

El sentido del honor en China: percepciones hispánicas en la Edad Moderna

Le sens de l'honneur en Chine: perceptions hispaniques à l'ère moderne
The sense of honor in China: Spanish perceptions in the Early Modern period
Oborearen esanabia Txinan: Aro Modernoko pertzepzio hispanikoa

Anna BUSQUETS ALEMANY

Universitat Oberta de Catalunya

Marina TORRES TRIMÁLLEZ

Universidad de Cantabria

Elío & Crimen, n° 13 (2016), pp. 125-148

Artículo recibido: 30-03-2016

Artículo aceptado: 14-09-2016

Resumen: *El objetivo del presente trabajo es examinar las referencias al honor y a la pérdida del mismo en los textos hispánicos sobre China en la Edad Moderna. A través de las crónicas y fundamentalmente a partir de las noticias aportadas por los misioneros, se puede identificar la relación entre el honor y los parámetros morales confucianos que entonces regían la sociedad china. Asimismo, es posible hallar los trazos del honor en los rituales y ceremonias asociadas al confucianismo y analizar las implicaciones de pérdida del honor.*

Palabras clave: *China. Honor. Género. Parentesco. Confucianismo.*

Résumé: *Le but de cet article est examiner les références à l'honneur et à la perte de celui-ci dans la littérature hispanique sur la Chine au cours de l'ère moderne. À travers des chroniques et des informations fournies par les missionnaires, c'est possible identifier la relation entre l'honneur et les normes morales confucéennes puis régissant la société chinoise. Il est également possible de trouver des traces d'honneur dans les rituels et les cérémonies associées à confucianisme et analyser les conséquences de la perte d'honneur.*

Mots clés: *Chine. Honneur. Genre. Lien de parenté. Confucianisme.*

Abstract: *The objective of this article is to analyze the references to the honor and the loss of it in Hispanic literature on China of the Modern Period. Through different chronicles and fundamentally from the news of the missionaries, it is possible to identify the relationship between honor and Confucian moral standards then governing Chinese society. It is also possible to find traces of honor in rituals and ceremonies associated with Confucianism and to analyze the implications of loss of honor.*

Key words: *China. Honor. Gender. Kinship. Confucianism.*

Laburpena: *Txinan oborea eta berau galtzea zelan bizi zuten aztertu da lan honetan, Txinari buruzko Aro Modernoko testu hispanikoak oinarri hartuta. Kroniken bidez, eta, batez ere, misiolariet emandako albisteen bidez, orduko gizarte txinatarrean zegoen oborearen eta parametro moral konfuziarren arteko harremana ikus daiteke. Gainera, oborearen zertzeladak ikus daitezke konfuzianismoari lotutako erritu eta ospakizunetan, eta oborea galtzeak eragindakoa aztertu daiteke.*

Giltza-hitzak: *Txina. Oborea. Generoa. Abaidetasuna. Konfuzianismoa.*

1. Introducción

Las publicaciones sobre China que circularon en Europa durante la Edad Moderna proporcionaron una imagen bastante completa de este país. La geografía, la organización político-administrativa del reino, las principales características y costumbres de su población, las formas de vida y de religiosidad, entre otros temas, captaron el interés de prácticamente todos los que lo describieron. En este artículo nos centraremos en un aspecto muy concreto de los relatos hispánicos sobre China durante estos dos siglos, a saber, de qué manera se verbaliza y explica el concepto del honor en China y cómo los parámetros culturales de los diferentes autores acabaron influyendo, si es el caso, en la percepción y análisis de la honorabilidad en China. En este sentido, se fijarán cuáles eran, a ojos de los informantes, los principales valores que vertebraban la sociedad China durante esos siglos.

Para la elaboración de este artículo se ha trabajado con algunos de los principales textos castellanos sobre China de los siglos XVI y XVII. Algunos los debemos a la pluma de aquellos que estuvieron en diferentes partes del país; otros, a la de aquellos que, a pesar de no haber estado nunca allí –como ocurre en el caso del agustino González de Mendoza–, tuvieron acceso a información abundante y relevante que les permitió redactar sus obras con solvencia. Las fuentes cotejadas, pues, son muy diversas y ello se debe tanto al carácter variado de los informantes –laicos y religiosos procedentes de distintas órdenes (dominicos, franciscanos, jesuitas o agustinos)–, como a la tipología de las obras –en algunos casos obras de carácter misional, en otros crónicas generales, libros de viaje u obras centradas en la descripción del mundo–, o a la suerte que corrió cada uno de los textos trabajados –algunos fueron publicados y tuvieron una gran repercusión mientras que otros quedaron manuscritos y sin difusión alguna.

El corpus textual con el que se ha trabajado comprende un conjunto de escritos que pueden agruparse en tres grandes grupos. En primer lugar, los textos que corresponden a las primeras embajadas castellanas que se enviaron a China procedentes de las islas Filipinas. En segundo lugar, las crónicas de las órdenes religiosas que estaban instaladas en las Filipinas. Y en tercer lugar, una selección de libros dedicados a China publicados en los siglos XVI a XVII.

En el primer grupo figuran las relaciones manuscritas correspondientes a las expediciones de Martín de Rada –en 1575–, la de Pedro Alfaro –en 1579– y las varias que hizo Alonso Sánchez –en los años ochenta del siglo XVI. De cada una de las expediciones se han conservado relaciones de carácter distinto, tanto porque cada una de ellas respondía a contextos y motivaciones diferentes como también por el talante propio de aquéllos que las redactaron. En el caso de la expedición del agustino Rada contamos tanto con la relación que él mismo escribió¹, como también con la de

¹ RADA, Martín de, *Relación Verdadera delas cosas del Reyno de TAIBIN por otro nombre china y del viaje que a él hizo el muy Reverendo padre fray martin de Rada provincial que fue de la orden del glorioso Doctor de la yglesia San Agustín. Que lo vio y anduvo en la provincia de Hocquien año de 1575 hecha por el mesmo*, 1575. Bibliothèque Nationale de Paris. Fonds Espagnol, 325.9 (MF 13184), ff. 15-30. Transcripción: Dolors Folch. En: <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/radapar.htm> (consulta 09-03-2016).

Miguel de Loarca, uno de los soldados que lo acompañaba². En cuanto a la expedición del franciscano Alfaro, se han conservado las narraciones de dos de sus integrantes: por un lado, la del soldado Francisco Dueñas³; por el otro, la de fray Tordesillas⁴. Finalmente, del jesuita Alonso Sánchez se han conservado diferentes relatos escritos por él mismo correspondientes a las varias expediciones que realizó⁵.

En segundo lugar, las crónicas e historias misionales que las órdenes religiosas publicaron acerca de su labor evangelizadora en aquel país. En este grupo se ha trabajado con la extensa *Historia de las Misiones que han hecho los Religiosos de la Compañía de Iesus, para predicar el sancto evangelio en la India oriental y en los Reynos de la China y Japon* del jesuita Luís de Guzmán, publicada en 1601⁶.

En tercer lugar, algunas de las publicaciones que aparecieron a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII sobre China⁷. La *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China* (1585), del agustino González de Mendoza⁸; las *Repúblicas del mundo divididas en tres partes* (1595) del también agustino Jerónimo Román⁹; la

² LOARCA, Miguel de, *Relacion del viaje que hezimos a la China desde la ciudad de Manila en las del poniente año de 1575 años, con mandado y acuerdo de Guido de Lavazaris governador i Capitan General que a la sazón era en las Islas Philipinas*. 1575. Real Academia de la Historia. Transcripción: Dolors Folch. En <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/loarca.htm> (consulta 09-03-2016).

³ DUEÑAS, Francisco de, *Relacion de algunas cosas particulares que vimos y entendimos en el reyno de china especial dela ciudad de Canton y de otras particulares de que el padre fray agustin de Tordesillas que en la Relacion atras da cuenta mas larga de toda nuestra Jornada no se quiso ocupar por ser cosas ajenas a su profesion hecha por mi el alfez francisco de dueñas, 1580*. Real Academia de la Historia. Transcripción: Dolors Folch. En <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/duenas.htm> (consulta 09-03-2016).

⁴ TORDESILLAS, Agustín de, *Relación de el viaje que hezimos en china nuestro hermano fray Pedro de Alpharo con otros tres frailes de la orden de Nuestro seraphico padre san francisco de la prouincia de san Joseph del año del señor de mil y quinientos y setenta y nueve años, fecha por mi fray agustín de Tordessillas fraile profeso de la dicha prouincia, Testigo de vista de todo lo que aquí va ascripto, 1578*. Real Academia de la Historia. Transcripción: Dolors Folch. En: <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/tordes.htm> (consulta 09-03-2016).

⁵ SÁNCHEZ, Alonso, *Relación de las cosas particulares de la China, la qual escribió el P. Sanchez de la Compañía de Jesús que se la pidieron para leer a su Magestad el Rey Don Felipe II estando indispuerto, Madrid, 1588*. Biblioteca Nacional de Madrid. Transcripción: Manel Ollé. En: <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/sanchez.htm> (consulta 09-03-2016).

