

Máster Universitario en Estudios Avanzados en Historia Moderna
<<Monarquía de España>> siglos XVI-XVIII

Crónicas misioneras y sociedades nativas: China a fines del siglo XVII.



Autora: Marina Torres Trimállez
Dirección: Dr. Tomás A. Mantecón Movellán
Santander, 2014
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Cantabria



ÍNDICE

Introducción	2
1. Navarrete descubre China, ¿un imperio para enfrentarse al caos?	9
2. Gobierno doméstico y familia: los cimientos de la autoridad.	19
3. La piedad filial: significación y expresiones.	28
4. La disciplina y el orden en torno a la familia.	42
5. La presencia eterna de los antepasados: creencias y ritos.	48
6. Hombres y mujeres: de la legalidad a la intimidad.	62
7. Feminidad y masculinidad: género y poder.	75
Conclusiones	92
Anexos	96
Fuentes	106
Bibliografía	106

Introducción

El presente trabajo tiene como objeto el estudio de la cultura y sociedad de la China en la Edad Moderna a través de los ojos del misionero español Fray Domingo Fernández de Navarrete, así como analizar los elementos que cohesionaban esa sociedad y vertebraban estructuras de poder y autoridad en su seno. La fuente utilizada es la obra *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China* publicada en Madrid en 1676¹.

Su autor pertenecía a la Orden de Predicadores, y tras completar sus estudios de Filosofía y Teología en el convento de San Pablo de Valladolid, abandonó una brillante carrera como teólogo para embarcarse como voluntario en las misiones asiáticas que le llevarían finalmente a China en 1658. Allí pasó más de diez años evangelizando y estudiando su cultura y costumbres. A su regreso a España escribió la crónica de sus viajes que recibiría la aprobación de la Santa Sede para ser posteriormente publicados.

Según confiesa el propio Domingo Fernández de Navarrete en un principio su intención era escribir las controversias antiguas y modernas sobre las misiones de China desde sus principios hasta el año 1669, pero luego optó por realizar un primer tratado general sobre China que permitiera comprender globalmente esta civilización de cara a abordar posteriormente las cuestiones propiamente religiosas².

La obra consta de siete tratados cada uno construido de forma independiente. Los dos primeros tratados (ff. 1-50; 51-128) describen la historia de China, su organización, características y costumbres. El tercero (ff.129-172) es una traducción de sentencias de la escuela confuciana en el que demuestra el amplio manejo de las obras

¹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados históricos, políticos y morales de la monarquía China. Descripción breve de aquel imperio y exemplos raros de emperadores y magistrados del, con narración difusa de varios sucesos y cosas singulares de otros reynos y diferentes navegaciones*, Madrid, Imprenta Real, 1676.

² Cuyo título es *Controversias antiguas y modernas entre los misioneros de la China* (Madrid, 1679). Habría un tercer tratado escrito pero sin imprimir ni publicar que según Busquets se habría titulado *Todas las industrias espirituales y divinas de que se han ayudado los Religiosos de la Compañía en la conversión de China*. BUSQUETS, A.: “Voces sobre China en el siglo XVII a través de Domingo Fernández de Navarrete”, *Dossier: Castellanos en Asia Oriental (siglos XVI-XVII): contextos, textos, gramáticas y vocabularios. Boletín Hispano Helvético. Historia, teoría(s), prácticas culturales*, Lausanne, Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos, 2012, p. 103.

clásicas chinas por antonomasia: Los *Cuatro Libros* y los *Cinco Clásicos* confucianos³, incorporando además comentarios propios para facilitar la interpretación de las sentencias. En el cuarto tratado (ff. 173-245) el fraile realiza una traducción del libro chino *Ming Sin Pao Kien* que traduce al español como *Espejo precioso del alma* o *Espejo precioso que alumbra y comunica luzes al corazón y interior del hombre*, y que recoge también un conjunto de proverbios, máximas y aforismos chinos⁴. El texto original chino titulado *Mingxin Baojian* fue probablemente compilado por Fan Liben en 1393 en los inicios de la dinastía Ming⁵. Incluye sentencias confucianas, taoístas, budistas y de la tradición oral que reflejan el sincretismo religioso de las últimas dinastías imperiales⁶. Navarrete una vez traducidas las sentencias añade sus propios comentarios siguiendo los libros cristianos, comparando y añadiendo las anotaciones que considera oportunas.

En el tratado quinto (ff. 245-289) el misionero realiza otra traducción de una obra escrita por el jesuita Niccolò Longobardo, que incluye también sus propias impresiones al respecto. En el sexto (ff. 289-450) el fraile realiza en primer lugar una autobiografía acerca de sus viajes desde que sale de Valladolid hasta que regresa años después a España, incluyendo además anotaciones sobre la entrada de los manchúes en China y el comentario de las obras del padre Letona *Descripción de las Filipinas*, del jesuita Francisco Colin, *Historia de los Jesuitas en las Filipinas* y del también jesuita Martino Martini, *De bello tartárico historia*. El séptimo y último tratado (ff. 451-518) es una recopilación de decretos y proposiciones calificadas en Roma por orden de la Sacra Congregación del Santo Oficio, intercalando en ellos algunas informaciones sobre China.

Un rasgo general de este tipo de fuentes es su no literalidad y el carácter subjetivo del testimonio. Nos hallamos ante un proceso de construcción cultural de la alteridad, del *Otro*, el chino, que no podemos olvidar en ningún momento que está

³ Los *Cuatro Libros* (Shishu) incluyen las *Analectas*, el *Libro de Mencio*, la *Gran Enseñanza* y el *Justo Medio*. Los *Cinco Clásicos* (Wujing) se refieren al de los *Documentos*, de la *Poesía*, el *Libro de los Cambios*, el *Libro de los Ritos* y los *Anales de las primaveras y otoños*.

⁴ Existía una traducción anterior de este libro realizada por el fraile dominico Juan Cobo. Ver OLLÉ, M. (ed.): *Beng Sim Po Cam o Rico espejo del buen corazón. El Mingxin Baojian de Fan Liben*, Barcelona, Península, 1998.

⁵ BLUSSÉ, L. y H. ZURNDORFER: *Conflict and Accommodation in Early Modern East Asia: Essays in Honour of Erik Zürcher*, Leiden, Ed. Brill, 1993, p. 174.

⁶ Era utilizado con una finalidad didáctica: por un lado eran memorizados, incrementando el dominio de los caracteres escritos chinos, y por otro lado servía de instrucción moral a los más jóvenes. OLLÉ, M. (ed.): *Beng Sim Po Cam...op.cit.*, pp.12-13.

condicionado por categorías sémicas de ajenidad y potencial enemistad y que además supone una elaboración flexible y modificable en función de la personalidad, la cultura y la época.

Navarrete era un erudito de primer nivel que poseía unos amplísimos conocimientos de teología cristiana que muestra claramente en los tratados. Supo además transmitirlos con paciencia y fervor a cuantos encontró a su paso durante los años que pasó en Filipinas previos a su entrada en China. Austero y sencillo no dudó en llegar a las islas más remotas y las tribus más recónditas en su empeño por transmitir la palabra de Dios.

Adquirió además un increíble dominio sobre la filosofía y literatura chinas. Su tenacidad en el estudio le permitió reflexionar y discutir sobre cuestiones religiosas y filosóficas que sin duda resultaban de gran complejidad. En ello tuvo mucho que ver su manejo de la lengua china, a la que hubo de dedicar importantes esfuerzos. Hasta 10000 palabras conoció el fraile, que consideraba el estudio de la lengua un medio imprescindible para entender la civilización a la que pretendía evangelizar. Sus conocimientos y estudio le permitieron incluso comprender el chino clásico de las grandes obras del pensamiento chino cargadas de parábolas, figuras y una retórica específica, publicar obras propias en esa lengua y realizar traducciones⁷. Tareas de valor intachable si tenemos en cuenta que el chino es un idioma de carácter ideográfico que no está organizado para expresar conceptos, lo que le aleja de cualquier tendencia abstracta sin perder por ello la producción de un pensamiento lleno de matices y sugerencias que es difícil de captar para un occidental.

Destaca además en sus *Tratados* el intento denodado por ser lo más objetivo posible. En su prólogo dedicado “Al pío y curioso lector” se compromete a averiguar el crédito de sus fuentes y regirse por “el entendimiento y la razón [...] lo que he visto, leído y tocado con mis manos”, una declaración de principios que sin duda lo convierte en hijo de su propia época. Navarrete aparece como testigo autorizado y fiable

⁷ Para conocer las obras escritas por Domingo Fernández de Navarrete ver BUSQUETS, A.: *Los tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China (1676) de Domingo Fernández de Navarrete: el texto y sus fuentes*. Directora: Dolores Folch Fornesa. Tesis doctoral. Universidad Pompeu Fabra, Barcelona, 2008, pp. 221-257.

recopilador de los hechos naturales, construyendo el conocimiento desde las evidencias sensibles y la observación directa y empírica característica del siglo XVII europeo⁸.

Todo ello lo demuestra en sus *Tratados* en los que destaca la cantidad y calidad de fuentes utilizadas. El misionero realiza por un lado traducciones directas de obras chinas, a lo que se le suma apreciaciones personales de las que él ha sido testigo, testimonios orales tanto de otros misioneros⁹ como de chinos convertidos o no¹⁰, obras chinas propiamente (memoriales, estampas impresas, historias chinas, diccionarios, libros sobre lengua china o mapas) y obras europeas sobre China publicadas en los siglos XVI y XVII¹¹. El conjunto de la obra ofrece entonces una imagen muy completa, rica, variada y sin dudas excepcional sobre el Imperio Celeste.

Es sin embargo un tipo de fuente que, si bien ofrece unos detalles de vida cotidiana que difícilmente podemos encontrar en las fuentes más institucionales, está fuertemente mediatizada y condicionada por quien la escribe. Su formación religiosa y vocación misionera son muy importantes a la hora de tener en cuenta la imagen que nos traslada de China. La intencionalidad manifiesta del autor es la de dar a conocer China y sus costumbres e informar sobre dicha civilización a los misioneros que se embarcaban hacia esas lejanas tierras para así facilitar la transmisión de la palabra de Dios, según sus palabras, “un manual para misioneros”. Utiliza por ello un tono narrativo y un lenguaje descriptivo, sencillo y directo despojado de tecnicismos. Sin embargo, como es de esperar, los *Tratados* también reflejan la búsqueda del autor del apoyo económico, logístico y legitimador de la acción colonizadora-misional: la obra está dedicada a Don Iván de Austria, Prior de San Juan de los reinos de Castilla y León, el Consejo de Estado, Gobernador General de todas las Armas Marítimas, General de la Mar, Gobernador y Capitán General de los Países Bajos de Flandes, Charlorois y Borgoña y Vicario General del Reino de Aragón. Por otro lado los chinos se presentaban además ante los misioneros como los perfectos sujetos a evangelizar por su carácter ordenado y su fama de gente de letras.

⁸ PIMENTEL, J.: *Testigos del mundo. Ciencia, literatura viajes en la Ilustración*, Marcial Pons, Madrid, 2003, p. 30.

⁹ Son innumerables los misioneros a los que cita el fraile, entre los que se pueden destacar: Michel Trigault (1602-1667), Antonio de Gouvea (1592-1677), Jean Valat (1659-1696), Felicien Pacheco (1622-1687) o Francesco Brancati (1607-1671).

¹⁰ El misionero vallisoletano cita a un tal Juan Li, Clemente, Juan Mieu y Gregorio López Lo. Este último fue propuesto por el propio Navarrete como Obispo de China aprobado por el papa Inocencio IX. BUSQUETS, A.: “Voces sobre China...*op.cit.*”, p. 107.

¹¹ Ver BUSQUETS, A.: *Los tratados históricos, políticos...op.cit.*

Otro de los objetivos claves de Domingo Fernández de Navarrete era aportar argumentos en favor de la postura de las órdenes mendicantes en la llamada querella de los ritos chinos, que enfrentó ásperamente a Navarrete con la estrategia jesuita de acomodación de la doctrina y de la liturgia católicas a la cultura china del ritualismo, del culto al Cielo y a los antepasados. Con estos tratados el fraile pretendía demostrar que no existía rastro de Dios, las almas, los ángeles o la inmortalidad en el espíritu chino rechazando la práctica de esas costumbres chinas que él consideradas idolatrías. Su testimonio, y en concreto sus tratados fueron decisivos a la hora de que la Santa Sede tomara una decisión en el debate, un debate que por otro lado hundía sus raíces en cuestiones políticas y religiosas más profundas¹².

El relato del que es objeto este estudio se inserta en la expansión de Europa por Asia, incluyendo China. La puesta en marcha del proyecto católico provocó una serie de movimientos misionales impulsados desde Roma en territorios extraeuropeos que dotaron al catolicismo de su dimensión más universal a lo largo de los siglos de la Edad Moderna. El punto de partida fue el viaje realizado por Vasco de Gama a la India en 1498. Hasta 1575 no se contó con una empresa española, en este caso formada por dos frailes agustinos¹³, entre ellos el padre Martín de Rada, que fue guiada a tierras chinas por un almirante de una flota imperial china de Fujian en agradecimiento a su defensa contra unos piratas¹⁴. A partir de esos momentos los contactos europeos más importantes y con mayores consecuencias fueron de hecho los de los misioneros cristianos y no tanto los de los mercaderes. Resultado de ello es el trabajo de Domingo Fernández de Navarrete, la obra más voluminosa publicada dedicada por completo a la descripción del mundo chino en España en el siglo XVII, y una de las más importantes, si no la más, por su profundo conocimiento sobre las realidades sociales, costumbres y sentimientos de la gente común china.

¹² Son muchas las obras que han abordado esta cuestión, pero no es el objetivo de este trabajo por lo que remitimos a los siguientes estudios que son clave: GERNET, J.: *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989; MINAMIKI, G.: *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to Modern Times*, Loyola University Press, Chicago, 1985; MUNGELLO, D.E.: *The great Encounter of China and the West (1500-1800)*, Rowman and Littlefield, Lanham, 1999.

¹³ Existe constancia de contactos más antiguos al siglo XVI. El primer viajero español que dejó información escrita sobre China fue el judío español Benjamín de Tudela en el siglo XI. Alrededor de 1348 aparece el Libro de Conocimiento escrito por un franciscano español. Le sigue un relato de Fray Pascual de Victoria y el libro que narra la embajada del rey de Castilla Enrique III al Tamerlán, “La embajada al Tamerlán (1403-1406)” de Ruy González Clavijo. El Siglo de Oro de los escritos hispánicos sobre china será sin embargo durante el XVI y el XVII.

¹⁴ GELBER, H.: *El dragón y los demonios extranjeros. China y el mundo a lo largo de la historia*, Barcelona, RBA, 2008, p. 111.

El marco geográfico en el que está centrado el estudio es la China de la costa del sureste asiático donde se encontraban las misiones de los dominicos, aunque se puede hacer extensivo a la parte norte del país que pudo visitar el fraile debido al viaje que realizó a la corte de Beijing por la persecución anticristiana a la que se vio sometido con el resto de misioneros cristianos.

La realidad que vivió el fraile dominico coincidió en el tiempo con el cambio de dinastía que se vivió en China y que le permitió registrar los cambios políticos que llevarían a cabo los nuevos mandatarios de la dinastía Qing que obligaron a que en el imperio convivieran manchúes y chinos, centrándome únicamente en estos últimos.

En muchas de las crónicas de misión las noticias sobre China tienen un carácter tangencial por lo que han quedado relegadas por la historiografía moderna que ha centrado su investigación en temas relacionados con la construcción de la imagen europea sobre China y las noticias de los jesuitas, especialmente la querella de los ritos chinos¹⁵. El trabajo no se detiene en la querella ni tampoco en la incidencia de China en Europa y viceversa sino en las relaciones de autoridad y los referentes culturales latentes en la sociedad China de la Edad Moderna.

Para este viaje se sigue el camino propuesto por Navarrete quien guía la mirada hacia una realidad que a él le interesa mostrar. Es por tanto la China *de* Navarrete. Sin embargo el enfoque comparativo es ineludible para subrayar lo sustancial y específico. Para ello se han utilizado obras de referencia: Las obras de Jonathan Spence, J. K. Fairbank y Jacques Gernet son obras clave y ya clásicas que han servido para situarme en el contexto y conocer una síntesis global de la evolución de China; los trabajos de Olga Lang y H.D. Baker sentaron las bases para el estudio de la familia en los años cincuenta y ochenta respectivamente, y si bien están determinadas por su tiempo hacen un análisis válido y vigente de las características generales de la familia en época imperial completado con las aportaciones más recientes y específicas de autoras como Patricia Ebrey, Dorothy Ko, Susan Mann, Benjamin Elman o Matthew Sommer entre

¹⁵ Para el análisis de su participación en dicha querella ver SU, J.S.: *El padre Domingo Fernández Navarrete y el problema de los ritos chinos*. Director: Francisco Sánchez-Castañer y Mena. Tesis doctoral. Departamento de Literatura Hispanoamericana, Universidad Complutense de Madrid, 1981; CUMMINS, J.S: *A Question of Rites: Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, London, Scolar Press, 1993.

otros, quienes aportan los análisis más vigentes y prolijos de las distintas cuestiones abordadas por el misionero dominico¹⁶.

La estructuración del trabajo incluye siete grandes apartados. El primero de ellos abordará la idea general del mundo y del universo que tenían los chinos en el siglo XVII y que constituye la base filosófica-cosmológica sobre la que construyen su universo mental y que sirve para explicar sus formas de actuación y comportamiento. El segundo apartado se centra en la familia, su organización y composición. En el tercer punto se aborda la piedad filial, su significado e implicaciones en los padres e hijos que debían ejercerla. A continuación se aborda la relación de ésta con el orden imperial para en el siguiente epígrafe analizar su práctica después de la muerte. En el apartado sexto se tratarán las relaciones entre el hombre y la mujer, el matrimonio y el sexo para por último acercarnos a las culturas de género, y los ideales de feminidad y masculinidad de la China de la Edad Moderna.

Con todo ello me dispongo a comenzar un trabajo que considero que merece todo nuestro interés al permitir conocer y analizar las acciones históricas de un misionero que enfrentó dos mentalidades y concepciones del mundo diferentes, la oriental y occidental, permitiéndonos alejarnos del eurocentrismo que ha guiado hasta hace poco los estudios en un momento que es el hoy en el que la globalización hace necesario el estudio del *Otro*, ni más ni menos que la China imperial por la que Navarrete quedó fascinado.

¹⁶ BAKER, H.D.: *Chinese Family and Kinship*, New York, Cambridge University Press, 1979; EBREY, P.: *Cambridge Illustrated History of China*, New York, Cambridge University Press, 2010; *A cultural history of Civil Examinations in Late Imperial China*, California, University of California Press, 2000; FAIRBANK, J.K.: *China, una nueva historia*, Barcelona, Editorial Andrés Bello, 1997; GERNET, J.: *El mundo chino*, Barcelona, Editorial Crítica, 2005 (1ª ed. 1972); KO, D.: *Teachers of the Inner Chambers. Women and Culture in Seventeenth-Century China*, Stanford, Stanford University Press, 1994; LANG, O.: *Chinese Family and Society*, New Haven, Yale University Press, 1946; MANN, S.: "Women, families and gender relations" en FAIRBANK, F. y D. TWICHETT: *The Cambridge History of China*, Vol. 9, Cambridge, Cambridge University Press, 1978; SOMMER, M.: *Sex, law and Society in Late Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 2000; SPENCE, J.: *The search for Modern China*, New York, Norton & Company, 1990.

1. Navarrete descubre China, ¿un imperio para enfrentarse al caos?

Cuando el padre fray Domingo Fernández de Navarrete se resolvió a entrar en China, muchos de los amigos y conocidos que había hecho en Macao intentaron impedirle la ida. Lejos de seguir las advertencias, el fraile pisó territorio chino cuando corría el año 1657¹⁷. El Imperio del Dragón se encontraba en pleno periodo de transformación tras la caída definitiva de la dinastía Ming en 1644 y el ascenso de una nueva dinastía extranjera: los futuros Qing (1644-1912)¹⁸. En 1661 fue cuando definitivamente la nueva dinastía manchú terminó con la resistencia continental de los Ming del Sur imponiendo una rígida doctrina moral en base al neoconfucianismo cuyo autoritarismo llevaría a la persecución de cualquier tipo de oposición y a la exigencia a los nuevos súbditos de una completa sumisión y fidelidad¹⁹. Sin embargo, la nueva dinastía Qing (1644-1912) comprendió a la vez la necesidad de adaptarse para ser capaces de dirigir un territorio que tenía las dimensiones de un continente²⁰. Así, optaron por conseguir la adhesión de las élites chinas reabriendo los exámenes oficiales para el funcionariado en 1656 y adoptando las instituciones autocráticas y centralizadas del imperio anterior Ming²¹. Estas medidas entre otras permitieron superar la crisis anterior y alcanzar durante la segunda mitad del siglo XVII una relativa calma política que llevaría a China a convertirse ya en los inicios del siglo XVIII en uno de los imperios más importantes, consiguiendo alcanzar la mayor extensión de su historia en 1759 y una prosperidad general fundada en un crecimiento demográfico, agrícola, artesanal y comercial sin precedentes²².

La rigidez e imposición de un reinado de orden moral no es sin embargo algo nuevo en la historia china. Su supremacía demográfica histórica desde muy pronto impulsó la organización social y política puesto que el miedo al caos fue desde muy

¹⁷ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. VI, f. 336.

¹⁸ La transcripción del chino que se adopta en este trabajo es la transcripción oficial de la República Popular (1958), el *pinyin*, que es la más extendida hoy día. Para facilitar la lectura se ha optado por señalar las palabras en caracteres chinos en una tabla al final del trabajo formando parte de los Anexos.

¹⁹ El neoconfucianismo es una filosofía moral, ética y metafísica que tiene su base en el Confucianismo. El racionalismo que le caracteriza se muestra en la idea de que el universo puede ser entendido a través de la razón humana y que es el ser humano el que debe crear una relación armoniosa entre el universo y el individuo. CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*, Bellaterra, Barcelona, 1997, pp. 455-479.

²⁰ Los Qing adoptaron este sistema como una forma de legitimación de su poder, puesto que a ojos de los chinos no dejaban de ser una dinastía extranjera. Además una de las causas de la disolución de la dinastía anterior fue la corrupción, favoritismos y relajación de la rectitud moral por lo que era necesario reestablecer la ortodoxia contra ese laxismo que fue atribuido en parte al budismo.

²¹ El fraile Domingo Fernández de Navarrete en sus *Tratados* describe acertadamente la estructura tanto del gobierno central como provincial. Para conocerlo someramente ver Anexos.

²² GERNET, J.: *El mundo...op.cit.*, pp. 415-441.

temprano una obsesión para quienes dirigían China. Quizá por este motivo el Imperio chino es sinónimo de códigos y ritos para el fraile Domingo Fernández de Navarrete. Este dominico nació en Peñafiel, Valladolid. Tomó el hábito de la Orden de Predicadores en diciembre de 1635. De fácil trato y simpático a la par que sencillo, trabajador y amigo de la pobreza, su muestra de erudición y talento le llevaron a ser nombrado colegial del Colegio de San Gregorio de Valladolid. A pesar del reconocimiento optó por embarcarse en 1646 hacia las Islas Filipinas. Él mismo cuenta en su obra *Tratados históricos, políticos, ethicos y religiosos de la monarquía de China* lo que motivó su decisión:

“Movido de la opinión cierta y corriente de la rígida y exactísima observancia regular de nuestra Provincia de el Santo Rosario de Philipinas, de que ninguno de allá ni de estas partes duda; determineme de dejar parientes, patria y amigos, y emprender un viaje tan prolongado y dos navegaciones tan dilatadas, como hay desde España hasta los principios de Asia”²³.

En julio de 1646 se embarcó en Sanlúcar de Barrameda y pasando por México llegó el 5 de abril de 1648 a Filipinas²⁴. Asignado a la provincia de Manila aprendió tagalo y predicó, bautizó y confesó a numerosos indios con gran dedicación aunque no sin el sufrimiento de atravesar caminos intransitables que mermaron su estado de salud. Finalmente volvió al Colegio nombrado lector de Prima de la Universidad Dominica de Santo Tomás, pero los médicos recomendaron su traslado a España ante el deterioro de su salud debido al ardiente clima filipino²⁵. Para evitar realizar la larga y peligrosa travesía por Nueva España prefirió volver a su tierra por el mar de la India, pero las malas navegaciones y su impaciencia le llevaron a tomar la decisión de dirigirse a las misiones de China. Allí no sólo aprendió el chino mandarín sino también otras dos lenguas: la vulgar de Fujian y la cantonesa²⁶. Aparte de las labores misionales escribió varios libros religiosos. En 1673 y tras los problemas con que se encontró en China (apresado y deportado a Cantón), se trasladó a Roma para informar a la Sagrada Congregación de Propaganda Fide sobre la cuestión de los ritos.

El presidente de la Congregación y futuro Sumo Pontífice Alejandro VIII, el Señor Cardenal Ottobono le ofreció que volviera a China en calidad de Obispo de la Misión, sin embargo no era algo que entrara dentro de sus planes. Fue nombrado el 28

²³ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. VI, f. 290.

²⁴ Para conocer el itinerario de su viaje a tierras chinas, su estancia así como las principales fechas en las que desarrolló su labor misionera ver Anexo.

²⁵ SU, J.S.: *El padre Domingo...op.cit.*, p. 113.

²⁶ *Ibid.*, p. 129.

de abril de 1674 Procurador de la Provincia del Santísimo Rosario en Europa y esta vez no lo pudo rechazar, permaneciendo en el cargo en Madrid hasta 1677 cuando Carlos II le presentó por Arzobispo de Santo Domingo. Como tal, desarrolló en la isla una importante labor de armonización entre los eclesiásticos y las autoridades civiles. Falleció en ese mismo lugar en 1686²⁷.

Para este cualificado observador, en China todo se apoyaba sobre lo escrito previamente, organizado con antelación y medido al milímetro. Esa necesidad de orden, se convirtió a la vez en una de las categorías principales de la mentalidad del chino y es la que condicionó su organización social. Conocer cómo se conforma en la mente del chino la idea de *orden* a través de su filosofía y cómo se traslada a su organización social es el objetivo de este apartado. Navarrete, con el objetivo de desentrañar los ritos chinos en contra del sistema de acomodación jesuita²⁸, profundiza en sus *Tratados* de manera rigurosa en el sentido de la vida que tenían estos, aportándonos algunas de las ideas básicas que nos pueden hacer comprender el papel que jugaba la categoría de *orden* en la organización del pensamiento chino y por ende en la sociedad china.

En su búsqueda de Dios, del alma y de los ángeles, los misioneros llegan a los principios básicos que rigen el espíritu chino y por tanto a los comienzos del mundo sensible. En su Tratado quinto Navarrete realiza una traducción del trabajo de Nicolò Longobardo *Resposta breve sobre as Controversias do X'anti, Tienxin, Limhoên, e outros nomes e termos sinicos: per se determinar quaes delles podem ou nao podem usarse nesta Xrandade. Dirigida aos Padres das Residencias da China, pera a verem, a depois enviare com ou seu parecer sobre ella ao Nosso Padre Visitador em Macao*²⁹. La obra que traduce Navarrete estaba escrita originariamente en portugués en torno a

²⁷ ALDEA VAQUERO, Q.; MARÍN MARTÍNEZ, T. y VIVES GATELL, J.: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid C.S.I.C., 1972, p. 920.

