que los gobiernos provinciales contaban con cierta autonomía que les permitió tener decisión propia durante el levantamiento Bóxer y no apoyar al gobierno central. A medida que las fuerzas de la alianza de las ocho potencias avanzaban hacia la capital, el régimen imperial se vio obligado a reconocer su vulnerabilidad. La emperatriz viuda Cixi, acompañada del emperador Guangxu y un reducido séquito, emprendió una apresurada huida de Pekín, contraviniendo la voluntad del propio emperador, quien abogaba por permanecer y negociar. Tras un difícil desplazamiento, la corte logró reestablecerse temporalmente en Xi'an el 23 de octubre de 1900. Con ello se consumaba no sólo una derrota militar, sino también una profunda fractura en la legitimidad del poder imperial.

Tras la que sería la mayor derrota política de su vida, la emperatriz viuda Cixi se vio forzada a dar paso a un proceso de negociaciones con las potencias extranjeras. Uno de los principales representantes de China en estas conversaciones fue Li Hongzhang —el mismo general que décadas antes había contribuido decisivamente a sofocar la rebelión Taiping—. Después de varios meses de deliberaciones, y con una dinastía Qing debilitada al borde del colapso, se firmó el Protocolo Bóxer *Yihetuan xieyi* 義和團協議 en septiembre de 1901.

Este acuerdo impuso condiciones especialmente severas para China: la ejecución de funcionarios implicados en el levantamiento, la prohibición de importar armas durante un periodo de dos años, el establecimiento de guarniciones extranjeras permanentes en el

corredor estratégico entre Pekín y el mar —conocido como la “zona legacional”—, así como el desmantelamiento de fortificaciones costeras y urbanas en zonas clave del territorio. Además, según el informe del diplomático alemán Alfons Mumm⁶⁴ (1901), se impuso a China una indemnización de 462,538,116.22 taeles, equivalente a aproximadamente 340 millones de dólares de la época (considerando una tasa de conversión de 1 dólar por 1.36 taeles). Esta multa fue distribuida entre las ocho potencias involucradas y otras naciones agregadas. Las mayores beneficiarias fueron, en primer lugar, Rusia, con 133,316,000 taeles; seguida por Alemania con 91,287,043; Francia con 75,779,250.00; el Reino Unido con 51,664,029; y tanto Estados Unidos como Japón con aproximadamente 35 millones por nación. El resto fue repartido en menores proporciones entre otras potencias participantes.

La emperatriz viuda se encontró a su regreso a la capital frente a una nueva realidad geopolítica: las potencias extranjeras, victoriosas y profundamente instaladas en el aparato político chino, presionaban al régimen para modernizarse. En este contexto de sometimiento y vigilancia internacional —marcado por una clara dinámica de colonialismo informal—, de acuerdo con Ichiko (1980), la emperatriz viuda Cixi a principios de diciembre de 1901, ordenó a los altos funcionarios de la corte y de las provincias enviar propuestas de reforma en los ámbitos militar, educativo, financiero y administrativo. Bajo su dirección, el emperador Guangxu emitió el 29 de enero de 1901 un edicto que reconocía la necesidad de adaptar las estructuras estatales a los desafíos del nuevo siglo. Este documento no sólo criticaba la corrupción y el anquilosamiento institucional, sino que admitía que China había

⁶⁴ Alfons Freiherr von Mumm (1859–1924) fue un diplomático alemán que desempeñó un papel clave durante la crisis del levantamiento bóxer como enviado especial del Imperio Alemán en China. Posteriormente fue nombrado ministro plenipotenciario en Pekín, participando en las negociaciones del Protocolo Bóxer de 1901.

adoptado del mundo occidental sólo aspectos superficiales, sin asimilar las bases de su riqueza y poder.

Esta derrota permite evidenciar que, el ascenso de la emperatriz viuda Cixi como gobernante de facto del Imperio Qing se cimentó en una autoridad construida desde el poder simbólico de la maternidad imperial y fortalecida mediante alianzas cortesanas. Su posición como madre adoptiva del emperador Tongzhi primero, y del emperador Guangxu después, le permitió insertarse en el centro del orden político confuciano, donde la figura materna era reverenciada como guía moral y legítima representante del linaje. Su liderazgo, articulado desde una lógica de poder relacional y estratégico, le permitió mantener el control del Estado durante décadas, incluso en contextos de crisis y transición.

Sin embargo, la aparente centralidad de su poder enfrentó límites estructurales que se evidenciaron con crudeza durante la rebelión Bóxer. A pesar de haber emitido una orden imperial para declarar la guerra a las potencias extranjeras, varios gobernadores del sur, como Li Hongzhang y Zhang Zhidong, se rehusaron a obedecer, evidenciando que la autoridad de la corte —y de Cixi en particular— no era completamente centralizada. Esta resistencia provincial no sólo reflejó las tensiones internas del aparato burocrático, sino también las limitaciones propias de un sistema en el que el poder debía negociarse constantemente.

2.7 EL ÚLTIMO ESCENARIO DE PODER: LA TUMBA DE LA EMPERATRIZ CIXI

El 16 de noviembre de 1908, *The New York Times* publicó dos notas en relación con la situación en China. Aunque sus reportes revelaban cierto desconocimiento sobre la complejidad del contexto chino, no estaban del todo errados: efectivamente, tanto el

emperador Guangxu como la emperatriz viuda Cixi habían fallecido, marcando un fin de una era en la historia del imperio Qing.

La crisis en China: Desde el secretismo y la represión de la Corte china llega el anuncio de las muertes, primero del Emperador, luego de la Emperatriz Viuda, quien ha gobernado a más de trescientos millones de súbditos. Para estos millones, este anuncio es motivo de profunda preocupación, como lo es también para todas las naciones civilizadas (*N. Y. Times* 1908).

TSI-AN⁶⁵, GOBERNANTE DE CHINA, HA MUERTO; La muerte de la Emperatriz Viuda ocurre poco después que la del débil monarca a quien mantuvo en el trono. AHORA REINA UN NIÑO DE TRES AÑOS Un edicto emitido ayer otorga la corona a Pu-Yi, hijo del Regente, el Príncipe Chun. SOSPECHAS DE JUEGO SUCIO Las circunstancias de la muerte de la Emperatriz Viuda despiertan sospechas La carrera imponente de Tsi-An: LONDRES, 15 de noviembre. Un despacho enviado a *The London Times* desde Pekín informa que la muerte de la Emperatriz Viuda, ocurrida hoy y tan cercana a la del Emperador el sábado, ha despertado sospechas de juego sucio. Se añade que la nueva Emperatriz Viuda es una completa nulidad. La causa directa de la muerte del Emperador fue la neurastenia. Su Majestad se negó, cuando se acercaba el final, a ser trasladado al Pabellón de la Longevidad Pacífica, violando así los precedentes que prescriben el lugar de fallecimiento de los soberanos de China. Finalmente, expiró sin haber vestido las ropas apropiadas para la ocasión (*The New York Times* 1908).