⁶ La descripción del mundo chino ocupa los capítulos I-VIII (ff. 311-325) del cuarto libro. Se ha trabajado con la versión microfichada de la edición impresa en Alcalá de Henares en 1601, realizada en el marco de la colección *Western Books on China published up to 1850*. Existe también una copia digital de acceso gratuito en Google Books: https://books.google.es/books?id=VwZbdsx_-90C&printsec=front-cover&hl=ca&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false (consulta 28-03-2016).

⁷ Para un estudio detallado sobre este asunto véase BUSQUETS ALEMANY, Anna, «Un siglo de noticias sobre China: entre González de Mendoza (1585) y Fernández de Navarrete (1676)», San Ginés, P. (ed.), *Nuevas perspectivas de Investigación sobre Asia Pacífico*, Granada, 2008, pp. 275-291.

⁸ GONZÁLEZ DE MENDOZA, Juan, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Reino de la China*, Miraguano, Madrid, 1990.

⁹ La información sobre China aparece en la tercera parte, en concreto en los capítulos I a IX (ff. 211-235). Se ha podido trabajar con los dos ejemplares que se conservan en la Biblioteca de Cataluña de Barcelona y que son idénticos, Res 591-4- y Mar. 71-4 (478 825 Román). ROMÁN, Jerónimo, *Republicas del mundo divididas en tres partes: Republica del Reyno de la China. Ordenada por Fray Hieronymo Roman frayle profeso de la orden de San Agustin y su Choronista*, 1595. Biblioteca de Cataluña. Transcripción: Anna Busquets. En: <http://www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/hroman.htm> (consulta 09-03-2016).

Historia de las islas del archipiélago filipino y reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón (1601) del franciscano Marcelo de Ribadeneira¹⁰; el *Epítome historial del Reyno de la China: muerte de su reyna, madre de este Rey que hoy vive, que sucedió al treinta de março del mil y seiscientos y diez y siete. Sacrificios y cerimonias de su entierro. Con la descripción de aquel imperio. Y la introducción en él de nuestra Santa Fe Catholica* (1620) de Herrera Maldonado¹¹; la *Historia y relacion de lo sucedido en los Reinos de Iapon y China, en la qual se continua la gran persecución que ha avido en aquella Iglesia, desde el año de 615 hasta el de 19* del jesuita Pedro Morejon (1621)¹²; el *Viaje a la China* (1625) del jesuita Adriano de las Cortes¹³; la *Historia de la conquista de la China por el Tártaro* (1670) de Juan de Palafox y Mendoza¹⁴; los *Tratados Historicos, Politicos, Ethicos, y Religiosos de la Monarchia de China* (1676) del dominico Domingo Fernández de Navarrete¹⁵; y la *Geographia Historica* (1752) de Pedro Murillo Velarde, en cuyo tomo VII el jesuita introduce noticias acerca de China¹⁶.

Las informaciones sobre China contenidas en este corpus textual abarcan un amplio abanico de aspectos –políticos, religiosos, sociales, culturales, económicos, comerciales, antropológicos–, entre los que es posible extraer algunas cuestiones relacionadas con el concepto del honor en China y de qué manera lo interpretaron los castellanos que escribieron sobre este país.

Durante el período moderno, el honor fue uno de los principales valores por los que se regía la sociedad castellana. A lo largo de los años, este sentimiento se fue transformando de manera que integró ideales de carácter religioso, principios ético-morales y consideraciones sociales distintas en cada momento¹⁷. Por ello, no es tampoco del todo extraño que los diferentes informantes tuvieran la curiosidad suficiente para incluir en sus relatos cuál era el equivalente de este concepto en la sociedad china. Sin embargo, los parámetros culturales de un contexto histórico y otro eran tan distintos que no fue fácil para los castellanos identificarlo de manera clara en el orden y funcionamiento de la sociedad china. En los textos trabajados, las informaciones sobre el honor aparecen entremezcladas fundamentalmente con las cuestiones relacionadas con el sistema confuciano. Tomando como base el análisis de los textos seleccionados es posible establecer dos grandes ejes temáticos acerca del honor en

¹⁰ Ribadeneira concentra sus noticias en los capítulos I a XIV (pp. 101-149). Se ha trabajado con la edición moderna del texto, publicada en 1947 por el P. Legísima.

¹¹ Herrera Maldonado dedica la primera parte de su obra (ff. 1-95) a las noticias generales sobre China. Se ha trabajado con la edición impresa en Madrid en 1621, a la que se ha tenido acceso a través de la versión microfichada en la colección *Western Books on China published up to 1850*.

¹² Se ha trabajado con el ejemplar digitalizado en el proyecto “Bibliotheca Sinica 2.0” accesible en <http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10919221.html> (consulta 07-03-2016).

¹³ Las noticias sobre China se concentran en los capítulos XVI a XXX. Se ha trabajado con la edición moderna realizada por Beatriz Moncó publicada en 1991.

¹⁴ Se ha trabajado con el ejemplar digitalizado en el proyecto “Bibliotheca Sinica 2.0” accesible en http://bvpb.mcu.es/es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=11000684 (consulta 15-03-2016).

¹⁵ Se ha trabajado con la versión en microficha de la edición de 1676 de la colección *Western Books on China published up to 1850*.

¹⁶ Se ha trabajado con el ejemplar disponible on line en google books (consulta 07-03-2016).

¹⁷ GASCÓN, M^a Isabel, «Honor masculino, honor femenino, honor familiar», *Pedralbes*, n^o 28 (2008), pp. 635-648.

China. En primer lugar, la identificación del honor, de manera clara e inequívoca, con las virtudes confucianas que regían la sociedad china y la vinculación de dicho concepto no sólo con el individuo sino con la familia o incluso el linaje. En segundo lugar, la vinculación del honor con cada uno de los dos géneros y la necesidad de respetar unas actitudes y ritualidades distintas. En los apartados siguientes de este artículo se analizarán estos dos grandes ejes temáticos a la vez que se introducirán los mecanismos externos por los cuales se perdía el honor en China.

2. Honor masculino y parentesco: dos caras de una misma moneda

Un primer elemento que aparece recogido en buena parte de los textos y que sorprende a los informantes es la ausencia de una nobleza a la usanza de la que entonces había en Castilla y que tan claramente estaba asociada al honor. En las relaciones de las primeras expediciones a China hay referencias claras a ello, tanto en las escritas por los religiosos –como Martín de Rada o Tordesillas– como en las de los soldados que las acompañaban –Miguel de Loarca o Francisco Dueñas. La ausencia de nobleza sorprende a todos y, a su vez, se identifica con el hecho de que los únicos señores que existen en China lo son gracias a los cargos que ostentan, no por nacimiento ni tampoco por vinculación sanguínea o riqueza, sino a través de la superación de los exámenes imperiales, descritos en las propias fuentes y a los que volveremos más adelante. Sin lugar a duda, las fuentes hacen referencia a los funcionarios chinos, referidos como letrados. Escribe Loarca al respecto: «*toda esta tierra es de solo el rey que no ay en ella señor alguno ni que valga nada sino el que sirve al rey en algun cargo*»¹⁸. Distingue, sin embargo, la existencia de hidalgos «*que son infinitos que no pagan tributo*»¹⁹.

En la misma línea, fray Tordesillas se sorprende igualmente de la ausencia de nobleza y en su relación escribe: «*se escogen setenta y cinco los mas abiles no miran si son pobres ni ricos ni quesean hijos de quien se quieran, solamente que sean abiles que sepan las leyes y fueros del reyno*»²⁰, algo que el agustino Martín de Rada también incluye en su relato cuando señala que «*en todo el Reyno de taybin dizen que no hay señores de vasallos, a solo el Rey esta todo subjecto*»²¹. A pesar de que Rada señala que no hay ni señores ni vasallos, en cambio sí distingue la existencia de hidalgos y pecheros señalando «*quanto a los tributos es de notar que en las provinçias de taybin esta la gente repartida en familias, y estas unas son de hidalgos, otras de pecheros*»²². Y Mendoza concluye «*en todo este Reino no hay Príncipe, Duque, Marqués, ni Conde, ni Señor de vasallos, sino sólo el Rey y el Príncipe, su hijo*»²³.

A los informantes les llama la atención la jerarquización social y de poder que observan en China, y a pesar de que el criterio que rige dicha estratificación social

¹⁸ LOARCA, Miguel de, *Op. cit.*, f. 139(160)b.

¹⁹ *Ibidem*, f. 142(163)a.

²⁰ TORDESILLAS, Agustín de, *Op. cit.*, p. 16.

²¹ RADA, Martín de, *Op. cit.*, f.28.

²² *Ibidem*, f. 23vº.

²³ GONZÁLEZ DE MENDOZA, Juan, *Op. cit.*, p. 103.

es muy distinto al que ellos conocen –no tiene su base ni en la sangre ni tampoco en la riqueza como ocurría en su Castilla de origen–, no lo rechazan. La idea del honor asociado a la virtud, e incluso al mérito, no les era ajena del todo puesto que era algo que, entrado ya el siglo XVII, muchos buscaban reforzar y potenciar en detrimento de la sangre como elemento básico de transmisión de la nobleza²⁴.