²⁸ Para obtener una visión concreta y breve acerca del método de acomodación jesuita y la reacción posterior de las ordenes mendicantes ver OLLÉ, M.: "A China de Domingo Fernández de Navarrete", *Revista de Cultura. Instituto Cultural de Macao*, 28, 2008, pp. 42-55; ROCHA, M.: "El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial", *Culturales*, Vol. 6, núm.12, 2010.

²⁹ "Respuesta breve sobre las controversias de el Xang Ti, Tien Xin, y Lin Hoen (esto es de el Rey de lo alto, espíritus, y alma racional, que pone el China), y otros nombres, y términos Chínicos, para determinarse, cuales de ellos se pueden usar en esta christiandad, dirigida a los Padres de las residencias de China, para que le vean y envíen después su parecer al P. Visitador de Macao". FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...*, Trat. VI, f. 246. En este tratado Navarrete opta por realizar primero la traducción y a continuación de cada preludio traducido señala un apartado de "Anotaciones acerca de lo escrito" donde expresa su opinión personal sobre lo traducido, lo que nos permite distinguir perfectamente su opinión de la del autor traducido que acompaña de referencias a autores cristianos que refrendan su postura.

1623 y en ella explica cuáles son esos principios que rigen la mentalidad china a través de la secta de los Letrados. Su elección se corresponde sin duda con la realidad china. Aún hoy, se sigue considerando el confucianismo como la tradición con más influencia en el pensamiento y cultura chinas³⁰. Sin embargo, como veremos a lo largo del trabajo, hay que ser consciente de la enorme variabilidad de corrientes y doctrinas que enriquecían el universo y la vida chinas, que se mezclaban continuamente en el pensar y actuar cotidiano de la gente común.

Bajo la mirada del fraile dominico tres son las principales doctrinas que se practicaban en China en esos momentos: la que él llama “Secta literaria”, la de los letrados que hoy conocemos como confucianismo; la “secta Tao” o taoísmo y la “secta Foe” o budismo³¹. Longobardo con el respaldo de Navarrete opta por seguir la primera, la “mas antigua [...] que profesaron todos los Reyes y Mandarinés Chineses, asi es la mas célebre de cuantas hubo hasta ahora”³².

Nicolò Longobardo era un monje jesuita llegado a Suzhou desde Macao en 1591. Fue sucesor de Matteo Ricci como Superior General de la Misión jesuita en china a la muerte de éste en 1610³³. Era de los pocos jesuitas que se habían mostrado en contra del método de acomodación propuesto por Ricci por lo que no es de extrañar que Navarrete lo tuviera en alta estima teniendo en cuenta su común desacuerdo con el misionero italiano. Longobardo fue uno de los religiosos que más años sirvió en la misión de China: murió a la edad de 95 años habiéndose empleado en la misión cerca de 60 años³⁴. En su tratado Longobardo se propone poner en claro los principales fundamentos de las principales sectas chinas “para no errar en las opiniones y términos que hemos introducido en esta Christiandad”. El padre visitador había mandado a cada

³⁰ FLORES PAZ, R.: “El pensamiento. Los fundamentos” en GARCÍA-NOBLEJAS, G. (Ed.): *China. Pasado y presente de una gran civilización*, Madrid, Alianza Editorial, 2012, p. 161.

³¹ El misionero también nombra la veneración al *Lamasé* en el Reino del Tíbet, la “secta de los moros” antes y una nueva secta que une las tres mayores que es la que conocemos hoy como neoconfucianismo (una de las ramas). FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...*, Trat. II, f. 82.

³² FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...*, Trat. VI, f. 250. El confucianismo era el sistema que mejor se adecuó desde los inicios del imperio a las necesidades de centralización, aunque había influencias mutuas con el taoísmo y budismo. LANG, O.: *Chinese Family...op.cit.*, p. 8.

³³ Matteo Ricci (1552-1610) fue una de las figuras más destacadas si no la más junto a A. Valignano de la evangelización de Oriente en la época moderna. Su dominio del idioma chino, sus habilidades matemáticas y su postura de acomodación a la cultura china le permitieron ser admitido como parte de la élite confuciana llegando a la misma corte del Emperador y trasladando a los más poderosos el pensamiento occidental. Ver SPENCE, J.: *El palacio de la memoria de Matteo Ricci. Un jesuita en la china del siglo XVI*, Barcelona, Tusquets, 2002.

³⁴ MUNGELLO, D.: *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, University of Hawaii Press, 1989, p. 298; SUNQUIST, S.: *A Dictionary of Asian Christianity*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Michigan, 2001.

una de las partes componer un tratado tanto a aquellos que afirmaban que los chinos sí conocían a Dios, los Ángeles y el alma racional (Padre Pantoja y Bañoni) como a quienes aseguraban que los chinos no conocían ninguna sustancia espiritual distinta de la material (Padre Sabatino y Padre Ruiz, con los que está de acuerdo Longobardo). Con los razonamientos de las dos posturas se podría decidir cómo transmitir la religión católica y fijar así los términos lingüísticos más pertinentes³⁵.

En la traducción de Longobardo aprobada por Navarrete se nos transmite la concepción pampsiquista del universo que domina la cultura china, en la que el hombre no es más que una partícula dentro del cosmos³⁶. Todo comprende una gran unidad donde el cambio tiene una naturaleza cíclica³⁷: “este mundo se ha de acabar y volver a producir de nuevo [...] lo que tiene principio, ha de tener fin, y del fin se vuelve al principio”³⁸. Y ese principio, para los grandes pensadores de los que parte el jesuita italiano se denomina *Li*, la causa y origen de todas las cosas, una entidad infinita e incorruptible sin principio ni fin “que no tiene vida ni autoridad, es quieto, sutil, diáfano y solamente con el entendimiento se puede percibir”³⁹.

Este *Li* es el primer caos, el principio del mundo, sin ningún tipo de eficiencia, es la sustancia y naturaleza universal que compone todas las cosas y por tanto “todas las cosas son una sola substancia”. Del *Li* emanó el aire llamado *Tai Kie*, un globo infinito, incorruptible, de la misma sustancia que el *Li* pero más material y alterable. A través del movimiento se produjo de él el aire caliente, y a través de la quietud el aire frío, que es lo que se llama *In Iang*. *In Iang*, juntándose produjeron los cinco elementos: agua en el Norte, fuego en el Sur, madera en el Este, metal en el Oeste y tierra en el Centro. Subiendo el aire caliente y diáfano se formó el cielo y bajando lo frío e impuro se formó la tierra, y juntándose cielo tierra se formaron el hombre y la mujer. Escribe Navarrete traduciendo a Longobardo que según los chinos el mundo estaría formado por cuatro

³⁵ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. V, f. 247.

³⁶ Una elaboración que según palabras del propio Longobardo sería una doctrina “secreta, que los letrados tiene por verdadera, que solamente entienden los Letrados y profesan encubiertamente con símbolos y figuras enigmáticas”. Luego estaría la otra doctrina, falsa, aparente y destinada al pueblo, que se correspondería con el culto civil y divino, utilizado desde la política exterior para conducir al pueblo hacia las buenas acciones. *Ibid.*, f. 257.

³⁷ Al contrario que para los occidentales, que tenemos una concepción lineal del tiempo, Frèches nos recuerda que para el chino el tiempo es cíclico, el tiempo regresa: “para nosotros, el reloj de arena se vacía; allí, la rueda gira”. FRÈCHES, J.: *Érase una vez China. De la Antigüedad al siglo XXI*, Pozuelo de Alarcón, Espasa Calpe, 2006, pp. 26-27.

³⁸ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. III, f. 159; Trat. V, f. 268.

³⁹ *Ibid.*, f. 259.

partes: el cielo con el sol, la luna, las estrellas y los planetas, una región de aire entre cielo y la tierra donde estarían los cinco elementos que se reparten en ocho *Kuas*⁴⁰, por otro lado la tierra que comprendería ríos, montañas y mares y por último el hombre. Y todo este proceso sería la primera producción del Universo⁴¹.

Esta manera de entender la creación del universo debemos ser conscientes en primer lugar que se corresponde únicamente con la Secta de los Letrados. Además, como es lógico, dentro de esta misma doctrina las explicaciones teóricas para la comprensión del mundo fueron variando a lo largo del tiempo y el espacio chinos. Cuando Longobardo lo escribe es a finales de la dinastía Ming (1638-1644), momento en el que los intelectuales reclamaban una vuelta a los orígenes de la ética confuciana en un contexto de crisis de los valores confucianos de perfección moral y comportamiento virtuoso. Posteriormente la llegada de la nueva dinastía buscará asentar su poder a través de la aplicación con mano de hierro del neoconfucianismo lo que generó la crítica de los intelectuales de la época. El concepto del *Li* proviene precisamente de esta tradición, más concretamente de la escuela de Cheng-Zhu, para luego convertirse en un concepto clave de la metafísica neoconfuciana⁴².

La secta Foe por ejemplo, que también cita Navarrete, ofrece otra visión del mundo que parte de la existencia de la nada, la vacuidad sin entendimiento ni voluntad ni virtud, a la que se vuelve una vez fallecido. Las fuentes que utiliza Longobardo sin embargo es posible que no se hagan eco de las corrientes del momento y su tratado sea más resultado de la lectura de clásicos anteriores que permiten una aproximación cosmológica hacia los fundamentos generales que luego se desarrollaron particularmente. Así, por ejemplo el concepto del Yin Yang utilizado en el *Libro de las mutaciones* o *I Ching* surgió a mediados de la dinastía Zhou (c. X a.C), fundamental en el posterior pensamiento chino, el trinomio cielo-tierra-hombre también se introduce a principios de la dinastía Zhou, la combinación del Yin Yang con los cinco elementos será planteada por primera vez al final del periodo de los Reinos Combatientes (c. V-III a.C) por la llamada Escuela de los cosmólogos. El Cielo que aquí nos plantea es la

⁴⁰ Estos *kuas*, conforman los llamados ocho trigamas (Bagua) derivados de la cosmología taoísta que representan una serie de ocho conceptos interrelacionados cada uno consistente en tres líneas partidas (Yin) o no partidas (Yang). Simbólicamente denotan la evolución de la naturaleza y sus cambios cíclicos. WILLIAMS, C.A.S.: *Outlines of Chinese Symbolism and Art Motives*, New York, Dover Publications, 1976, pp. 148-150.

⁴¹ Ver esquema en Anexos.

⁴² YAO, X.: *El confucianismo*, Madrid, Cambridge University Press, 2001, p. 158.

evolución del que existió en épocas anteriores de la historia china cuando “Cielo” se utilizaba como fuerza sobrenatural que determinaba el curso de los acontecimientos...⁴³ De este modo Longobardo reflejaría los conceptos básicos que posteriormente cada doctrina explicará a su manera.

A esta primera producción del universo le seguiría una segunda que respondería a la siguiente pregunta: ¿Cómo se produjeron las cosas y el hombre? En este segundo paso se puede captar la relación entre las grandes fuerzas del universo y las acciones de los seres humanos. Según explica Longobardo las cosas y el ser humano se produjeron a través de ese primer principio o *Li*, mediante lo que el autor especifica como *generaciones* y *corrupciones* en los cuatro tiempos del año. Según el jesuita esas *generaciones* y *corrupciones* son causas universales que proceden del primer principio y que hay que entender “no en cuanto obran actualmente sino en cuanto tienen potencia de obrar”⁴⁴ (*Sien Tien Hio* o ciencia a priori). Así, una vez entendidas la primera producción del universo habría que investigar las “causas generales eficientes” que implican la producción concreta de las cosas fijándose en cuándo las cosas se engendran (*generaciones*: en el verano y estío con el calor) y cuándo se destruyen o recogen (*corrupciones*: en otoño e invierno durante el frío). Se introduce aquí otro de los conceptos básicos del pensamiento chino, y es el *Ki* (氣; *qì*) que sería el medio, el flujo de energía vital que es causa instrumental del *Li*⁴⁵.

Longobardo, además, capta en sus lecturas la explicación del modo de entender y de actuar del hombre en base a estos principios universales, imitándose esas “operaciones” de modo que por ejemplo cuando hace calor se hacen los negocios, juegan, etc., y cuando hace frío por ejemplo ejecutan las sentencias de muerte⁴⁶.

Las cosas se forman a través de varias cualidades, explica Longobardo, por virtud del cielo, el Sol, Luna, Estrellas, plantas, los cinco elementos...según el tiempo, lugar, día, mes, año o signo. Generación implicaría recibir el aire y corrupción implicaría la destrucción de lo exterior y de las cualidades vitales con que se sustentaba el ser vivo, regresando de nuevo al aire primigenio (*Li*). Al ser todas las cosas una sola sustancia (*Li*) se distinguen entre ellas por la figura exterior y por las cualidades de ese

⁴³ CHENG, A.: *Historia del...* op.cit. p. 476; FLORES PAZ, R.: “El pensamiento...” op.cit., pp.155-192.

⁴⁴ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...* op.cit., Trat. III, f. 159.

⁴⁵ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...* op.cit., Trat. V, f. 268.

⁴⁶ *Ibid.*, f. 259.

aire que son *Ching* (recto, constante, puro), *Tung* (penetrante y sutil), *Pien* (tuerto, inconveniente, turbio), y *Se* (oscuro). *Ching* o *Tung* son buenos y quienes lo reciben quedan humanos, *Pien* y *Se* son malos y quien los recibe quedan animales⁴⁷. Se trata al final de un mismo aire eterno que se va alterando y mudando accidentalmente tanto de figura como de cualidades, una continua transformación que tanto Longobardo como Navarrete en sus anotaciones captan a la perfección y que forma parte de la esencia del pensamiento chino.

Miran además en qué punto nació cada uno y a qué horóscopo se corresponde en función del zodiaco⁴⁸, el hemisferio y el clima (*Heu Tien Hio* o ciencia a posteriori). Para ordenar las actividades humanas respecto al ritmo universal se promulga el calendario desde la llamativa “torre de la Matemática” cuya función nos describe Navarrete vivamente en su descripción de Beijing, la capital Norte del Imperio⁴⁹:

“En lo alto están de noche siempre en vela algunos Mathematicos, observan los movimientos de las Estrellas, advierten lo particular que se ve en el Cielo, de que el día siguiente dan cuenta al Emperador [...] aviendo novedad alguna, se juntan los judicarios, y discurren sobre si pronostica bueno o mal suceso a la casa Imperial”⁵⁰.

Según las creencias chinas del acierto dependía la buena fortuna y felicidad del Emperador y su familia o por el contrario la desdicha y la muerte⁵¹.

Debido a su intencionalidad y al tipo de fuentes en las que se basa el misionero dominico no se detiene en explicar las creencias populares, aunque brevemente si es capaz de captar el efecto que tiene esa explicación del mundo en la gente ordinaria a la que describe preocupada por conocer su suerte, saber los sucesos que le esperan a través de la observación del cielo, de la tierra, del canto de las aves, los sueños o incluso del ladrido de los perros. Los almanaques juegan un rol fundamental, explica también el

⁴⁷ *Ibid.*, f. 266.

⁴⁸ Existen además varias formas de analizar la suerte en el hado según las sectas. FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. III, f. 159.

⁴⁹ Por otro lado, como bien explica el dominico el calendario chino era de tipo lunisolar. Cuentan los años a través de las lunas, de tal forma que en un año hay doce meses lunares y además una decena de días. Se intercalan siete meses añadidos a lo largo de diecinueve días para acordarlo con el año solar. FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. VI, f. 342.

⁵⁰ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. I, f. 13.

⁵¹ Precisamente la persecución a los misioneros en China del año 1664 tuvo su origen en un supuesto error del padre jesuita Adam Schall (1591-1666), encargado de decidir la fecha y hora fausta para el entierro de un infante, primogénito del emperador. PO-CHIA, R.: *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Madrid, Akal, 2010, p. 251. Sobre el grado de conocimientos que tenían los europeos del siglo XVII sobre la astronomía china (especialmente su calendario) ver HSIA, F.: “Chinese Astronomy for the Early Modern European Reader”, *Early Science and Medicine*, Vol. 13, núm. 5, 2008, pp. 417-450.

fraile. No hay ningún templo en el que una vez hechas las genuflexiones pertinentes al ídolo no arrojen unas letras al suelo varias veces para luego mirar los calendarios que están fijos en las paredes, cuadrar sus cuentas y obtener así pronósticos⁵². Ellos analizan su hado, y cooperan con él no yendo así en contra del orden natural, imitando al cielo y a la tierra en sus operaciones y gobernándose a sí mismos y a la *república* en función de los cuatro tiempos del año. El Destino estaría más o menos predeterminado, aunque dentro de ese marco los individuos tienen responsabilidades para seguir el camino correcto. Vemos como la creación y los principios que gobernaban el universo estaban íntimamente relacionados con su forma de actuar en la vida cotidiana.

La estructura del universo y los principios que lo sustentan y que se manifiestan en los objetos que lo contienen lo usan a su vez para asentar principios no sólo de comportamiento sino también éticos: la educación y el cultivo de uno mismo como veremos más adelante en el caso de los confucianos. Como explica Nicole Vandier-Nicolas “hay una estrecha solidaridad entre el orden natural y el orden social. No existe en el cosmos ningún cambio al que no corresponda una modificación en el comportamiento social de los hombres [...] si en un punto cualquiera del circuito universal aparece un desorden, inmediatamente se encuentra amenazado el equilibrio del mundo que hay que remediar para reestablecer la armonía”⁵³. La cohesión entre las cosas es lo que produce la ansiada armonía universal, y para asegurarla el chino una vez conocida esa realidad y su funcionamiento, la clasifica para que sea interpretable, creando cuadros de correspondencias, jerarquías, en un constante intento de organización de la experiencia que luego orienta la acción⁵⁴.

El universo en *esta* mentalidad china es un todo orgánico con elementos que son interdependientes, lo que haga uno depende de lo que haga el otro, de lo que se colige que cada uno debe guardar el lugar que le corresponde para no vulnerar ese orden que a nivel humano está estructurado en torno los cinco ordenes que nos señala Navarrete de: “emperador y vasallos, padre e hijo, marido y mujer, hermano mayor y menor, y amigos”⁵⁵. Ir en contra de ese orden es ir en contra de la armonía, que como “virtud

⁵² FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. I, f. 50.

⁵³ VANDIER-NICOLAS, N.: “La Filosofía China, desde los orígenes hasta el siglo XVII”, en PARAIN, B. (dir.): *El pensamiento prefilosófico y oriental: Egipto, Mesopotamia, Palestina, India, China*. Madrid, Siglo XXI, 2002 (1ª ed. 1972), p. 223-226.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 232.

⁵⁵ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 62.

suprema”, explica el profesor Xinzhong Yao, es necesaria para la vida pacífica de los individuos, la familia y el Estado⁵⁶.

La paz y el sosiego, afirma Navarrete, es el fin máspreciado y “toda su doctrina, y libros, se reducen y ordenan a dar medios y documentos para poner ejecución el fin que pretenden”⁵⁷. Así, varias son las sentencias de los sabios que recoge el fraile dominico en las que se insta a que cada uno se comporte adecuadamente en función de ese lugar que ocupa en la sociedad: “El noble y rico, justo es que se porte conforme a su estado, y calidad: también lo es, que el pobre y plebeyo se conformen con el suyo”⁵⁸. Pero para alcanzar esa armonía hacía falta actuar en la sociedad creando una serie de elementos que permitieran asegurar el orden. La base del gobierno del Imperio descansaba en los hábitos de las personas, y el comportamiento apropiado de la gente dependía de la gestión apropiada de la familia, elemento básico en la composición del Imperio. Si el individuo era enseñado en el núcleo familiar a respetar la autoridad podría entonces convertirse en un vasallo obediente con el Emperador. Dice Confucio:

“Para ser un hombre ay reglas y doctrina; pero el ser obediente a su padre es lo mas principal y necesario. Las exequias y entierros tienen sus ritos y ceremonias pero la compasión a los difuntos es lo mas principal. La milicia tiene sus reglas y leyes pero el valor y animo de los Soldados es lo primero. Governar un Reyno tiene sus leyes, pero amparar a los Labradores y mirar por ellos es lo mas principal. Vivir es un Reyno o Republica tiene sus reglas y leyes, pero el ser manso y misericordioso está en primer lugar [...]”⁵⁹.

Cuando Confucio emitió esta sentencia el mundo que le rodeaba estaba sumido en el caos y reinaba la división entre los reinos feudales lo que le llevó a desear y promulgar la unión y el orden⁶⁰. Sus ideas sin embargo permanecieron a lo largo de los siglos llegando a ser aceptadas por la nueva dinastía de los Qing que compartía esa preocupación. A la base confuciana se añadieron elementos de las antiguas teorías autoritarias que asentaban sus principios sobre el valor de una sociedad disciplinada, bien coordinada y de un gobierno dedicado al apoyo del soberano, de dirección más

⁵⁶ YAO, X.: *El confucianismo...op.cit.*, p. 214.

⁵⁷ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 62.

⁵⁸ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. IV, f. 214.

⁵⁹ *Ibid.*, f. 235.

⁶⁰ Fue el periodo conocido por la historiografía como de Primavera y Otoño entre 771 y 484 a.C, momento en que existían una serie de confederaciones en las que los reinos más poderosos imponían a los más débiles su voluntad concentrándose así el poder en los militarmente más fuertes. LÓPEZ SACO, J.: “La historia. Desde los orígenes hasta el fin del Imperio”, en GARCÍA-NOBLEJAS, G. (ed.): *China. Pasado y presente de una gran civilización*, Madrid, Alianza Editorial, 2012, pp. 99-101.

sistemática⁶¹. Pero la esencia de las ideas confucianas lejos estaban de la coerción, por el contrario apostaba por los “ritos” (lǐ) y la moralidad del hombre: “Si para guiar a los súbditos se usa del poder y para igualarlos de los castigos, el pueblo huirá de éstos pero no se avergonzará de nada. Si para guiar a los súbditos se usa la virtud y para igualarlos los ritos, el pueblo tendrá vergüenza y además será honesto”⁶². Y para conseguir ese sentido de vergüenza la familia era el núcleo primordial.

2. Gobierno doméstico y familia: los cimientos de la autoridad.

La armonía en las relaciones familiares era por tanto fundamental para que la sociedad viviera en paz. En sus textos, Navarrete recoge los principios generales que debían guiar a la sociedad en su conjunto y dos de ellos hacen referencia a esta institución: amar a la familia y el segundo, venerar a los mayores y Consejeros grandes⁶³. La familia era una célula básica de la sociedad china, símbolo que se contraponía y a la vez se correspondía con el macrocosmos y asume una concepción escatológica.

El hombre era quien la dirigía y organizaba en el marco de la casa, que era entendida como un espacio con una doble realidad, por un lado de integración en donde los miembros dependían y se sentían obligados hacia ella, y por otro de sumisión a la autoridad de quien era reconocido como señor de la casa. La familia y la casa se convertían entonces en un espacio de interacción y convivencia con rasgos propios y de entidad diferenciada condicionada por quienes la integraban. Así, decía un sabio: “La casa y familia que junta virtudes, tendrá, sin duda, abundancia y aun sobra de bienes, la que juntare vicios, abundará de miserias y trabajos”⁶⁴. Vemos que actúan como una unidad que ante todo debe buscar la paz y la unión que es la verdadera riqueza.

La familia, que asumía también connotaciones espirituales y naturalistas, se comparaba en el pensamiento político con el gobierno del Imperio, cuenta Navarrete⁶⁵. Los emperadores “deben poner amor a los vasallos, piedad misericordia y entrañas

⁶¹ LOEWE, M.: *La China imperial. Fundamento histórico de la Edad Moderna*, Madrid, Revista de Occidente, 1969, pp. 91-92.

⁶² PÉREZ ARROYO, J. (trad.): *Los Cuatro Libros*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 71.

⁶³ El resto son componerse y ajustarse a sí mismos, estimar a los virtuosos, unirse con los ministros, hacer un cuerpo con ellos, sustentar a los vasallos, tratar bien a los extranjeros y permitir que vayan oficiales de otros reinos. FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 63.

⁶⁴ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. IV, f. 175.

⁶⁵ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 51.

paternales; por esto le llaman Padre, y Padre común del Imperio”⁶⁶. Aunque pudiera pensarse a priori que el autor en este caso traslada la realidad ibérica a China, enseguida es posible comprobar la veracidad de la identificación entre familia-estado en base a las ideas confucianas, que impregnaba esta visión de otras connotaciones⁶⁷. Según explica Xinzhong Yao en el confucianismo “el estado (guo) no es otra cosa que una forma ampliada de familia (jia); las relaciones entre el gobernante y los súbditos y entre quienes gobiernan y quienes son gobernados son equivalentes a las relaciones entre padres e hijos”. La diferencia entre ambas según este autor residiría en que en la familia los hijos son los responsables de la solución del conflicto y en el estado debe encargarse quien gobierna de solucionarlo y comportarse como ejemplo ante toda la sociedad⁶⁸:

“Pretendió este Emperador reformar el pueblo, para esto comenzó por su persona y palacio: no quería la infanta ajustarse a la razón, para meterla en camino, la dijo el padre: Lo que se usa y practica en palacio, es el espejo en que se mira todo el Imperio, si en él ven virtud, todos la imitan, si vicios y superfluidades, todos van por el mismo camino [...] Obedeció luego la Infanta”⁶⁹.

La familia incluía tres tipos de relaciones: entre padres e hijos, entre marido y mujer y entre hermanos mayores y menores. Los dependientes no forman parte de ella según la tratadística⁷⁰. Hsieh Bao Hua asegura que la relación entre señor y sirviente era de reciprocidad asimétrica⁷¹. En múltiples ocasiones, especialmente en épocas de hambrunas, cuando estos factores impulsaban a la emigración, ésta podía llegar a suponer una mejoría de las condiciones de esa fuerza de trabajo. Por otro lado el autor sostiene que esta relación era un mecanismo básico en la creación y mantenimiento de la cultura establecida: era un símbolo de estatus para el señor y una fuerza de trabajo muy valorada que repercutía positivamente en los mercados, puesto que muchos sirvientes domésticos se podían emplear en la producción textil o los campos de

⁶⁶ *Ibid.*, f. 62.

⁶⁷ Cuando hablamos de confucianismo nos referimos a la escuela confuciana (rújia) que incluye diferentes escuelas de grandes maestros como Confucio (Kǒng Fūzǐ) (551-479 a.C.), Mencio (Mèng Zǐ) (c. 371-289 a.C), el maestro Xun (Xunzi) (c. 312-235 a.C) y el maestro Zhu Xi. Para conocer en profundidad ver BAUER, W.: *Historia de la filosofía china*, Barcelona, Herder, 2009; CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*, Barcelona, Bellaterra, 1997; FLORES PAZ, R.: “El pensamiento. Los fundamentos” en GARCÍA-NOBLEJAS, G. (Ed.): *China. Pasado y presente de una gran civilización*, Madrid, Alianza Editorial, 2012, pp. 155-192; MOSTERÍN, J.: *China. Historia del pensamiento*, Madrid, Alianza Editorial, 2007; YAO, X.: *El confucianismo*, Madrid, Cambridge University Press, 2001.

