

La posición de la mujer en la historia intelectual china: visiones retrospectivas para el valor de la ética confuciana en el discurso feminista chino

César Guarde Paz, Universidad Nankai, China

Resumen: El presente artículo tiene como objetivo mostrar, a través de los textos confucianos y de sus intérpretes, cuál ha sido la posición de la mujer en la filosofía china clásica. Se analizará el papel que en las *Analectas de Confucio*, en los textos rituales, en el “Clásico de Poesía” y en Mencio juega la mujer, así como las interpretaciones que sobre estos pasajes, en ocasiones demasiado escuetos para posicionarse claramente sobre ellos, han realizado los comentaristas, desde la Antigüedad hasta finales de la Época Imperial. Un examen atento mostrará que el confucianismo, a pesar de no preocuparse excesivamente de la cuestión, supo desafiar la “conciencia colectiva” y resaltar el papel de la mujer en la historia y en la sociedad. Finalmente, a través de una breve comparación con lo que la filosofía clásica occidental tiene que decir sobre la cuestión del género, se concluirá con unas observaciones sobre el papel del confucianismo en las sociedades modernas asiáticas y su relevancia para la formación de un discurso feminista autóctono.

Palabras clave: estudios culturales, confucianismo, China clásica, feminismo

Abstract: This paper has the purpose of analyzing, through Confucian texts and its interpreters, the position of women in Classical Chinese Philosophy. First, it will be examined how the role of women in society was understood in the “*Analects*”, the ritual texts, the “*Classic of Poetry*” and the works of Mencius. Likewise, research will focus on how these passages, usually very short to offer a clear and unambiguous answer, have been treated by the Confucian interpreters, from Antiquity to the end of the Imperial Period. A thoughtful review will show that, although Confucianism did never develop a Philosophy of Gender and did not bother too much with this question, Confucian philosophers and interpreters were able to successfully challenge the “collective conscience” and stress women’s position in history and society. Finally, through a brief comparative acknowledgment of what Classical Greek Philosophers had to say about women, we will conclude with some observations regarding the role of Confucianism in modern Asian societies and its relevance for the development of an indigenous feminist discourse.

Keywords: Cultural Studies, Confucianism, Ancient China, Feminism

Introducción

Si una fecha debe darse para situar la génesis de las modernas ideas de liberalismo, derechos humanos y, dentro de estas corrientes, la emancipación de la mujer, esta es, fuera de toda duda, el año 1789 –la Revolución Francesa–, momento en el cual comienzan a configurarse dos corrientes antagónicas que definirán la política de los ulteriores dos siglos: el autoritarismo conservador de Joseph de Maistre y las tendencias revolucionarias radicales con las que simpatizaron Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte o G.W.F. Hegel¹. *Mutatis mutandis*, el cuatro de mayo de 1919 constituye por su excepcionalidad un punto de inflexión en la historia intelectual china: un pequeño acto vandálico de unos estudiantes chinos contra el imperialismo japonés pasó a representar todo un movimiento revolucionario en el que confluían un sinfín de ideologías occidentales, desde la democracia o el anarquismo hasta, como todos sabemos, el comunismo². El confucianismo

¹ Aunque tradicionalmente se ha hablado de la postura conservadora de Edmund Burke y su influyente ensayo *Reflections on the Revolution in France* (1790), el conservadurismo que habitualmente se ataca desde el ambiente revolucionario coincide más con la versión autoritaria de Joseph de Maistre, antes que con el tradicionalismo revisionista de Burke (Viereck, 1956, p.11).

² A pesar del tiempo transcurrido desde su publicación, la mejor obra al respecto sigue siendo Chow (1960). El giro copernicano desde el capitalismo al comunismo tiene su origen en el conocido “Problema de Shandong”, la provincia china sobre la



fue acusado de aquello que los revolucionarios franceses imputaban al Antiguo Régimen, es decir, estatismo, autoritarismo, feudalismo y, obviamente, opresión de la mujer. Así se expresaba, por ejemplo, Liang Qichao (1873-1929), el más influyente reformista del período republicano temprano:

Redondas sus cabezas y diminutos sus pies. No toman cargos oficiales, ni nobiliarios, ni trabajan la tierra, ni realizan tareas manuales, ni comercian, ni toman el servicio militar, y desde la antigüedad hasta el presente no han leído un sólo libro [...] Además, estos doscientos millones de mujeres son todas ellas consumidoras, mas nulas productoras. Se excusan en su incapacidad para sustentarse por sí mismas y esperan ser sustentadas por otros. Por ello los hombres las mantienen como a perros, caballos o esclavos (Liang, 1897, p.1).