Si bien la inexistencia de una nobleza como la castellana llama la atención de los informantes, todavía les sorprende más, si cabe, el contenido de los exámenes que permitían el acceso a los cargos imperiales, que gravitaba en torno al conocimiento y comentario de los clásicos confucianos²⁵. Este aspecto les resultaba remarcable fundamentalmente por dos motivos. Por un lado, porque unificaba el sistema de acceso a los puestos de funcionariado –aunque a la práctica las personas con más recursos tenían más posibilidades de acceder dado que disponían de mejores opciones de preparación. Por el otro, porque permitía crear un grupo social unificado en torno a unos valores comunes aprobados por el poder imperial. Prácticamente todas las fuentes remarcan la relevancia concedida a las letras y a la educación en el imperio chino, lo que contrastaba notablemente con la importancia que se concedía a estos aspectos en la Monarquía Hispánica, donde la nobleza todavía parece que estaba íntimamente asociada a los valores comentados anteriormente y entre los que destacaba el manejo de las armas, a las que se concedía gran importancia y, por tanto, un mayor valor social en comparación con China²⁶. Por ello, en la sociedad castellana de esta época era frecuente que el honor estuviera asociado a lo épico-militar y era posible adquirir la condición de noble como reconocimiento de los servicios prestados en un combate. Por ejemplo, en el código de las *Siete Partidas*, recopilado y organizado en época de Alfonso X el Sabio, en la segunda partida “De los caballeros y de las cosas que les conviene hacer”, se explicita y consagra la honra debida a los caballeros defensores de la comunidad²⁷. Herrera Maldonado afirma de manera contundente «*Nadye trae armas en la China, ni los soldados, ni los caballeros ni jueces, ni las pueden tener en su casa sin licencia del Rey, o de su Consejo: no lo apruevo, porque se harán inútiles para la guerra*»²⁸. Murillo Velarde todavía en 1752 se reafirma en esta postura: «*No es gente para Armas, ni Guerra, pues no solo les falta la pericia militar sino el brio y el corazón: son naturalmente tímidos, y cobardes, y pocos Europeos basta para millares de Chinos*»²⁹. A ojos de

²⁴ MARAVALL, José Antonio, *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1979, pp. 49-53.

²⁵ Para mayor detalle véase ELMAN, Benjamin A., «Changes in Confucian Civil Service Examinations from the Ming to the Ch'ing Dynasty», *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900*, University of California Press, California, 1994, pp. 114-115.

²⁶ Siguiendo a José Antonio Maravall, en las sociedades europeas del siglo XVI aún predominaba la correlación entre la posesión y ejercicio de las armas y el honor, mientras que en el siglo siguiente irá modificándose dado que habrá otros elementos que cobrarán mayor peso a la hora de determinar el reconocimiento del honor. Las armas por su parte, sin perder importancia, se convertirán sin embargo en un símbolo de reconocimiento de la preeminencia. MARAVALL, José Antonio, *Op. cit.*, pp. 36-38.

²⁷ MARTÍNEZ, María Victoria, «A vueltas con la honra y el honor. Evolución en la concepción de la honra y el honor en las sociedades castellanas desde el medioevo al siglo XVII», *Revista Borradores*, vol. VIII-IX (2008), p. 1.

²⁸ HERRERA MALDONADO, Francisco de, *Op. cit.*, f. 83.

²⁹ MURILLOVELARDE, Pedro, *Geographia Historica. Tomo VII. De Persia, del Mogol, de la India, y sus reynos, de la China, de la grande Tartaria, de las Islas de la India, y del Japón*, Imprenta de Manuel de Moya, Madrid, 1752, f. 150.

los castellanos, los esfuerzos y recursos chinos dedicados a la guerra no eran suficientes y tampoco les parecía adecuado el valor social que tenía lo militar en la cultura china. El obispo Juan de Palafox y Mendoza es uno de los que más profundiza en esta reflexión al tratar la entrada de los manchúes en territorio chino –a los que se refiere como tártaros– que supuso el ascenso de la nueva dinastía Qing al poder. Dice al respecto:

«De aquí nació en la China el no querer aplicarse nadie a la guerra, sino eran los mendigos, para sustentarse; y el no procurar adelantarse en el ejercicio, viendo que no avia premios ni estimación para los soldados. Porque lo uno y lo otro estava en poder de las letras, que avian de medrar con dos nominativos, mas que con dos batallas»³⁰.

En la China imperial el estudio de las letras era lo que facilitaba el ascenso social y era, por lo tanto, el mecanismo más importante de estratificación social y el que, en consecuencia, confería honor. Aprobar los exámenes permitía formar parte de la administración y entrar, de esta manera, en el sinfín de cargos del imperio, además de tener asegurados privilegios legales y fiscales. La élite confuciana era admirada y reconocida y así queda evidente en los textos castellanos. De los otros oficios, en cambio, las fuentes rara vez refieren la consideración social en que se tenían. El dominico Domingo Fernández de Navarrete es de los pocos que hace referencia a ello en sus *Tratados*:

«Los Letrados de China tenían por ignominia, y afrenta la mercancía. De pocos años a esta parte, aun grandes Mandarines han dado en esto. Tienen alguna excusa, porque como no tienen mas juro y censos, que el sueldo del Emperador, el qual es corto, y los gastos son muchos es fuerza busquen otro camino, que es el de la mercancía, no de azeyte, vinagre, etc, sino de sedas y drogas preciosas. Pero los que tienen sobrado sueldo, renta y hacienda seguras, por qué han de ensuciar las manos en cosas ajenas de su profesión?»³¹.

Como señala Elman, completando de esta manera lo apuntado por Fernández de Navarrete, en la China imperial tardía todos los esfuerzos se dirigían a formar parte del funcionariado y, por ello, era frecuente que los beneficios obtenidos por comerciantes, mercaderes o militares fueran invertidos en la preparación de los exámenes por su valor social crucial³². Navarrete comparte el desprecio por los oficios mecánicos y se sorprende por el afán que muestran los chinos por las letras, aspecto que marca una gran diferencia con el mundo del que él mismo procedía.

Es fácil entender la importancia que adquiriría la pertenencia a las élites letradas si atendemos a las descripciones que las fuentes hacen de las ceremonias públicas en las que éstas participaban. Así, casi sin excepción, todas las crónicas y relatos narran con detalle el despliegue público del honor que se disfruta y que denotaba la posición que cada uno ocupaba en la comunidad.

³⁰ PALAFOX Y MENDOZA, Juan, *Op. cit.*, p. 228.

³¹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Domingo, *Op. cit.*, T3, cap. 3, p.139.

³² ELMAN, Benjamin A., «Political, Social, and Cultural Reproduction via Civil Service Examinations in Late Imperial China», *Journal of Asian Studies*, 50 n° 1 (1991), pp.11-12. Véase también ELMAN, Benjamin A., *A cultural history of Civil Examinations in Late Imperial China*, University of California Press, California, 2000.

En relación con este despliegue público del honor, tres aspectos llamaron la atención de los castellanos. En primer lugar, los textos ofrecen pormenorizadas descripciones de las entradas y salidas de los mandarines de los tribunales (*vid.* Figura 1). Las calles se adornaban y engalanaban para la ocasión y los que recibían los honores eran acompañados hasta sus casas con música, campanadas y flores. En la ceremonia iban acompañados por sus oficiales. El mandarín iba sentado y los ministros le seguían en estricto orden. Como es de imaginar, el fasto era proporcional a la dignidad del individuo en cuestión que podía llegar a ser tal que, según Navarrete, el Gobernador Supremo de Cantón salía de casa «*con más aparato y grandeza que cualquier rey de Europa*»³³. Conforme avanzaba la procesión se golpeaban los tambores de manera que el número de golpes era directamente proporcional a la importancia social de la persona en cuestión. Los corregidores tenían tres golpes cada vez, otros cinco e incluso algunos otros siete. Virreyes y gobernadores tenían nueve, cuyo estruendo podía escucharse a distancia de media legua. Los protagonistas –ricamente vestidos y con las insignias del oficio que les correspondía– iban en una silla a hombros llevada por varios portadores, y los más importantes iban acompañados por un séquito que anunciaba a voces el paso del mandarín para despejar las calles, y por unos portadores con el sello del emperador metido en una urna dorada³⁴. Las vestiduras también eran claramente un símbolo de estatus visible y que no pasó desapercibido a los ojos de los informantes. Escribe Mendoza:

*«Las vestiduras que usan los nobles y principales son de sedas de diferentes colores, que las tienen subidísimas y perfectísimas. La gente común y pobre se viste de otras telas de seda muy bajas o lino o sarga o algodón; de todo lo cual hay grandísima abundancia»*³⁵.

En segundo lugar, otra de las manifestaciones en las que quedaba patente el honor de una persona era en la celebración de banquetes, aspecto que llamó la atención de los extranjeros y que resultaban ser uno de los pasatiempos preferidos de los chinos de la época. En ellos la posición física que ocupaba cada uno así como el número de mesas que le servían determinaban su importancia³⁶.

Finalmente, un tercer ejemplo es el que nos traslada Herrera Maldonado quien en su descripción de las exequias de la emperatriz señala: «*Luego que murió [...] vistiéronse al punto de blanco los dos estados de la ciudad, nobles, y plebeyos, mas o menos conforme su calidad, ocupación, y riquezas*»³⁷ y continúa narrando la disposición en los ritos sepulcrales que seguía un orden preciso, como también ocurría en la Monarquía Hispánica:

«Al quinto día fueron a sarificar los descendientes de unas familias nobles [...], después de estos, sacrificaron los parientes del Rey, que se hallaron en la Corte, luego todos los Mandarines precediendo los Magistrados de los Consejos. Y a todos el Zelau, y sus

³³ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Domingo, *Op. cit.*, T2, cap.V, p. 68.