⁶⁸ YAO, X.: *El confucianismo...op.cit.*, pp. 228-229.

⁶⁹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 110.

⁷⁰ Aunque en la práctica sí que eran tratados como parte de la familia. FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. IV, f. 237.

⁷¹ El comercio de esclavos en la China de finales de la dinastía Ming e inicios de la dinastía Qing era ilegal con algunas excepciones aunque en la realidad las ventas ilegales de seres humanos apenas eran castigadas. HALLET, N.: “China and Antislavery”, en HINKS, P. y J. MCKIVIGAN (eds.): *Encyclopedia of Antislavery and Abolition*, Vol. I, Westport, Greenwood Press, 2007, pp. 154-156.

cultivo⁷². Eso sí, las responsabilidades del hombre de la casa si en el hogar había lo que Navarrete considera esclavos, incluían “estar atentos a su vestido y comida” y a su bienestar en general.

El número de miembros de una familia ideal según Hugh D. Baker era de cinco generaciones viviendo juntas como una unidad, compartiendo un mismo techo con una economía común y bajo el mismo cabeza de familia⁷³. La familia nuclear, sin embargo, estaría formada por esas tres relaciones señaladas: un matrimonio entre hombre y mujer que se extiende con los hijos que tienen naturalmente o adoptan. La familia podía también aumentar por las concubinas y los hijos de éstas. Este entonces sería el núcleo básico confuciano, sin embargo, era habitual que los hijos varones continuaran viviendo con sus padres y se incorporaran a la familia tanto su mujer como los hijos que tuvieran ambos, aunque lo común es que sólo lo hiciera uno de los hijos. Por otro lado, como es lógico, el tiempo imponía la muerte de los padres que hacía que de nuevo se quedara formada la familia por el matrimonio y los hijos y se engrosara posteriormente con las aportaciones de varones y sus esposas. Podía ocurrir que fueran varios los hijos que incorporaran a sus mujeres a la familia, componiéndose lo que Baker llama familia extensa, que sería el siguiente escalón hasta llegar hasta el último, definitivo e ideal de cinco generaciones⁷⁴.

Como es de esperar el factor económico resulta clave en el tamaño de la familia. La mayoría de personas no podía llegar a ese ideal por el simple hecho de no poder mantener ese número de hijos. A ello deberíamos sumarle otros factores limitantes importantes.

La primera mitad del siglo XVII en China no fue desde luego fácil para sus habitantes. La agricultura era la base de la economía cuyo excedente se convirtió en la base de una economía de mercado. Sin embargo la gran cantidad de excedentes no garantizaba en todas las ocasiones el uso de alimentos para el autoconsumo puesto que a veces eran unidades de producción muy pequeñas o cultivaban productos de tipo comercial como ocurría en el Sur. Las malas cosechas, las sequías, las plagas de

⁷² Ver BAO, H.: *Concubinage and Servitude in Late Imperial China*, London, Lexington Books, 2014, pp. 94-141.

⁷³ Como es de esperar el propio autor señala que esto constituiría el ideal de familia que no tenía por qué ser el más común dentro de las enormes variaciones que podían existir. Sin embargo esta forma de familia resulta útil como modelo si lo pensamos como la forma ideal a la que se aspira dentro de un continuo en el que algunas se extienden más y otras menos. *Ibid.*, pp. 1-2.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 2-3.

langostas y las inundaciones (propiciadas por el enfriamiento global que fue clave) eran moneda corriente de la realidad china que a Navarrete le tocó vivir: “avian ya pasado terremotos grandes, anegación de pueblos y división de montes, con gran mortandad de gente. Una ciudad la tragó la tierra”⁷⁵. Por otro lado existían problemas económicos estructurales que no se supieron manejar.

En los años treinta del siglo XVII los florecientes intercambios que se habían producido con otros países se debilitaron. Así, toda la plata americana y japonesa que había estado llegando al sureste chino fue empleada en obras públicas y exhibiciones ostentosas⁷⁶. Se confiaba ciegamente en las importaciones de oro y plata para sostener la economía. Desafortunadamente en los años cuarenta las importaciones de estos metales cayeron rápidamente provocando el acaparamiento, el aumento del precio de la comida y el colapso en determinado momento de los cultivos comerciales y productos manufacturados⁷⁷. Las medidas que se tomaron para contrarrestar la crisis no fueron las más acertadas. El propio Navarrete se hace eco de la orden de los mandatarios Qing en los años cincuenta de evacuar las poblaciones de la costa, obligadas a instalarse tierra adentro para combatir a los leales a la dinastía Ming, especialmente los piratas, que no pudieron entonces acceder a los suministros necesarios para mantener la resistencia⁷⁸:

“Estos año pasados minoró la renta mas de cinco millones cada año; fue el caso que el Chino de Cabello llamado vulgarmente Kue Sing tenía el mar y pueblos marinos por suyos [...] dava mucha pesadumbre al Emperador. Este advirtiendo su daño, y discurriendo el modo con que atenuarle las fuerças, embió órdenes rigurosísimos para que todos los pueblos y caserías que estavan cerca del mar, se destruyesen, y que la gente se metiese tres leguas la tierra adentro ò mas [...] en la execucion hubo gran rigor, porque pasado el termino que para esto se señaló, degollaban inhumanamente a quantos no avian obedecido [...]”⁷⁹.

A pesar de la victoria militar para los manchúes, la zona se resintió económicamente⁸⁰. Esto provocaba hambrunas, lo que a su vez generaba tensiones y hordas de ladrones y bandidos atacaban, robaban y maltrataban a la población campesina. Esta situación impedía además almacenar el grano. A ello se le sumaba el cobro de tributos que resultaba ser muy desigual según las provincias y según la

⁷⁵ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. VI, f. 352.

⁷⁶ A cambio China exportaba a Japón artículos de lujo, materias primas y conocimientos técnicos para su industria textil. ATWELL, W.: “Some Observations on the “Seventeenth-Century Crisis” in China and Japan”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 45, núm.2, 1986, p. 225.

⁷⁷ ATWELL, W.: “Some Observations, ...op.cit., pp. 227-229.

⁷⁸ GERNET, J.: *El mundo...op.cit.*, pp. 418-420.

⁷⁹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. I, f. 26.

⁸⁰ ATWELL, W.: “Some Observations, ...op.cit., p. 234.

procedencia social, ya que la baja nobleza y los terratenientes quedaban exentos de su pago con lo que la carga se concentraba en el campesinado⁸¹. Si a ello se le añadía la corrupción, la situación de los más humildes resultaba especialmente delicada⁸².

Además, no podemos olvidar los ataques extranjeros. La conquista de los manchúes, desarrollada en sucesivas fases a lo largo del siglo XVII, se cobró una cantidad ingente de muertos de aquellos que se resistieron a la invasión extranjera⁸³. Por otro lado el mantenimiento del ejército chino impedía que el dinero fluyera de la capital a las provincias. Con el tiempo, a finales de la centuria, la nueva dinastía fue restaurando la ley, el orden y creó un nuevo sistema fiscal, el clima mejoró, había suficientes hectáreas de tierra fértiles disponibles así como puestos funcionariales por lo que los supervivientes pudieron prosperar y multiplicarse. La “Gran empresa” llevada a cabo por los Qing fortaleció el Imperio, aunque nos encontramos al final del siglo XVII cuando Navarrete dirigía ya sus pasos a su patria originaria⁸⁴.

Si ya mantener un hijo resultaba complicado en este contexto, las niñas tenían muchísimas menos posibilidades de sobrevivir que los niños. Este fenómeno fue uno de los que más llamó la atención de los europeos, una imagen que ha llegado hasta la actualidad y que el fraile dominico no dudó en registrar para manifestar su repulsa:

“Pero con la piedad, que tan natural es a las mujeres, y mucho mas a las madres con los que han traido en sus entrañas, se halla en las de China la mayor crueldad para con las hijas que imaginarse se puede. Son muy muchas, así ricas, como pobres, las que pariendo hijas las ahogan y matan y las que son algo mas piadosas, las hacen poner debaxo de una vatea, donde las dejan morir con rigurosísimo trabajo y pena [...]”⁸⁵.

Navarrete no hablaba de oídas. Él mismo recogió a una niña. La encontró debajo de una batea “dando unos quexidos que moverían a piedad a unas peñas”. Llevaba tres días abandonada y parecía no causar ni la más mínima compasión de la propia familia: “[...] Vi al padre que la engendrò; vi a los abuelos que pasaban junto a la vatea, y la que

⁸¹ Ver FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. I, f. 27.

⁸² PARKER, G.: *El siglo maldito: clima, guerras y catástrofes en el siglo XVII*, Barcelona, Planeta, 2013, pp. 215-254.

⁸³ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. VI, f. 348.

⁸⁴ PARKER, G.: *El siglo maldito...op.cit.*, pp. 215-254. Un relato especialmente vívido y representativo de la vida cotidiana de la gente más humilde y común lo da Jonathan Spence en “The death of the woman Wang” que refleja muchas de las cuestiones señaladas en un contexto específico como fue el condado de Tan-cheng. Ver SPENCE, J.: *The death of the Woman Wang*, London, Penguin Books, 1978. La gran obra de referencia obligada que recrea de manera global y compleja el proceso de conquista manchú es la de F. Wakeman: WAKEMAN, F.: *The Great Enterprise. The Manchu Reconstruption of Imperial Order in Seventeenth-Century China*, California, University of California Press, Vol. 1, 1985.

⁸⁵ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, ff. 83-84.

con su llanto me atravesava las entrañas, no hazia mella alguna en la de aquellos tigres”⁸⁶. Fray Domingo la pidió y dejaron que se la llevase (en ocasiones no lo permitían, explica él). Con los piececillos y los brazos todavía encogidos y la espaldita todavía llena de barro el fraile la bautizó con el nombre de María y se la dio a una cristiana para que la criara. La criatura no pudo superar los tres días con sus noches a la intemperie y murió al mes de ser bautizada.

La preferencia del heredero varón que era quien continuaría con la línea familiar, y el hecho de que las hijas acabaran formando parte de la familia del marido cuando se casaban hacían de ellas un elemento secundario en la preocupación de los padres con pocos recursos. El varón era el que permitía la unión con los antepasados, y las propiedades le eran transmitidas a él por lo que era él el que podía mantener a los ancianos, apoyado todo ello por la ley y la costumbre. El infanticidio femenino para los más humildes era algo habitual porque criar a una hija que en un principio no iba a aportar ingresos era un lujo que pocos se podían permitir, por lo que infanticidio y pobreza estaban íntimamente relacionados⁸⁷. Otro factor era la dote que los padres tenían que proveer a la hija lo cual suponía un coste importante para la familia en un momento en que parece que las dotes habían alcanzado valores altos⁸⁸.

A pesar de estos condicionantes, según informa el fraile dominico, existía una ley imperial que lo prohibía⁸⁹. ¿Estaba entonces mal visto el asesinato de niños? Es cierto que en el código legal de la época matar a un hijo era castigado con sesenta golpes y un año de servidumbre penal, pero en el sistema penal chino de la época era un castigo ligero⁹⁰. Un factor clave a tener en cuenta que ha sido señalado por Charlotte Furth a través de la literatura sobre medicina es que en los siglos XVI y XVII no era lo mismo infanticidio que asesinato puesto que se entendía que un bebe no tenía todos los atributos de la personalidad por lo que eliminar a una criatura por muy cruel que pareciera no era lo mismo que asesinar un adulto ya que el crio no estaba desarrollado completamente⁹¹.

⁸⁶ *Ibid.*, f. 63.

⁸⁷ MANN, S.: “Women, families and...*op.cit.*, p.449.

⁸⁸ WALTNER, A.: “Infanticide and dowry in Ming and early Qing China”, BEHNKE, A. (ed.): *Chinese views of childhood*, Honolulu, University of Hawa’i Press, 1995, pp. 204-206.

⁸⁹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 84.

⁹⁰ Publicar libros prohibidos era algo incluso más grave. Matar a otra persona que no fuera conocida podía conllevar la pena de muerte. WALTNER, A.: “Infanticide and dowry...*op.cit.*, p.194.

⁹¹ *Ibid.*, p. 196.

Por el contrario, Ann Waltner señala otros elementos que indicarían que terminar con la vida de las hijas no resultaba tan aceptado por la sociedad china imperial como se podría pensar. Los moralistas de la época condenaban abiertamente esta práctica considerando algunos de ellos que a hombres y mujeres debían tratárselos por igual en el nacimiento, como elementos complementarios (*Yin Yang*) que contribuían al orden del universo⁹². Además en la literatura de finales de la dinastía Ming-inicios de la dinastía Qing los especialistas habrían detectado que las comadronas actuaban en este fenómeno como un chivo expiatorio.

En el parto el padre no estaba por lo que la decisión de quedarse o no con el hijo quedaba en manos de las mujeres. La madre después del esfuerzo del alumbramiento permanecía en un estado de agotamiento y seminconsciencia, las cuñadas estaban todavía nerviosas por lo que era la comadrona la única que con frialdad decidía sobre la muerte del pequeño o la pequeña aunque hubiera preguntado previamente a la madre. Tras ahogarlo firmemente con sus propias manos preguntaba por algo de comida y pedía su dinero⁹³. Waltner señala: “Here the immediate villain is the midwife, who moves easily from drowning the child to asking for payment, feeling no remorse for her dreadful deed”⁹⁴. ¿Sugiere Ann Waltner que existía una mínima conciencia que obligó a buscar ciertos resortes que aliviaran la culpabilidad de los padres? Navarrete constata que no existía esa *mínima conciencia*. El bebe no era un ser humano. La comadrona podría acaso ser la legitimadora de un “trabajo sucio”; sin embargo, la consideración suhumana del neonato incluso suavizaba esta imagen de la comadrona.

Los autores advierten de la exageración en la que se ha caído a veces en cuanto a la incidencia del infanticidio⁹⁵. Había elementos que reducían su incidencia, ya que las mujeres se podían vender como sirvientas, concubinas o artistas lo que aumentaría los ingresos de la familia, aunque ello dependía a su vez de las circunstancias del momento⁹⁶. Por otro lado parece que no sobraban las mujeres, lo que no concuerda a priori con que las dotes se mantuvieran altas. Anne Walter explica que esto se podía deber a la firme convicción de que a una hija no se la podía casar con cualquier marido. Aunque pasara a formar parte de otra familia su matrimonio repercutía en el estatus de

⁹² *Ibid.*, pp. 202-203.

⁹³ *Ibid.*, pp. 201-202.

⁹⁴ “Aquí el villano es la partera, que pasa fácilmente de ahogar al niño a pedir su remuneración sin sentir remordimiento por su terrible acto”. *Ibid.*, p. 201.

⁹⁵ BAKER, H.D.: *Chinese Family...op.cit.*, p.40.

⁹⁶ MANN, S.: “Women, families and...op.cit.”, p.450.

su familia de origen y una dote generosa podía atraer el interés de una familia con mayor rango social⁹⁷.

El mercado matrimonial era una realidad muy compleja. A la hora de seleccionar a la mujer con la que casarse Navarrete recoge una cita en la que se dice: “nadie se arroje a tomar por mujer a la noble ó rica; la prudente y virtuosa es la mejor, aunque sea pobre: si ahora es pobre, como sabes que después con su trabajo, y diligencia no llegarà a ser rica?”⁹⁸. La lectura más obvia de esta cita es entender que lo que recomienda el sabio es dar más importancia al comportamiento moral que a la riqueza material que no se consigue con propiedades y dinero sino practicando el camino de la virtud. Sin embargo, parece que era habitual que en la China en la que vivió el fraile dominico se urgiera a los hijos a tomar por esposas a mujeres de familias con menor estatus que sin embargo eran capaces en una economía en expansión de ofrecer sustanciosas dotes: “[...] the dowry givers are exchanging status for wealth”⁹⁹.

Navarrete describe el infanticidio ligado al género femenino pero a su vez reconoce que esta “aberración” no era algo exclusivo de China: “Pero quien se espanta desto quando sabemos se hazia lo mismo en España con hijos y hijas” dice. La diferencia es que en España los motivos que él da para el infanticidio son “satisfacer el apetito de la lujuria”, es decir, deshacerse de los hijos ilegítimos¹⁰⁰. Lo que llama además la atención del misionero es que era algo que no estaba únicamente asociado con la gente más pobre sino que también ocurría en familias ricas. El nacimiento de una hija en China representaba en todo caso un problema: si sobrevivía podía llegar a serlo desde el punto de vista económico, si se la mataba estabas sometido a un juicio público y a contravenir el orden del universo. De cualquier manera, no era motivo de regocijo que llegara a este mundo¹⁰¹.

Teniendo en cuenta que la inmensa mayoría de la población china pertenecía a las clases más humildes que se veían sometidas a estos condicionantes ¿por qué la familia ideal confuciana era de tipo extensa? Las razones que arguye Baker para apostar por esta clase de familia de cinco generaciones son de tipo económico. Dado que el

⁹⁷ WALTNER, A.: “Infanticide and dowry...*op.cit.*, p.207.

⁹⁸ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat.IV, f. 237.

⁹⁹ “[...] los encargados de dotar estaban intercambiando estatus por riqueza”. La relación entre hipergamia y la dote has sido señalada por algunos investigadores. WALTNER, A.: “Infanticide and dowry...*op.cit.*, p.207.

¹⁰⁰ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 84.

¹⁰¹ WALTNER, A.: “Infanticide and dowry...*op.cit.*, p.210.

sistema de herencia en China era a partes iguales para todos los hijos varones, si esta permaneciera separada las unidades de tierra se irían dividiendo lo que haría que se tratara de unidades menos ventajosas económicamente que si permanecieran unidas¹⁰². La insistencia con que Navarrete cita la importancia del hombre como organizador de la economía doméstica adquiriría entonces completo significado puesto que para que las propiedades se mantuvieran unidas y los ingresos beneficiaran por igual a toda la familia, era necesario determinar claramente el papel del cabeza de familia. Éstos eran dos de los rasgos característicos que hacen que hablemos de patriarcado cuando nos referimos a la familia en China: la concepción de propiedad no a nivel individual sino familiar y la idea de que estas propiedades pertenecían a los hombres de la familia. A ello habría que sumar la superioridad legal de los hombres sobre las mujeres y los niños que incluía el derecho de los padres a concertar el matrimonio de sus hijos, venderlos y gestionar su trabajo y la idea de que las mujeres eran moral e intelectualmente menos capaces que los hombres por lo que debían estar bajo su autoridad¹⁰³.

Al hombre entonces atribuye Navarrete la función de organizador. Por una lado de los recursos. Según recoge el fraile dominico en su traducción del *Ming Sin Pao Kien* el hombre debía estar pendiente de los gastos lo que le permitiría prevenirse para toda la vida y dotaba a la familia de dignidad¹⁰⁴. Además, esto le permitiría dar limosna a los más necesitados. Navarrete reconoce que los chinos “son limosneros”. Socorrer al pobre era un precepto que se debía seguir, y era especialmente aplicado por los gobernantes que sobre todo en caso de necesidad hambrunas, terremotos, etc., repartían fanegas de trigo, de arroz o dinero, como también hacía el emperador¹⁰⁵.

El deber del padre de familia era cuidar que sus seres queridos estuviera abastecidos a través de lo que recibiría de todos los hijos para luego realizar un reparto

¹⁰² Si continuaran unidas teniendo en cuenta las diferentes células que las formaban podrían aspirar a la diversificación económica lo que a su vez repercutiría en un beneficio de tipo político al tratarse de una unidad-grupo amplia frente al resto de la sociedad. Como es de esperar, las clases más humildes estarían lejos de preocuparse por la diversificación económica ante la acuciante necesidad de sobrevivir. BAKER, H.D.: *Chinese Family...op.cit.*, p.12.

¹⁰³ “Women, marriage and the Family in Chinese History”, en ROPP, P. (ed.): *Heritage of China. Contemporary Perspectives on Chinese Civilization*, California, University of California Press, 1990, p. 204.

¹⁰⁴ Aunque el misionero continuamente mitifica y habla de la increíble riqueza de China “que es cosa de pasmo” no por ello deja de reconocer la existencia de pobres que no alcanzaban a pagar los tributos, se ganaban la vida pidiendo limosna o no tenían para comer. FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. IV, f. 212; f. 230.

¹⁰⁵ *Ibid.*, f. 216.

acorde al lugar que ocupara cada uno dentro del conjunto, un reparto de tareas que variaría además según las fuerzas y habilidades de cada uno:

“[...] honre a todos, según los meritos que tuvieran; use con tasa y medida de su hacienda; cuente lo que gana, para que sepa lo que puede gastar; cuide 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 envidias, ni emulaciones”¹⁰⁶.

Teniendo en cuenta las dimensiones que era posible que alcanzara la familia, es normal que se advierta sobre las posibles tensiones que se podían producir. De ahí que se insistiera continuamente en que cada cual ocupara un lugar determinado en unas relaciones jerarquizadas que incluían la idea básica de sumisión y obediencia al superior. A esto se le llamaba *Mingfen*. La palabra china para “estatus” y “posición” es *fen* que literalmente significaba “compartir”, mientras que el carácter *ming* hace referencia a “asumir” o “nombre”. *Mingfen* asigna a cada individuo un lugar en el sistema social, especifica las distinciones entre cada grupo e insta a todos a mantener unas relaciones apropiadas entre ellos¹⁰⁷.

El orden y composición de esos cinco estados, según informa el fraile dominico, es lo que el chino llamaría “gran doctrina y sabiduría, Ta Tao” siendo la familia una de las instituciones fundamentales, el centro de la vida social, ideológica y psicológica del individuo¹⁰⁸. De las tres relaciones familiares, como explica Navarrete, la principal y sin dudas más importante es la que existía entre padres e hijos como veremos a continuación.

3. La piedad filial: significación y expresiones.

Si la vida familiar es la piedra angular desde tiempo inmemorial de la sociedad Imperial, la piedad filial es la piedra fundacional de la vida familiar:

“El hijo obediente a sus padres, es joya rica de la familia. El uso de las piedras preciosas, tiene termino y fin; pero el provecho de un hijo obediente, y leal dura para siempre”¹⁰⁹.

¹⁰⁶ *Ibid.*, f. 237.

¹⁰⁷ BAO, H.: *Concubinage and Servitude in...op.cit.*, p.42.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 63.

¹⁰⁹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. IV, f. 225.

Atendiendo a las informaciones que nos aporta el misionero podríamos definir la piedad filial como la responsabilidad que tienen los hijos de respeto, veneración y servicio a sus mayores. Dice Confucio:

“El cuerpo, la piel, y cabello todo lo recibí de mis padres, no dañar estas cosas, es el principio de la obediencia; trabajar por ganar honra, y dejar nombre en los siglos venideros para ilustrarlos es el fin de esta virtud. Lo que pertenece a la obediencia, es, viviendo mis padres, reverenciarles, tenerles gran respeto y sustentarles con alegría y gusto: estando enfermos, entristecerme por sus males; en su muerte lastimarme; y cuando les sacrificar, sea con toda atención y devoción. Por tanto el que ama a otro y no a sus padres, se opone a la virtud y a la razón: el hombre honrado debe preciarse de ser obediente a sus padres y leal a su Rey, debe servir a sus hermanos, y tener respeto a sus mayores”¹¹⁰.

Así es como prácticamente comienza el *Clásico de la Piedad Filial* (Xiaò Jīng) de donde proviene esta cita. Este clásico escrito probablemente durante la dinastía Han (206-220 a.C) es uno de los libros más importantes de la tradición china donde se recoge una breve conversación entre Confucio y su discípulo Zeng Zi que explica el sentido de devoción a los padres y los superiores. Otros de los libros que también reflejan este concepto es el *Han Feizi* escrito por Han Fei (c.280-233 a.C), las *Analectas* (Lún Yǔ) y otros textos confucianos. Los clásicos confucianos solían estar destinados a lectores expertos y no estaban adaptados para la gente común para que comprendiera cómo poner en práctica esos principios morales abstractos. A partir de la dinastía Song (960-1276) con el invento de la imprenta los escritores pudieron rectificar esto y crear libros como *Los veinticuatro ejemplos de piedad filial* (Èrshísìxiào) escrito por Guō Jūjīng durante la dinastía Yuán (1260-1368) que circuló hasta la dinastía Qing (1644-1912) en diferentes ediciones. El texto exalta el sacrificio de los niños por sus padres y tuvo gran influencia siendo utilizado a lo largo de los siglos posteriores para enseñar los valores morales confucianos a la gran masa¹¹¹.

No debemos pensar sin embargo que la piedad filial se corresponde estrictamente con el confucianismo aunque la apoyara intensamente. Budismo y taoísmo también contemplan este aspecto en algunos de sus textos aunque tenían sistemas monásticos que evitaban que los monjes y monjas tuvieran ese tipo de relación con la familia, además de no poder cumplir con uno de los más importantes preceptos de la piedad filial que era tener un heredero. Aún con todo, fueron adaptándose e

¹¹⁰ *Ibid.*, f. 191.

¹¹¹ HALLISEY, C: “Auspicious Things”, en LOPEZ, D.S. (Ed.): *Religions of Asia in Practise*, Princeton, Princeton University Press, 2002, pp. 237-251.

introduciendo a lo largo del tiempo la piedad filial como demuestran textos como el budista *Mangala Sutta* por poner un ejemplo¹¹².

En la anteriormente citada sentencia recogida en el Ming Sin Pao Kien se resume en gran medida la piedad filial que tiene su base en la necesidad de preservar el linaje de hijo a padre de manera indefinida y garantizar su continuidad en el futuro teniendo descendencia¹¹³. Como explica Baker, “[...] there is an underlying assumption in Chinese thinking on the family that there is such a thing as a ‘Continuum of Descent’. By this I mean simply that Descent is a unity, a rope which began somewhere back in the remote past, and which stretches on the infinite future”¹¹⁴. El individuo encarnaba a la familia, que estaba formada por sus propios antepasados y sus propios descendientes donde el individuo recibía de sus padres el cuerpo y el linaje que luego heredarían sus hijos.

Navarrete en sus *Tratados* no especifica el nombre que utilizaban los chinos para referirse a esa “piedad filial”¹¹⁵. El término chino es 孝 (*xiao*), un concepto fundamental en la cultura china sin el que es imposible entender su tradición e historia.

La manera de poner en práctica la piedad filial tenía sus formas concretas, como cumplir las órdenes que dictaran los superiores, sustentar a los padres y cuidar de ellos en la vejez¹¹⁶. Otra de las cuestiones claves era sacrificar a los padres, algo que comentaremos más detenidamente en páginas posteriores y lo más importante: dar un heredero para poder continuar con el legado familiar.

Tener hijos era algo de enorme transcendencia para los chinos: “Quien tiene un hijo obediente, para qué quiere más?” afirman¹¹⁷. Significaba para ellos conservar la

¹¹² *Ibid.*, pp. 255-256; THEODORE de BARY, W. y R. LUFRANO: *Sources of Chinese Tradition: From 1600 Through the Twentieth Century*, vol.2, New York, Columbia University Press, 2000.