Otro intelectual se expresaba en los siguientes términos:

La errónea concepción que mi país ha tenido desde antiguo de que ‘la ignorancia de la mujer es su virtud’ resulta, frente a las tendencias de la época moderna, absolutamente incompatible. Juzgando cada uno de sus aspectos, resulta también contradictoria. [...] La reverencia hacia Confucio presente desde la dinastía Han puede reprochársele a las diferentes escuelas de pensamiento. La influencia que ha tenido sobre el problema de las mujeres no es en absoluto baladí³.

En la imaginería moderna, tanto en China como en Occidente, dos son las imágenes que han perpetuado este enfrentamiento entre la tradición confuciana y la emancipación de la mujer: el doctor que, a través de un hilo, toma el pulso a su paciente femenina, oculta tras una cortina, y las celebrísimas mujeres de “pies de loto” o pies vendados⁴, símbolos todos ellos de la China tradicional y, por ende, del confucianismo. Frente a los antiguos se levantaron en 1919 los modernos, esa “nueva juventud” que defendía, frente a más de dos milenios de opresión, la emancipación de la mujer china. En la práctica, sin embargo, la moral de estos revolucionarios no era tan emancipadora como pretendían y sus ideales se hallaban antes bien anclados en un resentimiento personal hacia la tradición. Así, muchos de ellos acostumbraban a visitar cortesanas y tener concubinas. Por ejemplo, Chen Duxiu, el iniciador de esta corriente revolucionaria y fundador del Partido Comunista Chino, había abandonado en 1910 a su esposa y mantenía relaciones con la hermana de ésta, y era a la sazón sobradamente conocido por sus continuas visitas a prostitutas y los violentos incidentes que se sucedían entre sus compañeros de alterne⁵.

El presente artículo pretende examinar, frente a esta condena incondicional al confucianismo que realiza el pensamiento chino moderno, la posición de la mujer en los textos de la tradición confuciana y neo-confuciana, para ofrecer con ello una visión más auténtica y menos reduccionista de una filosofía que, en la actualidad, continúa plenamente vigente en sociedades modernas y democratizadas como Corea del Sur, Japón, Taiwán, Hong Kong o Singapur. Nuestro análisis se complementará con un breve *excursus* sobre las opiniones mantenidas por los primeros filósofos occidentales y sus repercusiones ontológicas sobre conceptos modernos como el feminismo o los derechos humanos.

que Japón reclamaba su soberanía tras su victoria en la Batalla de Qingdao, y las decisiones unilaterales que el gobierno chino tomó a instancias del Tratado de Versalles y el presidente Woodrow Wilson (Elleman, 2002).

³ Gao (1917, p.99. original no numerado). La noción negativa de la frase “la ignorancia de la mujer es su virtud” fue de hecho una invención de los intelectuales revolucionarios del Movimiento del Cuatro de Mayo. Una genealogía de la misma muestra su origen tardío a finales de la dinastía Ming, en concreto en la obra de Chen Jiru (1558-1639), *An de chang zhe yan*, y dentro del contexto de la incipiente prostitución de la época: las mujeres más versadas en literatura eran prostitutas que entretenían con sus historias y poemas a los hombres (Zeng, 2013, pp.107-111).

⁴ El primer caso es puramente ficticio y corresponde a una escena de un drama satírico del s. XIII (Lee, 1950). Sobre el vendaje de pies se ha dicho con acierto: “permanece como un atajo para todo lo malo en la China tradicional: opresión de las mujeres, insularidad, despotismo y negligencia por los derechos humanos” (Ko, 2005, pp.10).

⁵ Sobre Chen Duxiu y otros “nuevos moralistas” véase, a este respecto, Weston (2004, pp.170 y 173) y Chan y Chou (2009, p.470, n. 3). Chen Duxiu fue expulsado de la Universidad de Beijing, en la que ejercía de Decano de Humanidades, por un altercado con una prostituta a la que visitaba junto a un alumno. Los pormenores del caso han sido detalladamente estudiados en Tarumoto (2009).

La mujer en las *Analectas* de Confucio

Para examinar el papel de la mujer en el confucianismo nada más adecuado que remitirnos directamente a su fuente primordial: las *Analectas* de Confucio. Lo primero que debe sorprendernos es que este texto no tiene demasiado que decirnos al respecto, dando la impresión de que a Confucio, o al confucianismo, no parece haberle interesado la cuestión del género. La primera referencia relevante se encuentra en el libro octavo, en el que Confucio comenta, sobre los administradores del rey Wu, que a pesar de lo difícil que es encontrar ministros con talento, él poseía diez. A esto, Confucio se apresura a añadir que “Habiendo una esposa entre los hombres, serían únicamente nueve hombres” (8.20/19/26)⁶. El problema interpretativo de este pasaje se encuentra en entender por qué “esposa” esté excluido de lo que aquí hemos traducido por “hombres”, un término que, en cualquier otro contexto, traduciríamos simplemente por seres humanos. ¿Está diciéndonos Confucio que no había diez ministros con talento, porque uno de ellos era una mujer (Li, 2000, p.3)? ¿O está resaltando el papel de la mujer en el gobierno del estado (Raphals, 2000, p.225)?