Durante la enfermedad terminal del emperador Guangxu en 1908 —cuya causa exacta ha sido objeto de debate, aunque informes posteriores indicaron un posible envenenamiento por arsénico—, la emperatriz viuda Cixi eligió sucesor a Puyi 溥儀, un niño de apenas dos años, hijo de su sobrino, el príncipe Zaifeng. Esta decisión no fue aleatoria: Puyi pertenecía al linaje

⁶⁵ El titular del *New York Times* contiene un error significativo: identifica erróneamente a la emperatriz fallecida como Tsi-An (Ci'an), cuando en realidad se trataba de Tzu-Hsi (Cixi). Esta confusión revela el limitado conocimiento y la falta de precisión con la que, en ese momento, muchos medios occidentales informaban sobre los asuntos internos del Imperio chino.

directo del clan imperial Aisin Gioro, y su elección permitía a Cixi mantener el poder dentro de su red de alianzas familiares, ya que el padre del niño, designado como regente, era una figura leal a ella. Al escoger a un infante, Cixi garantizaba que el trono permanecería bajo la tutela de un regente, prolongando así el modelo de poder indirecto que ella misma había ejercido durante décadas. No obstante, falleció un día después que Guangxu, sin llegar a presenciar si su decisión sería efectiva.

La emperatriz Cixi falleció un día después que el emperador Guangxu. Existen múltiples versiones sobre la causa de muerte del emperador, aunque dos destacan por su mayor sustento argumentativo. La primera sostiene que fue envenenado con arsénico por orden de la propia Cixi, quien temía que, tras su muerte, el poder dinástico quedara en manos de Japón debido a la debilidad política de Guangxu. Esta hipótesis ha sido respaldada por algunos investigadores, como Michael Wood (2023) y Jung Chang (2014). Otros autores, sin embargo, prefieren abstenerse de emitir juicios y se limitan a señalar que Guangxu murió un día antes que Cixi, como lo hacen Xu Xin (2021) y Xiang Si (2017). La segunda versión, propuesta por Ma y Xie (2023) cuestiona directamente la validez de la acusación contra Cixi, de acuerdo a estos autores, los científicos que realizaron los análisis sobre el cuerpo de Guangxu fueron imprudentes al atribuirle responsabilidad a la emperatriz sin pruebas concluyentes. Su estudio en base a correspondencia de ministros dentro de la corte Qing plantea, por el contrario, que ambos monarcas, conscientes de su estado de salud, colaboraron en la elección de un sucesor al trono:

La diferencia de poder entre los dos palacios era abismal; los altos funcionarios fueron nombrados por Cixi, y toda la corte era considerada como el "partido de la emperatriz". Guangxu estaba solo y carecía de experiencia política, por lo que no podía realmente "competir". De hecho, el emperador Guangxu siempre fue cauteloso en sus palabras

y acciones, viviendo bajo la estricta supervisión de su madre. Aunque el emperador podía haber tomado algunas medidas que no satisfacían a la emperatriz después de asumir el poder personal, Cixi nunca dudó de su lealtad hacia ella. Más bien, tenía una actitud de "enojo por su falta de lucha" hacia Guangxu. Por lo tanto, basarse en la afirmación de las crónicas no oficiales de que "no puedo morir antes que el emperador⁶⁶" como el principal motivo de que Cixi "envenenó" al emperador es, sin duda, demasiado superficial y absurdo (Ma y Xie 2023, 182).

Las causas de la muerte del emperador Guangxu y de la emperatriz viuda Cixi siguen siendo motivo de debate y especulación. Sin embargo, lo que no es un misterio es cómo el sistema de género en la dinastía Qing estructuraba no sólo la vida, sino también la muerte. Una muestra tangible de esta lógica puede observarse en la ubicación de sus tumbas imperiales, localizadas en la provincia de Hebei 河北. Las tumbas Qing están divididas en dos complejos principales: las Tumbas Orientales *Qingdongling* 清東陵, situadas en la ciudad de Zunhua, a 125 kilómetros al noreste de Pekín, y las Tumbas Occidentales *Qingxiling* 清西陵, ubicadas en el condado de Yixian, a 120 kilómetros al suroeste de la capital. El emperador Guangxu fue enterrado en las Tumbas Occidentales, mientras que los restos de la emperatriz viuda Cixi reposan en las Tumbas Orientales.

Putuo Yu Ding Dongling 菩陀峪定東陵 es el nombre de la tumba de la emperatriz viuda Cixi. El mausoleo de la emperatriz viuda Cixi fue construido respetando los principios del Feng Shui⁶⁷ 風水, con una disposición axial de sur a norte que refleja la cosmología

⁶⁶ La afirmación de que la emperatriz viuda Cixi no deseaba morir después que el emperador Guangxu proviene principalmente de la tradición oral y de crónicas no oficiales, las cuales tienden a construir narrativas dramatizadas en torno a los últimos días de la corte Qing. Estas versiones, si bien difundidas, carecen de evidencia documental concluyente y deben leerse como parte de los relatos culturales y populares.

⁶⁷ El Feng Shui 風水 es una antigua práctica china que busca armonizar a las personas con su entorno a través de la disposición adecuada de los espacios y estructuras. Literalmente traducido como "viento y agua", el Feng

tradicional china. La estructura incluye una secuencia ceremonial de edificaciones, entre las que destacan el pabellón de la estela, la puerta *Long'en*, el salón *Long'en*, la torre *Minglou* y un muro perimetral que delimita el recinto funerario. Arquitectónicamente, el mausoleo presenta elementos distintivos del periodo final de la dinastía Qing, como una elegante pagoda de pequeñas dimensiones, estatuas de piedra dispuestas a lo largo del eje principal y un puente de cinco arcos que refuerza el carácter majestuoso del conjunto. En el interior, la tumba subterránea se encuentra notablemente bien conservada y evidencia una arquitectura funeraria sofisticada, con una sala de oración y una cámara funeraria que incluye una puerta de acceso tallada y tronos imperiales.