¹¹³ BLUNDEN, C. y ELVIN, M.: *Atlas cultural de China. La más antigua civilización existente*, Barcelona, Editorial Optima, 2000, p. 214.

¹¹⁴ “Existe en el pensamiento chino la idea tácita de que la familia compone una especie de ‘Linaje en continuum’. Con esto quiero decir simplemente que este continuum es una unidad a modo de cuerda que comenzó en algún lugar remoto del pasado y que se extiende infinitamente en el futuro”. BAKER, H.D.: *Chinese Family...op.cit.*, p.26.

¹¹⁵ La palabra habría sido traducida como piedad filial por los jesuitas en los inicios del siglo XVI. En este caso y en la mayoría se acepta el término “piedad filial” aunque no existe un acuerdo completo. Ver por ejemplo ZENG, Z.: 孝經(Xiào Jīng) traducido y comentado por Feng Xin-ming, 2007, p.2.

¹¹⁶ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. IV, f. 212.

¹¹⁷ *Ibid.*, f. 225.

descendencia por línea recta del varón¹¹⁸. A nivel práctico era una manera de prevenirse para la vejez por lo que era entendido como un deber de la piedad filial. Decía un sabio: “Tres cosas tiene la inobediencia; la mayor es, no tener hijos [...]”¹¹⁹. Navarrete no sale bien parado en este sentido porque los chinos le consideran un desobediente por no tener descendencia. Para ellos perder a un hijo era lo peor que pudiera ocurrirles en la vida y se proponían tenerlos con verdadero empeño, como demuestran la existencia de Templos donde acudían hombres y mujeres a pedir hijos y que Navarrete describe de esta manera:

“[...] en estos Templos suele aver muchos niños de madera, y de barro, à quienes faltan las partecillas naturales y es, porque quando acuden allí las mujeres à hazer sus devociones para alcançar hijos, toman los niños en las manos, y con los dientes cortan las partes y se las comen; algunas las guardan por reliquias”¹²⁰.

Lo mismo ocurría con Bodisattva Guanyin, diosa de la misericordia pero también de la fertilidad, venerada así mismo como “portadora de hijos”¹²¹. Solía ocupar un lugar central en el altar doméstico pero también era habitual que las mujeres peregrinaran a los templos que llevaban su nombre¹²². La bibliografía también habla de un número sin fin de medicinas y alimentos que eran tenidos por afrodisiacos o estimulantes de la fertilidad tanto para hombres como para mujeres y que abarcaban todo tipo de precios y soluciones¹²³. Dada la alta mortalidad la adopción jugaba un papel importante¹²⁴. Lo ideal era que se produjera entre miembros de la familia cercana y según explica Hugh Baker, el hijo adoptado perdía todos los derechos ante su familia biológica adquiriéndolos a cambio en su nueva familia¹²⁵.

¹¹⁸ Los apellidos pasaban por línea paterna. Los niños recibían el apellido del padre no de la madre. Existía la posibilidad en casos extremos de que fuera el apellido de la madre el que recibiera pero a quien reafirmaba de hecho era al grupo familiar de la madre no a la madre en sí misma. BAKER, H.D.: *Chinese Family...op.cit.*, p.12.

¹¹⁹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. IV, f. 193.

¹²⁰ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 83.

¹²¹ De origen budista, esta diosa había sido incorporada al discurso normativo confuciano como una madre pura y llena de misericordia y por ello su existencia no amenazaba el sistema familiar chino. YU, C.: “Kuan-yin Devotion in China”, *Dharma World*, 2008 [en línea]; WILLIAMS, C.A.S.: *Outlines of Chinese...op.cit.*, pp. 241-244.

¹²² MANN, S.: “Women, families and...op.cit.”, p.462.

¹²³ Ver FURTH, C.: “Rethinking van Gulik: Sexuality and reproduction in traditional Chinese medicine” en GILMARTIN, C. et al.: *Engendering China: Women, culture, and the state*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, pp.125-146; UNSCHULD, P.: *Medicine in China: A History of Ideas*, California, California University Press, 2010; WU, Y.: *Reproducing women: medicine, metaphor, and childbirth in late imperial China*, Berkeley, University of California Press, 2010.

¹²⁴ Este fenómeno y los distintos tipos de adopciones practicados en la China Imperial tardía se explican en WALTNER, A.: *Getting an Heir: Adoption and the Construction of Kinship in Late Imperial China*, Honolulu, University of Hawai Press, 1990.

¹²⁵ BAKER, H.D.: *Chinese Family...op.cit.*, pp.8-9.

Otros de los deberes del hijo piadoso era no dar disgustos a los padres, evitando entretenimientos y banquetes así como riñas y pleitos que ocasionaban penas y pesadumbres a los progenitores. Era además imprescindible pedir licencia para casarse como veremos más adelante. A sus mayores a la hora de salir de casa también debían pedirles permiso, informando sobre dónde iban y qué iban a hacer, explican las sentencias que traduce Navarrete del Ming Sin Pao Kien¹²⁶. El resultado era que no se podría llevar una existencia social relativamente independiente hasta que los padres o los suegros hubieran muerto.

Dentro de la demostración de la piedad filial, una cuestión que llama especialmente la atención a Fernández de Navarrete es la limitación que existe de los hijos a viajar a tierras lejanas salvo en caso en que fuera estrictamente necesario. El dominico, como misionero entregado a la evangelización de Oriente que decidió abandonar su tierra y su familia era a los ojos de un chino un hijo inobediente que había dejado a sus padres en vez de quedarse a ayudarlos debidamente¹²⁷. En el universo mental chino la idea de no correr aventuras estaba también relacionada con el cuidado del propio cuerpo que había sido recibido de los padres: “Our bodies -to every hair and bit of skin- are received by us from our parents, and we must not presume to injure or wound them: this is the beginning of the filial piety”¹²⁸. Así, se le instaba a evitar escalar grandes montañas, estar cerca de precipicios o evitar la oscuridad para mantener su cuerpo a salvo y no deshonorar a los padres¹²⁹. A pesar de ello la necesidad de recibir ayuda en la ancianidad y que los hijos pudieran atender sus necesidades después de la muerte eran sin duda factores clave que explicaban esta restricción.

Era deber de los hijos mantener una viva memoria biográfica, propia y de sus progenitores. Había que saber la edad de los padres, cuándo había nacido una persona, el día, mes, año e incluso hora. Ello era y es una cuestión de vital importancia para los chinos, lo que resultó especialmente llamativo a ojos del misionero español. Cuando nacía un niño se anotaba la hora exacta del nacimiento, el día, mes y año en una forma estandarizada de ocho caracteres conocidos como el *ba-zi*. Era algo así como un análisis

¹²⁶ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. IV, f. 214.

¹²⁷ *Ibid.*, f. 192.

¹²⁸ “Nuestro cuerpo físico, pelo y piel, todo nos es otorgado por nuestros padres, así que no debemos atrevernos a dañarlo ni herirlo, y ese es el punto de partida de la piedad filial”. LEGGE, J.: “The Li Ki or the Collection of Treatises on the Rules of Propriety or Ceremonial Usages”, en MULLER, M. (ed.), *The Sacred Books of the East*, vol. 28, Oxford, The Clarendon Press, 1885, p. 466.

¹²⁹ BAKER, H.D.: *Chinese Family...op.cit.*, p.28.

del destino y servía por ejemplo para averiguar el éxito de un matrimonio¹³⁰. Por ello, la celebración de los cumpleaños era una cuestión muy relevante dentro de la cultura china porque como explican las propias sentencias que Navarrete recoge, “[...] los años de los padres no conviene los ignoren los hijos; lo uno para alegrarse con su larga vida; lo otro para entristecerse, porque con los años se van acercando a la muerte”¹³¹. El mismo fraile explica por qué le resulta tan extraño que ningún chino “aunque no haya llegado a los seis años lo ignore”¹³². La celebración del cumpleaños no está completamente extendida en España donde lo que se festeja son días tales como la muerte de los Santos, la conmemoración de centenarios de instituciones como el que realizó la Compañía de Jesús o la coronación de reyes, por lo que no es de extrañar que le sorprenda una costumbre ajena a sus propias referencias culturales. Para los chinos sin embargo, se trataba de una veneración de los antepasados.

El hijo además debía tener siempre en mente el ejemplo de sus padres, imitar sus virtudes y continuar así con el legado que les habían dejado de buen comportamiento moral, lo que favorecería el buen nombre de la familia. Si el padre por lo que fuera no tuviese ese comportamiento deseable, o incluso si no mostraba amor hacia el hijo, éstos no deberían aborrecerlos ni desearles ningún mal. Y el hecho de que un padre faltara a su deber no debía ser utilizado como justificación para que un hijo no cumpliera con el suyo. Por el contrario, la sentencia del sabio se completa diciendo “[...] si vieres en ellos (los padres) defectos, corrígelos, pero no seas inobediente”¹³³. Según asegura Navarrete la corrección era algo muy celebrado en China tanto para iguales como para inferiores y superiores y Confucio lo establecía como algo obligatorio para con los padres. Sin embargo había que hacerlo con tiento, con prudencia, con el deseo de ayudar y no de dañar. Para ello era necesario ser paciente e insistir en las correcciones cuando los padres no lo hubieran recibido¹³⁴. Dentro de la corrección, como es lógico, era importante que quien la recibiera la aceptara con modestia y corrigiera sus faltas: “Si uno es corregido, y no enmienda sus faltas, la culpa será suya, no del que amonesta y corrige”¹³⁵.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 31.

¹³¹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. IV, f. 192.

¹³² *Ibid.*

¹³³ *Ibid.*, f. 194.

¹³⁴ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. III, f. 147.

¹³⁵ *Ibid.*, f. 161.

Si un hijo cumplía con estas obligaciones, cuando él tuviera los suyos propios, las cumplirían también y le obedecerán, dicen los sabios chinos. Y añaden: “De entre cuantas obras hay la obediencia a los padres es la primera, llega esta hasta el cielo; por esto acude el cielo a los obedientes con agua, y viento a sus tiempos llega la tierra, por esto les acude con colmados frutos (que) llega a los hombres, por eso alcanzan los obedientes cuantos bienes y dichas hay”¹³⁶. Se aplica aquí la idea confuciana de que si te comportas bien, recibirás buenas cosas y al contrario. A los hijos que se comporten adecuadamente el cielo los corresponderá. Cuenta el fraile la historia de un muchacho que yendo a tomar agua de un estanque porque se lo había pedido su madre, cansado y fatigado cayó en él, pero aun estando mucho tiempo sin recibir ayuda dentro del agua no se hundió¹³⁷. Los ejemplos como éste de obediencia de los hijos a los padres que se ven recompensados eran muchos y servían como es lógico para asentar esos valores que se pretendía cultivar.

Dentro de este vínculo entre padres e hijos, aunque es cierto que gran parte del peso recae sobre el vástago, era una relación que era ante todo de reciprocidad¹³⁸. Existía una mutua dependencia entre ambos que sintetiza perfectamente el profesor Baker: “the individual exists by virtue of his descendants, and that his ancestors exist only through him [...] When the son was young and incapable he was fed, clothed, housed and educated by his parents [...] Eventually his parents would become old and weak, and he would come to have more authority”¹³⁹.

Como vemos, el padre también tenía sus responsabilidades. La más importante de todas era la educación a nivel moral. No preocuparse por la formación de los sucesores era una irresponsabilidad y una demostración de falta de amor¹⁴⁰.

¹³⁶ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. IV, f. 194.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 225.

¹³⁸ Existe un debate historiográfico puesto que ha habido quienes han entendido la relación padre e hijo como la de subordinación del segundo ante el primero recalando precisamente esta característica como la esencia de dicha relación que a la vez se ha ligado fuertemente con la idea del confucianismo como apoyo a una estructura social y política de corte autoritario. Nuevas propuestas críticas sin embargo abogan por una visión más equilibrada de mutua responsabilidad e incluso de lectura de la piedad filial como respeto a la tradición. Navarrete por su parte es capaz de recoger sentencias que apoyen esta visión en la que la relación no consta únicamente de la obediencia ciega al padre. Ver NUYEN, A.T.: “Filial piety as respect for tradition”, en CHAN, A. y S. TAN (eds.): *Filial Piety in Chinese Thought and History*, London, Taylor & Francis Group, 2004, pp. 204-214.

¹³⁹ “El individuo existe por virtud de sus descendientes, y sus antepasados existen únicamente a través de él [...] Cuando el hijo era joven e incapaz era alimentado, vestido, acogido y educado por sus padres [...] Finalmente sus padres se harían mayores y se debilitarían y él tendría más autoridad”. BAKER, H.D.: *Chinese Family...op.cit.*, p.71.

¹⁴⁰ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 69.

Simplemente, como decía uno, “en la casa donde no se enseña a los hijos, es porque el dueño es necio”¹⁴¹. Y al contrario, una buena crianza era la mayor de las dignidades para quien lo fomentaba como demuestran el ejemplo paradigmático de las viudas. Las Historias Locales y las gacetas contenían muchas biografías de mujeres que eran ejemplo de cómo se podía sobrevivir, ganarse la vida y criar a sus hijos para que fueran dignos estudiosos o esposas leales¹⁴². El énfasis se hace especialmente en la cuestión moral y el ejemplo. Numerosas son las sentencias que recoge Navarrete en las que se menosprecian los valores mundanos y las riquezas materiales para ensalzar la enseñanza de la buena virtud a través del ejemplo que el hijo debe imitar¹⁴³:

“Ian Chin Mandarin de nombre y muy llegado al Emperador [...] otra cosa bien particular le sucedió. Reparaban sus amigos en que no compraba tierras, ni heredades como hacían otros, notaban también que sus hijos comían y vestían como gente muy ordinaria y que no tenía en su casa caballos ni sillas. Dijeronle que convenía levantar su casa, engrandecer su familia y dar puestos a sus hijos y nietos, pero él desengañado les respondió: No hay mejor hacienda, ni mayor riqueza, que la rectitud, entereza y desinterés de un Ministro. Decir (a) los venideros que yo tuve, y poseí estas prendas, que fui limpio de manos, que administré justicia y que serví lealmente a mi Emperador, monta mas para mis hijos y nietos, que si les dejara gruesas haciendas y ricos tesoros”¹⁴⁴.

El padre era ante todo en el ideal de los moralistas, un ejemplo. Esta idea que transmite el conjunto de sentencias que recoge Navarrete capta perfectamente la esencia de la educación en la China tradicional como explica el profesor Thomas H.C. Lee: “it is in the personal advancement of one’s own self that education is meaningful”¹⁴⁵. El valor de la educación residiría en primer lugar en el avance individual para posteriormente resultar de utilidad a la sociedad. Esta idea básica dentro de la tradición china es la base del confucianismo.

Tanto Confucio, Mencio como Xun Zi remarcaban ese significado personal de la educación. Sin embargo, el taoísmo también promulgaba una visión similar llegando a ser incluso una aproximación más personal e individualista. Su principal representante Zhuangzi (c. 369-290 a.C.) hace hincapié en la unión de la persona con el objeto de aprendizaje a través de lo cual se produciría una verdadera libertad casi cercana a lo místico: “the real accomplishment in learning is to become completely united and at

¹⁴¹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. IV, f. 224.

¹⁴² SPENCE, J.: *The death of the...op.cit.*, p. 59.

¹⁴³ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 95; f. 98; Trat. IV, f. 178; f. 179; f. 224; ff. 232- 234.

¹⁴⁴ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, ff. 95-96.

¹⁴⁵ “Es en el avance personal de uno mismo donde la educación cobra verdadero sentido”. LEE, T.H.: *Education in Traditional China: A History*, Leiden, Brill, 2000, p. 2.

ease with that which one seeks to comprehend”¹⁴⁶. Este tipo de acercamiento al conocimiento es aún más individual que el de Confucio. El Budismo por su parte hacía énfasis en la vida monástica y el retiro espiritual como camino para el entendimiento de la verdad y la iluminación. Por su parte Zhu Xi, representante del neoconfucianismo, continuó abocado principalmente a la visión confuciana del aprendizaje como avance personal. Estas diferentes maneras de enfocar la educación eran complementarias y los intelectuales de la época Qing consideraban que las tres juntas eran necesarias para enfrentar la vida¹⁴⁷.

La educación no estaría entonces circunscrita a una etapa de la vida concreta sino que sería *la* ocupación para toda la vida¹⁴⁸. Padre y madre compartían las mismas metas en la educación de los hijos varones, como señala Margery Wolf: “They want him to become a strong healthy adult who is obedient, respectful, and capable of supporting them in their old age. They want a son who will not embarrass or impoverish them by his excess, who will maintain if not increase their standing in the community, who will handle relations with outsiders skillfully but at the same time keep them at a polite distance”¹⁴⁹.

Cuando nacía la criatura lo primero que se hacía era ponerlo en el suelo como símbolo de reconocer a la tierra como madre gracias a la que había formado su ser¹⁵⁰. Según explica la profesora Mann, cuando los niños cumplían un año se les ofrecía una bandeja con un objeto que se pensaba que auguraba el futuro. A la niña habitualmente se le daba una teja de barro cóncava (contrapeso del huso), símbolo de su futuro papel como tejedora. Al varón se le ofrecía un pincel, tinta, un ábaco o cualquier otra herramienta. Las posibilidades para él eran más amplias, especialmente en las familias

¹⁴⁶ “El verdadero logro en el aprendizaje es llegar a estar unido y en paz con aquello que uno busca comprender”. *Ibid.*, p. 5.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 3-8.

¹⁴⁸ NIETO, G.: “El sistema educativo”, en GARCÍA-NOBLEJAS, G. (Ed.): *China. Pasado y presente de una gran civilización*, Madrid, Alianza Editorial, 2012, p. 248.

¹⁴⁹ “Ellos quieren que se convierta en un adulto sano y fuerte que sea obediente, respetuoso y capaz de mantenerles a ellos en su vejez. Quieren un hijo que no les avergüence o arruine con sus excesos, que mantenga si no aumente su posición en la comunidad y que se encargue de la relación con los extranjeros hábilmente pero manteniendo una cierta distancia de cortesía”. La autora se refiere a la sociedad Taiwanese antes de 1930. WOLF, M.: “Child Training and the Chinese Family”, en WOLF, A. (ed.): *Studies in Chinese Society*, California, Stanford University Press, 1978, p. 224.

¹⁵⁰ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 77.

con recursos¹⁵¹. Desde ese preciso momento, el niño varón debía ser enseñado para que fuera obediente y evitar que “cuando grande sea un necio”¹⁵². Como premisa básica un niño debía permanecer cerca del padre y escuchar atentamente sus consejos. El modo de enseñar a los niños seguía una serie de pasos concretos como vemos a través de la traducción del fraile de la siguiente cita del Libro de los Ritos¹⁵³:

“En pudiendo el niño comer, enseñenle, que sea con la mano derecha. En llegando a seis años, que aprenda a contar. A los siete, apartenle de las mujeres, para que no se crie afeminado. A los ocho, tenga mesa en que coma, y enséñele cortesía, y humildad. A los diez, viva como hombre”¹⁵⁴.

Y así parece que era a ojos de Navarrete, que dice: “obra el niño de ocho años, como si fuera hombre de cuarenta”¹⁵⁵. Hasta ese momento la relación con el padre era afectuosa¹⁵⁶, pero llegada esa edad la interacción entre ambos se volvía más formal y distante de cara a construir una figura fuerte de autoridad que fuera respetada por el hijo que de esa forma aprendería la obediencia debida a quien tenía el poder en la casa¹⁵⁷. La mujer ayudaría, consciente o inconscientemente a construir la imagen de autoridad del padre, a cuyos castigos los niños temían más, utilizándolos como amenaza. La manera de transmitir esos valores era con rigor pero también con misericordia durante la etapa familiar en la que era el padre el que tutorizaba al hijo¹⁵⁸. Ser manso pero saber castigar las faltas que cometiera el hijo era el modo de educar a los descendientes¹⁵⁹. Parece sin embargo que el rigor se cumplía a rajatabla como demuestra esta sentencia de manera contundente: “Querer a los hijos, ha de ser con la vara en la mano”¹⁶⁰.

Los niños, según explica Susan Mann eran sacados de casa lo más pronto posible para acudir a una enseñanza formal bien en academias privadas locales, en escuelas patrocinadas por la comunidad o el linaje o en las escuelas promovidas por el

¹⁵¹ MANN, S.: “The education of Daughters in the Mid-Ch’ing Period”, en ELMAN, B.A. y A.WOODSIDE: *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900*, California, University of California Press, 1994, p. 28.

¹⁵² FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. IV, f. 224.

¹⁵³ HSIUNG, P.: *A tender voyage. Children and Childhood in Late Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 2005, p. 106.

¹⁵⁴ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. IV, f. 225.

¹⁵⁵ *Ibid.*

¹⁵⁶ HSIUNG, P.: *A tender voyage...op.cit.*, p. 108.

¹⁵⁷ WOLF, M.: “Child Training...op.cit.”, pp. 224-226.

¹⁵⁸ NIETO, G.: “El sistema...op.cit.”, p. 235.

¹⁵⁹ El modelo de padre distante estaría reformulándose en esos inicios del siglo XVII: “An ethical and aesthetical appreciation for a softer, warmer, socially more domestic and more sociable father, husband, and man had gained a fresh respectability in the sophisticated circles of Chinese society”. HSIUNG, P.: *A tender voyage...op.cit.*, p. 115.

¹⁶⁰ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. IV, f. 224.

gobierno¹⁶¹. Un varón podía elegir entre múltiples profesiones desde artesano hasta letrado pero esta última era una de las máximas y más comunes aspiraciones sobre todo para quienes pertenecían a familias nobles¹⁶². La vida de los estudiantes, sus rituales y preparación estaba íntimamente relacionada al proceso de reproducción social, política y cultural en el que se mezclaban los intereses del Imperio, las aspiraciones individuales y las estrategias familiares. Generalmente sólo aquellos con mayores recursos o los de habilidades excepcionales que conseguían patrocinadores se presentaban a los exámenes imperiales. Las familias más humildes no podían permitirse prescindir del salario de un hijo en edad de trabajar ni financiar los regalos de agradecimiento al final de cada tanda de exámenes. Además, se exigía el conocimiento del chino clásico que poco tenía que ver con la lengua vernácula, para lo cual se necesitaba apoyo especializado. Por ello, era un sistema que permitía que las élites conservaran el poder durante generaciones. Aunque eran pocos los que conseguían superar todos los grados, todos los que aprobaran tenían garantizada unas mínimas posibilidades de empleo¹⁶³.

Estudiar sin embargo, según las sentencias de los clásicos, era recomendable para todos: “[...] Si eres pobre no por eso dexes de estudiar; si fueres rico, no estrives en tu riqueza y omitas por ello el estudio; pobre y cuidadoso en estudiar, viene à ser rico; rico y cuidadoso en el estudio, llega a alcançar gran fama y opinion”¹⁶⁴. Parece que esto se correspondería con la realidad que vivió Navarrete quien cuenta como en los caminos encontraba hombres leyendo o a los propios tenderos en sus mostradores ojeando libros. Para animar a estudiar la literatura creó también múltiples ejemplos que incluían desde aquel que utilizaban los cuernos de una vaca como atril mientras iban montado en ella hasta el que juntaba gran cantidad de luciérnagas para que le alumbraran en su estudio¹⁶⁵. Ejemplos, por otro lado, que probablemente eran celebrados por lo raro de su existencia.

El objetivo principal del estudio era cultivar la virtud, asociada a una serie de valores que debían ponerse en práctica. El virtuoso era quien es sincero de ánimo, humilde, honrado, generoso, paciente, austero y justo, quien evita la soberbia, la

¹⁶¹ El curriculum solía estar en base a los clásicos confucianos, incluso en las escuelas provinciales. MANN, S.: “The education of Daughters...*op.cit.*, pp. 19-49.

¹⁶² Es a la vez la *dedicación* a la que Fernández de Navarrete dedica más espacio en sus *Tratados*.

¹⁶³ ELMAN, B.A.: “Political, Social, and Cultural Reproduction via Civil Service Examinations in Late Imperial China”, *Journal of Asian Studies*, 50, núm.1, 1991, pp. 11-19.

¹⁶⁴ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. IV, f. 222.

¹⁶⁵ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 111.

codicia, la envidia, la pereza y la sensualidad. Alguien sería considerado virtuoso por ser coherente con sus pensamientos y sus actos, siendo discreto, fiel y leal con los que le rodean, valiente en sus decisiones pero prudente, obediente con sus superiores, pacífico y flexible en sus acciones. Además, es importante reconocer las culpas y enmendarlas para así volver al camino de la virtud así como seguir las cortesías pertinentes y respetar a los demás evitando los menosprecios y las murmuraciones. A través de estas sentencias de los clásicos Navarrete nos acerca a todo un modelo de comportamiento moral aplicable a toda la sociedad¹⁶⁶. Quien cumpliera y cultivara estos valores recibiría bienes y felicidad, mientras que quien se comportara conforme a lo contrario, recibiría desdichas y maldades. Numerosas sentencias insisten además en no conocerlas únicamente sino ponerlas en práctica¹⁶⁷. Por otro lado, en este proceso la reflexión y la meditación sobre lo realizado era otra de las tareas importantes:

“El que engaña, y daña a su próximo, engaña, y daña a su corazón: y quien engaña, y daña su corazón, engaña al cielo. El corazón, y el cielo pueden ser engañados? Pretende el hombre engañar a otro hombre, pues entienda, que se engaña a si. No digas que el cielo no ve, tèn por cierto que no le engañaràs, ni que tu, ni otro alguno puede alegar excusa en las culpas que cometéis; exorta a todos a vivir bien, a nadie agravies en cosa alguna; el malo burla, y engaña al bueno, pero el cielo no se engaña; el hombre teme a los hombres, pero el cielo a nadie teme”¹⁶⁸.

Destacan en esta sentencia dos de las ideas centrales del pensamiento chino confuciano: no existe un ente superior ante el que se responda, únicamente la conciencia de uno mismo de la que no se puede escapar¹⁶⁹, y por otro lado la existencia de una sola vida finita, en que se volvería al aire primigenio. Este sería el pensamiento que guiaría a los doctos letrados, a quien iban dirigidas principalmente estas sentencias.

Aunque todo el que quisiera pudiese dedicarse al estudio y estas máximas fueran de aplicación común, los estudiosos tenían generalmente una meta: los exámenes funcionariales que les permitirían acceder a un puesto dentro de la administración imperial¹⁷⁰. Existían tres grados: Bachiller, Licenciado y Doctor¹⁷¹. Para los de

¹⁶⁶ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. III, ff. 129-172; Trat. IV, ff. 173-245.

¹⁶⁷ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. IV, f. 188.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ibid.*, f. 175; f. 182; ff. 187-188.

¹⁷⁰ Para conocer los distintos cargos y principales características de la administración tanto central como provincial remitimos de nuevo a ver Anexo.

¹⁷¹ Navarrete dentro de los Bachilleres incluye a los *Lin Seng* (*Linsheng*), que en época Qing eran el primer grado dentro de los licenciados (*Shengyuan* o *xiucaí*); señala también a los *Ceng Sen* (*Zengsheng*) que eran la segunda clase de *Shengyuan* y el tercer grado que serían los que él transcribe como Fu Hio

Bachiller acudía un letrado a examinar a cada ciudad y villa todos los años. Los de licenciado se hacían cada tres años, duraban tres días y los gastos corrían a cargo del emperador. Pasar estos exámenes garantizaba privilegios legales y fiscales dentro de la comunidad local. Ya los primeros exámenes aprobados, dice Elman, implicaban suficiente recompensa social como para que la familia considerara que el esfuerzo había merecido la pena¹⁷².