³⁴ GONZÁLEZ DE MENDOZA, Juan, *Op. cit.*, pp. 108-109; CORTES, Adriano de las, *Op. cit.*, pp. 134-146; HERRERA MALDONADO, Francisco de, *Op. cit.*, ff. 82-83; FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Domingo, *Op. cit.*, T 2, cap.V, pp. 67-68.

³⁵ GONZÁLEZ DE MENDOZA, Juan, *Op. cit.*, p. 49.

³⁶ HERRERA MALDONADO, Francisco de, *Op. cit.*, ff. 25-26.

³⁷ *Ibidem*, f. 91.

Consejeros. Luego las mugeres de todos, guardando la misma preeminencia: unos y otros en mesas diferentes, y con las mismas humillaciones y cortesías»³⁸.

En todos los casos que se han mencionado hay un denominador común: se trata de demostraciones públicas relacionadas con la posesión de un determinado estatus social que conlleva el reconocimiento público para el que lo disfruta y en el que el individuo se ve reconocido en función de los otros, que resultan imprescindibles para definir su posición dentro del grupo o sociedad del que todos forman parte.

Establecido el hecho de que en China la categoría del honor estaba íntimamente relacionada con la pertenencia a la élite letrada, los textos señalan que el honor estaba, además, vinculado directamente con las virtudes confucianas que articulaban la sociedad. En concreto, el concepto del honor aparece asociado estrechamente con la idea de la preservación del parentesco.

La familia es reconocida en las fuentes como un elemento vertebrador básico de la sociedad china. En los textos se hace referencia a la virtud de la *piEDAD filial* (孝, xiao) –aunque no aparece denominada como tal–, una de las ideas principales del sistema de pensamiento confuciano que articulaba las relaciones de parentesco así como las obligaciones y deberes de cada uno con respecto a sus superiores así como con el grupo familiar. El mismo Domingo Fernández de Navarrete refiriendo sentencias de los clásicos chinos señala: «*Mi padre me engendró, mi madre con trabajo me parió, y dio leche, si quiero pagarles lo que les devo, aun todo el cielo no basta*»³⁹. La veneración, respeto y servicio que los hijos debían a los padres y en general al superior en la jerarquía era un rasgo fundamental de la cultura china que los europeos reconocieron como algo singular. El mismo Navarrete observa que «no se verá en *China* hijo alguno que se case, o aya casado contra la voluntad de sus padres. En todo lo escrito se ve, quan poca necesidad tenemos los Misionarios de darles a entender la malicia destas cosas, esto nos hallamos andado»⁴⁰. Mendoza un siglo antes ya había advertido cómo «los hijos de los tártaros mandan mucho el mandamiento de obedecer a los padres so pena de ser luego castigados severa y públicamente» y es que el cambio de dinastía (en este caso, de la Yuan a la Ming) no impidió que los códigos legales de cada periodo siguieran señalando que un hijo que golpeará a su padre podía incluso ser decapitado, que era el peor de los castigos⁴¹.

Practicar la *piEDAD filial* era un deber pero a la vez su reconocimiento granjeaba honorabilidad y fama ante la comunidad. Paradigmático es el libro de *Los venticuatro ejemplos de piEDAD filial* (二十四孝, *ershisixiao*) escrito por Guo Jujing durante la dinastía Yuan (1260–1368) que circuló hasta la dinastía Qing (1644–1912) en diferentes ediciones y que exalta a través de distintos cuentos el valor de la *piEDAD filial*. En todas las narraciones destaca la devoción de los hijos por los padres que incluso llegan a enfrentarse a tigres para salvarlos, tratarlos devotamente en sus enfermedades, calentar su lecho para que descansen mejor o, como en el caso de Wu Meng desnudarse durante la noche para atraer a los mosquitos y evitar que se ceben con sus padres que

³⁸ *Ibidem*, ff. 94–95.

³⁹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Domingo, *Op. cit.*, T4, cap. 3, p. 191.

⁴⁰ *Ibidem*, T 4, cap. 6, p. 212.

⁴¹ FAIRBANK, John K., *China, una nueva historia*, Ed. Andrés Bello, Barcelona, 1997, pp.225–228.

debían trabajar duro al día siguiente. En todos ellos es habitual constatar la admiración que dichos ejemplos causaban en la comunidad⁴².

Con todo ello, la principal ritualidad que iba asociada a esta virtud era el *culto a los antepasados* y el deber máximo de todo hombre con respecto a sus antepasados era tener descendencia masculina, de tal manera que el apellido paterno familiar se perpetuaría en el futuro y, a su vez, permanecería el respeto a la memoria de los predecesores. Este era, sin lugar a duda, el honor que debía respetar el hombre. Por lo tanto, no tener hijos era la máxima expresión de la deshonra familiar.

Los aspectos esenciales del culto a los antepasados quedan reseñados a lo largo de los textos. Tanto la existencia de altares en el interior de las casas —en los que había una tableta de madera, que podía llevar el apellido grabado—, como las ofrendas que se hacían en ellos para que los antepasados se sintieran satisfechos y de esta manera protegieran a sus descendientes, son elementos que quedan claramente recogidos en las diferentes fuentes que se han trabajado. Dueñas deja constancia de que el culto a los antepasados se hacía en un lugar específico del ámbito familiar y que «*no hay ninguna casa, por pobre que sea, donde no tenga su lugar apartado para sus ídolos como altar*»⁴³, que podían ser labrados de diversos materiales, aspecto que Loarca también incorpora en su relato añadiendo que se hacía con la ayuda de oficiantes externos:

*«Quando nosotros estuvimos en aquel reyno en la ciudad de Ucheo fue la luna llena de Agosto día que hazen el officio de todos sus finados no en los templos sino en cada casa, la orden que tienen en esto es esta porque en nuestra posada se hizo por los difuntos de aquella casa, vino allí un como preste y dos monaguillos con el porque los frailes no pueden acudir a todas partes y así ai otros como clerigos que vienen a hazer los officios»*⁴⁴.

Dueñas va más allá e incluye las ofrendas de comida y bebida que se hacían a los dioses en los templos mediante la quema de unos papeles a modo de oraciones. En realidad, esta quema de papeles a que hacen referencia las fuentes seguramente fuera la quema de la réplica de papel-moneda, de tal suerte que los ancestros puedan influir en la fortuna y buena economía de la familia que les venera. Escribe Dueñas a este respecto:

*«Los sacrificios que hazen en los templos es quemar unos papelones que pa aquel efecto venden en las tiendas, colorados y amarillos, aquellos queman delante de los ydolos y poniendo las manos juntas hacia el cielo muchas vezes, inclinando la cabeza hasta ponerla en tierra, echan otros sahumeros y perfumes que pa ello venden, ponen y ofrecen cantidad dellas y dan limosnas. Estas son las maneras de sacrificio que con los templos hazen»*⁴⁵.

Pero sin duda, una de las descripciones más larga y completa del culto a los antepasados la encontramos en Mendoza, que añade el hecho de que estos ritos debían

⁴² Para una traducción en castellano de los cuentos véase SUN, Julia, *Veinticuatro cuentos de amor filial 二十四孝的故事*, 中央圖書出版社出版, 2000.

⁴³ DUEÑAS, Francisco de, *Op. cit.*, p. 9.

⁴⁴ LOARCA, Miguel de, *Op. cit.*, f. 148 (169)a.

⁴⁵ DUEÑAS, Francisco, *Op. cit.*, p. 9.

realizarse en determinadas fechas del año y que tenían que respetar todo el ceremonial propio del rito en el que la música y las ofrendas –tanto en forma de comida como de aromas– tomaban especial relevancia:

«Confiesan que hay un lugar donde las ánimas que han de ir se limpian de todo lo que se les pegó de mal, estando en el cuerpo, y que para que esto sea más presto ayuda el bien que hacen los parientes y amigos; y así es cosa muy usada en todo el Reino, el hacer oficios y oraciones por los difuntos, para lo cual tienen días señalados en el mes de agosto. No hacen las ofrendas en los templos, sino en las mismas casas, lo cual se hace de esta manera: el día señalado, y los demás que se siguen, hasta que se acaban de hacer los sacrificios y oficios por todos los finados, andan por las calles aquellos que entre ellos son como acá los religiosos, cada uno acompañado por dos monacillos, y a éstos tienen repartidos los días y casas donde han de ir; llegados a la casa, entran y previenen para que todos hagan oración y sacrificios, a su modo, por todos los difuntos de aquella casa; siendo su intención que por ellos sean ayudados a limpiarse de las máculas, que son impedimento para no ser ángeles y gozar del bien que para ellos hay en el cielo. Uno de éstos que es como sacerdote trae un tambor pequeño, y uno de los monacillos unas tabletas, y el otro una campanilla, y hacen un altar, donde ponen los que ellos tienen por santos abogados de los difuntos, y luego los sahuman con incienso y estoraque y otros olores. Tras esto ponen cinco o seis mesas con mucha comida para los muertos y para los santos, y luego, al son del tambor, tabletas y campanillas, cosa bien aparejada para bailar, según dicen los españoles que lo han oído, comienzan a cantar ciertos cantares que para esto tienen hechos, diciéndolos a coros. De cuando en cuando van los monacillos al altar a ofrecer ciertas oraciones escritas en papel, que son los que han cantado al son de los instrumentos dichos. Hecho esto se vuelven a sentar y comienzan de nuevo a cantar como antes. En fin de sus plegarias y canciones, el que hace el oficio dice una oración en tono y, al fin de ella, da con una tabla pequeña, que para aquel efecto tiene en la mano, un golpe encima de la mesa; luego responden los monacillos al mismo son, bajando las cabezas, y toman ciertos papeles pintados y dorados y quémanlos delante del altar. De esta suerte están toda la noche que es el tiempo en que de ordinario hacen semejantes oficios, los cuales acabados, comen ellos y los de casa los manjares que estaban en las mesas que dijimos, en que consumen y gastan todo lo restante de la noche hasta que viene el día»⁴⁶.