La tumba de la emperatriz viuda Cixi no constituye el complejo funerario principal, ya que ese lugar está reservado para su esposo, el emperador Xianfeng. En realidad, su tumba es considerada subsidiaria dentro del conjunto funerario imperial. Este complejo incluye dos recintos menores: las tumbas de las emperatrices Ci'an y Cixi, cada una delimitada por sus propias bardas, lo que puede generar la impresión de que se trata de espacios independientes. No obstante, la tumba de la emperatriz Ci'an se encuentra más próxima a la del emperador Xianfeng. Esta disposición refleja las jerarquías establecidas por el sistema patriarcal vigente en la dinastía Qing: al ser la esposa principal del emperador, Ci'an ostentaba una nobleza superior a la de Cixi.

El 14 de agosto de 1895 se reinició la reconstrucción del mausoleo de la emperatriz viuda Cixi, un proyecto que se extendería hasta 1908, año en que falleció la propia emperatriz. A lo largo de este proceso, Cixi no se limitó a delegar funciones, sino que tuvo una participación

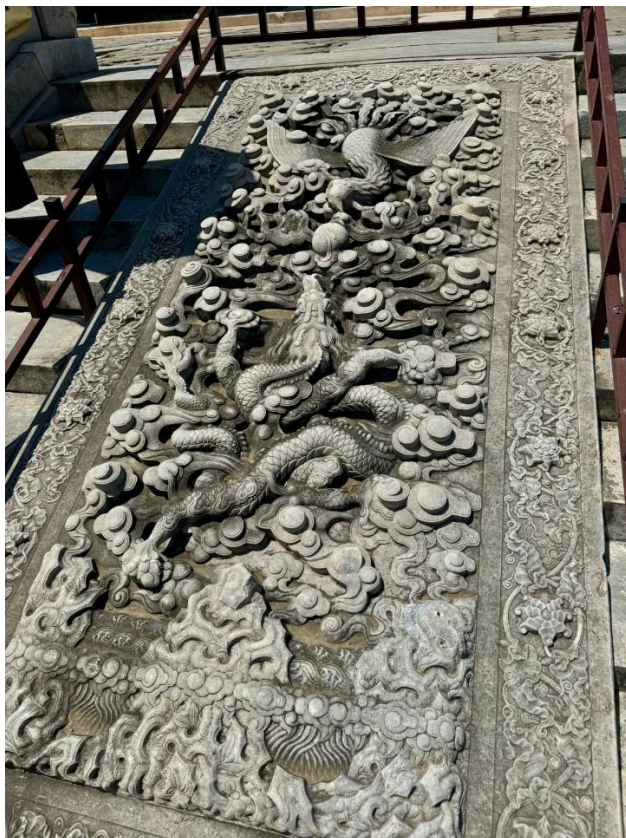
Shui se basa en la comprensión de flujos energéticos (qi 氣), y en principios como la orientación cardinal, la geografía del terreno y la relación entre el paisaje y la construcción.

en las decisiones relativas al diseño simbólico y arquitectónico del mausoleo. De hecho, “en 1902 Cixi aprovechó la oportunidad de visitar el mausoleo para ir personalmente al sitio de construcción para inspeccionar el proyecto de reconstrucción” (Xu 2021, 116).

Una de las modificaciones fue relacionado a los símbolos del dragón y el fénix. En la tradición imperial china, los tótems desempeñaron un papel fundamental en la construcción simbólica del poder. Esta herencia totémica se manifestaba en la representación del emperador como un dragón, *long* 龍, y de la emperatriz como un fénix, *fèng* 鳳, ambos animales míticos profundamente arraigados en la cosmovisión china. El dragón, símbolo de fuerza, autoridad y mandato celestial, encarnaba el poder supremo del emperador, mientras que el fénix, asociado con la gracia, la virtud y la armonía, representaba la figura de la emperatriz. Esta imaginería no sólo adornaba los objetos ceremoniales y la arquitectura palaciega, sino que también legitimaba la jerarquía dinástica mediante un lenguaje visual que recordaba constantemente el origen sagrado y el equilibrio complementario entre el poder masculino y femenino en la corte.

En las tumbas de la dinastía Qing, es común encontrar a la entrada de los mausoleos una piedra esculpida llamada *danbi* 丹陛, cuya iconografía tradicional presenta un dragón 龍 a la izquierda y un fénix (鳳) a la derecha, simbolizando la armonía jerárquica entre el emperador y la emperatriz. No obstante, la *danbi* del mausoleo de la emperatriz viuda Cixi rompe con esta convención. En lugar de seguir el patrón habitual, la piedra muestra al fénix posicionado por encima del dragón, en un gesto de aparente dominio (Ver figura 6) . Según el autor Xu Xin, esta alteración no es meramente decorativa, sino que expresa de manera simbólica el hecho de que “la dinastía Qing estaba gobernada por una mujer” (Xu 2021, 120).

Figura 8
Piedra *danbi* 丹陛 en el mausoleo de la emperatriz viuda Cixi



(Fotografía tomada por el autor, 2024)

El fénix y el dragón no sólo están presentes en la piedra *danbi*; también aparecen en otros elementos arquitectónicos del mausoleo. Las setenta y seis cabezas de poste que rematan las barandas de piedra están talladas con un fénix en pleno vuelo, mientras que en las caras interna y externa de cada poste se representa un dragón emergiendo del agua. Este diseño podría interpretarse como una alusión simbólica al poder de la emperatriz viuda Cixi sobre los emperadores Tongzhi y Guangxu, a quienes dirigió y sometió políticamente durante sus respectivos mandatos. Según Xu (2021), en el mausoleo de Cixi se contabilizan aproximadamente tres mil quinientas cincuenta representaciones de dragones frente a tan sólo doscientas cuarenta y una de fénix, lo que evidencia una notable disparidad. No obstante, cada vez que aparece un fénix ocupa la posición inicial, este está acompañado por un dragón

en segundo plano, lo cual puede interpretarse como una imagen de subordinación, reforzando así la narrativa simbólica del dominio femenino.