Los Doctores por su parte lo realizaban en presencia del mismísimo emperador que otorgaba los puntos y escogía las composiciones que mejor le parecían, y eran quienes tenían asegurado un buen puesto en la administración imperial con el consiguiente respeto de las élites¹⁷³. Los exámenes consistían en la elaboración de comentarios de los Clásicos confucianos aprobados públicamente por el emperador¹⁷⁴. Parece además que esa relación entre educación y orden público nunca fue puesta en duda ni por gobernantes ni por los súbditos. Estos últimos asumían que la educación en los Clásicos confucianos era la formación necesaria y adecuada para las tareas de gobierno mientras que los primeros entendían los exámenes imperiales como una herramienta de primer orden que permitía incluir en el Imperio personas con talento y leales. El curriculum común permitía al Imperio además crear una única clase social unificada con unos valores favorables al régimen. Los beneficios obtenidos por comerciantes, mercaderes o militares eran dirigidos al servicio civil de exámenes por la importancia que tenían a nivel social estos cargos¹⁷⁵.

Quienes aprobaban los exámenes, eran quienes se dedicarían a gobernar. Para ello se requería en primer lugar alcanzar esas cualidades virtuosas antes mencionadas. Sólo siendo virtuoso uno mismo se podría entonces gobernar a los demás¹⁷⁶:

“El intento de Confucio, y de toda su doctrina, mira a hazer un buen Gobernador, y consiste su principio, y fundamento, en que quien supiere gobernarse a si,

(*Fusheng*). Luego le seguirían los Licenciados que se corresponden con los llamados *Juren* y el doctor o *Jinshi*. FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 52.

¹⁷² ELMAN, B.A.: “Political, Social...*op.cit.*, p. 15.

¹⁷³ Para conocer el desarrollo de los exámenes imperiales y relación con la comunidad ver FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, ff. 53-55.

¹⁷⁴ Para conocer específicamente los contenidos ver ELMAN, B.A.: “Changes in Confucian Civil Service Examinations from the Ming to the Ch’ing Dynasty”, en *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900*, California, University of California Press, 1994, pp. 114-115 y ELMAN, B.A.: *A cultural history of Civil Examinations in Late Imperial China*, California, University of California Press, 2000, pp. 261-270.

¹⁷⁵ ELMAN, B.A.: “Political, Social...*op.cit.*, pp. 11-12.

¹⁷⁶ Para conocer el proceso, las angustias, expectativas y frustraciones en torno los exámenes imperiales ver ELMAN, B.A.: *A cultural history...op.cit.*, pp.295-370.

governara bien su familia. El que governare bien su familia, sabrà gobernar un Reyno, quien governare bien un Reyno, sabrà mantener en paz y conservar un Imperio. Por el contrario, el que a si no sabe governarse, para nada es bueno”¹⁷⁷.

Como se ve, el objetivo es lograr hombres virtuosos para el buen gobierno que pudieran ser un ejemplo para la sociedad, lo que incluía evitar las vanaglorias y excesos. Pero además existían una serie de valores que habían de ser especialmente observados por aquellos que iban a dedicarse a gobernar. En primer lugar ser ante todo justos no dejándose llevar por afectos particulares ni intereses sino dictar sus sentencias en base a la razón y el bien común, lo que Navarrete llama en múltiples ocasiones ser “manos limpias”. Además, su oficio consistía en aplicar el castigo necesario pero también el premio guiándose para ambos casos por la misericordia y la paciencia. Eran asuntos que requerían de seriedad y gravedad, como en el caso de aquellos mandarines que actuaban de consejeros del Emperador, obligados a señalar al mandatario sus faltas si correspondía pero sin excederse en el modo¹⁷⁸. Estos niños habían sido educados para gobernar y se convertirían en “la gente mas noble del Imperio [...] hombres hechos y maduros en las leyes, derechos y tradiciones”¹⁷⁹, llegando a comprender una clase social propia con sus ámbitos de socialización y entretenimientos propios¹⁸⁰.

Las niñas por su parte eran educadas separadamente y lo que recomendaban los sabios era que permanecieran pegadas a la madre para poder ser en el futuro mujeres de provecho y trabajadoras¹⁸¹. Las jóvenes en edad casadera recibían diferentes tipos de educación dependiendo de la clase a la que pertenecieran. Durante la dinastía Qing las mujeres de clase alta eran educadas en las artes de costura, poesía, pintura, caligrafía y composición musical, a lo que se añadía el estudio de los libros didácticos escritos específicamente para mujeres que las indicaba cómo comportarse¹⁸². Sin embargo, sólo el estudio de estas disciplinas no era sinónimo de estatus puesto que también eran practicadas por cortesanas y profesionales del entretenimiento. Lo que realmente diferenciaba a las mujeres casadas de clase alta era la instrucción moral, esto es, el

¹⁷⁷ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. III, f. 139.

¹⁷⁸ Sobre la importancia de los consejeros en el gobierno imperial ver FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. III, ff. 129-172; Trat. IV, ff. 173-245.

¹⁷⁹ La imagen que transmite el fraile sobre el sistema político chino es la de una organización estrictamente calculada y ordenada con unos mandarines de autoridad incuestionable, aunque esa idealización se ve matizada en su propio discurso al captar una realidad más compleja y flexible: la corrupción era moneda corriente, el sistema de acceso a algunos cargos era restringido y los intereses de facción predominaban sobre los ideales políticos. FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. I, f. 28.

¹⁸⁰ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 66.

¹⁸¹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. IV, f. 224.

¹⁸² MANN, S.: “The education of Daughters...op.cit.”, p. 20.

estudio de los textos clásicos. Si esto se producía, era considerada una *nü-shih*, una mujer letrada que habría estudiado los mismos cánones clásicos que sus hermanos¹⁸³. El estudio era estrictamente practicado en casa cumpliendo así con la rígida separación de sexos confuciana. La profesora Mann afirma que el número de mujeres letradas era minúsculo, pero recalca que eso no significaba que el resto de mujeres no recibiera una educación no formal e informal que las acercara a lo que se esperaba de ellas: ser buenas madres y buenas esposas¹⁸⁴.

La madre jugaba un rol fundamental en la educación de los hijos tanto varones como mujeres ya que era ella la que se encargaba en los primeros años en la educación de ambos. De la importancia de la educación en esos primeros estadios eran plenamente conscientes en la época: “[...] Si el ramo de un árbol estando tierno no se endereza, creciendo, es dificultoso ponerle derecho. Si el hijo siendo pequeño, no se encamina bien; grande ya, quien le meterá por camino?”¹⁸⁵. Y en concreto, también valoraban la importancia de la mujer en un proceso que tenía su eco en lo político: “The cultivation of female talent was not the goal of these educators. More important [...] was the link between women’s education, domestic harmony, and political order”¹⁸⁶.

En términos generales, un elemento fundamental para los hijos, varones o mujeres, era el deber de obediencia a los padres. Tenía ciertos límites, pero se convertía en un auténtico elemento de cohesión en las relaciones paternofiliales, además de en una expresión de la forma que adoptaba la autoridad en su ámbito más básico y elemental: el del espacio doméstico.

4. La disciplina y el orden en torno a la familia.

Para los sabios confucianos estaba claro que la piedad filial era de vital importancia. De entre todos los pecados no existía ninguno que se igualara en gravedad a la inobediencia del hijo, y citando a Confucio Navarrete así lo afirma: “[...] La

¹⁸³ “Grooming a Daughter for Marriage. Brides and wives in the Mid-Ch’ing Period”, en BUCLEY, P. y R. WATSON (ed.): *Marriage and Inequality in Chinese Society*, California, University of California Press, 1991, p. 214.

¹⁸⁴ MANN, S.: “The education of Daughters...*op.cit.*, p. 20.

¹⁸⁵ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. IV, f. 224.

¹⁸⁶ “El cultivo del talento femenino no era la meta de estos educadores [...] Más importante era la conexión entre la educación de la mujer, la armonía familiar y el orden político”. MANN, S.: “The education of Daughters...*op.cit.*, p. 22.

inobediencia a los padres es el mayor pecado que conoce el chino [...] el castigo que por ello les dan es rigurosísimo”¹⁸⁷. Y no se equivocaba el fraile. La doctrina moral confuciana impregnaba las directrices imperiales. Atendiendo al *Gran código legal Qing* un hijo que golpeara a su padre podía ser decapitado, el peor de los castigos¹⁸⁸. Por el contrario si un padre golpeaba a su descendiente hasta matarlo, si esa acción respondía a la inobediencia merecería “cien” azotes con la vara pesada de bambú que se quedaban en cuarenta¹⁸⁹. En ocasiones podía llegar a ser incluso perdonado, lo que demuestra la desigualdad en el sistema penal en las responsabilidades de uno y de otro así como la importancia que tenía la familia en la construcción del imperio.

El código al que nos referimos es el Código Legal de la dinastía Qing (1644-1912) que se basaba en gran parte en el sistema legal de la dinastía anterior. Contenía un total de 436 disposiciones principales y cerca de 1900 suplementarias que especifican las penas para crímenes concretos. Impregnado de filosofía confuciana revisada, el sistema de justicia que promulga es de tipo moral: el condenado debe arrepentirse y ver su error, y no será condenado a menos que haya confesado. Esto implicaba el uso habitual de la tortura. Las cinco penas eran: ser golpeado por una vara de bambú liviana (*chi*) o una pesada (*zhang*), la servidumbre penal (*tu*), el exilio (*liu*) y la muerte que podía ser por estrangulación (*jiao*), decapitación (*zhan*) o descuartizamiento (*lingchi*).

Las condenas a muerte siempre debían ser informadas y aprobadas personalmente por el emperador. Salvo aquellas más graves que se llevaban inmediatamente a la Corte el resto de casos de pena capital debían esperar a la decisión del emperador durante la Audiencia de Otoño anual en la que se revisaban los casos por los Tres Altos Tribunales de Judicaturas y luego por el Emperador. No existía un código civil separado del penal aunque en la práctica en el código se tratan asuntos que se podrían caracterizar como ley civil. Es necesario tener en cuenta además que la costumbre prevalecía en numerosas ocasiones a la hora de tomar las decisiones en los tribunales¹⁹⁰.

El propio Navarrete explica el proceso que se seguía. El Juez se sentaba en su Tribunal con porteros en la entrada de la sala que nombraban a quien venía a pedir

¹⁸⁷ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 62.

¹⁸⁸ FAIRBANK, J.K.: *China, una nueva...op.cit.*, pp. 225-228. Para una traducción actualizada véase JONES, W.C.: *The great Qing code*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

¹⁸⁹ Para conocer brevemente el funcionamiento del sistema judicial respecto a las penas que llegaban a la corte de Beijing ver PAN, M.: <http://www.exeas.org/resources/pdf/your-honor-handout5.pdf> (último acceso 1-09-2014).

¹⁹⁰ FAIRBANK, J.K.: *China...op.cit.*, pp. 227-228

justicia. El Mandarín con gran majestad se sentaba frente a una mesa cubierta de seda con los pinceles y los tinteros, señalando con unos “palitos” el número de azotes para el condenado. Arrodillado ante el juez el interesado exponía por escrito u oralmente la causa o la petición y el Juez luego mandaba lo que quería que se hiciera. En todos los pleitos procedían los jueces por escrito. Examinaban a los testigos delante de los oficiales, y en el caso de no poder verificar la verdad podían utilizar los tormentos en los que estaban siempre presentes los jueces supremos¹⁹¹.

Muchos de los castigos menos severos podían ser conmutados por dinero dependiendo de la categoría del delito¹⁹². Las fianzas estaban basadas en la capacidad económica de cada individuo, pero la realidad era que los más ricos eran los más favorecidos¹⁹³. El fraile refiere también la existencia de sobornos que a cambio de una determinada suma de dinero “asientan la caña de modo que haga mucho ruido y hiera poco, y para disimular grita mucho el paciente”¹⁹⁴. Parece que también habría hombres que se alquilaban para llevarse los azotes por otros¹⁹⁵. Navarrete puede dar fe de si se cumplían o no estas medidas, al comprobar con sus propios ojos la realidad con la que se encontró él mismo en su recorrido por las cárceles chinas¹⁹⁶:

“Hubo quejas en Fo Ngan de que unos soldados avian hurtado una gallina, sintióse el desafuero; el Capitán que vivía junto a la Iglesia, hizo sus diligencias, y señal para salir a su Tribunal; yo subí al punto a un desván, cuya ventanilla registrava todo el patio, y parte de la sala del Tribunal [...] no podía percibir lo que se hablava; el efecto fue, que a un soldado le tendieron boca abaxo en medio del patio, y descubiertos todos los muslos, començaron a descargar golpes sobre ellos con unos palos rollicos, y bastantemente gruesos, que no sè como no acabaron con èl; confieso que se me estremecían las carnes y notè, que dado un golpe, hasta que descargava otro, se movían tanto las carnes de aquel miserable, que causava grima y espanto: bàxeme luego, sin tener animo, ni coraçon para ver aquella carnicería”¹⁹⁷.

Abiertos los muslos a azotes, desencajados los tobillos por las tenazas...fueron algunas de las imágenes que el fraile pudo observar y que nos dan una idea del grado de aplicabilidad de la ley. A nivel general las normas del imperio intervenían en las cuestiones de familia cuando se trataba de grandes desviaciones (asesinato, violación,

¹⁹¹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, ff. 67-68.

¹⁹² FAIRBANK, J.K.: *China...op.cit.*, p. 228.

¹⁹³ En los inicios de la dinastía parece que sus dirigentes estaban dispuestos a aceptar de buen grado dinero a cambio de la conmutación de las penas. SPENCE, J.: *The search for...op.cit.*, pp. 125-126.

¹⁹⁴ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 68.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ La credibilidad de Navarrete respecto al sistema punitivo chino y el mundo de las presiones es aceptable puesto que en su estancia en China pasó una importante parte del tiempo recluido en Pekín y sobre todo en Cantón, donde pudo familiarizarse con su funcionamiento.

¹⁹⁷ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. VI, f. 423.

abuso de los mayores). Era un tipo de intervención limitada puesto que la mayoría de tensiones familiares eran resueltas por las propias familias que supervisaban el comportamiento de sus miembros e impartían la disciplina necesaria para corregir los comportamientos inadecuados¹⁹⁸.

A pesar de esos límites, existió en el siglo XVII otro texto de la casa imperial que quiso incidir en la corrección de estas cuestiones. En plena estancia de Navarrete en China el emperador Kangxi (1654-1722) emitió en 1670 el *Edicto Sagrado* (Sheng Yu) en forma de dieciséis máximas que pretendían servir de orientación a la conducta diaria. Estos axiomas debían leerse en alto dos veces al mes en cada pueblo y ciudad del Imperio facilitando que no únicamente se enteraran los letrados sino también la gente común. Cada máxima constaba de siete caracteres y todos tenían el mismo tipo de construcción que atendía al estilo literario chino. Posteriormente se hicieron diferentes versiones algunas con comentarios e ilustraciones para asegurar que todo tipo de gente pudiera conocer sus contenidos. Este conjunto de máximas es considerado por los expertos como una síntesis de la práctica del Confucianismo reflejando los valores, enseñanzas y características del sistema imperial¹⁹⁹.

De las dieciséis máximas tres se refieren concretamente al ámbito estrictamente doméstico. La primera señala: “Esteem most highly filial piety and the brotherly submission in order to give due importance to human moral relations”, la segunda dice “behave with generosity toward your kindred, in order to illustrate harmony and benignity” y la undécima hace referencia al deber de los superiores de enseñar los valores morales: “Instruct sons and younger brothers in order to prevent from doing what is wrong”²⁰⁰. El hecho de que el emperador proclamara este edicto refleja por un lado el especial empeño por parte de la dinastía Manchú en la reforma de las costumbres como parte de la construcción de un *nuevo* modelo de comunidad política-imperio en base a la nueva dinastía²⁰¹, pero por otro lado nos hace sospechar de la falta de

¹⁹⁸ GLOSSER, S.: *Chinese Visions of Family and State, 1915-1953*, California, California University Press, 2003, p. 83.

¹⁹⁹ FAIRBANK, J.K.: *China...op.cit.*, pp. 195-196.

²⁰⁰ Las traducciones al español serían: “Cumplid vuestros deberes filiales y fraternales para dar a las relaciones sociales la importancia debida”, “Comportaos con generosidad con vuestros padres para demostrar armonía y afecto” e “Instruid a vuestros hijos y a vuestros hermanos menores para evitar que no vayan por el buen camino”. THEODORE de BARY, W. y R. LUFRANO: *Sources of Chinese Tradition...op.cit.*, pp. 71-72.

²⁰¹ Ver SPENCE, J.: *The search for...op.cit.*, pp. 38-48.

cumplimiento de esos ideales morales de armonía familiar. Como es lógico, si se cumplieran no sería necesario legislar sobre ellos.

Jonathan Spence nos traslada el ejemplo de Pu Songling (1640-1715), un ensayista, narrador y dramaturgo famoso por sus *Cuentos fantásticos del estudio del charlatán* (*Liáo zhāi zhì yì*), que nos aporta razones para alcanzar el ansiado orden político que guía el gobierno chino. Describía así sus primeros años de casado:

“My mother used to say that my wife had the heart of a newborn baby; she was very fond of her, favored her, and would praise her to all comers. This served to annoy the wife of my eldest brother more than ever; she ganged up with the other sisters-in-law against my wife, blamed my mother for her favoritism, and continually snooped around her [...] At last my father said, “Things can’t go on like this any longer”, and divided his half dozen acres of land among his sons. It was a bad year, and we got no more than five measures of buckwheat and three of millet. The others refused to take any implements that were broken and squabbled over getting ones that were still in good condition [...] My brothers all ended up with separate dwellings in the main compound, each of which had a kitchen and sitting room in perfect condition. I was the only one who had to move out altogether, and ended up in an old peasant cottage of three rooms, where not one wall was whole; small trees grew dense around it, and everything was covered with a tangle of thorns and weeds”²⁰².

Las peleas de familia estaban a la orden del día, por lo que no es de extrañar que las sentencias que recoge Navarrete insistan en la paz familiar y al apoyo a los parientes en momentos de necesidad. Pero las más llamativas son aquellas que hacen referencia a las herencias:

“Atesorar oro y plata, escribe uno, para dejar a hijos, y a nietos, no es provechoso, porque no es cierto que sabrán guardarlo, y aprovecharse dello. Juntar libros, y dexarselos en testamento, es cosa inútil, y sin provecho porque no sabes si se darán al estudio de las letras. No ay cosa mejor ni mas acertada que atesorar virtudes, estas serán los mejores mayorazgos y rentas que puedas dexarles”²⁰³.

²⁰² “Mi madre solía decir que mi esposa tenía el corazón de un bebé recién nacido; le tenía mucho cariño; le favorecía y la alababa delante de todas las visitas. Ello servía para irritar más que nunca a la esposa de mi hermano mayor que se alió con las otras cuñadas en contra de mi mujer, culpó a mi madre de favoritismo pasándose la vida espiándola [...] Al final mi padre dijo: ‘Las cosas no pueden seguir así’ y dividió sus dos hectáreas y media de tierra entre sus hijos. Fue un mal año y no conseguimos más que cinco medidas de alforfón y tres de mijo. Los demás se negaron a aceptar cualquier apuro que estuviera roto y se pelearon para ver quién se llevaba los que estaban en buenas condiciones [...] Mis hermanos acabaron viviendo en diferentes domicilios dentro del recinto principal, cada uno de los cuales tenía una cocina y un salón en perfectas condiciones. Yo fui el único que tuvo que marcharse, y acabé en un viejo pabellón para jornaleros de tres habitaciones, que no tenía ni una sola pared entera; en torno a él crecían muchos árboles pequeños, y todo estaba lleno de una maraña de espinos y malas hierbas”. SPENCE, J.: *The death of the...op.cit.*, pp. 77-78.

²⁰³ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. III, f.178. También ver Trat. IV, ff. 217-218; f. 224; f. 229.

Si bien en todas ellas se ensalza la bondad del ejemplo y la virtud por encima de lo material, no deberíamos únicamente entender las sentencias como la importancia que cobra el ejemplo moral, sino que también reflejan los continuos problemas entre parientes que existían en la sociedad china a consecuencia de los testamentos. Las grandes herencias no eran siempre algo positivo para quienes las recibían que puede que no las merecieran o que no las supieran manejar. Parece entonces que en la China de Navarrete los hijos pecaban de no ser piadosos con sus padres, lo que llegó a ser considerado un verdadero problema social²⁰⁴.

El hecho de que en la organización social confuciana se establezca la relación entre hermanos como el cuarto vínculo más importante también podría ser representativo de los habituales conflictos existentes entre hermanos y de la necesidad de crear una imagen de orden familiar, aunque fuera en una relación potencialmente tensa. Era una relación que debía estar caracterizada por la cortesía y el respeto que se le debía al hermano mayor²⁰⁵: “La envidia, dice uno, y el odio, son el camino por donde viene los males a los hijos y a los nietos”²⁰⁶. Si esto ocurría, no sólo traía la desgracia para uno mismo sino el mal nombre para toda la familia. Los problemas dinásticos por internas familiares también podían suceder, y las sentencias que ponen ejemplos de armonía familiar también sobresalen en los *Tratados*:

“Señaló por heredero el Rey Kiu Zo a su hijo menor, llamado Xo Zi. Muerto el padre, no admitió la herencia, antes generoso la renunció en su hermano mayor. Nombrado Pe Y no la admitió este, alegando ser razón el estar a lo que su padre dexó ordenado en el testamento. Dezia el menor que aunque su padre le avia señalado a él por heredero de Corte y Corona era justo lo gozase todo su hermano mayor [...]. Replicava Pe Y que no era justo oponerse a lo dispuesto por su padre. Responía Zi, que tampoco lo era oponerse a lo dispuesto por el Cielo. Y supuesto que el Cielo avia hecho hermano mayor a Pe Y, era razón, sucediese en el Reyno a su padre. Alegaba este que la obediencia a los padres era derecho natural; y que como tal se debía guardar. Arguia el menor, que primero era obedecer al Cielo, pues era padre superior. De esta manera pleitearon los dos buenos hermanos, no para poseer sino para cederse uno al otro el Reyno. Y finalmente para quedar los

²⁰⁴ Ver también ejemplos en CHANG, C. y S. HSUEH-IUN: *Crisis and Tranformation in Seventeenth-Century China. Society, Culture, adn Modernity in Li Yü's World*, Michigan, The University of Michigan Press, 1998, pp. 255-256.

²⁰⁵ Margery Wolf señala que las malas relaciones entre hermanos podrían deberse al tipo de educación que recibirían de pequeños. El mayor debía encargarse del pequeño que solía ser castigado con menos dureza por la diferencia de edad. Sin embargo llegados a adultos se exigía que invirtieran los papeles en cuanto a su autoridad y el pequeño respetara al mayor, algo para lo que no había sido educado. WOLF, M.: “Child Training...*op.cit.*”, p. 237.

²⁰⁶ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. IV, f.231.

dos en paz y amistad, lo convinieron en ceder ambos en el hermano segundo, sin hallarse otro medio para componer aquel pleito²⁰⁷.

Desde el Emperador hasta los vasallos, relaciones de dominación-subordinación que lejos de estar basadas en la pura coerción, se construían en base al reconocimiento de la superioridad de los portadores de autoridad. Una autoridad que se expresaba en una disciplina educada y exigida desde el entorno doméstico hasta los tribunales imperiales.

5. La presencia eterna de los antepasados: creencias y ritos.

La piedad filial no se demostraba únicamente cuando los padres estaban vivos sino que uno debía mostrar respeto incluso después de su muerte. Es más, un hijo era considerado verdaderamente piadoso no desviándose de los pasos marcados por el padre después de su fallecimiento: “Si durante tres años no se aparta en sus actos del camino trazado por su padre, podremos decir que tiene piedad filial” dice Confucio²⁰⁸. Y eso se demostraba, además de con el buen comportamiento, con la veneración de sus antepasados. El hecho de que la persona se muriera no suponía olvidar los deberes filiales, simplemente cambiaba la forma de ejercerlos.

La gente común se enfrentaba a la muerte con el arma que suponía un complejo de creencias. En las descripciones de las ceremonias que practicaba el chino con sus difuntos se refleja una combinación de la piedad filial confuciana, el naturismo taoísta y el animismo y la reencarnación de influencia budista²⁰⁹. Sin embargo la explicación teórica que aporta Navarrete sobre qué eran los espíritus a los que veneraban, por qué creían en ellos y de dónde derivaba esta creencia se basa únicamente en la secta literaria remitiendo al lector de nuevo a la traducción del tratado de Nicolò Longobardo.

Según el jesuita italiano las razones que aduce el autor para que los chinos en origen creyeran en los espíritus son dos principalmente: en primer lugar, al ver que las operaciones del cielo y la tierra y las demás causas universales se hacían tan ordenadamente “sin faltar jamás”, dedujeron que tendría que haber detrás de ellos algún autor o principio invisible que gobernaba dentro de ellas. Por otro lado, al observar los beneficios que obtenían los hombres de esos espíritus, se sintieron obligados a honrarlos

²⁰⁷ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f.126.

²⁰⁸ PÉREZ ARROYO, J. (trad.): *Los Cuatro...op.cit.*, p.67.

²⁰⁹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, ff. 76-80.

y reverenciarlos con sacrificios²¹⁰. De este modo, como ya hemos señalado anteriormente en el Universo todo saldría del *Tai Kie* que encierra en sí la *Li* que es la materia prima. Los espíritus entonces no serían otra cosa que ese mismo *Li*, igual que el resto de cosas. En un principio serían todos de igual perfección en cuanto a su entidad, “sin vida, sin saber, sin inteligencia, sin libertad”²¹¹.

Cielo, tierra, agua... “no tienen razón; esto es voluntad, ni deliberación, sino que todo lo obran por una cierta propensión natural, en la forma que el fuego quema, la piedra va abajo”²¹². Todas las cosas son una misma *Li* pero “considerada en dos formalidades, una de propia entidad, otra de su operación, o de la misma entidad en cuanto es principio de la operación”²¹³. Y entonces, si esos espíritus son el *Li* con una figura exterior diferente, ¿a quién dedicaban sus sacrificios u ofrendas los chinos? Lo que explica Longobardo es que los chinos únicamente lo que hacen es proceder por las costumbres heredadas de sus antepasados. Confucio les habría dado una regla universal: “no se escudriñe lo que no se ve”²¹⁴ y únicamente los verdaderos eruditos eran los que conocían la “verdadera doctrina” y sabían que todo es la sustancia de la *Li* y su *Ki*. El hecho de que la gente común los reverencie como si fueran cosas inteligentes y vivientes es necesario para que el mundo esté en orden y la gente se “componga interiormente y exteriormente”. Los antepasados formarían parte de lo que el autor llama espíritus civiles²¹⁵, “[...] los cuales fueron introducidos en la República a fin de tener a mano al Pueblo, no se desmande, cuidando que ay diversos espíritus en el cielo, tierra, montes, etc. los cuales pueden hacer mal a los hombres”²¹⁶. Sería la llamada doctrina falsa destinada al vulgo. Existe un aire que desde un principio se comunicó a los abuelos y de ahí a los padres y de estos a los hijos y nietos. Todos por tanto serían una misma sustancia, y unos les sacrifican a otros precisamente por la semejanza que tienen ambos por el mismo aire.