Uno de los primeros intérpretes confucianos de este pasaje, Huang Kan (488-545), nos dice que “está claro que, al decir que había una esposa entre los hombres, quería decir que era evidente que la Dinastía Zhou floreció no sólo por el talento de los hombres, dependiendo de la habilidad de una esposa para la correcta rectificación del cambio de gobierno”⁷. Tanto Xing Bing (931-1010) como Zhu Xi (1130-1200), tal vez el filósofo neo-confuciano más influyente, se limitan a recoger la explicación de un comentarista anterior: “la Dinastía Zhou fue la que más floreció por su abundante talento, además de una esposa, aún restaban nueve hombres”⁸, mientras los más recientes comentaristas de la Dinastía Qing parecen únicamente preocupados por la identidad de esta figura femenina y no por su papel (Liu y Liu, 1866, p.9.18a-b).

La idea de que la mujer era un agente de virtud a tener en cuenta para la correcta rectificación del gobierno se encuentra presente en varios textos históricos de la época. Los *Discursos de los Estados* (*Guoyu*), un texto contemporáneo a Confucio, relata así el papel de la mujer en la política:

Antiguamente, los estados de Zhi y Chou se establecieron gracias a la Gran Ren; los de Qi y Zeng gracias a la Gran Si; los de Qi, Xu, Shen y Lü gracias a la Gran Jiang; el de Chen gracias a la Gran Ji. Todas ellas pudieron beneficiar internamente a sus allegados (*Guoyu*, 1.15/9/11-12).

Comparte esta opinión Sima Qian (s. I a.C.), el padre de la historiografía china:

Desde la antigüedad, los que recibieron el mandato de ser reyes y los gobernantes que sucedieron al trono preservando la cultura no lo lograron únicamente porque su virtud interior fuese floreciente, sino porque fueron también asistidos en ello por sus esposas (*Shiji* 49.1967).

La segunda referencia a la mujer en las *Analectas* es incluso más problemática: “Únicamente las jóvenes y los hombres bajos son difíciles de educar. Acércate a ellos y se insubordinarán, aléjate y te guardarán resentimiento” (17.25/50/25). Este pasaje ha generado un incubo de interpretaciones en función de la ideología que se pretende atacar: en ocasiones se ha exculpado a Confucio aduciendo que el término para “jóvenes” es, en realidad, el pronombre de segunda persona del singular (esto sería un *hapax legomena* en Confucio); en otras se ha traducido “jóvenes” por “mujeres”, eliminando así la connotación de “mujer no casada” que tiene el término; otros autores han interpretado “difíciles de educar” en referencia a su comportamiento. Por último, Lisa Raphals exculpa a Confucio afirmando que se estaría hablando de las dificultades particulares de la educación de las mujeres en la Antigua China (Raphals, 2000, p.226; Brooks, 1998, p.166). Lo cierto es que la estructura de la frase deja cla-

⁶ Los textos clásicos chinos se citan según su referencia en la edición canónica de Lau (1992-2002). Las referencias a textos posteriores remiten, si no se especifica lo contrario, al compendio de textos *Siku quanshu* (SKQS), ahora disponible online en <http://online.eastview.com/projects/skqs/>.

⁷ Refiriéndose al cambio dinástico. Esta esposa ha sido tradicionalmente entendida como la madre del Rey Wen, por ejemplo en Ouyang Xun (557-641), *Yiwen lejju*, 105.4a (SKQS). Para la cita, véase Huang Kan, *Lunyu jijie yishu*, 4.37a (SKQS).

⁸ Xing Bing, *Lunyu zhushu*, 8.8a (SSJZ); Zhu Xi, *Lunyu zhushu*, ap. *Lunyu*, 8.20. La frase es del comentario de He Yan (190-249).

ras varias cosas: se está comparando a las jóvenes con los “hombres bajos”, que en la filosofía confuciana representan la antítesis del “hombre ejemplar” (*junzi*), un término que se refería especialmente al pueblo dedicado a tareas no intelectuales. Es evidente que un hombre de estas características sería difícil de educar por despreciar el conocimiento. De igual forma, la estructura de la civilización clásica china no favorecía la educación de las mujeres, que en su adolescencia se dedicaban a tareas del hogar, recolección de frutos, gusanos de seda o manufactura de telas. Su situación social era semejante a la de los “hombres bajos” y, muy probablemente, muchas de ellas no sabían leer. Por ello, no es extraño que Confucio realice esta tan desafortunada comparación. La cuestión, insoluble en sí misma, es si al hacer esta afirmación Confucio criticaba la sociedad de su tiempo, recogía un hecho objetivo o creía que las jóvenes eran intrínsecamente incapaces para la actividad intelectual.