A pesar de que el dragón aparece representado en un 93.64 % de las figuras decorativas del mausoleo, en contraste con el 6.36 % correspondiente al fénix, ciertas decisiones iconográficas en la reconstrucción del mausoleo de la emperatriz viuda Cixi introducen elementos simbólicamente subversivos. En las sesenta y cuatro columnas doradas que decoran los tres salones principales del complejo funerario, los dragones de cobre dorado están representados con la cabeza hacia abajo y la cola hacia arriba, una disposición inusual que contrasta con la norma arquitectónica imperial. En contraste y de acuerdo con Xu (2021), en las columnas del salón de la Suprema Armonía, edificio más importante y el más grande de la Ciudad Prohibida, las columnas doradas de la Sala de la Gracia del mausoleo de Chong, los pilares ceremoniales de la plaza de Tiananmen 天安門廣場, las columnas del templo de Confucio en Qufu 曲阜孔廟 (Shandong 山東), o en los monumentos de los mausoleos Ming y Qing, los dragones se muestran siempre con la cabeza erguida y la cola descendente, símbolo de autoridad ascendente. El diseño invertido en el mausoleo de Cixi podría leerse como una inversión del orden tradicional y una afirmación visual del poder femenino.

Actualmente no existen documentos oficiales que expliquen por qué en la tumba de la emperatriz viuda Cixi hay una representación significativamente mayor de dragones que de fénix, ni por qué, en las ocasiones en que aparece un fénix, este ocupa un lugar de preeminencia sobre el dragón. Sin embargo, la evidencia arquitectónica permite a esta investigación formular hipótesis basadas en elementos materiales concretos. En la simbología tradicional, el dragón representa al emperador y el fénix a la emperatriz; en este

contexto, el mausoleo de Cixi sugiere visualmente una inversión del orden tradicional de género, donde el fénix parece ejercer dominio sobre el dragón. No obstante, cuando la tumba fue abierta al público, no fue su arquitectura ni su riqueza simbólica lo que capturó la atención general, sino el episodio de su saqueo y la profanación del cuerpo de la emperatriz, un hecho que ensombreció la valoración de su legado artístico y político.

La tumba de la emperatriz viuda Cixi fue saqueada en 1928 por un grupo encabezado por Sun Dianying 孫殿英, un señor de la guerra del período de los Señores de la Guerra (1916–1928), aprovechando la inestabilidad política de la República de China. Sun, bajo el pretexto de realizar ejercicios militares en la zona, organizó el saqueo sistemático del mausoleo de Cixi. Sus tropas abrieron el sarcófago de la emperatriz, profanaron sus restos y robaron una gran cantidad de objetos funerarios, incluyendo perlas, jade, coronas imperiales, ropa bordada y ornamentos de oro. A pesar del repudio generalizado por la profanación de un símbolo imperial, Sun nunca fue castigado oficialmente, lo que evidenció la debilidad institucional del gobierno republicano y la creciente fragmentación del poder político en China en ese momento. El saqueo de su tumba no sólo implicó una pérdida material incalculable, sino que simbolizó también el ocaso del orden imperial tradicional y el colapso de los códigos de respeto hacia el pasado dinástico. Después del saqueo el cuerpo fue devuelto a su ataúd por órdenes del emperador Puyi⁶⁸.

El 8 de abril de 1979 se abrió al público la cámara funeraria del mausoleo de la emperatriz viuda Cixi. De acuerdo con Xin (2021), como era de esperarse, una multitud acudió desde

⁶⁸ Aunque la República Nacionalista ya gobernaba y Puyi carecía de poder político real, él seguía residiendo en Tianjin bajo control japonés. A pesar de su deposición, Puyi y su círculo cercano mantenían una fuerte lealtad hacia la dinastía Qing y sus tradiciones. En este contexto, el reentierro de Cixi puede entenderse como un acto simbólico destinado a preservar el legado y la dignidad de la dinastía Qing.

distintos lugares para conocer el lugar de descanso final de una de las figuras más influyentes de la dinastía Qing, tanto el turismo como los estudios especializados sobre los mausoleos imperiales experimentaron un auge sin precedentes, reavivando el interés colectivo por la figura de Cixi y su legado, no obstante, tras la visita a la cámara funeraria, muchos visitantes, aunque conmovidos por la experiencia, no pudieron evitar cierta decepción: ¿era este el lujoso mausoleo de la mujer célebre por su riqueza y por rodearse de oro y plata? La austeridad del espacio, con un único ataúd visible, contrastaba con la imagen histórica de esplendor atribuida a la emperatriz. Así comenzaron a circular rumores y especulaciones sobre el saqueo y el posible despojo de sus tesoros funerarios.

Entre los rumores más difundidos tras la apertura del mausoleo, Xu (2021) documenta dos versiones que revelan la brutalidad y la violencia misógina de la época. La primera relata que la gran perla que la emperatriz viuda Cixi llevaba en la boca fue robada; que su cadáver fue violado y profanado, incluyendo la extracción de joyas que se escondían en sus cavidades íntimas; y que finalmente el cuerpo fue abandonado a los perros, dejando sólo un ataúd vacío en la cámara funeraria. La segunda versión atribuye el saqueo al general Sun Dianying, quien lideró a sus soldados para irrumpir violentamente en el mausoleo, destrozando la puerta de piedra y abriendo el ataúd. En un acto brutal intentaron extraer la gran perla que la emperatriz llevaba en la garganta; tras fracasar, colgaron su cadáver boca abajo de un árbol y lo golpearon repetidamente con una tabla hasta lograr extraer la perla. Después de robar las joyas, descartaron el cuerpo en las montañas para que fuera devorado por perros salvajes. Estas narrativas no sólo evidencian la violencia física extrema ejercida sobre el cuerpo femenino de Cixi, sino que también reflejan una violencia simbólica y un castigo misógino

hacia una mujer que desafió el orden patriarcal y detentó el poder político en un espacio dominado por hombres.

Tras el saqueo de 1928, la tumba de la emperatriz viuda Cixi quedó severamente dañada, afectando gravemente su valor artístico e histórico. Durante las décadas siguientes, el mausoleo permaneció en abandono, hasta que en la segunda mitad del siglo XX comenzaron los trabajos de restauración. En la década de 1970, bajo la República Popular China, se emprendieron esfuerzos para preservar y reconstruir parcialmente el sitio, como parte de una política más amplia de protección del patrimonio cultural. El 6 de diciembre de 1983, la cámara funeraria fue cerrada al público para iniciar un proceso formal de limpieza y preservación del ataúd, revelando un interior sorprendentemente intacto, decorado con símbolos budistas y motivos de fénix cuidadosamente tallados y pintados. Este acto de protección, llevado a cabo por especialistas en patrimonio cultural, devolvió en cierta medida el respeto hacia la figura histórica de Cixi, cuya memoria había sido despojada y ultrajada durante el saqueo. Sin embargo, esta recuperación material no puede borrar el daño profundo que la violencia misógina cometida contra su cuerpo representa en términos simbólicos y políticos, evidenciando la persistente tensión entre el poder femenino en la historia china y las estructuras patriarcales que intentaron invisibilizarlo. Así, la restauración del mausoleo de la emperatriz viuda Cixi no sólo reconstruye un espacio físico, sino que también abre un diálogo crucial sobre la memoria, el género y la conformación del poder en el imaginario cultural.