²¹⁰ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. V, f. 268.

²¹¹ *Ibid.*, f. 269.

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ibid.*, f. 276.

²¹⁴ *Ibid.*, f. 270.

²¹⁵ Navarrete incluye dentro de los sacrificios los que se hacen tanto a Confucio como a los difuntos: “[...] se colige no tener fuerza alguna el decir no son sacrificios los que se hacen al Confucio y difuntos porque hacen aquellas acciones, agradeciendo los beneficios recibidos, porque por lo mismo sacrifican al Cielo, tierra, etc.”. *Ibid.*, f. 271.

²¹⁶ *Ibid.*, f. 270.

Como hemos comentado en el primer punto los confucianos creían que el ser humano se originaba por la combinación del espíritu del Cielo, *Hoen* (Hun) ligado al *yang* que se asocia con la tumba, y el *Pe* (Po), el alma procedente de la Tierra componente del *yin* que se asocia con las tablillas²¹⁷. Al nacer una persona estas dos partes se juntaban y cuando fallecía se separaban:

“La vida del hombre consiste en que las partes de la entidad del Cielo y de la tierra, estén unidas y concordes en el mismo hombre. La entidad del Cielo, es un aire purísimo, levisimo y de naturaleza ígnea; de esta se forma el alma o los espíritus vitales o animales, que llaman Hoen; esto es anima. La entidad de la tierra, es un ayre grueso, pesado y de naturaleza terrena, de este se forma el cuerpo, con todos sus humores, que llaman Pe. La muerte del hombre es, que las dichas partes se aparten entre si, y se vuelvan a los lugares donde pertenecen y así el Hoen sube al Cielo; el Pe, cuerpo, va a la tierra”²¹⁸.

Pero de acuerdo con las creencias populares estos componentes básicos se convertirían en tres “almas” separadas que requerían cada cual un ritual particular: un alma iba al suelo con el cuerpo; otra iba al Tribunal de las Diez Cortes y podía incluso renacer; y la restante se quedaba cerca o en la tablilla del altar familiar. Ese Tribunal también es nombrado por Navarrete, que reconoce que los chinos comunes creían en la existencia de un infierno²¹⁹. Sin embargo el fraile no se detiene a explicarlo a pesar de que parece que la creencia en un más allá estaba ampliamente extendida. Así lo expresa, por ejemplo, la serie de infiernos chinos que alberga el Museo Oriental de Valladolid traídos en 1924 por los misioneros agustinos desde Changteh (Hunan) para la Exposición Vaticana²²⁰. Estas pinturas nos pueden servir para entender las creencias populares que componían parte de esa “doctrina falsa” en la que se apoya Navarrete y que formaban parte del día a día del común de los chinos.

Pongamos como ejemplo la pintura sobre papel *Cinco departamentos del infierno* de la Escuela de Hunan de la dinastía Qing. Se trata de un rollo vertical o *chou*

²¹⁷ El propio misionero afirma que el número de almas era variable según las doctrinas y lugares. Se destaca sin embargo comúnmente la idea de la no existencia de una dualidad radical entre cuerpo y alma característica de la cultura china. Durante el ritual los chinos lo que se proponían de hecho es que el alma y el cuerpo permanecieran juntos. Ver WATSON, J.L.: “The Structure of Chinese Funerary Rites”, en RAWSKY, E. y WATSON, J.L. (ed.): *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, California, University of California Press, 1988; YÜ, Y.: “O Soul, Come Back: A Study of h Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 47, 1987, pp. 47-61.

²¹⁸ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. V, f. 281.

²¹⁹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 80.

²²⁰ Estas pinturas son de procedencia desconocida, son pinturas de tipo popular que formaban parte del patrimonio de los templos o monasterios ofrecidas generalmente por familias, gremios y organizaciones religiosas como agradecimiento a los favores recibidos o memoria de los antepasados. CASADO, J.M.: *Museo Oriental de Valladolid: catalogo I, Pinturas religiosas chinas*, Valladolid, Caja de Ahorros de Provincia de Valladolid, 1988, pp. 17-18.

diseñado para estar enrollado y en él se reflejan esas creencias populares que no son sino una síntesis de pensamientos que muestra lo que sucede cuando los preceptos no se cumplen y que son mezcla tanto de la doctrina imperante de los letrados confuciana a la que se refiere el misionero como de otras prácticas a las que él asiste y que tienen un origen budista, taoísta y de otras prácticas anteriores (ver página siguiente).

La imagen representa el Di Yù, un infierno no permanente de purga de los males cometidos. El inframundo era entendido en el universo mental chino como una versión duplicada del mundo de los vivos, con casas, calles...por donde las almas pasaban antes de reencarnarse y volver de nuevo al mundo de los vivos. Ambos mundos estaban gobernados por los mismos principios, y el estatus de una persona no se veía afectado por la muerte²²¹. En esta pintura se puede ver un lugar en el que diversos personajes reciben a las almas que acaban de abandonar la tierra y que inician un viaje que durará siete semanas en las que el alma pasará por diversas estancias, en este caso cinco, en las que será juzgada²²². En el confucianismo el pecado aparecía como trasgresión y todo hombre podía convertirse en un sabio pero a la vez podía caer en el error y desviarse de la norma.

Observamos una estancia dividida en pisos que serían unos departamentos que se separan unos de otros por medio de biombos, que como están vistos en una posición alta, van apareciendo de forma superpuesta²²³. El inframundo está presidido por el rey del infierno que aparece acompañado por otros personajes. Este piso superior parece ser el primer departamento en el que el reo es colocado con las manos atadas frente a un espejo en el que verá los crímenes que ha cometido. El resto de los pisos están ocupados por parejas de jueces que de forma digna observan, escriben o dictan sentencias. Cada uno está especializado en un tipo de pecado y su pena correspondiente. Todos están vestidos con ropajes ceremoniales que recuerdan a los trajes reales de los funcionarios y eruditos. El fondo es un color sombra, un ocre profundo que es oscurecido por el manganeso que da al fondo un matiz de irrealidad terrenal en donde

²²¹ WATSON, J.L.: "The Structure of Chinese Funerary Rites", en RAWSKY, E. y WATSON, J.L (ed.): *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, California, University of California Press, 1988, p. 8.

²²² SIERRA DE LA CALLE, B.: *Museo Oriental. China, Japón, Filipinas. Obras selectas*, Valladolid, Caja España, 2004, p. 268.

²²³ CASADO, J.M.: *Museo Oriental de Valladolid...op.cit.*, p. 251.



Cinco departamentos del
Infierno.
Pintura sobre papel.
(72x172 cm.)
Escuela de Hunan. China.
Dinastía Qing.
Museo Oriental de Valladolid.

brillan los rojos, negros y verdes tradicionales de ropajes y manteles²²⁴. Los jueces se enmarcan en cuadros-ventana que reflejan un paisaje desdibujado exterior. Como en las pinturas que rodean en la realidad terrenal el estudio de los letrados, aparecen valles profundos en los que dominan altas cumbres, quizá para recordar a los condenados todo aquello que dejaron atrás y que forma también parte de su pena. Representan también la fuerza e inmensidad frente a la visión ínfima del ser humano²²⁵. Son además el reflejo de la grandiosidad de la creación divina, la perdurabilidad y la eternidad, a la vez recorridas por el aire móvil y cambiante y el agua que las atraviesa. Esos personajes son a modo de letrados del inframundo servidores del dios que lo rige acompañados de diablos que ejecutan las crueles sentencias. Llama la atención la serena actitud que caracteriza a los primeros que se ayuda del carácter receptivo de los que les rodean y están aumentados por un tamaño jerárquico que habla de su importancia. Todos hacen las acciones que les corresponden, ellos simplemente escuchan y dictan o escriben las sentencias. Sorprende que se transijan los principios confucianos en los se instaba a eludir todo tipo de invención pictórica que dirigiese la imaginación hacia la ultramundanía. No obstante permanecen los que suponen no recrearse en lo escabroso²²⁶. Aunque se reflejan las terribles penas que sufren los pecadores no se llega a la estridencia. Su pequeño tamaño y la ausencia de rasgos de individualidad o descripción fisionómica hacen de la escena un muestrario para que sirva de ejemplo sin implicaciones de piedad o emotividad por parte del espectador.

El desplazamiento del foco hace que la vista del espectador recorra de forma ascendente y descendente cada estancia. En todas ellas no obstante lo que domina es la contención del juez, su tamaño, venerabilidad, gesto preciso en el momento de tomar el pincel a la hora de redactar sentencia, unido a la ausencia de reproche o ira. La tranquilidad que emanan hace una referencia a la importancia del rito para mantener ese orden del universo aún en el lugar menos propicio. Ese “decoro” nos habla a pesar de todo de una base confuciana acompañada de una proyección budista en la que el sujeto se reencarnará en función de su vida anterior y los pecados que cometió en ella. Sin embargo existía la posibilidad de un paso directo bien al Cielo o al Nirvana a través de

²²⁴ DOERMER, M.: *Los materiales de pintura y su empleo en el arte*, Stuttgart, Editorial Reverte, 2005, pp. 77-79.

²²⁵ También puede ser entendido como cuadro dentro del cuadro, muy usado en representaciones de rollos de seda o biombos en donde el letrado aparece con paisaje en pintura al fondo. SUREDA, J. (dir.): *Ars Magna...op.cit.*, p.184.

²²⁶ Mantiene la idea taoísta de que el cielo está en la tierra lo que le refrena a pintar lo feo sórdido o deforme. ROWLEY, G.: *Principios de pintura china*, Madrid, Alianza, 1981, p. 26.

los puentes de Plata y de Oro respectivamente que aparecen en la parte inferior. Es en definitiva la justa representación de una China que va más allá de lo impuesto por los doctos letrados en los que se centra Navarrete quienes acaso le permiten al misionero alejarse de unas similitudes con la doctrina cristiana que se empeña en olvidar. A través de este infierno vemos lo que el fraile dominico insinúa pero no explica: la existencia de una realidad sincrética en la que se mueve la mayoría de la población en la China del siglo XVII que va más allá de la “doctrina verdadera” a la que Navarrete concede total preeminencia.

La muerte era aceptada como una cosa natural para las personas de edad avanzada y una de las preocupaciones más importantes de los chinos era precisamente recibir un buen funeral²²⁷. Era común tener el ataúd comprado estando la persona todavía viva y eran los hijos los que frecuentemente se lo regalaban a los padres permaneciendo en la casa durante años. El día que lo llevaban al hogar se hacía incluso una fiesta “y algunos suelen meterse veces en él”²²⁸. Las ciudades estaban llenas de tiendas de ataúdes y la oferta llegaba a ser muy variada: distintos precios, tamaños, tipos de madera... Si a ese gasto se le sumaba el del conjunto de los funerales no es de extrañar que fuese habitual que muchas familias se arruinaran por causa de ello²²⁹. Por eso, en ocasiones los mandarines grandes daban suficiente limosna a la gente pobre para poder permitirse la compra de un ataúd. En el caso de que no hubiese podido pagarse uno a su muerte se quemaba el cadáver y se guardaban las cenizas, al igual que se hacía en el caso de los tártaros²³⁰.

Cuando una persona estaba muy enferma y se creía que iba a morir inminentemente se llamaba a los bonzos (monjes budistas) y monjes taoístas para que rezaran por él²³¹. Estos acudían con todo tipo de instrumentos, bacinetas, campanillas...

²²⁷ CORNEJO, R.: “Los ritos funerarios en la familia tradicional china”, *Estudios de Asia y África*, XIII, 3, 1988, p. 436.

²²⁸ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 78.

²²⁹ CORNEJO, R.: “Los ritos...op.cit.”, p. 436.

²³⁰ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, ff. 77-78.

²³¹ El contenido de todas estas ceremonias está en base a los libros confucianos y especialmente al Libro de los ritos (*Li Ji*). Además de los testimonios de los propios chinos y del suyo propio Navarrete hace en su discurso continuas referencias a la Historia del Padre Govea, Prelado de la Misión de la orden de San Francisco así como a testimonios de otros misioneros incluyendo a los jesuitas. Este tipo de ceremonias eran consideradas por los mendicantes pura idolatría por lo que jamás aceptaron realizar estos rituales, al contrario de los jesuitas que se acomodaron a la práctica de estas ceremonias.

“que hacen tan grande ruido que basta para acelerarle la muerte al enfermo [...]. No obstante confiesan, que se divierten con aquello y se alivian algo de sus achaques”²³².

La música, como veremos a lo largo de todo el proceso, jugaba un papel fundamental²³³. Los chinos consideraban que la combinación de esta con las ofrendas y sacrificios era agradable para los antepasados a los que iba dedicado, demostrando así los vivientes su gratitud hacia sus ascendientes. Actuaba además, como señala Legge, “como un poder balsámico”²³⁴, en el que la armonía actuaba como la norma necesaria para crear la experiencia sensorial. Seguir el ritual le suponía a nivel psicológico al chino lo mismo que la armonía a la música: la obediencia a unas normas sin resultar tedioso ni obligado²³⁵. Los sonidos habituales parece que serían contrastados: sonidos muy agudos a modo de silbidos combinados con la percusión que cobraban especial protagonismo en los momentos en los que el cuerpo era movido físicamente²³⁶. Romer Cornejo señala al respecto que si la familia tenía en su casa una sala de culto ancestral se le trasladaba ahí para que fuese familiarizándose con su nueva situación²³⁷, Navarrete asegura por su parte que estando uno para morir lo sacaban de la cama para ponerlo sobre la tierra y acabar allí con su vida.

Cuando la persona fallecía se ponían en marcha los preparativos para el funeral. Debemos tener en cuenta que la forma de llevarlo a cabo variaba según la generación, el sexo, la edad, la cantidad de descendientes y el sexo de estos y obviamente el nivel económico del fallecido aunque a todos les unía la obligación filial de los descendientes o hijos adoptados de proporcionar a quien correspondiera un funeral que según afirman los especialistas seguía una estructura elemental común durante el final de la era imperial. “The system allowed for a high degree of variation within an overarching structure of unity”²³⁸: y esa unidad es la que describe Navarrete.

²³² FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 77.

²³³ Era así en muchos de los ámbitos de la vida del chino. A nivel político Navarrete también lo señala como cuando los mandarines salían en audiencia. Conforme avanzaba la procesión se daban golpes de tambor, sobre los que se acordaba el número en función de la gradación del personaje. Para conocer todo el complejo ceremonial ver FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, ff. 67-69.

²³⁴ LEGGE, J.: “The Li Ki...op.cit.”, p. 237.

²³⁵ YAO, X.: *El confucianismo...op.cit.*, p. 245.

²³⁶ WATSON, J.L.: “The Structure of Chinese...op.cit.”, p. 14.

²³⁷ CORNEJO, R.: “Los ritos...op.cit.”, p. 436.

²³⁸ “El sistema permitía un alto grado de variación dentro de una estructura de conjunto de la unidad”. Relativamente, ya que la mayoría de la información procede de la parte sureste de China, lugares sin

Al difunto se le adecentaba con lindos vestidos que habían escogido tiempo antes entre sus mejores galas. Cuando moría alguien se hacía pública la muerte con demostraciones de la familia de dolor y pena a lo que se le sumaban carteles blancos en la casa del fallecido²³⁹. Otro de los actos más importantes era el lavado del cuerpo para lo que usaban según Navarrete “raras ceremonias” que probablemente incluyeran el maquillaje del rostro y el corte de cabello que nos señala Cornejo²⁴⁰. Era habitual que se comprara el agua de arroyos que tuvieran una relación especial con alguna deidad. Inmediatamente se llamaba de nuevo a los bonzos que eran los encargados de ayudar a buscar el alma:

“[...] Salen tres o cuatro a boca de noche con bacineta grande, tambor y un clarín, andando muy aprisa, buscando a aquella alma errática y bagamunda; en las encrucijadas de las calles se detienen un poco, tocan los instrumentos y luego pasan adelante. Vilo veces, porque siempre paraban junto a mi Iglesia, por hacer esquina a otra calle; pero nunca vi, ni supe hallasen lo que buscaban”²⁴¹.

Lo mismo hacían entre matorrales, señala el dominico, y encontrando algún abejón o moscardón lo guardaban creyendo que se trataba del alma y volviendo a la casa lo metían dentro de la boca del difunto. Probablemente Navarrete nunca vio lo que buscaban porque lo que se proponían los monjes era ayudar a “pasar” al alma al otro mundo. Navarrete, puede que coherente con su postura de la no existencia para el chino de otros mundos sino de la existencia de uno sólo, consideraría que esta ceremonia era una búsqueda del alma cuando en realidad se trataba de ir guiándola²⁴². Y había que guiarla porque existía una preocupación concreta por controlar, manejar y aplacar los aspectos más peligrosos del espíritu del difunto. Nótese aquí la necesidad de un control social del inframundo. Una vez muertos según el modelo establecido a nadie debería permitírsele deambular a su voluntad fuera de los límites impuestos por el parentesco y la comunidad, tanto en la vida como en la muerte²⁴³. Respecto a la costumbre de la captura del insecto cabe destacar la incredulidad del fraile que a pesar de los testimonios orales que se lo confirman no termina de creérselo²⁴⁴. Fray Domingo refiere los pasos del ceremonial que se sigue con todo detalle:

embargo que concuerdan con los que ha estado Navarrete. WATSON, J.L.: “The Structure of Chinese...*op.cit.*, p. 16.

²³⁹ *Ibid.*, p. 12.

²⁴⁰ CORNEJO, R.: “Los ritos...*op.cit.*, p. 437.

²⁴¹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 77.

²⁴² CORNEJO, R.: “Los ritos...*op.cit.*, p. 437.

²⁴³ WATSON, J.L.: “The Structure of Chinese...*op.cit.*, p. 9.

²⁴⁴ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 77.

“En espirando [...] uno de la casa con el vestido del difunto en las manos, sube al caballete del tejado y extendido el vestido, llama a voces al alma del difunto pidiéndola y rogándola vuelva al cuerpo [...] baja después y extendiendo el vestido, le pone sobre el cadáver esperando tres días a ver si resucita, si no resucita tratan luego de meterle en el ataúd”²⁴⁵.

La puesta dentro del ataúd era uno de los momentos que más se apreciaban dentro del ritual, y era realizado por personal especializado. Este momento lo presenciaban únicamente algunas mujeres de la familia y el principal descendiente puesto que la muerte estaría asociada a la contaminación²⁴⁶. En el momento justo antes de fallecer se le había colocado un palillo en la boca con el fin de mantenerla abierta para luego poner una moneda de plata u oro. Además metían dentro del ataúd almohadas, acericos, carbón, torcidas de algodón de los candiles...que actuaban como absorbentes de la humedad, explica Navarrete. Por otro lado, incluían dentro del ataúd tijeras para cortarse las uñas, y antes de la llegada del Tártaro un peine. Las uñas que habían cortado previamente al difunto las colocaban en unas bolsitas que repartían por las cuatro esquinas de la caja. Con gritos se metía el cadáver en el interior y se cerraba con todo un minuciosamente preparado protocolo²⁴⁷. En esos momentos es cuando el ataúd estaba preparado para salir de la comunidad.

En estos días en los que se preparaba el entierro se seguían ciertos ritos y sacrificios dirigidos por los monjes budistas y taoístas que se procuraban cumplir escrupulosamente, pues según explica Cornejo Bustamante “se corría el riesgo de que su alma no ocupara el puesto correcto y se convirtiera en un fantasma dañino”²⁴⁸. Los fantasmas, al igual que hacían los bandidos en la vida terrenal, molestarían y provocarían perjuicios a los vivos²⁴⁹. Se colocaba un altar en la parte de fuera de la casa con un tabernáculo con el nombre del difunto todo lleno de flores, pebeteros y velas donde los parientes se acercaban e hincaban las rodillas dando con la cabeza en el suelo mostrando devoción y tristeza²⁵⁰. Lo normal era también contratar a un experto en geomancia que era quien determinaba el lugar de la tumba, la fecha y hora del

²⁴⁵ *Ibid.*

²⁴⁶ WATSON, J.L.: “Of Flesh and Bones: The Management of Death Pollution in Cantonese Society”, en BLOCH, M. y J. PARRY (Eds.): *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 155-186.

²⁴⁷ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, ff. 77-78.

²⁴⁸ CORNEJO, R.: “Los ritos...op.cit.”, p. 438.

²⁴⁹ El paralelo entre fantasmas y bandidos era habitual en la sociedad china. Ambos escapaban a los límites impuestos de la familia, el parentesco y la comunidad. Ver WELLER, R.: “Bandits, Beggars, and Ghosts: The Failure of State Control over Religious Interpretation in Taiwan”, *American Ethnologist*, 12, 1985, pp. 46-61.

²⁵⁰ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 78.

entierro²⁵¹. Habitualmente, los muertos se enterraban fuera del poblado por evitar la falta de salubridad que podía suponer hacerlo de otro modo. Se era especialmente cuidadoso con el adecentamiento de los sepulcros, que eran atendidos con gran celo y veneración²⁵².

El entierro, normalmente, se celebraba dentro de los tres días posteriores al fallecimiento, aunque había excepciones, llegándose a mantener en el espacio doméstico incluso años como muestra de respeto al muerto²⁵³. El ataúd se trasladaba al lugar elegido en carreta o a pie. Detrás le seguía el cortejo acompañado de los monjes y la música. Cada uno tenía asignado su lugar en función de su grado de parentela²⁵⁴. Llegados al sepulcro los bonzos sacrificaban al espíritu del lugar pidiéndole que tratase bien al nuevo huésped.

Las ofrendas eran algo común en los ritos funerarios y consistían principalmente en comida como arroz y trigo, pero también papel moneda que era un tipo de papel falso que servía al muerto para comprar lo que necesitara en la otra vida. Como es lógico variaban mucho en función de la riqueza y encerraban todas un significado simbólico²⁵⁵. La vida después de la muerte era entendida en muchos aspectos como una réplica de este mundo. Los espíritus entonces tenían las mismas necesidades que los hombres, tenían que comer, vestirse, refugiarse y mantenerse económicamente, lo que tenía que ser suplido por los vivos²⁵⁶.

Después del entierro la tumba era comúnmente visitada por los hijos en los días siguientes a la muerte y en fechas señaladas como el solsticio de invierno o la luna nueva. El luto estaba basado en la organización del parentesco y dependiendo del grado de unión que se tuviera con el fallecido se procedía de una u otra manera²⁵⁷. El color del luto era blanco, como tradicionalmente en España, con variaciones en el conjunto del

²⁵¹ Era un elemento fundamental de guía para la colocación “afortunada” de las tumbas, casas, templos... Desde el Emperador a los campesinos se guiaban por ello que tenía en su base en la cosmología que explica Navarrete. RAWSKY, E.: “A Historians’s Approach to Chinese Death Ritual”, en RAWSKY, E. y WATSON, J.L (ed.): *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, California, University of California Press, 1988, p. 25.

²⁵² FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 80.

²⁵³ CORNEJO, R.: “Los ritos...op.cit.”, p. 437.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ LEGGE, J.: “The Li Ki...op.cit.”, p. 413.

²⁵⁶ BAKER, H.D.: *Chinese Family...op.cit.*, p.73.

²⁵⁷ Ver KUTCHER, N.: *Mourning in Late Imperial China. Filial Piety and the State*, New York, Cambridge University Press, 1999, pp. 73-120.

vestido según regiones²⁵⁸. Los atuendos variaban en función del grado de parentesco al igual que el tiempo que había que estar cumpliéndolo. Para los padres debía ser infaliblemente de tres años y era cumplido por los familiares con todo rigor²⁵⁹:

“Muriendo el padre o la madre si algún hijo o hijos son Mandarinés, aunque sea Consejero de estado o Capitán General de algunas Provincias, y aunque viva muy distante de su casa les avisan luego, y dan memorial a la Corte, pidiendo licencia para ir a llorar la muerte de su padre, con que deja el oficio y en aquellos tres años no hace mas que estarse en casa, cumpliendo con la obligación del luto: pasados los tres años vuelven a darle el oficio, y a veces tardan en acomodarles”²⁶⁰.

El propio fray Domingo de Navarrete tuvo que guardar este luto para el emperador Shunzi (1638-1661), que en un principio también tenía que ser de tres años pero se conmutó en cuatro o cinco días²⁶¹.

Cuando el difunto era importante era también habitual realizar imponentes procesiones, con sacrificios cada pocos pasos y quema de estatuas de hombres, mujeres, caballos, sillas...etc. Como el mismo fraile explica, los chinos creían que las cosas se volverían reales en la otra vida y serían de utilidad para el difunto²⁶².

A cada difunto se le dedicaba una tablilla de madera (*Chung*) que solía contener el nombre de la persona y era donde se creía que residía el alma²⁶³. Si el fallecido había muerto soltero podía ser reverenciado por quien hubiese decidido aceptar esa responsabilidad. La tablilla de la mujer casada era instalada en el altar de la familia del marido. Los niños hasta 12 años eran excluidos completamente de entrar en el altar doméstico ya que habrían cometido un acto contra la piedad filial por el mero hecho de haber muerto jóvenes ya que no se podrían convertir en ancestros. Las mujeres que morían solteras estaban también automáticamente descartadas aunque se podía encontrar un sitio para acomodar su tableta que no fuera en ningún caso la casa de sus padres. Los eunucos que morían sin descendencia tenían permiso para acudir al cementerio de otros eunucos a quemar papel moneda, lo que parece que también era

²⁵⁸ WATSON, J.L.: “The Structure of Chinese...*op.cit.*, p. 12.

²⁵⁹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 79.

²⁶⁰ Cabe recordar que ninguno puede ser mandarin en su propia provincia para evitar cometer injusticias. Aun así el propio Navarrete asegura que en algunas ocasiones el tártaro dispensa a algunos siempre y cuando se llegara a un favorable acuerdo económico. *Ibid.*

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² *Ibid.*

²⁶³ *Ibid.*, f. 78.

practicado en el caso de los monjes y las monjas. Estas formas de veneración son clasificadas como “sacrificios suplementarios”²⁶⁴.

Cada casa tenía un altar en su salón doméstico principal que contenía tanto las imágenes de los dioses que la familia decidía adorar como las tabletas de los ancestros. Esto requería la presencia de un especialista ritual letrado que se encargaba de escribir en la tablilla el nombre del difunto. Es necesario advertir cómo el alma se representaba como un nombre escrito primeramente, lo que se ha sido asociado por algunos expertos a la unificación cultural de China en la que la homogenización de la escritura era un elemento primario y fundamental, aunque en algunas zonas el alma tomara forma de estatuas, símbolos o iconos²⁶⁵.