El primer comentador de este pasaje, Huang Kan, influido por la cosmología daoísta (Qian, 1998, p.389), afirma que tanto las jóvenes como los “hombres bajos” “soportan el *yin* bloqueando demasiado su respiración, por lo que sus intenciones son atrevidas” (7.21a). Por su parte, Xing Bing ofrece una interpretación más cuidadosa: “Este pasaje dice que las jóvenes y los “hombres bajos”, todos ellos carecen de una naturaleza correcta, siendo difíciles de educar. [...] Estas palabras se refieren a las jóvenes nombradas en general: si su disposición es sabia, como la madre del Rey Wen, entonces no hay nada que comentar” (17.14a). Zhu Xi, por su parte, afirma que el término “jóvenes” debe entenderse, al igual que “hombres bajos”, en su sentido de “sirvientas”: “Estos “hombres bajos”, son los llamados esclavos y sirvientas. El hombre ejemplar se comporta así con sus sirvientas, solemne en su trato, amable en su mantenimiento”⁹. Finalmente, los comentaristas de finales del periodo imperial lo explican a través de un pasaje del texto histórico *Zuo zhuan* o *Comentario de Zuo*: “Bajo el año 24 del *Zuo zhuan* se narra que ‘la virtud de la mujer es inabarcable, el resentimiento de una esposa es ilimitado’” (10.27b).

La mujer en los textos de los Estados Combatientes (475-221 a.C.)

Tras el fallecimiento de Confucio su doctrina fue repartida en diversos textos y escuelas filosóficas que acabaron consolidándose a lo largo del siguiente periodo. De todos ellos nos interesan tres: los textos rituales, el *Clásico de Poesía* –ambos atribuidos a Confucio– y la doctrina de Mencio.

Los textos rituales constituyen una compilación de diferentes descripciones de la ritualística gubernamental Zhou, utilizada para regular la vida de la corte. Dejando de lado las intensas discusiones sobre su validez y veracidad (Loewe, 1993, pp.25-29, 237, 293-295 y 456-457), estos escritos estipulan una serie de distinciones en el comportamiento ritual basadas en la idea de que “entre hombre y mujer hay distinción de funciones” (*Liji*, 28.1/135/4-6). Así, ya desde el primer libro, se nos dice que “hombres y mujeres no deben sentarse juntos”, “usar la misma toalla o peine, ni tocarse las manos”, además de permitir únicamente al marido volver a contraer matrimonio tras un divorcio o el fallecimiento de su esposa.

Mencio, por su parte, comenta una anécdota en relación con las normas contenidas en los textos de ritualística clásica:

Chun Yu Kun dijo: ‘Que hombres y mujeres, al dar y recibir no entren en contacto, ¿es el ritual?’

Mencio dijo: ‘Es el ritual’.

Dijo: ‘Si la mujer de un hermano se está ahogando, ¿la rescatará entonces con las manos?’

Dijo: ‘Si la mujer de un hermano se está ahogando y no la rescata, sería como los chacales y lobos. Que hombres y mujeres, al dar y recibir no entren en contacto, es el ritual; que si la mujer de un hermano se está ahogando se la rescata con las manos, es [resultado de la] ponderación.’

Dijo: ‘Hoy lo que hay bajo el cielo se ahoga, mas no lo rescata, ¿cómo es esto?’

Dijo: ‘Si lo que hay bajo el cielo se ahoga, ha de ser rescatado con el *dào*; si la mujer de un hermano se ahoga, ha de ser rescatada con la mano. ¿Acaso deseas con la mano rescatar lo que hay bajo el cielo?’ (*Mengzi*, 7.17/38/20–30).

⁹ Zhu Xi, *Lunyu zhushu*, ap. 17.25. Cf. el reformista Kang Youwei (1917, 17.14b). Una defensa de esta lectura puede encontrarse en Lao (2010, pp.118-128).

Lo que Mencio está anticipando es la interpretación que el neo-confucianismo realizará del ritual: el confucianismo no entiende estos *mores* como reglas de comportamiento prescriptivo, sino como guías para comportarse en sociedad que pueden no seguirse si una circunstancia *prima facie* impone una necesidad diferente. Reglas que pueden y deben ser revisadas, pues carecen de un carácter absoluto.

Esto resulta más evidente si cabe en el *Clásico de Poesía*, obra recopilada por Confucio de la que él mismo afirmó que evoca “pensar en lo no depravado” (*Lunyu*, 2.2/2/27). De entre sus 305 poemas podemos encontrar más de una treintena de odas que narran historias de amor fuera del matrimonio, antes de las nupcias, matrimonios llevados a cabo sin respetar los ritos y situaciones post-matrimoniales en las que las esposas rechazan a sus maridos por motivos de infidelidad. Así, por ejemplo, en los poemas 23, 42, 94, 95 y 99 se describen como aceptables relaciones extramatrimoniales; en otras –odas 29, 30 y 58– se menosprecia a los hombres y maridos que tratan impropriamente a las mujeres o las abandonan por una nueva concubina –oda 35–¹⁰. Las posibilidades de elección de la mujer también aparecen resaltadas en estos poemas confucianos:

Si con afecto piensas en mí, alzaré mis prendas para cruzar el [río] Zhen.
Si no piensas en mí, ¿cómo no tener a otra persona?
De entre los alocados tontos jovencuelos el que más.
Si con afecto piensas en mí, alzaré mis prendas para cruzar el [río] Wei¹¹.
Si no piensas en mí, ¿cómo no tener a otro caballero?
De entre los alocados tontos jovencuelos el que más (87/39/13-19).