Figura 9
Fotografía de la emperatriz viuda Cixi tomada en su cumpleaños sesenta y ocho.



Extraído del Asian Art Museum (Xunling 1903).

CONCLUSIONES

Esta investigación partió de una pregunta fundamental: ¿cómo influyó el género en la conformación y el ejercicio del poder político de la emperatriz viuda Cixi? A lo largo del trabajo, se buscó analizar de qué manera el género, lejos de ser un simple obstáculo en un sistema patriarcal, pudo funcionar también como un mecanismo de legitimación que estructuró el acceso y la permanencia de Cixi en el centro del poder imperial.

El objetivo general fue examinar cómo el género permitió la configuración del poder político en la figura de la emperatriz viuda, a partir del análisis de las estrategias específicas que desplegó en un contexto normado por el confucianismo, el linaje patrilineal y la ideología dinástica *manchú*. Este trabajo se propuso también problematizar la lectura de Cixi como una anomalía histórica, proponiendo en cambio una comprensión situada de su agencia, vinculada tanto a su identidad femenina como a su condición étnica dentro de la estructura del imperio Qing.

A partir del análisis esta tesis demostró que el poder político de la emperatriz viuda Cixi no puede entenderse exclusivamente como una anomalía en un sistema patriarcal, sino como una manifestación situada de agencia, estructurada desde dentro de ese mismo sistema. El género, lejos de ser una barrera absoluta, funcionó como un dispositivo que ofrecía recursos simbólicos y prácticos a partir de roles específicos, como el de madre del emperador, viuda regente o garante del linaje. Estas posiciones, codificadas por el orden confuciano y reforzadas por la cultura *manchú*, habilitaron formas de autoridad femenina que, aunque restringidas, fueron políticamente eficaces.

Uno de los hallazgos centrales fue que la maternidad, en tanto construcción social y política, permitió a Cixi legitimar su autoridad más allá de lo formalmente permitido por las leyes

imperiales. Como madre del joven emperador Tongzhi, y más tarde como figura materna de Guangxu, su poder se articuló mediante un lenguaje de cuidado, estabilidad y piedad filial. La metáfora de “gobernar desde detrás de la cortina” (*chuilian tingzheng*) no sólo aludía a un modo de ejercer poder indirecto, sino que materializaba una estrategia performativa donde el género y la representación se volvieron inseparables del ejercicio político.

Asimismo, el estudio permitió identificar que su condición étnica como mujer *manchú* fue un elemento que contribuyó a su capacidad de acción política. A diferencia de las mujeres *han*, las mujeres *manchúes*, particularmente las del entorno cortesano tenían un acceso relativamente mayor a la educación, a la vida ritual y a la movilidad dentro del palacio. Esta diferencia, estructurada desde el sistema de las Ocho Banderas, ofreció márgenes de maniobra que Cixi supo emplear para consolidar su posición. Su etnicidad, por tanto, no fue un factor neutro ni marginal, sino una dimensión que complejiza aún más el análisis de su agencia política. Las alianzas familiares y las decisiones administrativas fueron también herramientas de poder empleadas por Cixi, no sólo para gobernar, sino para construir una imagen legítima dentro de los márgenes ideológicos del imperio. El poder que ejerció no fue meramente una respuesta pragmática a vacíos institucionales, sino una forma de gobierno profundamente vinculada a códigos de género, símbolos de maternidad y formas de autoridad validadas por la tradición imperial.

Los hallazgos de esta investigación dialogan de manera directa con los marcos teóricos que han orientado los estudios de género y poder en las ciencias sociales y las humanidades. El primero de ellos es el enfoque de Joan Scott (2008), para quien el género no es una categoría secundaria o complementaria, sino una herramienta útil para el análisis histórico en tanto estructura la diferencia y distribuye el poder. El caso de Cixi reafirma este planteamiento, al

mostrar cómo las diferencias de género no solo organizaron el acceso al poder político en la corte Qing, sino que definieron las formas mismas de su legitimación. El poder que ejerció Cixi no se impuso a pesar del género, sino a través de él: como madre, regente, viuda y símbolo del linaje imperial.

En este sentido, el trabajo de Judith Butler (2015, 2022) ha sido central para comprender cómo el género opera como una práctica performativa, que produce al sujeto en el acto de su repetición. Desde esta perspectiva se revela que la autoridad de Cixi no puede entenderse únicamente como resultado de un posicionamiento institucional, sino como el efecto de una serie de actos simbólicos, rituales y discursivos que construyeron su figura política. Además, la noción de sujeción propuesta por Butler permite problematizar la relación entre subordinación y agencia. Cixi no fue una figura que “rompió” con el patriarcado, sino que actuó desde dentro de él, apropiándose de los lenguajes y símbolos que ese mismo sistema ofrecía para legitimar la autoridad femenina.

Por su parte, la teoría del poder desarrollada por Steven Lukes (1974) aporta una visión multidimensional que permite observar el caso de Cixi más allá del ejercicio visible del gobierno. Su influencia se expresó también en la capacidad de moldear la agenda imperial y en la producción de significados sobre el lugar de las mujeres en la política cortesana. La dimensión ideológica del poder —aquella que define lo que es posible imaginar y desear como legítimo— fue clave en su permanencia en el trono: la construcción simbólica de Cixi como madre del Estado, garante de la estabilidad y figura ceremonial, fue una operación de poder en el sentido más profundo del término.

Desde una mirada interseccional, los aportes de Mara Viveros (2016) resultan fundamentales para pensar cómo el género se articula con otras dimensiones como la etnicidad y el estatus.

En este caso, la identidad *manchú* de Cixi no puede ser vista como un dato neutro: fue parte de un grupo étnico dominante dentro del aparato imperial, cuyas prácticas políticas, códigos culturales y estructura familiar diferían del modelo *han*. Esta diferencia permitió formas específicas de agencia para las mujeres, particularmente en el entorno cortesano. El enfoque de Viveros permite, así, desnaturalizar las categorías “mujer” o “género” como universales, y situarlas dentro de contextos históricos y culturales particulares.