Por otro lado estaban los templos de los difuntos que deben ser distinguidos del resto de templos y de los altares domésticos. Una persona podía ser venerada en los dos lugares, aunque la tablilla del altar doméstico duraría menos que en el templo²⁶⁶. Junto a ellas cada vez que los visitaban a sus antepasados ofrecían a la imagen del difunto y de su tablilla, carne, verduras, frutas, caldo...creyendo que las almas se alimentaban del vaho de las comidas que allí ponían²⁶⁷. A las visitas solían acudir con sus mejores galas y a la comida se le sumaban continuas rogativas y genuflexiones. Como explica Hsu el culto a los muertos “is not primarily a matter of belief [...] The cult of ancestors is more nearly a matter of plain everyday behavior [...] No question of belief ever arises. The ancestors [...] literally live among their descendants, not only biologically, but also socially and psychologically”²⁶⁸.

Ha existido historiográficamente un debate acerca de la relación entre el ritual y la creencia. Hay quienes como Hsu o Watson creen que es prácticamente irrelevante si

²⁶⁴ FREEMAN, M.: “Ritual Aspects of Chinese Kinship and Marriage” en *Family and Kinship in Chinese Society*, Stanford, Stanford University Press, 1970, pp. 165-166; BAKER, H.D.: *Chinese Family...op.cit.*, pp. 76-78.

²⁶⁵ WATSON, J.L.: “The Structure of Chinese...op.cit.”, p. 13.

²⁶⁶ Las variaciones que existen dentro de estos comportamientos generales son enormes, ya no sólo a nivel geográfico sino también intrafamiliarmente.

²⁶⁷ Ver STERCKX, R.: “Alimentar a los antepasados: comida, ritual y autoridad en la China antigua”, en RELINQUE, A. (coord.): *La construcción del poder en la China antigua*, 2009, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 85-108; THOMPSON, S.E.: “Death, Food, and Fertility”, en RAWSKY, E. y WATSON, J.L. (ed.): *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, California, University of California Press, 1988, pp. 71-108.

²⁶⁸ “El culto a los antepasados es casi mas una cuestión de simple comportamiento cotidiano [...] ninguna cuestión de creencias surge. Los antepasados [...] viven literalmente entre sus descendientes no solo biológicamente también social y psicológicamente”. HSU, F.: *Under the Ancestors' Shadow: Kinship, Personality, and Social Mobility in China*, Stanford, Stanford University Press, 1971, p. 246.

los participantes creían o no que el espíritu sobrevive o si las ofrendas tienen un efecto en el difunto: lo que importa, asegura Watson, es que los ritos se realicen de acuerdo con el procedimiento aceptado²⁶⁹. Según este autor las autoridades imperiales se conformaban con controlar y legislar las acciones, no las creencias: “As long as the rites were performed according to standardized and generally accepted sequence, it was of little consequence what people actually thought about the efficacy of those rites”²⁷⁰, lo que tendría lógicas consecuencias en la creación de un sistema cultural unificado. Para ello se servían de manuales de rituales o gacetas provinciales en las que se indicaba cómo proceder en los rituales²⁷¹. La propia ley imperial, según explica Rawski, castigaba a quienes infringían la observancia del luto²⁷².

Esta tesis sin embargo ha sido revisada por otros especialistas quienes dudan que el poder imperial no intentara entrometerse en las propias creencias y consideran que saber en qué creían las personas era parte esencial puesto que creer en los antepasados no podría ir separado de la actuación ritual de la muerte²⁷³. En cualquier caso, es comúnmente aceptada la importancia del ritual en el mundo chino, la implicación del poder central en ello y la existencia de unos elementos básicos en el sistema tanto de creencias como de rituales. Todas estas prácticas que recoge Navarrete en sus *Tratados* revelan el carácter especial del ritual en el mundo chino que se aparece como una síntesis del diálogo dinámico del confucianismo con otras doctrinas diferentes. Como resultado obtenemos la imagen de la cultura china como una cultura sincrética. No en vano, “ritual”, en chino *li*, se traduce de múltiples formas como normas sociales, ritual, ceremonias...Xinzhong Yao lo explica de la siguiente manera:

“Li (禮; lǐ) es un carácter que representa una vasija ritual sagrada y su significado original es “disponer vasijas rituales”; de aquí “servir a los dioses y rezar por nuestra buena fortuna”. La interpretación del carácter se extendió y desarrolló después y éste acabó siendo un término complejo que denota los principios básicos

²⁶⁹ WATSON, J.L.: “The Structure of Chinese...*op.cit.*, p. 10.

²⁷⁰ “Siempre que los ritos se realizaron de acuerdo a la secuencia estandarizada y generalmente aceptada, importaba poco lo que la gente realmente pensara acerca de la eficacia de esos ritos”. Otra cosa diferente sería si el hecho de hacer cumplir la correcta práctica por encima de la “correcta creencia” era una estrategia consciente por parte de las autoridades. Probablemente el control de las creencias en sí mismas resultara una batalla perdida en país que tenía las dimensiones de un continente. *Ibid.*, pp.10-11.

²⁷¹ WATSON, J.L.: “The Structure of Chinese...*op.cit.*, p. 17.

²⁷² RAWSKY, E.: “A Historians’s Approach...*op.cit.*, p. 26.

²⁷³ *Ibid.*, pp. 20-23. Ver también SUTTON, D.: “Death Rites and Chinese Culture. Standardization and Variation in Ming and Qing Times”, *Modern China*, Vol. 33, núm. 1, 2007, pp. 125-153.

del universo que subyacen a todas las leyes, códigos y normas del mundo natural y humano²⁷⁴.

Por todo ello existiría la concepción de que el *li* a nivel humano tendría su dimensión social y psicológica. Actuando conforme al *li*, el mundo estará en paz y en orden²⁷⁵. El componente humanista del confucianismo hace que el ritual no sea algo impuesto exteriormente sino que nazca del corazón de las personas. Esta idea está perfectamente representada en el comentario de un discípulo de Confucio que recoge Navarrete: “Refieren los Discípulos, que sacrificaba el Confucio a sus difuntos, con tanta gravedad, composición y reverencia, como si realmente estuvieran allí presentes”, entendiéndose que se debe sacrificar a los difuntos y dioses como si estos estuvieran presentes²⁷⁶. El que sacrifica experimentaría entonces una casi reunión espiritual y moral con los espíritus. Obviamente que venerando y sacrificando a los espíritus se creían que se podía recibir una recompensa de tipo material, que se sería más longevo, que estarías protegido espiritualmente o que los ancestros insatisfechos se enojarían y lanzarían una maldición, pero la esencia del confucianismo hacía énfasis en no buscar el beneficio y tener una actitud sincera y virtuosa²⁷⁷. A través de él se alcanza la perfección moral. Sacrificar a los antepasados no era únicamente un deber, sino un honor y suponía una relación de mutua ayuda entre vivos y muertos²⁷⁸. La piedad filial era entonces parte del ritual y un elemento constituyente de la espiritualidad.

6. Hombres y mujeres: de la legalidad a la intimidad.

Dentro del sistema de parentesco chino el hombre tenía una importancia sobresaliente sobre el que giraban el resto de las relaciones establecidas por Confucio. La vida de las mujeres estaba ligada teóricamente a la del hombre desde su nacimiento a través de las “tres obediencias”: “Tres sujeciones tiene la mujer; una a sus padres antes que se case; casada ya al marido; muerto este, en el gobierno de la casa y de la hacienda debe estar sujeta a sus hijos”²⁷⁹. El padre era el primer responsable de la recién nacida

²⁷⁴ YAO, X.: *El confucianismo...op.cit.*, p. 245.

²⁷⁵ Los grandes sacrificios que se realizaban en la China imperial de los Qing incluían el sacrificio al Cielo y al Señor de lo Alto en el Templo del Cielo, a la Tierra, a los antepasados reales y a Confucio. Otros sacrificios serían los realizados al Sol y Luna, dioses de agricultura y sericultura y emperadores anteriores. *Ibid.*, p.247.

²⁷⁶ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. III, f. 146.

²⁷⁷ LEGGE, J.: “The Li Ki...op.cit.”, p. 237.

²⁷⁸ YAO, X.: *El confucianismo...op.cit.*, p. 254.

²⁷⁹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. IV, f. 243.

sin embargo las mujeres chinas en cuanto se casaban pasaban a formar parte de la familia del marido. Pero incluso después de muerta, su destino dependía de sus descendientes varones, que eran a quienes correspondía cuidar del alma de su madre fallecida²⁸⁰. El grado de dominio masculino, quizá por comparación con las costumbres europeas, sorprendió especialmente al fraile dominico que afirmaba que en China las mujeres eran medio esclavas:

“[...] son medio esclavas las mujeres de China: la sujeción es grande; no sabe la prolixo Dios de la costilla de el hombre, y no de los pies. El recogimiento es el mayor que se puede decir”²⁸¹.

La sujeción que tanto sorprendió a Navarrete era en primer lugar de tipo físico. Señala en varias ocasiones la ausencia de las mujeres en el día a día de los lugares por los que pasa. En su viaje de entrada a China desde Macao a Fujian indica:

“Olvideme de escribir una memorable cosa para nuestra Europa, y es, que en los quarenta días que caminé, ni en posada, ni camino, ni en poblado vi mas que tres mujeres; una al pasar por una Aldea, otra en el camino, y otra lexos de mi junto a una Villa. A los de por acá parecerá increíble; a los de allá parecerá muy demasiada de soltura aver alcançado a ver aquellas tres”²⁸².

Aunque pudiera parecer a priori exagerado, lo cierto es que la mujer china apenas aparecía en el ámbito público, excepto las más pobres y pertenecientes a clases marginales obligadas a trabajar para sobrevivir²⁸³, un círculo privilegiado de mujeres de las élites que gracias a sus escritos, poesías y pinturas alcanzaron una fama reconocida y consiguieron crear círculos culturales propios o compartidos con los hombres o aquellas cortesanas, bailarinas y animadoras que amenizaban las fiestas y visitas de las élites burocráticas²⁸⁴. Estas excepciones sin embargo no suponían una ruptura con el régimen confuciano ni una forma de rebelión sino que sería una manera en la que las mujeres con diferentes grados de éxito negociarían los límites impuestos de su sumisión doméstica ampliándolos a ámbitos extrafamiliares²⁸⁵. De hecho, durante la dinastía Qing se produjo un especial empeño por circunscribir a la mujer al ámbito doméstico ensalzando sus deberes filiales, la castidad de las viudas y silenciando sus voces que

²⁸⁰ BAKER, H.D.: *Chinese Family...op.cit.*, p. 22.

²⁸¹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 62.

²⁸² FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. VI, f. 340

²⁸³ MANN, S.: “Women, families and gender relations” en FAIRBANK, F. y D. TWICHETT: *The Cambridge History of China*, Vol. 9, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 438.

²⁸⁴ KO, D.: *Teachers of the Inner...op.cit.*, pp. 151-157.

²⁸⁵ *Ibid.*, pp.120-125.

durante la transición Ming-Qing habían podido salir a la luz²⁸⁶. La valoración de la educación de la mujer de las élites se debía entre otras cosas a su papel como guardiana de esa *nueva moral* para lo cual era necesario educarla. La separación de sexos entre el hombre y la mujer estaba apoyada en la relación con el mundo natural:

“The public and private spheres was proved by its correlations with the natural world: when the public sphere was in disorder, an eclipse of the sun occurred; when the private realm was in disarray, the moon was eclipsed. The Son of Heaven, or the queen, as appropriate, had to respond to these portents with purification rituals. Parents of the people, the emperor and empress, were like father and mother, each attending to his or her appropriate concerns”²⁸⁷.

A cada uno le correspondía un lugar en que debía cumplir unas funciones. La vida de la mujer en la casa no era por tanto ociosa. Es más, el trabajo que debía desarrollar en el ámbito doméstico era una de las virtudes femeninas esenciales, actuando como complemento del marido. Navarrete reconoce que “las mujeres son grandes trabajadoras; muchas se sustentan con sus manos; bordan lindisamente”²⁸⁸. Las niñas aprendían a bordar en primer lugar para preparar sus propias dotes (ropa de cama, zapatos, etc.) y para poder responder a las demandas que se la exigirían como nuera.

Hay que tener en cuenta, no obstante, que durante las primeras décadas del siglo XVII en las zonas de la costa China las industrias textiles (seda, algodón) y las actividades comerciales estaban en expansión lo que supuso que la mujer dentro de la casa pudo actuar como mano de obra que permitía incorporar ingresos a la economía familiar sin depender relativamente de las estaciones²⁸⁹. Las madres enseñaban a sus hijas a tejer, hilar y bordar. Como indica la profesora Mann “girls who worked at home could escape the drudgery and backbreaking pain of farm labor, while their parents could point with pride to the fact that their unsullied daughters no longer labored side by side with men in the fields”²⁹⁰. El gobierno Qing estaba tras este tipo de medidas. La

²⁸⁶ MANN, S.: “Women, families and...*op.cit.*, p.439.

²⁸⁷ “Cuando se probó el correlato entre las esferas públicas y privadas y el mundo natural: cuando la esfera pública esta en desorden, ocurría un eclipse de sol; cuando el ámbito privado estaba en desorden, la luna se eclipsó. El Hijo del Cielo o de la reina en su caso tuvieron que responder a estos augurios con los rituales de purificación. Los padres de la gente, el emperador y la emperatriz, eran como padre y madre, cada uno atendiendo cada uno a sus preocupaciones” [Extracto del *Li Ji*]. MANN, S. “Grooming a Daughter...*op.cit.*, pp. 209-210.

²⁸⁸ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 57.

²⁸⁹ Cuando el suministro de los productos básicos fallaba perdían tanto su mercado como la capacidad de alimentar a la familia. PARKER, G.: *El siglo maldito...op.cit.*, pp. 146-147.

²⁹⁰ “[...] las chicas que trabajaban en la casa podían escapar de la monotonía y el dolor agotador del trabajo agrícola, mientras que sus padres podrían señalar con orgullo el hecho de que sus inmaculadas hijas ya no trabajaban codo a codo con los hombres en los campos”. MANN, S.: “Women, families and...*op.cit.*, p. 465.

propia emperatriz cada año, elegido el día por los astrónomos de la Corte, salía de la Ciudad Prohibida para realizar sacrificios a la diosa de la sericultura Lei Tsu y acudir a la recogida de hojas de morera para alimentar a los gusanos de seda²⁹¹.

Los moralistas escribían ensayos sobre lo positivo de los “trabajos de las mujeres en la casa” conectando las virtudes ideales femeninas al crecimiento económico, ya que de hecho revertía en el incremento de los impuestos a recoger²⁹². Las mujeres más pobres continuarían trabajando en el campo, y las de los artesanos se encargarían de cocinar y supervisar a todos aquellos hombres que trabajaban para su marido. Aquellas de clase alta habrían convertido la tradicional virtud del “trabajo femenino” del hilado en un auténtico arte, dedicándose a la elaboración de piezas de alta calidad en lo que era una reinterpretación del papel que se las había asignado: “Needlework was no longer a woman’s only calling; its purpose was no longer to supply family members with garments, shoes, and bedding. Embroidery, in particular, was transmuted into a self-chosen means of expressing individual creativity”²⁹³. Hubo hombres, importantes burócratas que también desarrollaron la costura como parte de sus actividades de ocio ideales junto al ajedrez, la música o la pintura, lo que indicaría que sería más una cuestión de clase que de género²⁹⁴. Otros de los principales trabajos que debía desarrollar una mujer eran la preparación de los ritos de los antepasados y las tareas domésticas del día a día del hogar²⁹⁵.

La reclusión, bajo la mirada de Navarrete, no era únicamente en lugares públicos, sino que en el interior de las casas también debían evitar los encuentros con los hombres que no fueran su marido para lo que tenían sus propias estancias diferenciadas de las de los hombres. Esta imposición podía llegar hasta límites insospechados según transmite Navarrete:

“Para ordenar lo que la pertenece, no ha de salir de su cuarto. Llegada ya la edad de casarse, esté siempre recogida en su aposento; y si saliere dèl, no se pasee por el patio, para que nadie la vea, que es cosa muy indecente. Si de noche sale del

²⁹¹ MANN, S.: “The education of Daughters...*op.cit.*, p. 31.

²⁹² MANN, S.: “Women, families and...*op.cit.*, p.465.

²⁹³ “La costura ya no era el único llamado de la mujer; su propósito no era más abastecer a la familia con prendas, zapatos y ropa de cama. El bordado, en particular, se convierte en un medio auto-elegido para expresar la creatividad individual”. KO, D.: *Teachers of the Inner...op.cit.*, pp. 172-175.

²⁹⁴ *Ibid.*

²⁹⁵ MANN, S.: “The education of Daughters...*op.cit.*, p. 34.

aposeno, sea con linterna, y no a oscuras; de otra manera podrá sospechar quien la encontrare, que no và a cosa buena”²⁹⁶.

La separación de sexos también es registrada por el fraile en el ámbito penitenciario donde pudo constatar la existencia de una cárcel exclusiva para las mujeres con una rejilla especial por donde las daban los recados. Jamás, asegura el dominico, vio a hombre alguno acercarse a conversar con las mujeres que allí permanecían²⁹⁷. La ausencia de féminas en actividades sociales también es señalada por Navarrete, que se extraña de que ni siquiera en las festividades puedan éstas salir a airearse.

La importancia de la mujer en la sociedad china derivaba en gran medida de su función como reproductora de la especie, un aspecto fundamental para su cultura que como ya hemos señalado concedía gran relevancia al hecho de tener un hijo varón. Tal era así que ser estéril la mujer era un motivo fundamental para no casarse o anular el matrimonio²⁹⁸. Era habitual que si la primera mujer no tenía hijos solicitara ella misma al marido que tomara una concubina con el fin de asegurar un descendiente varón. Este gesto de devota esposa la permitía en realidad no ser repudiada por el marido y seguir conservando el privilegio de ser la mujer principal a la que las demás concubinas debían obediencia²⁹⁹.

Ser la mujer principal no era un detalle menor. En la casa existía una rígida jerarquía que incluía también la determinación de la posición de cada una de las concubinas con respecto al hombre así como de cada hijo que éste tenía con ellas, lo que de hecho llamó especialmente la atención de los europeos³⁰⁰. Los privilegios de la mujer principal se demuestran en el propio nombre que se las asignaba: *zhengshi* cuyo significado se refería a la habitación que estaba en el centro de la casa donde ella residía, mientras que la concubina era llamada *ceshi* cuya habitación estaría al lado de la

²⁹⁶ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. IV, f. 243.

²⁹⁷ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. I, f. 16.

²⁹⁸ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 72. Sobre el divorcio o el repudio ver FISAC, T.: *El otro sexo del dragón. Mujeres, literatura y sociedad china*, Madrid, Narcea Ediciones, 1997, p. 20.

²⁹⁹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 72.

³⁰⁰ La situación estaba regulada hasta el más mínimo detalle, incluyendo a nivel simbólico, ver BAO, H.: *Concubinage and Servitude in...op.cit.*, pp.45-46; BUSQUETS, A.: “Primeras miradas hacia la mujer oriental: la construcción de la imagen de la mujer china a partir de las fuentes castellanas de los siglos XVI y XVII”, en BARLES, E. y V.D. ALMAZÁN (coord.): *La mujer japonesa: realidad y mito*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2008, p. 708.

de la mujer principal en el este u oeste³⁰¹. El marido que se casaba con otra mujer o ascendía a una concubina a esposa mientras la mujer anterior estaba todavía viva era castigado con noventa golpes y degradar a su esposa al rango de concubina implicaba añadir a ese castigo diez golpes más³⁰²: había que mantener el orden. Lo natural sin embargo era que se produjeran tensiones:

“[...] Sufren estas (las chinas) casi siempre (a) las concubinas, con quienes viven juntas. Si bien reconocen por señora a la mujer principal, y como sucede ser una mas querida, y amada que otras, nunca faltan pesadumbres entre ellas, y suelen algunas ahorcarse, y otras echarse en los poços”³⁰³.

Los celos son algo que llama la atención de Navarrete. Él considera que es una “pasión natural” de la mujer, lo que probablemente venga condicionado por su propio bagaje cultural. Piensa sin embargo que en China se daba especialmente. Lo cierto es que según explica la especialista Dorothy Ko, existía en la China del siglo XVII un discurso acerca de la mujer y los celos que tenía su eco en la literatura y el drama de la época. Los moralistas instaban en los libros a las mujeres a ser amables con las concubinas de su marido en un momento en el que la habilidad por embaucar al hombre principal de la casa se convirtió en una cualidad femenina alentada por los padres y madres³⁰⁴. Tal era así, que los celos podían ser uno de los motivos de divorcio, junto a la inobediencia a los suegros, robar, tener una enfermedad contagiosa, ser habladora o estéril³⁰⁵.

El discurso oficial veía sin embargo en los celos una manera de pervertir los ritos y la jerarquía de la casa por lo que proponían regular el número de concubinas. Para la profesora Ko “they [los moralistas que apostaban por la regulación del concubinato] saw controlled concubinage as essential to the maintenance of hierarchy in the family. This, like the condemnation of jealousy in the moral instruction books, reflects the interest of the male head of household”. Se interpretaba que los celos de las mujeres tenían causas más profundas que la psique femenina y que eran un símbolo de la degeneración y desorden social al ser una estrategia por parte de ellas para imponer

³⁰¹ BAO, H.: *Concubinage and Servitude in...op.cit.*, p. 45.

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 72.

³⁰⁴ KO, D.: *Teachers of the Inner...op.cit.*, pp. 106-112.

³⁰⁵ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 72.

sus propios intereses y los de su familia biológica³⁰⁶. Algunas visiones femeninas parece que tenían una visión diferente. Cuentan que durante la dinastía Jin (265-420) un primer ministro se enamoró de una muchacha y la quiso tener como concubina. Su primera esposa se puso tan celosa que algunas personas cercanas quisieron tranquilizarla recordándole ciertas historias de mujeres virtuosas que aceptaron de forma sumisa la voluntad de sus esposos evitando los celos y la dijeron:

- El duque de Zhou escribió un poema en el cual defendía el concubinato. A lo que ella respondió:
- El duque de Zhou era un hombre, si hubiera sido la duquesa la que escribiera el poema, habría dicho otra cosa muy distinta³⁰⁷.

Navarrete detecta que los celos, aunque es algo muy común en las mujeres, también era algo habitual en los hombres, incluso más que en ellas: “En los Chinos reyna mas esto (los celos) que en las Chinas”³⁰⁸. ¿A qué se podía deber esto? ¿Por qué se refería a ello Navarrete? Es posible que una potencial explicación a semejante anotación del fraile la hallemos en el siguiente fragmento:

“Segunda pregunta. Si los Ministros Evangelicos en el dicho Reyno, pueden al menos por aora, abstenerse en el Sacramento del Bautismo, de poner a las mugeres Olio Santo de los Catecumenos, la saliva en lo oidos, y la sal en la boca? Item, si pueden no administrar à las mugeres el Sacramento de la Extrema Uncion; y la razón de dudar es, porque los Chinas son en gran manera zelosos para con sus esposas, hijas, y otras mugeres, y se escandalizaràn de estas acciones. Iuzgaron que se les deven dar a las mugeres los Sacramentales en el Bautismo, y asi mismo se les debe dar la Extrema Uncion. Ni basta el motivo alegado en la duda para que los Misionarios en quantos a ellos toca se abstengan de estas cosas; hase de procurar, que se introduzgan estos tan saludables ritos, y ceremonias, y que se observen y los Misionarios los administren con grave circuspeccion, y instruyan a los hombres con tales documentos de suerte, que queden libres de toda sospecha de menos honestidad”³⁰⁹.

Este fragmento se corresponde con la Historia de la Provincia del Santo Rosario, una obra publicada por los dominicos casi a finales del siglo XVII en Zaragoza³¹⁰. El autor considera que los maridos son celosos porque no dejan que ni siquiera se pueda tocar a la mujer. Los celos de los maridos serían de distinta naturaleza a ojos de Navarrete, si los de la mujer el fraile los atribuía a la naturaleza femenina, los de los

³⁰⁶ “Ellos vieron que el control del concubinato era esencial para mantener el orden y la jerarquía de la familia. Esto, al igual que la condena de los celos en los libros de instrucciones morales, reflejaban los intereses del cabeza de familia”. KO, D.: *Teachers of the Inner...op.cit.*, p. 107.

³⁰⁷ FISAC, T.: *El otro sexo...op.cit.*, p. 20.

³⁰⁸ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 72.

³⁰⁹ SANTA CRUZ, Fray Baltasar de: *Historia de la provincia del Santo Rosario de Filipinas, Japón, y China del Sagrado Orden de Predicadores* (Segunda parte), Zaragoza, 1693, f. 163.

³¹⁰ Existía una primera parte publicada en Manila en 1640.

hombres lo más probable es que bajo su punto de vista respondieran a una cuestión cultural de largo alcance. El contacto entre una mujer y un hombre que no fuera su marido era considerado indeseable por los chinos más puristas. La separación de sexos hacía que ni siquiera los médicos pudieran ver cara a cara a sus pacientes femeninas, sólo podían tomarlas el pulso a través de las cortinas del lecho. Para averiguar el lugar de origen del dolor el médico llevaba consigo una estatuilla de marfil de una mujer desnuda para que los parientes señalaran con el dedo la parte afectada³¹¹.

Si los celos de ellas se asociaban a la concepción de la naturaleza femenina, los de ellos eran concebidos dentro de una rígida separación de sexos que, en realidad, respondía a un modo cultural de enfrentar las relaciones entre hombres y mujeres. Por su parte, las concubinas, aunque pudieran ocasionar tensiones añadidas en una casa eran además un símbolo de estatus para las personas de las clases acomodadas. Al mismo tiempo era una manera tolerada al varón para escapar a la imposición y disciplina de un matrimonio acordado³¹². La relación del matrimonio con el amor es compleja. Si bien a priori podría pensarse que dadas las imposiciones paternas poco tendría que ver el amor con el matrimonio, parece que en ciertos casos de las élites del siglo XVII existía un tipo de matrimonio entre personas intelectualmente compatibles que se trataban entre ellos con afecto y respeto³¹³.

La cuestión del concubinato, según reconoce el propio fraile dominico, preocupaba enormemente a los misioneros europeos. En primer lugar porque no conseguían determinar si las uniones de los hombres y las mujeres eran o no verdaderos matrimonios. Existía división –incluso variación– de opiniones al respecto³¹⁴. Bajo la óptica de Navarrete, el matrimonio chino era una transacción comercial:

“Lo que sabemos es, que el Emperador padre de este, repudió su primera mujer y la envió a su tierra estando preñada. El año de sesenta y ocho, nos escribieron los dos Padres que quedaron en la Corte, que un Tartaro y una Tartara casados entre si, se apartaron, y ambos se bolvieron a casar. Despues me dixeron que Padre Juan Adamo sentía, que no eran matrimonios los que celebrava esta Nacion; y que avia escrito a los de su Compañía, que se casava el Tartaro, hasta que se le antojava tomar otra mujer; y que los señores suelen trocar las mujeres, y casarse el uno con

³¹¹ VAN GULIK, R.H.: *La vida sexual en la antigua China*, Madrid, Ediciones Siruela, 2005, p. 530.

³¹² BAKER, H.D.: *Chinese Family...op.cit.*, p. 35.

³¹³ KO, D.: *Teachers of the Inner...op.cit.*, pp. 179-218. Ver también HUANG, M.: “Sentiments of Desire: Thoughts on the Cult of Qing in Ming-Qing Literature”, *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)*, Vol. 20, 1998, pp. 153-184.