Como bien resalta un comentarista moderno, nos hallamos ante un “diálogo juguetón entre amantes” en el que “una joven advierte a su enamorado diciéndole, ‘Si no me amas, amaré entonces a otra persona’” (Gao, 1980, p.119).

Biografías de Mujeres Virtuosas

El papel de la mujer en la filosofía confuciana no se agota en estos textos. A principios del s. I a.C. Liu Xiang (77-6 a.C.), un polímata de la dinastía Han, compiló una serie de historias sobre mujeres ejemplares con las que aconsejar al emperador Cheng (r. 33-7 a.C.) qué papel debía representar la mujer en la corte: el *Lienüzhuan* o *Biografías de Mujeres Virtuosas*. Si bien el cometido de este escrito fracasó, ya que el emperador murió a manos de una de sus consortes y la dinastía Han fue sustituida temporalmente por el interregno de Wang Mang, el texto adquirió gran importancia a lo largo de los siglos generando todo tipo de imitaciones y reediciones a las que se añadían nuevas historias (Guarde, 2012, p.332). A lo largo de las 105 biografías que conforman el *textus receptus* de esta obra desfilan un gran número de anécdotas en las que se muestra cuán relevante fue el papel histórico y político de la mujer en la antigüedad china. Así, por ejemplo, la madre del joven Meng Ke, al ver que este trataba de forma inapropiada a su esposa y no avanzaba en los estudios, le sugirió convertirse en ladrón o mendigo. Sobrecogido por las palabras de su madre, Meng Ke se hizo discípulo de Zisi, el nieto de Confucio, convirtiéndose con el tiempo en el segundo filósofo chino más importante: Mencio (*Lienüzhuan* 1.9/6/23-7/23).

La importancia de la mujer no se limitaba a la esfera pedagógica. En otra historia se nos cuenta el dilema moral con el que la hija del duque Mu del estado de Qin (r. 659-621 a.C.) se enfrentó como consecuencia de un matrimonio concertado con un duque del estado vecino de Jin. Este enlace había servido, en realidad, para forzar a este duque a permanecer como rehén político voluntario en el estado natal de su esposa pero, tras el fallecimiento de su padre, el duque decide regresar a Jin para reclamar legítimamente el trono. Como era de esperar, el joven le pide a su esposa que lo acompañe, pero esta se niega a seguir a su marido:

¹⁰ Un estudio detallado de cada uno de estos poemas puede encontrarse en Guarde (2012, pp.220-256).

¹¹ Los ríos Zhen y Wei son el epitome de las relaciones amorosas entre jóvenes, como bien supo ver Zhu Xi, *Shi ji zhuan*, 4/56 (Guarde, 2012, pp.235-237).

Tú eres el príncipe heredero de Jin. Humillado en Qin, tu deseo de partir, ¿cómo no va a ser también adecuado? Sin embargo, el gobernante ha hecho a esta humilde sirvienta tomar toalla y peine [i.e., casarse] para retenerte. Que hoy no sea yo capaz de retenerte, tal es mi demérito. Regresar contigo sería abandonar a mi señor. Contar tu plan, sería traicionar la conducta de una esposa. De estos tres no hay ningún [camino] que pueda seguir, incluso si no te acompaño. Si te vas, no osaré revelar tus palabras, pero tampoco osaré seguirte (5.3/42/26 ss.).

La joven esposa del futuro señor de Jin no sólo no acompaña a su marido, sino que años después volverá a casarse con otro duque de ese mismo estado, el hermano de su primer esposo.

Las mujeres también tomaban en ocasiones decisiones contrarias a los deseos de sus esposos. Según relata la biografía de una concubina del estado de Zhou, ésta habría salvado a su marido de una conjura entre su esposa principal y un vecino, por lo que el esposo quiso tomarla como esposa legal o principal en señal de agradecimiento. Ella sin embargo se negó, amenazando con quitarse la vida, siendo finalmente “liberada” y contrayendo más adelante matrimonio con otro hombre (5.10/47/19 ss.). En otra ocasión una joven aprovechó la indolencia de su futuro marido en el ejercicio de los correspondientes rituales himeneos para liberarse de un matrimonio no concertado, aun a riesgo de acabar en prisión:

Aunque se me invite a la cárcel, no basta para que tu casa sea mi habitación. Aunque se me invite a juicio tampoco te seguiré (4.1/32/15).