La importancia de este culto –que todavía hoy sigue vigente– radica en el hecho de que es la expresión ritual máxima de la virtud confuciana de la piedad filial y sacrificar a los antepasados siguiendo esta ritualidad no era únicamente un deber sino un honor. Sobre el núcleo familiar giraban las relaciones que debía respetar el individuo, tanto en relación con sus allegados más próximos como también en relación con la sociedad.

El concepto de piedad filial, sin embargo, no implicaba únicamente el respeto de los hijos para con sus mayores. Se trata de una categoría compleja en la que a los padres también se les exigía responsabilidad y, sobre todo, garantizar una correcta educación confuciana a sus descendientes procurando representar un modelo moral a seguir por los sucesores. De acuerdo con la ética confuciana, el hombre tenía el deber de preservar la armonía social y, por lo tanto, actuar de acuerdo con los preceptos establecidos. De hecho, el texto confuciano por definición, las *Analectas de*

⁴⁶ GONZALEZ DE MENDOZA, Juan, *Op. cit.*, pp. 68-69.

Confucio, dedican una parte importante a describir el ideal ético del hombre confuciano, el *junzi* 君子 (caballero), cuyas virtudes principales serían el *ren* 仁 (benevolencia), el *yi* 義 (honestidad) y el *xiao* 孝 (la piedad filial).

El hombre para no perder el honor debía ser entonces un buen padre, pero la moralidad confuciana explicada en las fuentes consultadas también nos habla de la necesidad de ser un buen esposo. Los textos remarcan la alta jerarquización que existía en el ámbito doméstico en China, en el que cada uno ocupaba una posición que determinaba el tratamiento que le correspondía. La labor del cabeza de familia era mantener y cuidar de que sus seres queridos estuvieran abastecidos y garantizar el orden y la organización de este núcleo. El dominico Domingo Fernández de Navarrete nos traslada una sentencia de un sabio confuciano que lo refleja:

«Qualquiera que tiene familia, procure repartir los negocios de casa, según las fuerças, y habilidad de cada uno: honre a todos, según los meritos que tuvierén; use con tasa y medida de su hazienda; cuente lo que gana, para que sepa lo que puede gastar; cuyde si cada uno tiene lo necesario para su sustento y vestido, según la calidad de cada uno, procurando la igualdad todo lo posible, para no ocasionar embidias, ni emulaciones»⁴⁷.

Desempeñar estas labores dotaba al hombre de honorabilidad. En esta misma línea Palafox describe un episodio significativo en el contexto de la entrada de los manchúes en China. Uno de los capitanes leal a los Ming –que es la dinastía que acaba sucumbiendo a los manchúes–, no está dispuesto a confesar a pesar de los tormentos a los que se sometido. Ante su negativa de revelarles lo que sabía, los manchúes lo amenazan con quitar la vida a su mujer e hijos. El capitán, riéndose de los manchúes respondió:

«Esta muger que me pones ay delante, no es mi legitima muger; porque mi legitima muger no esta a tan mal recaudo, que ande entre las manos de los Tartaros insolentes. Dias a, que le quite yo la vida por mis propias manos, con gusto suyo. Porque aunque ella y yo estavamos bien satisfechos de su honestidad, y constancia; ni ella ni yo estavamos seguros de vuestras violencias y tiranías; y no quisimos dejar en duda ni su honestidad ni mi honra. Bien puedes hazer lo que quisieredes de esa muger que veys y que esa solo a sido mi amiga, o mi concubina, y no consiste en ella mi honra ni mi deshonra. Ese muchacho que aveys traído, ese si que confieso que es mi hijo legitimo; y tan poco estuviera vivo, sino se me hubiera escapado de entre las manos. Y temo tan poco su muerte, que antes me olgare mucho, que le quitáis la vida, y os ruego que lo agais, aquí delante de mis ojos, o me dejais, que le mate yo mismo; porque yo muera consolado, si el no vive en poder de tiranos, ni sea traydor a su patria, ni aun sufra, o veyá las trayciones y tiranías que ella padece»⁴⁸.

A través de este ejemplo podemos percibir cómo es el hombre en quien recae la responsabilidad de preservar la honorabilidad de su familia, dispuesto incluso a matar con sus propias manos a su hijo para evitar la afrenta. Por otro lado, también queda plasmado perfectamente el alto grado de jerarquización que existía dentro de las familias más acomodadas en las que el hombre se podía permitir mantener una o más

⁴⁷ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Domingo, *Op. cit.*, T4, cap. 4, p. 237.

⁴⁸ PALAFOX Y MENDOZA, Juan, *Op. cit.*, ff. 252-253.

concubinas: la mujer con la que estaba casada, y que solo podía ser una, era la legítima mujer mientras que el resto eran tomadas como concubinas y gozaban entonces de un rango inferior dentro del núcleo familiar y por tanto también de una consideración social acorde a dicha posición secundaria. Por último, resulta especialmente interesante comprobar a través de este fragmento cómo el honor de uno afecta al otro, de tal modo que la honestidad de la mujer y del hijo repercuten directamente en la del marido y viceversa, lo que lleva a tomar medidas tan extremas a ojos de los europeos como son acabar con la vida de su mujer, y si hubiese sido posible, con la de su hijo.

Todos estos eran valores fundamentales en la sociedad imperial china, y alejarse de ellos suponía granjearse una mala fama e incluso podía acarrear implicaciones más graves. La vulneración de dichos principios confucianos suponía la puesta en marcha de mecanismos que servían, entre otras cosas, para poner de manifiesto esa pérdida del honor. Así, el sistema penal chino permitía aplicar una pena dentro de un sistema de justicia en que sobresale la idea confuciana de demostrar al causante la naturaleza de su error⁴⁹. Los castigos eran lecciones morales que servían para transmitir valores e informar al culpable cuando había fallado para así evitar futuras transgresiones, lo que estaba íntimamente ligado con la vergüenza que se entendía que conducía a la mejora moral⁵⁰.

Las fuentes trabajadas recogen casi sin excepción referencias al sistema de justicia chino no sólo porque les llamara la atención sino porque algunos de ellos vivieron en sus propias carnes la experiencia de ser perseguidos, juzgados y castigados. Tal es el caso de Adriano de las Cortes, el franciscano Santa María o Navarrete quienes nos trasladan en sus escritos su experiencia personal. A través de las descripciones podemos advertir el carácter ejemplarizante y público de algunos de los castigos, como en el caso de los azotes con la caña de bambú pesada o ligera que era una de las penas más habituales practicada en los tribunales chinos (*vid.* Figura 2)⁵¹.

⁴⁹ Durante las dos últimas dinastías imperiales debemos tener en cuenta que los discursos teóricos sobre la justicia se entremezclan y nos encontramos con ideas neoconfucianas que se ven reforzadas por las teorías legistas, especialmente con la llegada de la dinastía Qing, sin perder las raíces cosmológicas que caracterizan la singular cosmovisión china de búsqueda de armonía social. MÜHLHAHN, Klaus, *Criminal Justice in China. A History*, Harvard University Press, Cambridge, 2009, p. 17.

⁵⁰ Se trataba en cualquier caso de un sistema complejo en el que debemos tener en cuenta que tanto durante la dinastía Ming (1368-1644) como en la Qing (1644-1912) la ley estaba básicamente interesada en los actos que amenazaban la estabilidad social y, por ende, el poder imperial. Su intervención era limitada y las propias familias debían corregir y redirigir los comportamientos inadecuados de sus miembros. GLOSSER, Susan L., *Chinese Visions of Family and State, 1915-1953*, California University Press, California, 2003, p. 83.

⁵¹ El código de la época Ming (el *Da Ming Lü*, 大明律) —que constaba de siete apartados en los que, tras el inicial dedicado a los principios generales, los otros seis correspondían a los ministerios que había entonces en China— así como el de la dinastía Qing (el *Da Qing Lü li*, 大清律) —que se basaba en gran parte en el sistema legal de la dinastía anterior y contenía un total de 436 disposiciones principales y cerca de 1900 suplementarias que especificaban las penas para crímenes concretos—, establecían de manera clara tanto los instrumentos penales como también los castigos en cada caso. La costumbre, por otro lado, marcaba también la práctica judicial. FAIRBANK, John K., *Op. cit.*, pp. 227-228. Véase también MAC-CORMACK, Geoffrey, *Traditional Chinese Penal Law*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1990.