Finalmente, la crítica de María Lugones (2010) al sistema moderno/colonial de género cuestiona la tendencia a aplicar categorías eurocentradas al análisis de contextos no occidentales. Desde esta perspectiva, el estudio de Cixi no busca encontrar en ella una “precursora feminista” ni traducir su experiencia a las lógicas del sujeto político liberal. Más bien, reconoce que su agencia se produjo en un entramado relacional distinto, marcado por una lógica dinástica, ritual y jerárquica. La lectura de Lugones invita, en este caso, a pensar en formas alternativas de poder femenino, no como resistencia frontal al patriarcado, sino como formas de acción insertas en sistemas normativos complejos, que permiten reconocer otras racionalidades políticas.

Este trabajo se situó en un diálogo crítico con la historiografía sobre la China imperial y, más específicamente, con los estudios sobre la emperatriz viuda Cixi. Frente a una tradición que ha tendido a representarla como una figura autoritaria, contradictoria o excepcional —a menudo reducida al escándalo, la traición o el estancamiento del imperio— esta tesis propone una lectura alternativa, situada y estructural. En lugar de concebir su ascenso como una anomalía dentro de un orden masculino, se plantea que su poder fue posible gracias a los dispositivos normativos del propio sistema patriarcal y *manchú*, y que su género no fue un impedimento, sino un eje desde el cual se construyó su legitimidad.

Al incorporar un enfoque interseccional e histórico del género, esta investigación también contribuye a visibilizar a las mujeres *manchúes* como parte activa del aparato imperial, un tema todavía escasamente trabajado. Mientras gran parte de los estudios sobre mujeres chinas ha priorizado los casos *han* o los modelos de feminidad construidos desde la marginalidad, este trabajo analiza a una mujer étnicamente dominante, en posición de poder, cuya agencia no puede comprenderse con los mismos esquemas teóricos aplicados a figuras subalternas. Este desplazamiento es también una apuesta por descentrar las categorías historiográficas occidentales, reconociendo que las formas de agencia y autoridad femeninas en contextos imperiales no liberales requieren lecturas propias.

Este trabajo no pretende agotar la comprensión de Cixi ni proponer una imagen definitiva de su figura, sino más bien abrir preguntas sobre las múltiples formas en que las mujeres —y especialmente aquellas en el centro del poder— negociaron su lugar dentro de sistemas que las subordinaban, pero que también ofrecían recursos simbólicos e institucionales. A través del caso de la emperatriz viuda Cixi, se ha buscado mostrar que el poder femenino en la China imperial no fue una excepción anecdótica ni una anomalía histórica, sino una realidad estructural que, aunque operaba en los márgenes formales, tenía consecuencias políticas reales.

Una de las contribuciones más importantes de esta investigación consiste en demostrar que las mujeres sí gobernaron durante la dinastía Qing, y que el supuesto de que sólo los varones ejercieron el poder en la China imperial no es del todo real y consecutivo. Aunque el sistema político se definía como patriarcal y el lenguaje oficial excluía a las mujeres del trono en términos formales, la práctica del gobierno revela otra cosa: mujeres como Cixi participaron activamente en la toma de decisiones, moldearon la política imperial y dirigieron el Estado,

aunque lo hicieran detrás de la cortina. Esto abre la posibilidad de repensar otros casos y de revisar el archivo desde una perspectiva que no dé por sentadas las ausencias femeninas, sino que se pregunte cómo, cuándo y en qué condiciones las mujeres participaron del poder.

La historia de las mujeres en China, y particularmente de las mujeres *manchúes*, aún está lejos de ser plenamente contada. Este estudio invita a mirar más allá de las categorías universales, a cuestionar los supuestos normativos con los que leemos el pasado, y a reconocer que el género, la etnicidad y el poder no son esencias fijas, sino relaciones históricas que requieren ser pensadas desde sus propios contextos. Quedan abiertas múltiples líneas de investigación: el estudio de otras figuras femeninas en la corte, la comparación con mujeres en otras dinastías o el análisis de las representaciones visuales y rituales como formas de producción de autoridad. Este trabajo aspira a ser una contribución inicial a esa conversación más amplia, en la que la historia de género, lejos de ser un apéndice de la historia política, se revela como una vía fundamental para comprender el pasado imperial chino.

FUENTES CONSULTADAS EN IDIOMA CHINO

Las fuentes consultadas en idioma chino se presentan listadas con sus caracteres originales para facilitar su identificación por parte del lector. Asimismo, han sido incluidas en el apartado de referencias con su transcripción en pinyin y su correspondiente traducción al español. Se ha respetado la forma original de los caracteres, ya sea en chino simplificado o tradicional, según la edición consultada. Cabe señalar que, en el cuerpo de esta tesis, se ha optado por utilizar exclusivamente caracteres en chino tradicional.

1. 董云凌 Dong, Yunling. 1999. 光绪“围园捕后”新探.
2. 侯杰, 孙巍溥 Hou, Jie, y Weipu Sun. 2017 性别视域中的家国权力-以慈禧太后为例.
3. 李寅 Li, Yin. 2019. 清宫私房事.
4. 林扬东 Li, Yandong. 2007. 慈禧太后对维新变法态度的演变.
5. 马菲菲, 曹巧 Ma, Feifei, y Qiao Cao. 2019. 慈禧垂帘听政举措及其对清朝政局的影响.
6. 马忠文, 谢冬荣 Ma, Zhongwen, y Dongrong Xie. 2023. 吴士鉴密信所见光绪, 慈禧病逝之内情.
7. 聂晓灵 Nie, Xiaoling. 2009. 孝庄文皇后的历史地位及其作用.
8. 苏广钧 Su, Guangjun. 2014. 清东陵慈孝文化专.
9. 苏沛 Su, Pei. 1986. 张之洞与戊戌变法.
10. 王敌非 Wang, Difei. 2014. 《叶赫那拉氏宗谱序》初探.

11. 王开玺 Wang, Kaixi, 2002. 辛酉政变与正统皇权思想——慈禧政变成功原因再探讨.
12. 向斯 Xiang, Si. 2017. 垂帘听政慈禧真相.
13. 徐鑫 Xu, Xin. 2021. 迷雾中的慈禧陵.
14. 薛柏成 Xue, Bocheng. 2014 慈禧家世史料——《德贺讷世管佐领接袭家谱》再论
15. 叶赫那拉根正 Yehenala, Genzheng. 2005. 慈禧太后出生地之谜：她的乳名到底是不是玉兰
16. Archivo de la dinastía Qing. 1898. 夷務始末記光緒二十四年三、閏三、四月.