Como resalta Lisa Raphals, la evidencia textual sugiere que las mujeres gozaban en la práctica de más movilidad y libertad de la sugerida en los textos rituales y por las interpretaciones prescriptivistas que de los mismos ha realizado la modernidad. No solo trabajaban dentro de casa sino que, como bien sugieren los testimonios históricos y las poesías recopiladas por Confucio, realizaban otras tareas en el campo junto a sus maridos o padres, viajaban libremente para visitar a familiares y amigos, heredaban propiedades y mantenían negocios familiares u ofrecían sus servicios profesionales como bailarinas, adivinas, médicos o comerciantes (Raphals, 1998, pp.225-226)¹².

Observaciones finales

Si bien podría hablarse más extensamente de las diferentes lecturas y corolarios a las *Biografías de Mujeres Virtuosas*, en donde se detallan interesantes historias de amor y sacrificio personal que no siempre adhieren a los *mores* establecidos, o de Ban Zhao (45-c. 116), hermana del historiador Ban Gu y autora de unos *Avisos para mujeres (Nüjie)* en el que defiende, entre otras cosas, la educación de la mujer, deseamos concluir este breve *excursus* por la concepción de la mujer en el confucianismo con una interesante anécdota del filósofo Cheng Yi (1033-1107), predecesor de Zhu Xi, a quien ya mencionamos, y unas reflexiones finales sobre el carácter de la ética confuciana.

Hablando de su propio padre, el filósofo neo-confuciano Cheng Yi relata como éste, tras haber cuidado a sus hermanos huérfanos y a los hijos e hijas de estos, y haber sufrido muchas de las hijas la desgracia de perder a sus maridos, “después la hija de su hermana mayor también enviudó, y mi venerable padre, temiendo el pesar de su hermana mayor, también trajo a la sobrina de vuelta, haciéndola casar”¹³. Poco después un discípulo de Zhu Xi le preguntó a éste si esta anécdota no violaba las normas de comportamiento ritual establecidas, a lo que el maestro respondió: “Tal es la norma, mas hay personas que no pueden acogerse a ella”¹⁴.

Otra anécdota del mismo Zhu Xi referente al divorcio deja claro que estas normas rituales no tenían un carácter prescriptivo, aunque muchos así lo veían: “Había una mujer casada cuyo marido

¹² Cf. en la obra de Plutarco, *Virtudes de mujeres (Gynaiikôn aretai)*, con la fundación de Roma por iniciativa de la mujer del mismo nombre (243E-244A), las mujeres celtas que ejercían de jueces en asuntos militares y políticos (246C-D) o la mujer de Pitias, consejera de la corte, que se encargó de la administración del país tras el fracaso de su marido en negociar la vida de su hijo con Jerjes (262D-263C).

¹³ *Yichuan wenji*, 8/6b-7a, en Cheng Yi, *Henan Cheng shi wen ji*, IV/12.

¹⁴ *Jin silu jizhu*, 6/5; *Zhuzi yulei*, 96, 6/3b.

no tenía con qué mantenerla, y su padre y madre deseaban llevarla de vuelta. El asunto fue presentado ante un oficial [...] Los devotos del *Dao* lo reprobaban, pues en los principios entre un marido y una esposa, ¿cómo pueden por la pobreza abandonarse el uno al otro?”. A esto Zhu Xi responde: “En tal situación no se puede ser inflexible con los grandes principios. Tan sólo hay que estar atento a que el deseo de la esposa de abandonar a su marido no sea engañoso”¹⁵.

De aquellos pasajes que se remiten directamente a Confucio, así como de sus comentaristas posteriores, todos ellos antiguos, confucianos y parte de una sociedad en la que la mujer no tenía demasiado protagonismo, podemos inferir (1) que el confucianismo nunca se preocupó excesivamente de la cuestión del género, acomodándose en términos generales a la situación social; y (2) que cuando los autores confucianos así lo vieron necesario, no existió contradicción alguna entre sus principios filosóficos y destacar o favorecer a la mujer dentro de la sociedad. Como bien concluye Rosenlee, “dentro del sistema ético confuciano no hay necesidad alguna de que la mujer esté subordinada al marido” dado el orden estético y no ontológico de las categorizaciones de género: los términos “superior” e “inferior” denotan posiciones funcionales y no grados valorativos (Rosenlee, 2006, p.158).

Negar el papel de la mujer en la antigüedad china “distorsiona no sólo la historia de las mujeres, sino nuestra completa comprensión de la sociedad china anterior al s. XIX” (Raphals, 1998, p.2). Dada la presencia del confucianismo en sociedades modernas desarrolladas y su lento, incipiente, pero también creciente auge en China, es lícito preguntarnos no solo qué puede aportar el confucianismo a la teoría de los derechos humanos, sino además cómo puede contribuir a desarrollar sociedades más democráticas a partir de unos valores autóctonos y no necesariamente importados y, en el caso que nos ocupa, en qué medida la ética confuciana puede sostener un discurso dirigido a la emancipación de la mujer.