Por otro lado, entre los distintos castigos que describen los castellanos es posible encontrar aquéllos que marcan al individuo de cara a la sociedad y que, por lo tanto, generan una vergüenza pública que permite que el delincuente se arrepienta y se redima. Uno de los ejemplos más paradigmáticos que pronto captó la atención de los misioneros era la llamada *canga*, un collar rectangular formado por dos bloques pesados y gruesos de madera utilizado con esposas, grilletes o cadenas (*vid.* Figura 3). Sobre la madera generalmente se escribía el nombre del condenado, el delito cometido y la duración de la pena. Tanto el tamaño como el peso de las dos tablas que conformaban la *canga* dependían de la gravedad de la pena. Adriano de las Cortes cuenta:

«de estos cepos vi muchos en las cárceles y en las puertas de las audiencias de los Mandarines [...]. Un día encontré a un miserable que llevaba hacia un mes uno, no le llegaba la mano a la boca, otro le tenía que poner en ella la comida, no podía dormir y sentarse le costaba»⁵².

Se trata, sin lugar a dudas, de un castigo que tenía una doble funcionalidad: aislar al culpable a la vez que visibilizar el castigo ante la comunidad. Aunque en su origen fue un instrumento para imposibilitar la huida de los reos y evitar su encarcelamiento⁵³, en la época imperial tardía se convirtió en un castigo con marcadas connotaciones estigmatizadoras ya que era visible y dejaba a la persona en una situación de absoluta dependencia —el tamaño de las tablas impedía que las manos del condenado pudieran alcanzar su boca—, y mostraba a la comunidad el motivo y la condena recibida. Tal como señala Mendoza, sobre las tablas «*está escrita la causa de la condena*» en un papel sobre ambas partes del tablón⁵⁴. Las fuentes también nos hablan del rol que los vecinos tenían a la hora de detectar y acusar a aquellos que los rodeaban, actuando unos como testigos de otros⁵⁵. También era habitual que la culpa del delincuente se pudiera repartir entre los miembros de su linaje y que se apresara a la madre, hijos o mujer como forma de pagar la pena⁵⁶. Otro de los elementos claves utilizados para señalar la deshonor de un individuo era el “paseo público” del reo, que el propio Adriano de las Cortes vivió tras su accidentada entrada en territorio chino:

«Nos repartieron de seis en seis en cuadrillas con su capitán y soldados cada una. Iban las nueve cabezas de los muertos y los soldados llevaban el lienzo colorado con letras negras que decían éramos ladrones corsarios y que habíamos peleado contra los chinos y nos llevaban presos»⁵⁷.

No sólo era una forma de advertir de la presencia del delincuente sino de introducir el sentimiento de vergüenza y forzar el arrepentimiento, provocando así la pérdida del honor que sin duda sentían aquellos que participaban de los valores de esa sociedad.

⁵² CORTES, Adriano de las, *Op. cit.*, pp. 180-181.

⁵³ MÜHLHAHN, Klaus, *Op. cit.*, p. 34.

⁵⁴ GONZÁLEZ DE MENDOZA, Juan, *Op. cit.*, p. 117.

⁵⁵ HERRERA MALDONADO, Francisco de, *Op. cit.*, f. 83.

⁵⁶ GONZÁLEZ DE MENDOZA, Juan, *Op. cit.*, p. 190.

⁵⁷ CORTES, Adriano de las, *Op. cit.*, p. 132.

3. El honor y las mujeres

El honor femenino también estaba vinculado al cumplimiento de los preceptos confucianos que situaban al individuo tanto en el contexto de las relaciones familiares como en sociedad. Los textos recogen la completa subordinación de las mujeres en una sociedad que era marcadamente patriarcal por lo que su honra dependía en gran medida de ocupar el lugar y ejercer de acuerdo con los preceptos establecidos, el papel que le correspondía. Escribe Navarrete al respecto:

«son medio esclavas las mugeres de China: la sujecion es grande; no saben la produxo Dios de la costilla del hombre, y no de los pies. El recogimiento es el mayor que se puede decir; la modestia y composicion suya no tiene ejemplar en el mundo»⁵⁸.

El sometimiento de la mujer al hombre sorprendió a todos los informantes seguramente no tanto porque fuera una situación desconocida para ellos sino porque se encontraron con una sociedad incluso más masculina de la que ellos mismos procedían y, especialmente, porque dicha subordinación se manifestaba en toda una serie de prácticas totalmente nuevas para ellos⁵⁹. Por un lado, la absoluta reclusión física a la que estaban sometidas; por el otro, la práctica del vendaje de los pies. En ambos casos, tales prácticas estaban asociadas a la honra y honorabilidad tanto de la mujer como de la familia a la que pertenecía.

El honor de las mujeres se asocia de manera clara al recogimiento que se les supone y para el cual las niñas eran criadas desde muy pequeñas. Esta delimitación espacial de las mujeres era exigida incluso en el interior de las casas, puesto que éstas disponían de estancias donde las mujeres tenían que ocultarse de las miradas masculinas, incluso de aquellos de su propia familia. Esta característica separación de sexos también era mantenida en las cárceles⁶⁰.

Sin embargo, lo que más sorprendió tanto a los soldados como a los misioneros fue la dificultad de encontrar alguna mujer decente en las calles de las ciudades populosas o en las grandes aldeas; en estos casos, las únicas mujeres que podían verse en los lugares públicos eran de clase baja. (Esto no he tocado contenido pero sí el orden) Las prostitutas son el ejemplo por antonomasia que representa la vulneración de ese característico recogimiento y todas las fuentes recogen la abundancia de ellas en el reino. Herrera Maldonado escribe:

«las que entran en semejante ejercicio son estimadas en nada entre aquellas gentes: son siempre de baja parte, esclavas o forasteras o compradas a sus madres cuando niñas para aquel menester asqueroso [...] y para evitar que con su mal exemplo no distraigan a las honestas y castas [...] era cosa necesaria permitir mugeres publicas en arrabales fuera de las ciudades, y poblaciones, con precisa obligacion, de no divertir por los poblados ni tra-

⁵⁸ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Domingo, *Op. cit.*, T2, cap. III, f. 62.

⁵⁹ Véase BUSQUETS ALEMANY, Anna, «Primeras miradas hacia la mujer oriental: La percepción de las mujeres chinas a través de los textos españoles de los siglos XVI y XVII», Barlés, E.; Almazán, D. (coords.), *La mujer japonesa. Realidad y mito*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2008, pp. 689-712.

⁶⁰ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Domingo, *Op. cit.*, T 1, cap. 7, f. 16.

tar con otras mugeres todo el tiempo que perseveran en semejante trato y con pena de muerte si entraren en los pueblos o ciudades»⁶¹.

Una cosa bien distinta ocurría en el ámbito rural, donde el trabajo femenino era necesario para la economía familiar y por tanto era mucho más difícil poder alejar a las mujeres de la esfera pública. Escribe Mendoza:

«Son muy honestas y recogidas, en tanta manera, que jamás verán a ninguna a ventana ni puerta; y si el marido convida alguno a comer, nunca ella parece ni come a la mesa si el convidado no es pariente o muy amigo. Cuando van a visitar a padre, a madre o parienta, van siempre en una silla litera, que la llevan cuatro hombres, la cual, por una parte y otra, está llena de celosías de hilo de oro y plata o seda muy espesas; porque, aunque ellas vean los de las calles, no pueden ser vistas. Y a esto van muy acompañadas de criados; y así, por gran maravilla se topa en la calle mujer principal, ni parece haber en la ciudad ninguna, por su gran recogimiento; que no las ayuda poco para él la torpeza de los pies ya dicha»⁶².

Sin duda alguna, uno de los elementos que favoreció la reclusión de las mujeres fue la costumbre de vendar los pies a las niñas, que también recogen prácticamente todos los textos. En algunos casos, el procedimiento descrito reproduce de manera fidedigna la crudeza de tal práctica. Escribe Rada: *«usan desde chiquitas de retorcerles y fajarles de tal manera los pies, que las mancan y dejan todos los dedos debajo del pulgar retorcido el pie»⁶³*. De acuerdo con las fuentes, los pies pequeños eran una costumbre que denotaba “damería y galantería” a la vez que, el principal mecanismo de control de los hombres sobre las mujeres. Escribe de manera acertada Mendoza sobre este aspecto:

«No falta quien dice que con este sainete de ser tenidas por más damas, los hombres han introducido esta costumbre, y el hacerles fajar los pies con tanta fuerza y cuidado, que casi pierde la forma de ello, y quedan medio tullidas y de manera que andan muy feamente y con pesadumbre, y por esta causa por maravilla salen de casa y se levantan raras veces de la labor que hacen, que es el principal intento y motivo que tuvieron los primeros que comenzaron la costumbre, que ha durado gran número de años y durará muchos más, por estar ya con fuerza de ley tan introducida y usada, que la mujer de algún punto que la quebrantase con sus hijas sería tenida en gran nota y aun castigada»⁶⁴.

Las explicaciones a la realización de esta práctica eran complejas puesto que, como señala Beverly Jackson, no estaba únicamente relacionada con el deber, la belleza o el erotismo sino también con el matrimonio y, por lo tanto, con la consecución de un estatus que indudablemente dotaba de honorabilidad a quienes lo disfrutaban⁶⁵.