REFERENCIAS

- Bland, J.O.P., y Sir Edmund Backhouse. 1910. *China under the Empress Dowager*. China Economic Review Publishing.
- Botton, Flora. 2018. «La dinastía Qing de los manchús (1662-1911). El imperio en su gloria (1662-1800)». En *Historia Mínima de China*, Tercera. El Colegio de México.
- Botton, Flora. 2019. «Mujeres maternidad y amor materno en China tradicional». En *Ensayos sobre China Una antología*, Primera. El Colegio de México.
- Butler, Judith. 2015. *Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción*. Quinta Edición. Cátedra.
- Butler, Judith. 2022. *El género en disputa*. Clásica. Paidós.
- Chang, Jung. 2014. *Cixi La Emperatriz: La concubina que creó la China moderna*. 1.^a ed. Taurus.
- Crossley, Pamela. 2014. «In the Hornets' Nest». Rev. of *Emperatriz Viuda Cixí: La Concubina Que Inauguró La China Moderna* ., History & Classics. With Jung Chang. London Review of Books, abril 16. <https://www.lrb.co.uk/the-paper/v36/n08/pamela-crossley/in-the-hornets-nest>.
- Davis, Angela. 1981. *Mujeres, raza y clase*. Primera. Akal.
- Dong, Yunling. 1999. «Guangxu “wei yuan bu hou” xin tan [Nuevas investigaciones sobre el asedio al jardín y el plan de matar a la emperatriz viuda Cixi]». *Universidad Normal de Liaoning* 1 (5): 66-68.
- Du, Yue. 2017. «Concubinage and Motherhood in Qing China (1644–1911): Ritual, Law, and Custodial Rights of Property». *Journal of Family History* 42 (2): 162-83. <https://doi.org/10.1177/0363199017695726>.

- Elliott, Marck C. 1999. «Manchu Widows and Ethnicity in Qing China». *Comparative Studies in Society and History* 41 (1): 33-71.
- Elliott, Marck C. 2002. *The Manchu Way; the Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*. Stanford University Press.
- Foucault, Michael. 2014. *Historia de la sexualidad*. Primera. Vol. 1. Siglo XXI.
- Harris, Lane J. 2018. *Chapter 26 The Return of the Empress Dowager Cixi, 1898*. Brill. https://doi.org/10.1163/9789004361003_028.
- Hershatter, Gail, y Wang Zheng. 2008. «Chinese History: A Useful Category of Gender Analysis». *The American Historical Review* 113 (5): 1404-21.
- Hou, Jie, y Weipu Sun. 2017. «Xingbie shi yu zhong de jia guo quanli: yi Cixi Taihou wei li [Poder de familia y nación desde la perspectiva de género: el caso de la emperatriz viuda Cixi]». *Revista de la Universidad de Yantai: Edición de Filosofía y Ciencias Sociales* 30 (4): 93-99.
- Hsu, Immanuel C. Y. 1980. «Late Ch'ing foreign relations, 1866-1905». En *The Cambridge History of China*, Primera, vol. 11. Cambridge University Press.
- Hucker, C. 1961. *The Traditional Chinese State in Ming Times*. Tucson University of Arizona Press.
- Ichiko, Chuzo. 1980. «Politics and institutional reform, 1901-11». En *The Cambridge History of China*, Primera, vol. 11. Cambridge University Press.
- Kwong, Luke S. K. 2000. «Chinese Politics at the Crossroads: Reflections on the Hundred Days Reform of 1898». *Modern Asian Studies* 34 (3): 663-95.
- Kyle, Pamela. 1990. *Orphan Warriors: Three Manchu Generations and the End of the Qing World*. Primera. Princeton University Press.
- Kyle, Pamela. 1997. *The Manchus*. Primera. Blackwell.

- Kyle, Pamela. 2002. *A translucent mirror: history and identity in Qing imperial ideology*. Primera. University of California Press.
- Lau, Joyce. 2011. «Memoir (or Is It?) Of Sex and Opium». Books. *The New York Times*, marzo 30. <https://www.nytimes.com/2011/03/31/books/decadence-mandchoue-by-sir-edmund-trelawny-backhouse.html>.
- Levi-Strauss, Claude. 2010. *Las estructuras elementales del parentesco*. Clásica. Paidós.
- Li, Yin. 2019. *Qing gong sifang shi [Los asuntos privados del Palacio Qing]*. Primera. Hong Kong Open Page.
- Lin, Yangdong. 2007. «Cixi Taihou dui Weixin Bianfa taidu de yanbian [La evolución de la actitud de la emperatriz viuda Cixi frente a la reforma]». *Data of Culture and Education*, n.º 25: 104-6.
- Liu, Fang. 2020. «Defying the Court: A Spatial Analysis of the Central–Local Government Relationship During the Boxer Uprising (1900–1901)». *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences* 13 (2): 277-300. <https://doi.org/10.1007/s40647-017-0190-y>.
- Lo, Hui-min. 1991. «The Ching-Shan Diary: A Clue To Its Forgery». *East Asian History* 1 (1): 98-124.
- Lugones, María. 2010. «Hacia un Feminismo Decolonial». *Hypatia* 25 (4): 742-59. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2010.01137.x>.
- Lukes, Steven. 1974. *El Poder: Un enfoque radical*. Primera. Siglo XXI.
- Ma, Feifei, y Qiao Cao. 2019. «Cixi Chuilian Tingzheng jucuo ji qi dui Qingchao zhengju de yingxiang [La administración tras la cortina de la emperatriz viuda Cixi y su impacto en la situación política de la dinastía Qing]». *Revista de la Universidad de Chifeng* 40 (1): 52-54.