Esto sugiere una concepción del ser humano y de las relaciones de género que justificaría cierta relevancia normativa de la ética de la virtud defendida por el confucianismo para las sociedades modernas, tanto occidentales como orientales. No debe olvidarse que, a pesar de las fuertes raíces judeocristianas de nuestra tradición occidental, gran parte de nuestros avances en materia científica y los postulados éticos de muchas escuelas de pensamiento modernas remiten en última instancia a la filosofía clásica griega o a las interpretaciones que los Padres de la Iglesia realizaron de la misma. No fueron pocos los pensadores helenos que mantenían opiniones personales sobre la mujer que hoy nos resultarían no solo ridículas, sino intrínsecamente intolerables. Así, Cleóbulo de Lindos (s. VI a.C.) resaltaba la importancia de “no pelearse con las mujeres y no prestarles demasiada atención en presencia de extraños: pues lo primero puede ser entendido como estupidez, mas lo segundo como locura” (10, 3.16). El famoso filósofo presocrático Tales de Mileto (c. 624–546 a.C.) sostenía, según relata Diógenes Laercio, “que tres eran las cosas que agradecía a la Fortuna: primero haber nacido humano y no bestia, después hombre y no mujer, en tercer lugar Heleno y no bárbaro” (11 A 1). Clinias (s. V a.C.), al preguntársele por el momento más apropiado para acercarse a una mujer, respondía: “Cuandoquiera que tengas más deseos de perder el tiempo” (54, 5). Finalmente, Demócrito de Abdera (c. 460–371 a.C.) afirmaba cosas tales como “la mujer no se ejerce en el pensar: pues terrible sería” (68 B 111) o que estar “bajo las órdenes de una mujer es para el hombre la más extrema insolencia” (68 B 122a).

A pesar de la sumisión ontológica del papel de la mujer dentro de la tradición helena, Occidente ha desarrollado no solo nociones particulares como la emancipación de la mujer, sino principios políticos fundamentados en modelos democráticos que han favorecido el florecimiento de los derechos humanos o la libertad de expresión y académica, habiéndose gestado estas últimas en sociedades que otrora representaban una antítesis de las mismas: la Francia revolucionaria, la Alemania nazi, la Italia fascista, el Japón imperial o la dictadura del Kuomintang en Taiwán. Diferentes modos de construir estas nociones propiamente occidentales dentro del constructo filosófico confuciano puede conducir a diferentes conclusiones sobre su aplicabilidad en sociedades modernas, pero la viabilidad del confucianismo para llevar a cabo nuevos avances en teoría ética y promover la emancipación e igualdad de la mujer debe ser concebida como una posibilidad real, en cuanto que, a

¹⁵ *Zhu yi yulei*, 106, 5a–b.

diferencia de otros sistemas filosóficos como el budismo¹⁶, la filosofía de género padeció allí antes por omisión que por difamación. El confucianismo, independiente en la formulación de sus enunciados de autoridad supranatural alguna, constituye una filosofía interpretativa y altamente moldeable ante nuevas situaciones, y es precisamente en esta adaptabilidad que se encuentra su más alto valor para afrontar una de sus asignaturas pendientes y mostrar que la autonomía de la mujer no es paradigma exclusivo del pensamiento occidental, sino un valor inherentemente humano.

¹⁶ La budeidad se alcanzaba en numerosas ocasiones, según el budismo Mahāyāna, a través del cambio de sexo: “El cuerpo de la mujer es sucio, no puede alcanzar el *Dharma*. [...] La mujer dijo: ‘A través de tu poder sobrenatural, observa cómo me transformo en Buda con más rapidez que eso’. En ese momento toda la asamblea vio cómo Nāgakanyā [la hija del Rey Dragón Sāgara-nāgarāja] se transformaba repentinamente en un joven varón” (Saddharma Puṇḍarīka Sūtra/*Miaofa lianhua jing*, T 9:262, 35c7, c16-17). La idea de suciedad femenina se encuentra en numerosos textos: “Un *deva* presentó a Buda una bella joven, deseando probar las intenciones de Buda y observar el camino del Buda. Buda dijo: ‘Deshazte de ese saco de numerosa suciedad, ¿para qué me lo ofreces? Con tales costumbres difícil es alcanzar los seis *abhijñās* [poderes búdicos]. ¡Llévatela! No me sirve de nada”’ (*Si shi er zhangjing*, T 17:784, 723b7-9); “no castigamos las acciones de los hombres [en el Infierno del Lago de Sangre], sólo a las mujeres que vierten sangre [de la menstruación] ensuciando las aguas y ofendiendo a los espíritus de la tierra” (*Xue pen jing*, X 1:23, 414b2).