Los informantes señalan de manera acertada que desde pequeñas las niñas eran educadas para que el recogimiento y clausura que se esperaba de ellas fuera algo natural

⁶¹ HERRERA MALDONADO, Francisco de, *Op. cit.*, ff. 31-32.

⁶² GONZÁLEZ DE MENDOZA, Juan, *Op. cit.*, p. 51

⁶³ RADA, Martín de, *Op. cit.*, f. 25.

⁶⁴ GONZÁLEZ DE MENDOZA, Juan, *Op. cit.*, p. 50.

⁶⁵ JACKSON, Beverly, *Splendid Slippers. A thousand years of an erotic tradition*, Ten Speed Press, Berkeley, 1997, p. 24. Véase también entre otros KO, Dorothy, *Cinderella's Sisters: A Revisionist History of Footbinding*, University of California Press, Los Angeles, 2005; PING, Wang, *Aching for Beauty: Footbinding in China*, Anchor Books, New York, 2002.

cuando se hicieran adultas. Sin lugar a dudas, se trataba de un recogimiento no sólo físico sino también interior puesto que la modestia, el recato, la obediencia (especialmente a la familia de su marido, a la que pasaba a pertenecer cuando se convertía en esposa) y la castidad eran actitudes que debían formar parte de su modo de ser y actuar. Las primeras antologías poéticas que aparecen en China recogían ya los sentimientos y las tensiones que podían generar en las mujeres semejantes exigencias. *El Libro de las Odas* (*Shijing*, 詩經), por ejemplo, nos acerca a esta realidad en la que una muchacha sufre un matrimonio tormentoso por haber mantenido relaciones amorosas previas a la unión matrimonial:

*«Antes de su caída, las hojas del moral
Son lustrosas y verdes.
¡Palomas, no comáis de los frutos del moral!
¡Muchachas, no os solacéis con los caballeros!
Si un hombre disfruta del placer, no se le tendrá en cuenta.
Si una muchacha disfruta del suyo, se le tendrá en cuenta.

Cuando las hojas del moral se caen
yacen pardas y descoloridas.
Tres años que pasé contigo,
estuve ingiriendo comida mediocre».*

De acuerdo con las creencias chinas, las palomas que comieran de las moreras perderían el sentido y la razón, al igual que lo hacían las muchachas que tuvieran relaciones antes de casarse. Las consecuencias de los actos llevarían entonces a la infelicidad y al resentimiento. El poema continúa así:

*«¡Tres años de esposa!
Esfuerzo sin esfuerzo,
levantándome temprano, yéndome tarde a dormir
sin un solo día para mí.
Ahora se terminó.
Mis hermanos me ignoran
con hilaridad mordaz.
Reflexiono en silencio,
y experimento tristeza por mí misma»⁶⁶.*

En el fragmento anterior, la distancia del tiempo no impide atisbar esa preocupación constante en la sociedad china por la cual permanecer casta llegaba a ser un símbolo de estatus social. La ley y los edictos imperiales alentaban a las familias a proteger la pureza de sus mujeres, especialmente con la dinastía Qing⁶⁷. Este poema, escrito por una mujer, acaso nos deja adentrarnos en el sentimiento que eso podría causarles puesto que se le sumaba el rechazo de quienes las rodeaban por perder no sólo

⁶⁶ Traducido por BLUNDEN, Caroline y Mark ELVIN, *Atlas cultural de China. La más antigua civilización existente*, Editorial Optima, Oxford, 2000, pp.184-185.

⁶⁷ MANN, Susann, «Women, families and gender relations», FAIRBANK, John K. y Denis C. TWITCHETT (eds.), *The Cambridge History of China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, vol. 9, p. 435. Véase también SOMMER, Matthew H., *Sex, law and Society in Late Imperial China*, Stanford University Press, Stanford, 2000.

su castidad sino su honor. Como es de esperar, el adulterio era entonces el mayor ataque a dicho precepto. Tanto Mendoza como Herrera Maldonado lo tratan en sus relatos describiendo los castigos que por ello debían acatar. A pesar de la imagen ideal que nos trasladan los autores de las mujeres chinas, en todas las fuentes no dejan de reconocer que «no faltan quien consienta ofensas tales entre aquellas gentes, que el interés es rey en todas partes pero se les castiga rigurosamente y no hay infamia como la de vender la honra, la estimación y el gusto»⁶⁸.

Pero si hay algo que realmente era importante y necesario para la mujer en la sociedad imperial china era engendrar un hijo varón que continuara la estirpe familiar. Como explican en sus crónicas Herrera Maldonado y Navarrete, tanto era así que el hecho de que la mujer fuera estéril podía ser un motivo de peso para no casarse o anular el matrimonio:

«Pondré aquí los impedimentos dirimentes que ponen los libros (para el casamiento); uno es, ser parlera o habladora la muger, esto solo basta para echarla de casa y anular el matrimonio, aunque aya estado largo tiempo consumado y tenga hijos della. Si en Europa hubiera tal impedimento, sin duda se deshizieran muchos casamientos, y fuera freno grande para que muy muchas mugeres no se desmandaran tanto en la lengua. El segundo es inobediencia a los suegros [...] El tercer es, si hurtan las cosas de casa. Quarto, si después de casada sobreviene lepra a la muger. Quinto, si se halla esteril. Sexto, si es celosa [...]»⁶⁹.

De la misma manera, era normal que si la primera mujer no tenía hijos ella misma solicitara al marido que tomara una concubina con el fin de asegurar la descendencia. En realidad, y como nos recuerda el mismo Navarrete⁷⁰, este gesto permitiría a la esposa no ser repudiada por el marido y seguir conservando el privilegio de ser la mujer principal a la que las demás concubinas debían obediencia, un honor al que no muchas estaban dispuestas a renunciar.

4. Conclusiones

En el presente trabajo hemos examinado las percepciones castellanas sobre el honor en la China imperial a través de algunos de los textos sobre China más relevantes de la Edad Moderna. Si bien son pocas las referencias explícitas a las categorías de honor, honorabilidad u honra en las fuentes, especialmente si se buscan con los parámetros del honor en la cultura occidental, las descripciones que nos han llegado permiten comprender los significados que podían tener en estas sociedades dichos conceptos. Tanto en Castilla como en la China a la que nos trasladan los autores, se puede afirmar que el honor fue un principio de organización y estratificación social, aunque las connotaciones en ambos casos son diferentes.

Debemos tener en cuenta que las fuentes de las que beben las crónicas e historias trabajadas para este artículo reflejan, en gran medida, la cultura de las élites y no la de

⁶⁸ HERRERA MALDONADO, Francisco de, *Op. cit.*, f. 73 vo.

⁶⁹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Domingo, *Op. cit.*, T2, cap.7, p. 72

⁷⁰ *Ibidem*.

las clases populares. Ésta se apoyaba en ideas confucianas cuyas máximas morales establecían las actitudes que tenía que seguir la población. Sin embargo, dichas máximas, evidentemente, no recogían los sentimientos más comunes en los que la pérdida del honor y la búsqueda de restitución del mismo a través de la venganza eran moneda corriente en la sociedad china imperial. Ello no impide completar la imagen a través de la búsqueda de los valores que se practicaban en dicha sociedad, y que nos ayudan a conocer las características que dotaban de honor a los individuos. Así, ser un buen hijo, un buen esposo y un buen padre en el caso de los hombres o la obediencia, los deberes familiares, el recogimiento y la castidad en el caso de las mujeres resultan ser los elementos esenciales a partir de los cuales uno adquiriría honor.

Por otro lado, el honor estaba claramente asociado con la pertenencia a una élite de letrados que, a través de un sistema meritocrático, accedían a la parte más alta de la jerarquía social, confiriéndoles un estatus cuyas manifestaciones llamaron poderosamente la atención de los europeos. Una jerarquía, por otro lado, en la cual el emperador era la mayor fuente de poder, y por tanto de honor, por lo que ascender en la administración suponía acercarse a la corte y por tanto ganar un mayor estatus.

En definitiva, las fuentes hispánicas de los siglos modernos nos trasladan una imagen muy concreta de la cuestión del honor y la honorabilidad en China que se circunscribe, evidentemente, a la realidad que tuvieron a su alcance. En este sentido, es importante remarcar que se trata de una visión incompleta porque obvia en gran parte las acciones cotidianas que movían a los individuos a buscar el reconocimiento social. No obstante, esta visión es reveladora en tanto en cuanto nos acerca a los aspectos que llamaron la atención de los europeos, que supieron reflejar en sus escritos el discurso normativo confuciano que vertebraba la sociedad imperial china. El honor era entonces una categoría compartida por ambas sociedades que, sin embargo, la interpretaron de forma diferente fruto de la especificidad de los espacios y tiempos.

5. Fuentes

CORTES, Adriano de las, *Viaje de la China, 1625-1626* (edición moderna a cargo de Beatriz Moncó, *Viaje de la China*, Alianza editorial, Madrid, 1991).

DUEÑAS, Francisco de, *Relacion de algunas cosas particulares que vimos y entendimos en el reyno de china especial de la ciudad de Canton y de otras particulares de que el padre fray agustín de Tordesillas que en la Relacion atras da cuenta mas larga de toda nuestra Jornada nose quiso ocupar por ser cosas ajenas a su profesion hechas por el alférez francisco de dueñas*, 1580. Real Academia de la Historia.

FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Domingo de, *Tratados historicos, politicos, eticos y religiosos de la monarchia de China. Descripcion breve de aqel imperio y exemplos raros de emperadores y magistrados del, con narracion difusa de varios sucessos y cosas singulares de otros Reynos y diferentes navegaciones*. Imprenta Real por Juan Garcia Infançon, Madrid, 1676.

GONZÁLEZ DE MENDOZA, Juan, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran Reino de la China*, 1585. (Edición moderna por Ediciones Miraguano, Madrid, 1990)

GUZMÁN, Luis de, *Historia de las Misiones que han hecho los Religiosos de la Compañía de Iesus, para predicar el sancto evangelio en la India oriental y en los Reynos de la China y Japon*, Alcalá de Henares, 1601.

HERRERA MALDONADO, Francisco, *Epitome historial del Reyno de la China. Muerte de su Reyna, madre de este Rey que oy vive, que sucedió a treinta de Março del Año de mil y seiscientos y diez y siete. Sacrificios y ceremonias de su Entierro. Con la descripcion de aquel imperio y la introducción en el de nuestra Santa Fe Catolica* A costa Andres de Parra, Madrid, 1621.

LOARCA, Miguel de, *Relacion del viaje que hezimos a la China desde la ciudad de Manila en las del poniente año de 1575 años, con mandado y acuerdo de Guido de Lavazaris governador i Capitan General que a la sazón era en las Islas Philipinas*. 1575. Real Academia de la Historia.

MOREJÓN, Pedro, *Historia y relacion de lo sucedido en los Reinos de Iapon y China, en la qual se continua la gran persecución que ha avido en aquella Iglesia, desde el año de 615 hasta el de 19*, Lisboa, 1621.

MURILLOVELARDE, Pedro, *Geographia Historica. Tomo VII. De Persia, del Mogol, de la India, y sus reynos, de la China, de la grande Tartaria, de las Islas de la India, y del Japón*, Imprenta de Manuel de Moya, Madrid, 1752.

PALAFXO y MENDOZA, Juan de, *Historia de la conquista de la China por el Tartaro. Escrita por el Ilustrisimo Señor Don Juan de Palafox y Mendoza, siendo Obispo de Puebla de los Ángeles, y Virrey de la Nueva-España y a su muerte Obispo de Osma*. Paris, Antonio Bertier, 1670.

RADA, Martín de, *Relaçion Verdadera delascosas del Reyno de TAIBIN por otro nombre china y del viaje que ael hizo el muy Reverendo padre fray martin de Rada provincial que fue delaorden delglorioso Doctor dela yglesia San Agustin. quello vio yanduvo en la provincia de Hocquien año de 1575 hecha porelmesmo*, 1575. Bibliothèque Nationale de Paris. Fonds Espagnol, 325.9 (MF 13184).

RIBADENEIRA, Marcelo de, *Historia de las islas del archipiélago filipino y reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*, Barcelona, 1601 (edición moderna a cargo de Juan R. De Legísima O.F.M, Editorial Católica, Madrid,1947).

ROMÁN, Jerónimo, *Republica del Reyno de la China. Ordenada por Fray Hieronymo Roman frayle professo de la orden de San Agustin y su Choronista*, 1595. Biblioteca de Cataluña.

SÁNCHEZ, Alonso, *Relación de las cosas particulares de la China, la qual escribió el P. Sanchez de la Compañía de Jesús que se la pidieron para leer a su Magestad el Rey Don Felipe II estando indispuesto*, Madrid, 1588. Biblioteca Nacional de Madrid.

TORDESILLAS, Agustín, *Relación de el viaje que hezimos en china nuestro hermano fray Pedro de Alpharo con otros tres frailes de la orden de Nuestro seraphico padre san francisco de la prouincia de san Joseph del año del señor de mil y quinientos y setenta y nueve años, fecha por mi fray agustín de Tordessillas fraile profeso de la dicha prouincia, Testigo de vista de todo lo que aquí va ascripto*, 1578. Archivo de la Real Academia de la Historia.

6. Bibliografía

BLUNDEN, Caroline y Mark ELVIN, *Atlas cultural de China. La más antigua civilización existente*, Editorial Optima, Oxford, 2000.

BUSQUETS ALEMANY, Anna, «Un siglo de noticias sobre China: entre González de Mendoza (1585) y Fernández de Navarrete (1676)», San Ginés, P. (ed.), *Nuevas perspectivas de Investigación sobre Asia Pacífico*, Universidad de Granada, Granada, 2008, pp. 275-291.

ÍDEM, «Primeras miradas hacia la mujer oriental: La percepción de las mujeres chinas a través de los textos españoles de los siglos XVI y XVII», Barlés, E.; Almazán, D. (coords.), *La mujer japonesa. Realidad y mito*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2008, pp. 689-712.

ELMAN, Benjamin A., «Political, Social, and Cultural Reproduction via Civil Service Examinations in Late Imperial China», *Journal of Asian Studies*, 50 n°1 (1991), pp.7-28.

ÍDEM, *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900*, University of California Press, California, 1994.

ÍDEM, *A cultural history of Civil Examinations in Late Imperial China*, University of California Press, California, 2000.

FAIRBANK, John K.; Denis C. TWICHETT (eds.), *The Cambridge History of China*, vols. 8-9, Cambridge University Press, Cambridge, 1978.

ÍDEM, *China, una nueva historia*, Editorial Andrés Bello, Barcelona, 1997.

GASCÓN, M^a Isabel, «Honor masculino, honor femenino, honor familiar», *Pedralbes*, n° 28 (2008), pp. 635-648.

GLOSSER, Susan L., *Chinese Visions of Family and State, 1915-1953*, California University Press, California, 2003.

JACKSON, Beverly, *Splendid Slippers. A thousand years of an erotic tradition*, Ten Speed Press, Berkeley, 1997.

KO, Dorothy, *Cinderella's Sisters: A Revisionist History of Footbinding*, University of California Press, Los Angeles, 2005.

MACCORMACK, Geoffrey, *Traditional Chinese Penal Law*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 1990

MARAVALL, Jose Antonio, *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Siglo Veintiuno de España, Madrid, 1979.

MARTÍNEZ, María Victoria, «A vueltas con la honra y el honor. Evolución en la concepción de la honra y el honor en las sociedades castellanas desde el medioevo al siglo XVII», *Revista Borradores*, vol. VIII-IX (2008), pp. 1-10.

MÜHLHAHN, Klaus, *Criminal Justice in China. A History*, Harvard University Press, Cambridge, 2009.

PING, Wang, *Aching for Beauty: Footbinding in China*, Anchor Books, New York, 2002.

SOMMER, Matthew H., *Sex, law and Society in Late Imperial China*, Stanford University Press, Stanford, 2000.

SUN, Julia, *Veinticuatro cuentos de amor filial 二十四孝的故事*, 中央圖書出版社出, 2000.

7. Imágenes



Figura 1. Mandarín y su séquito. Fuente: Adriano de las Cortes, *Viaje a la China*, p.176.



Figura 2. Azotes. Fuente: Adriano de las Cortes, *Viaje a la China*, p. 145.

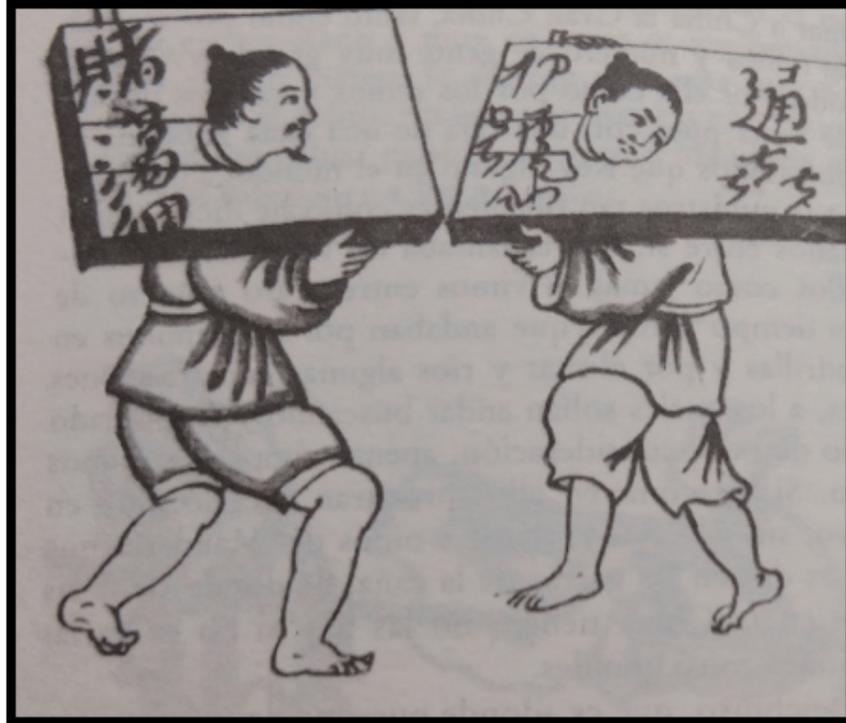


Figura 3. Condenados al cepo. Fuente: Adriano de las Cortes, *Viaje a la China*, p. 180.