- Ma, Zhongwen, y Dongrong Xie. 2023. «Wushijian mi xin suo jian Guangxu, Cixi bingshi zhi neiqing [El fondo real de las muertes por enfermedad de Guangxu y Cixi visto en la carta confidencial de Wu Shijian]». *Investigación en Ciencias Sociales* 1 (5): 175-82.
- Manchu Woman's Shoe*. The Metropolitan Museum of Art. The Metropolitan Museum of Art, 10 1/2 x 10 1/2 in. (26.67 x 26.67 cm). <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/69725>.
- McMahon, Keith. 2016. *Celestial Women Imperial Wives and Concubines in China from Song to Qing*. Primera. Rowman & Littlefield Publishers.
- Morato, Cristina. 2023. «Emperatriz Cixi, una concubina en el trono de China». En *Reinas de leyenda*, Primera. Penguin Random House.
- Mumm, Alfons. 1901. «Informe sobre las indemnizaciones del Protocolo Bóxer». Archivo China-España, 1800-1950 (481). <http://ace.uoc.edu/items/show/481>.
- Nie, Xiaoling. 2009. «Xiaozhuangwen Huanghou de lishi diwei ji qi zuoyong [El estatus histórico y el papel de la emperatriz Xiaozhuangwen]». *Revista de la Universidad de Mongolia Interior para las Nacionalidades* 35 (1): 31-34.
- Palace Museum Hong Kong. 1736. *Deer Hunting on Horseback (detail)*. Pergamino. <https://www.hkpm.org.hk/files/record/exhibition/1/G9-01-DeerHunting-1400x1050-1665740876.png>.
- Peng, Ying-chen. 2023. *Artful subversion Empress Dowager Cixi's Image Making*. Primera. Yale University Press.
- Pong, David. 2009. *Encyclopedia of Modern China*. Primera. Vol. 1. Charles Scribner's Sons.
- Rubin, Gayle. 1975. «The traffic in Women: Notes on thhe Political economy of sex». En *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press.

- S. Rawski, Evelyn. 2009. *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*. University of California Press.
- S. Rawski, Evelyn. 2018. «Qing Empresses and Their Place in History». En *Empresses of China's Forbidden City, 1644-1912*, Primera. Yale University Press.
- Scott, Joan. 2008. «El género: una categoría útil para el análisis histórico». En *Género e Historia*, Primera.
- Su, Guangjun. 2014. «Qingdongling cixiao wenhua kao [Un estudio sobre la cultura de la bondad y la piedad filial en las tumbas Qing orientales]». *Reliquias culturales de primavera y otoño* 1 (1): 24-31.
- Su, Pei. 1986. «Zhang Zhidong yu Wuxu Bianfa [Zhang Zhidong y el movimiento reformista de 1898]». *Social Science Front*, n.º 3: 206-12.
- The New York Times*. 1908. «THE CRISIS IN CHINA.» Archives. noviembre 16. <https://www.nytimes.com/1908/11/16/archives/the-crisis-in-china.html>.
- The New York Times. 1908. *TSI-AN, RULER OF CHINA, DEAD; Dowager Empress's End Follows Quickly Upon That of Weakling She Kept on Throne. BOY OF THREE NOW REIGNS Edict Issued Yesterday Bestows Crown Upon Pu-Yi, Son of the Regent, Prince Chun. SUSPICIONS OF FOUL PLAY Aroused by the Circumstances of the Empress Dowager's Death -- Tsi-An's Masterful Career*. noviembre 16. <https://www.nytimes.com/1908/11/16/archives/tsian-ruler-of-china-dead-dowager-empresss-end-follows-quickly-upon.html>.
- Viveros Vigoya, Mara. 2016. «La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación». *Debate Feminista* 52: 1-17.

- Vos, Hubert. 1940. *H. I. M., the Empress Dowager of China, Cixi (1835-1908)* | *Harvard Art Museums*. Harvard Art Museums. <https://harvardartmuseums.org/collections/object/311922>.
- Wang, Difei. 2014. «Yehenala shi Zongpuxu chutan [Un estudio preliminar sobre el prefacio a la genealogía del clan Yehenala]». *Revista de la Universidad de Heihe* 5 (5): 107-10.
- Wang, Kaixi. 2002. «Xinyou Zhengbian yu zhengtong huangquan sixiang-Cixi zhengbian chenggong yuanyin zai tantao [El golpe de Estado de Xinyou y el pensamiento imperial ortodoxo: un estudio más profundo sobre las razones del éxito del golpe de Estado de Cixi]». *Estudios sobre la historia de la dinastía Qing*, n.º 4: 49-56.
- Warner, Marina. 1972. *La emperatriz dragón: vida y época de Tz'u-hsi 1835-1908 Emperatriz Viuda de China*. Primera. Novaro.
- Wolf, Margery. 1968. *The House of Lim: A Study of a Chinese Farm Family*. Primera. Prentice-Hall.
- Wood, Michael. 2023. *Historia de China. El retrato de una de las grandes civilizaciones de la historia*. Primera. Ático de los Libros.
- Xiang, Si. 2017. *Chuilian tingzheng Cixi zhenxiang [Gobernar la política detrás de la cortina: La verdad sobre la emperatriz Cixi]*. Primera. Beijing: Literatura Popular.
- Xu, Xin. 2021. *Qing huang ling zhi miwu zhong de Cixi ling [La tumba de la emperatriz Cixi en la niebla de las tumbas imperiales Qing]*. Primera. Huawen.
- Xue, Bocheng. 2014. «Cixi jiashi shiliao “dehena shi guanzuo ling jie xi jiāpu” zai lun [Materiales históricos sobre la familia de Cixi: “sobre el pedigrí hereditario del clan Dehena”]». *Revista de la Universidad de Yanbian (Ciencias Sociales)* 47 (2): 82-87.
- Xunling. 1905. *The Empress Dowager Cixi*. Asian Art Museum.

- Yehenala, Genzheng. 2005. *Cixi Taihou chushengdi zhi mi: Ta de ruming daodi shi bushi yulan* [El misterio del lugar de nacimiento de la emperatriz viuda Cixi: ¿su nombre de infancia es Yulan?]. Investigación sobre la historia política de la dinastía Qing. Anécdotas políticas. Instituto de Historia Qing. <http://iqh.ruc.edu.cn/qdzzsyj/ztyw/32d7bc7bd2a943748757ae84c1239134.htm>.
- Yiwu shimo ji Guangxu ershisi nian san, run san, si yue* [El principio y el final de Yiwu: marzo bisiesto y abril del vigésimo cuarto año de Guangxu]. 1898. Decreto Nos. 108000112-174. oficial 008423. Archivo de la Dinastía Qing.
- Zhao, Dingxin. 2009. «The Mandate of Heaven and Performance Legitimation in Historical and Contemporary China». *American Behavioral Scientist* 53 (3): 416-33. <https://doi.org/10.1177/0002764209338800>.
- Zurndorfer, Harriet. 2024. «La revista Nan Nü: Hombres, Mujeres y Género en China celebra su 25° aniversario | IIAS». <https://www.iias.asia/the-newsletter/article/journal-nan-nu-men-women-and-gender-china-celebrates-its-25th-anniversary>.