ABREVIACIONES

T	<i>Taishō shinshū Daizōkyō</i> . 85 volúmenes. Tokio: Issaikyō kankōkai, 1924-1934.
X	<i>Manji Zokuzōkyō</i> . 150 volúmenes. Hong Kong: Xianggang ying yin, 1967.
SSJZ	<i>Shisan jing zhushu</i> . 8 volúmenes. Taipei: Yiwen yinshuguan, 1815.
SKQS	<i>Siku quanshu</i> . 1500 volúmenes. Taipei: Shangwu yinshu, 1983-1986.

REFERENCIAS

- Chan, E. y Chou, C. C. (2009). *A Pragmatist and His Free Spirit: the half-century romance of Hu Shi & Edith Clifford Williams*. Hong Kong: The Chinese University Press.
- Chow, T. T. (1960). *The May Fourth Movement. Intellectual Revolution in Modern China*. Cambridge: Harvard University Press.
- Brooks, E. B. y Brooks A. T. (1998). *The Original Analects. Sayings of Confucius and his Successors*. Nueva York: Columbia University Press.
- Elleman, B. A. (2002). *Wilson and China: A Revised History of the Shandong Question*. Nueva York: M.E. Sharpe.
- Gao, H. (1980). *Shijing jinzhū*. Shanghai: Shanghai guji.
- Gao, S. S. (1917). Nūzi wenti zhi da jiejué. *Xin qingnian*, 3(3), 99-105 (original no numerado).
- Guarde, C. (2012). *Virtud y consecuencia en la literatura histórica y filosófica pre-Han y Han: el dilema ético en la filosofía y sociedad china*. Tesis doctoral, Universidad de Barcelona, Barcelona.
- Kang, Y. W. (1917). *Lunyu zhu*. Jingshi [Beijing]: Kangshi jiaokan ben.
- Ko, D. (2005). *Cinderella's Sisters: A Revisionist History of Footbinding*. California: University of California Press.
- Lao, Y. Q. (2010). *Wen nei wen wai: Zhongguo sixiangshi zhong de jingdian quanshi*. Taipei: Taiwan daxue chuban zhongxin.
- Lau, D. C. (1992-2002). *The Pre-Han and Han Concordance Series*. Hong Kong: University Press.
- Lee, T. (1950). The Doctor in Chinese Drama. *Chinese Medical Journal*, 68, 34-43.
- Li, C. Y. (2000). Can Confucianism Come to Terms with Confucianism? En Id. (Ed.), *The Sage and the Second Sex: Confucianism, Ethics, and Gender* (pp. 1-21). Illinois: Open Court.
- Liang, Q. C. (1897). Nū xue. *Shiwu bao*, 23, 1a-4a.
- Liu, B. N. y Liu, G. M. (1866). *Lunyu zhengyi*. Hunan: Zeng Guangjun.
- Loewe, M. (1993). *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*. Berkeley: The Society for the Study of Early China.
- Qian, Z. S. (1998). *Limited Views: Essays on Ideas and Letters*. Cambridge: Harvard University Press.
- Raphals, L. (1998). *Sharing the Light: Representations of Women and Virtue in Early China*. Albany: SUNY.
- (2000). Gendered Virtue Reconsidered: Notes from the Warring States and Han. En Li C. Y. (Ed.), *The Sage and the Second Sex: Confucianism, Ethics, and Gender* (pp. 223-247). Illinois: Open Court.
- Rosenlee, L. (2006). *Confucianism and women: a philosophical interpretation*. Albany: SUNY.
- Tarumoto, T. (2009). Chin Dokushū no Pekin daigaku himen: 'Rinjo enzai jiken bo' hoi. En Id., *Rinjo kenkyū ronshū* (pp. 294-343). Ōtsu: Shinmatsu shōsetsu kenkyūkai.
- Viereck, P. (1956). *Conservatism. From John Adams to Churchill*. Princeton: D. Van Nostrand.
- Weston, T. B. (2004). *The Power of Position*. California: University of California Press.
- Zeng, L. Y. (2013). 'Nūzi wucaī bian shi de' zhi yuanchu yujing, houdai quanshi jiqi lishi yiyi shitan. *Zhongguo wenxue yanjiu* 35, 97-136.

SOBRE EL AUTOR

César Guarde Paz: Doctor en Filosofía por la Universidad de Barcelona con la tesis titulada “Virtud y consecuencia en la literatura histórica y filosófica pre-Han y Han”. Desarrolló estudios de lengua china y chino clásico en la Universidad Sun Yat-sen (Guangzhou) con una beca del Ministerio de Educación de la República Popular China. En la actualidad es profesor en la Universidad Nankai (Tianjin). Su línea principal de investigación se centra en la filosofía ética confuciana y la literatura china moderna.