³¹⁴ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 72.

la del otro. Veese que son matrimonios condicionados y hechos more patriae, con condición opuesta a la esencia del matrimonio”³¹⁵.

En cierto modo el fraile tenía razón, ya que los chinos realizaban un acuerdo entre familias del que ambos esperaban salir beneficiados. En el caso de la mujer, Mann asegura contundente: “Marriage was the ladder of success for women in late imperial China. Even the bride who began with a modest wedding (“three cups of weak tea and a bow at the family shrine”) could end her life in bounty (“mouth full of sweetcakes, playing with grandsons”)”³¹⁶. Pero era algo más. Era la unión del *Yin* y el *Yang* y, al igual que para los europeos, el matrimonio servía para unir a dos familias de cara a tener descendencia que en su caso sería la encargada de perpetuar posteriormente el linaje familiar y realizar los ritos funerarios y sacrificios periódicos en las tumbas de los antepasados³¹⁷. Como explica Freeman esta nueva unión también implicaba cierta amenaza: una persona de fuera (la novia) junto a su nuevo esposo formaría un núcleo del que nacería una nueva familia que presionaba a los más mayores de la familia. En una carta dirigida a la señora condesa de Forben por un misionero en 1765 se narra de forma elocuente : “[...] La música cesa en casa del novio, y reina la tristeza, no la alegría, siendo el matrimonio del hijo casi una imagen de la muerte del padre, a quien parece que él sucede. Sus amigos no se alegran, y si algún presente le mandan, lo hacen, según dicen, para ofrecerlo al nuevo huésped [...]”³¹⁸. Por otro lado, el enlace suponía crear nuevos lazos de amistad³¹⁹.

Y, ¿eran o no eran matrimonios lo que celebraban los chinos con la que decían era su esposa? ¿Qué relación los unía entonces con las concubinas? Según las regulaciones legales y rituales de la dinastía Qing un hombre únicamente podía tener una mujer cada vez cuyo matrimonio era legalmente aprobado a través de un contrato escrito y una ceremonia de Seis Ritos que tienen su origen en el Libro de los Ritos³²⁰. El cumplimiento de las ceremonias era necesario para dotar de legitimidad al matrimonio.

³¹⁵ *Ibid.*, f. 73.

³¹⁶ “El matrimonio era la escalera del éxito para la mujer de la China imperial tardía. Incluso la novia que comenzó con una boda modesta (“tres tazas de té suave y un arco conmemorativo de la familia”) podría acabar su vida en la abundancia (“la boca llena de pastelitos jugando con los nietos”)”. MANN, S. “Grooming a Daughter for Marriage. Brides and wives in the Mid-Ch’ing Period”, en BUCLEY, P. y R. WATSON (ed.): *Marriage and Inequality in Chinese Society*, California, University of California Press, 1991, p. 204.

³¹⁷ WILLIAMS, C.A.S.: *Outlines of Chinese...op.cit.*, p. 257.

³¹⁸ GUADALUPI, G. y G. STOCCHI: *La China: las artes y la vida cotidiana vistas por el P. Matteo Ricci y otros misioneros jesuitas*, Milano, Franco María Ricci, 1989, p. 114.

³¹⁹ FREEMAN, M.: “Ritual Aspects of Chinese...op.cit.”, p. 180.

³²⁰ BAO, H.: *Concubinage and Servitude in...op.cit.*, p. 43.

La mujer adquiría entonces un estatus legal de esposa que la convertía en la mujer principal de la casa del marido, la madre legal de todos sus hijos y la nuera legal³²¹. Para ello, en primer lugar, se requería el permiso de los padres. Eran ellos quienes elegían la pareja de sus hijos. A veces recurrían a casamenteras que intervenían en la negociación del matrimonio³²². En ese transmite esta persona con fama de inmoral y desvergonzada, intercambiaba los caracteres del horóscopo de los novios para ver si se complementaban y luego se procedía a fijar las condiciones económicas³²³. Los contrayentes se comprometían muy jóvenes³²⁴. La media de edad de las mujeres que se casaban por primera vez estaría por debajo de los dieciocho años y para los hombres era más variable dependiendo especialmente del factor económico³²⁵.

Las ceremonias que se realizaban son perfectamente descritas por el fraile que tiene como referencia un libro que el transcribe como *Kia Li* que probablemente sea una transcripción errónea del Libro de los Ritos o *Li Ji*³²⁶. Lo primero que se hacía era ir al Templo de los antepasados. Allí los mayores de la familia tanto por parte de la novia como del novio, generalmente los abuelos, pedían el favor de sus ascendientes. A continuación los padres del varón enviaban la dote a los padres de la novia. Parte de ese dinero era entregado probablemente a la hija para su nueva vida, a lo que deberíamos añadir otros posibles ingresos de su propio trabajo como sirvienta, por ejemplo, joyas e incluso derechos sobre tierras que la hubieran dado familiares o amigos³²⁷. Una generosa dote para la novia era testimonio del estatus de la familia e impregnaba de dignidad a la mujer en su entrada a la nueva casa. Significaba además, que esa mujer no estaba siendo vendida, lo que la distinguía de las concubinas o las cortesanas³²⁸.

La ceremonia de entrega de regalos de la familia del novio se hacía, según palabras del propio Navarrete, con la mayor de las fastuosidades, lo que incluía una procesión de músicos, bufetes y cuatro hombres que llevan la dote en sí misma: piezas de seda, de algodón, frutas, comidas, plata... “La ostentación y el ruido es mucho más que la sustancia” dice Navarrete porque el valor no era de tipo material sino simbólico y

³²¹ *Ibid.*

³²² MANN, S.: “Women, families and...*op.cit.*, p. 454.

³²³ SIERRA DE LA CALLE, B.: *Museo Oriental. Valladolid. Catálogo III. Pintura China de Exportación*, Valladolid, Caja España, 2000, p. 177.

³²⁴ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 75.

³²⁵ MANN, S.: “Women, families and...*op.cit.*, p. 454.

³²⁶ BUSQUETS, A.: “Voces sobre China...*op.cit.*, p. 110.

³²⁷ FREEMAN, M.: “Ritual Aspects of Chinese...*op.cit.*, p. 182.

³²⁸ MANN, S.: “Grooming a Daughter...*op.cit.*, p. 204.

no estaría asociado como en dinastías anteriores a las familias más pudientes sino que participan de ello también los más humildes³²⁹. Cada una de las cosas poseía un significado profundo cargado de mensajes hacia la novia y las familias sobre la importancia de ese cambio vital³³⁰. Tanto para enviar la dote como para casarse escogían un día que les fuera favorable y que de nuevo se consultaba con los antepasados. Se consideraba entonces que estaban comprometidos, un compromiso que sólo se podría romper por muerte o por una ruptura negociada. Si sólo moría una de las partes el matrimonio podía continuar con la novia como viuda que tomaba el lugar correspondiente en la casa del marido fallecido o con el novio continuando con las siguientes ceremonias con la chica ya muerta³³¹.

El día de la boda los padres del futuro marido enviaban a un pariente de confianza para que fuera a recoger a la novia con todo boato y ostentación en lo que era quizás el momento más crucial de todo el casamiento símbolo del cambio definitivo hacia una nueva vida, cambio físico y a la vez social:

“[...] usan con una silla de ombros cubierta; vanderas, cohetes, música, vacinetas; mas ò menos conforme la calidad de cada uno [...] en la silla halla un poco de arroz, trigo, y otras semillas, para significar con esto, que la novia lleva consigo abundancia de bienes, y que con su ida han de aumentarse los frutos, y hacienda del marido”³³².

La novia de mientras esperaba en su casa. Adecuadamente vestida para la ocasión se despedía de su parentela que la regalaba sus buenos consejos para su nueva vida, explica Navarrete. Según sabemos, el vestido exterior que llevaba la novia era de color rojo y estaba bordado según la calidad de la desposada. El conjunto estaba además completado con un velo que cubría completamente su cara³³³. En un palanquín brillante y lleno de adornos, continua Navarrete, llegaba a la casa del novio que estaba decorada con ramas y colores. Cuando llegaba a su futura morada ambos contrayentes hacían ofrendas al Cielo y la Tierra y demás cortesías con los parientes para luego pasar a los convites que se hacían por separado: los hombres en el patio exterior y las mujeres dentro de la casa. Normalmente era en esos momentos cuando los novios se veían por primera vez, con excepción probablemente de los aldeanos³³⁴. Por la noche se metía a la

³²⁹ *Ibid.*

³³⁰ MANN, S.: “The education of Daughters...*op.cit.*, p. 33.

³³¹ FREEMAN, M.: “Ritual Aspects of Chinese...*op.cit.*, p. 181.

³³² FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, ff. 75-76.

³³³ SIERRA DE LA CALLE, B.: *Museo Oriental. Valladolid...op.cit.*, p. 177.

³³⁴ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 75.

novia en el aposento. Era habitual que sobre la mesa de la habitación hubiera unas tijeras, hilo y algodón como símbolo del trabajo al que la mujer debía dedicarse³³⁵.

Generalmente las parejas recién casadas vivieran en el pueblo de los padres del hombre y en muchas ocasiones en la misma casa³³⁶. Se convertían entonces en una unidad económica independiente. Deberán vivir en armonía sin reñir o maldecir, con fidelidad y lealtad al matrimonio. A partir de ese momento ningún hombre de la casa, ni el suegro, ni los primos mayores podrían volver a ver a la mujer hasta ya difunta³³⁷. En las aldeas, señala el fraile, quizás esto es menos riguroso. La casa estaría organizada de tal manera que permitía a cada uno conocer cuál era su lugar según la jerarquía social confuciana, la cocina donde la mujer debía ejercer “sus labores de mujer” estaba en un rincón alejado donde la luz del sol apenas llegaba y las habitaciones de las mujeres no tenían ventanas que daban a la calle mientras que los salones y el resto de habitaciones recibirían la luz solar de pleno³³⁸. A los tres días de la ceremonia, la pareja solía visitar a la familia natal de la mujer, aunque es este caso, ya como invitada³³⁹. En este punto, el matrimonio se daba por completado. Este tipo de matrimonio sería según los datos obtenidos hasta el momento el más extendido en el Norte de China, pero existían distintas formas de matrimonios que dependían de la zona geográfica, el momento y sobre todo las condiciones económicas y demográficas³⁴⁰.

Si no se completaban de principio a fin estas ceremonias la mujer era considerada una concubina³⁴¹. Determinar si eran o no matrimonio era importante para los misioneros porque resultaba que el concubinato era uno de los mayores impedimentos con los que se encontraban los europeos a la hora de transmitir su santa ley: la mayoría de los chinos no estaban dispuestos a renunciar a ello³⁴². La existencia de concubinas era una costumbre aceptada y ampliamente difundida en la sociedad china aunque también había quienes se mostraban en desacuerdo con esta tradición aparte de las propias mujeres, como demuestra un testimonio en primera persona que aporta el fraile:

³³⁵ *Ibid.*, f. 76.

³³⁶ BAKER, H.D.: *Chinese Family...op.cit.*, p. 22.

³³⁷ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 76.

³³⁸ KO, D.: *Teachers of the Inner...op.cit.*, p. 147.

³³⁹ FREEMAN, M.: “Ritual Aspects of Chinese...op.cit.”, p. 184.

³⁴⁰ MANN, S.: “Women, families and...op.cit.”, p. 450.

³⁴¹ BAO, H.: *Concubinage and Servitude in...op.cit.*, p.43.

³⁴² FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 72.

“Hablando yo de este punto con un Mandarin grave, me dijo, que siempre avía juzgado, ser conforme a razón, no tener más que una mujer, lo qual avía siempre guardado; uno de los mayores impedimentos que ay para reducirse aquella gente a nuestra Santa Ley, es el de las concubinas”³⁴³.

No había un número fijo de concubinas, dependía únicamente de la capacidad de sustentarlas que tuviera el hombre, de sus deseos y de su posición ante ello³⁴⁴. Por ello, para las clases más humildes era económicamente imposible poder permitírselo. Los motivos reales que ve el fraile dominico en la existencia del concubinato son simple y llanamente “cumplir sus apetitos deshonestos”. Depende de que entendiéramos por deshonestos, pero el misionero parece que no se alejaba tanto de la realidad. Aunque se asegurara que el concubinato podía salvar la línea de sucesión de una familia, y en ocasiones así era, la profesora Ko afirma: “However, such regulations [los códigos legales especificaban una restricción en el número de concubinas para asegurar la armonía en la casa] were by and large ignored by men themselves in the seventeenth century, when concubinage was rampant in scholar-official and merchant families. Procreation had little to do with it. Concubines [...] were bought as objects of pleasure or companions for male devotees of *qing* [“sentimientos” “sentimientos románticos]”³⁴⁵.

La vida sexual de los chinos no es mencionada en ningún momento por el fraile dominico. No sabemos si hubiese escrito algo en caso de que hubiese llegado información a sus manos, pero lo cierto es que durante la dinastía Qing esto podía resultar complicado. El puritanismo confuciano durante este periodo restringió la circulación de informaciones literarias sobre las costumbres sexuales chinas. Si bien en esta época es posible conocer todo tipo de aspectos de la vida humana, no era así con el sexo por el empeño casi obsesivo de mantener este tipo de temas lo menos públicos posible³⁴⁶. Manuales de sexo que enseñaban al hombre de familia cómo enfrentar las relaciones con las mujeres, ilustraciones eróticas, novelas eróticas y pornográficas, textos de sexología...estaban sujetos a la censura³⁴⁷. Los antiguos manuales de sexo

³⁴³ *Ibid*, f. 74.

³⁴⁴ *Ibid*.

³⁴⁵ “Sin embargo, estas regulaciones fueron por lo general ignoradas por los propios hombres en el siglo XVII cuando el concubinato era algo descontrolado entre las familias de los funcionarios y mercaderes. La procreación no tenía nada que ver con ello. Las concubinas se compraban como objetos de placer o como compañía para los hombres devotos del qing”. KO, D.: *Teachers of the Inner...op.cit.*, p. 107.

³⁴⁶ VAN GULIK, R.H.: *La vida sexual ...op.cit.*, p. 12; DALIN, L.: *El imperio del deseo. Historia de la sexualidad en China*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.

³⁴⁷ La afirmación de que en la conquista los manchúes apostaron por la estricta separación de sexos es actualmente reconocida por los especialistas pero las aportaciones de Van Gulik han sido repetidamente cuestionadas, ver FURTH, C.: “Rethinking van Gulik: Sexuality and reproduction in traditional Chinese

iban cayendo en el olvido y lo que se publicaba eran ediciones limitadas. Los que mejor se acercaban al tema serían los seguidores taoístas y pequeños círculos de letrados que conservaban una idea difusa al respecto y que habitualmente dudaban de los métodos que proponían los antiguos como que el sexo servía para fortalecer la esencia vital o prologar la vida³⁴⁸.

Aun con todo, los principios generales de los manuales de sexo se seguían practicando con la idea básica de que relaciones sexuales venían a ser el equivalente humano del proceso creador cósmico: cielo y tierra asociados respectivamente al *Yin* y el *Yang* son el origen de todas las cosas que existen a semejanza del hombre y mujer que se acoplan para procrear³⁴⁹. Se trata de una relación de oposición a la vez que de dependencia: “cada elemento incluye al otro y se une a él sin perder por ello sus características”³⁵⁰. El sexo permitía a cada miembro de la pareja extraer la energía (*Yin* o *Yang*): “Gracias a ciertas técnicas, el hombre hacía subir su esperma, considerado como pura energía Yang, a lo largo de su columna vertebral a la vez que absorbía la energía Yin de la mujer [...]. Sin embargo estas técnicas también eran utilizadas por las mujeres para nutrirse de la energía Yang de los hombres; estos quedaban agotados al perder su energía macho”³⁵¹. Esta idea no debe sin embargo confundirnos, puesto que a nivel sexual la mujer debía estar al servicio del hombre³⁵².

La relación asimétrica entre hombre y mujer se proyectaba en la sexualidad dentro del matrimonio pero formaba parte de una estructura patrilineal de linaje que implicaba la subordinación de la mujer al varón, una autoridad que se proyectaba tanto fuera de la casa como en su interior.

7. Feminidad y masculinidad: género y poder.

Una parte esencial para sostener el sistema jerárquico era la asociación de unos determinados valores a sus diferentes miembros. Cabe entonces preguntarse por las cualidades ideales de la mujer china de los siglos modernos. A través de Navarrete es posible deducir que la piedad filial hacia los suegros era una de las virtudes más

medicine” en GILMARTIN, C. et al.: *Engendering China: Women, culture, and the state*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, pp. 125-146.

³⁴⁸ VAN GULIK, R.H.: *La vida sexual ...op.cit.*, pp.480-482.

³⁴⁹ DALIN, L.: *El imperio del deseo...op.cit.*, p. 12.

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 87.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 13.

³⁵² *Ibid.*, p. 102.

importantes que una joven debía cultivar. En el Museo Británico existe una representación de esta virtud que aparece con el nombre “Ivory figure of Chi She”. Se trata de una figura de marfil de pequeño tamaño que representa a una mujer joven dando de mamar a una anciana. En los *Veinticuatro Ejemplos de la Piedad Filial* aparece la siguiente narración:

“In the Tang Dynasty, an official named Cui Nanshan, had in his family the Grand Dame Zhangsun, Mr. Cui's great-grandmother. She was quite elderly, and had lost all her teeth, thus she could not chew a grain of rice. Eating was a big problem. Mr. Tswei's grandmother, the Lady Tang, realized the difficulty her mother-in law had in chewing food, and thus hit upon a solution to keep the Grand Dame alive and in good health. The Lady Tang would wake up each morning, perform her daily toilet of washing her face and combing her hair, then she would enter her mother-in-law's chambers and proceed to feed her breast-milk from her own body. The elderly matron had no trouble digesting this nutriment, and thus thanks to her daughter-in-law, even though she could not eat normal food, her body stayed strong and healthy.

One day she fell sick, and knowing that her life was about to reach its natural end, she summoned all her generations of descendants into her room and told them, "All these years I have been looked after by my daughter-in-law. She has treated me most kindly, and I am deeply grateful to her. I only hope that the wives of all my children and grandchildren will be as considerate and proper in their filial devotion as she has been towards me”³⁵³.

³⁵³ "En la dinastía Tang, un funcionario llamado Cui Nanshan, tenía en su familia a la Gran Dama Zhang Sun, bisabuela del Sr. Cui. Ella era bastante mayor, y había perdido todos sus dientes, así que no podía ni siquiera masticar arroz. Comer era un gran problema. La abuela del Sr. Tswei, la Señora Tang, se dio cuenta de la dificultad que su suegra tenía en masticar los alimentos, y por lo tanto se le ocurrió una solución para mantener viva y con buena salud a la Gran Dama. La Señora Tang se despertaba cada mañana, realizaba su aseo diario de lavarse la cara y peinarse el cabello, luego entraba a la cámara de su suegra y procedía a darle de comer de la leche materna de su propio cuerpo. La matrona de edad avanzada no tuvo problemas para digerir este alimento, y por lo tanto gracias a su nuera, a pesar de que ella no podía comer comida normal, su cuerpo se mantuvo fuerte y saludable. Un día se enfermó, y sabiendo que su vida estaba a punto de llegar a su fin, convocó a todas sus generaciones de descendientes en su habitación y les dijo: "Todos estos años he sido cuidada por mi nuera. Ella me ha tratado de la forma más amable, y estoy profundamente agradecida a ella. Sólo espero que las esposas de todos mis hijos y nietos sean en el futuro tan atentas y correctas en su devoción filial como lo ha sido ella para conmigo". THEODORE de BARY, W. y R. LUFRANO: *Sources of Chinese Tradition...op.cit.*, pp. 140-141.



*Ivory figure of
Chi She
(7.3 cm)
Finales siglo
XVII-inicios s.
XVIII. China
Sloane
Collection
Museo Británico*

La imagen aludida representa fielmente esta sorprendente historia, describiendo lo que diariamente realizaba la señora Tang. La figurilla muestra la relación entre ambas mujeres teñida de dignidad. La más joven sostiene su pecho a la altura de la anciana de forma que la boca de ésta simplemente deba acercarse. No es un gesto forzado sino que emana naturalidad. Además ambas mantienen recta la espalda por lo que en ningún momento se detecta quién es la poseedora del respeto, ambas lo mantienen cada una en su papel³⁵⁴.

La diferencia de edad está sutilmente remarcada. La mayor con el pelo blanco y la joven con el marfil teñido de negro pero dejando escapar vetas blancas que hacen brillar el peinado creando un contraste cromático muy potente. La anciana que está sentada pero con la espalda recta deja caer los pliegues del vestido de forma ordenada y simétrica en el lateral del banco. El tejido fluye sin arrugas. La mano apoyada en un

³⁵⁴http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/highlight_objects/asia/i/ivory_figure_of_chi_she.aspx (Último acceso 2-09-2014).

bastón también teñido. Es la contrarréplica perfecta al otro elemento coloreado de la joven. Ésta parece tener ligeramente perfiladas de tono las costuras o pliegues frente a la mayor mucho más clara y que sólo posee oscuro el báculo seña de que aún en su ocaso sigue siendo la dueña de la casa. Se trata de una figura en marfil y que dado los orificios que tiene practicados se supone que sería una especie de botón. Su poseedora rememoraría el gran honor que había tenido la señora Tang en poder alimentar a su suegra durante muchos años de esta forma con su correspondiente reconocimiento público.

El tallado del marfil era usual desde las antiguas dinastías Shang y Zhou. Se hizo más popular durante la dinastía Ming, pero será durante la Dinastía Qing cuando exista más demanda ya que va a significar refinamiento y capacidad económica³⁵⁵. Las piezas eran dedicadas a varias funciones. Había objetos para contemplar como las bolas de marfil ahuecadas, otras de uso cotidiano como los abanicos, y por último los de carácter decorativo como collares pulseras o el, al parecer, broche o botón al que nos referimos³⁵⁶. El soporte en este caso alcanza un valor simbólico en la pieza, el marfil, que es dentina es un material orgánico vivo de color blanco igual que la leche que ofrecía la dama. Otro paralelo se establece entre el color del material y el color de la sustancia ofrecida, y una tercera relación la encontraríamos entre la calidez del marfil como material y la leche que emanaría del pecho de la mujer. Una pieza que trasluce la serenidad y la dignidad de quienes ejercen el papel que se les ha asignado.

Esta relación era clave, como explica Susan Mann, para las mujeres que ocupaban la parte más baja de la jerarquía, la opresión provenía no de la interacción con los hombres sino de la dominación de las mujeres mayores sobre las más jóvenes³⁵⁷. Cabe advertir que a quien demuestra veneración la mujer casada es a los miembros de la familia del marido. Con respecto a su propia familia Navarrete destaca justo lo contrario, especialmente con los padres, asegurando que en China reinaba el desapego en la relación de las hijas con sus padres. Tal es así que se destacaban ejemplos a seguir como este:

³⁵⁵ El marfil provenía de las defensas de los elefantes indos, africanos y del mamut. Se trabaja con los mismos útiles que la madera o el ámbar, limas, escoplos, etc. SIERRA DE LA CALLE, B.: *Museo Oriental...op.cit.*, p. 160.

³⁵⁶ *Ibid.*, pp. 160-173.

³⁵⁷ MANN, S.: "Women, families and...*op.cit.*", p. 466.

“En tiempo del Emperador Vuen Ti, estaba condenado a muerte un Mandarin; sobranle culpas para esto; metió memorial al Emperador una hija suya, ofreciéndose por esclava de Palacio si perdonava a su padre. Moviòse a piedad el Emperador, perdonò al padre, y dexò libre a la hija. Hizo también ley, que en adelante no se usasse mas el castigo de castrar, a que también estava condenado dicho Mandarin”³⁵⁸.

La madre es quien se había encargado de educarla y en edad casadera pasaba a la familia del marido por lo que en un principio no debería extrañar. Aunque la realidad era más compleja, los vínculos que unían a la mujer con su familia natal seguían permaneciendo. En su expresión más dramática la permanencia de la unión entre ellos se materializaba en los ritos que acompañaban a la muerte de la mujer, en los que los hermanos acudían a comprobar que la muerte era natural y que el funeral que se la proporcionaría se adecuaba a su estatus social³⁵⁹. Por otro lado, en el caso de las familias más pudientes, la relación con el padre podía ser muy estrecha al actuar éste de tutor de su hija. Existen numerosos ejemplos de mujeres que desarrollaron habilidades artísticas gracias a la educación que habían recibido en casa³⁶⁰.

Otra de las grandes virtudes asociadas al ideal de mujer china era el de la castidad. Tras la conquista manchú la castidad femenina fue ensalzada como nunca antes, llegando a ser un símbolo de estatus social frente a las más pobres que volvían a casarse:

“Preguntaron a uno: Si era licito bolverse a casar la viuda? Respondiò: Casarse y no tener arrimo alguno, licito es pero son cosas de poca importancia estas, comparadas al bien que encierra el guardar continencia”³⁶¹.

Los rituales, los edictos imperiales y la ley alentaban a las familias a proteger la pureza de sus mujeres³⁶². En el caso de las viudas, la fidelidad al marido muerto alcanzó gran importancia llegando incluso a premiarse. El Consejo de Ritos establecía las condiciones para recibirlo, que eran las siguientes: “To merit an award a widower had to be bereaved before thirty Chinese years of age, have a son to continue the family line, neither remarry nor take a concubine, be of exemplary character and survive until sixty”³⁶³. Si cumplía semejantes requisitos las autoridades las daban una placa de

³⁵⁸ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 117.

³⁵⁹ FREEMAN, M.: “Ritual Aspects of Chinese...op.cit.”, p. 186.

³⁶⁰ Numerosos pero claramente minoritarios. KO, D.: *Teachers of the Inner...op.cit.*, p. 129.

³⁶¹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. IV, f. 243.

³⁶² MANN, S.: “Women, families and...op.cit.”, p. 435.

³⁶³ “Para merecer un premio una viuda tenía que conservar su fidelidad hasta los treinta años chinos de edad, tener un hijo que continúe la línea familiar, no casarse ni tomar una concubina, tener un carácter

reconocimiento en las que se ponía “casto y honesto” escrito de manos del propio emperador para que la pusieran en su puerta además de dinero para la construcción de un arco ceremonial³⁶⁴. Otro reconocimiento público era aparecer como ejemplo de mujer virtuosa en las gacetas locales. Si la primera forma estaba controlada por las autoridades imperiales, esta segunda era dirigida por las élites provinciales³⁶⁵.

La castidad, según explica Matthew Sommer llegaba incluso a dotar a la viuda de derechos de propiedad: “A widow who could claim chastity enjoyed legal rights unique among women; but if she remarried or committed adultery, her status in her husband’s household and the rights contingent on that status would be forfeit”³⁶⁶. Como es lógico, esto la dotaría de una mayor independencia, convirtiéndose en el miembro más mayor de un linaje familiar y asumiendo el control de la familia por encima incluso de los hombres adultos, ya que el Código Legal Qing establecía que una mujer cuyo marido falleciera heredaría sus propiedades cuando no hubiera hijo que las recibiera aunque en tales casos el jefe del clan debía elegir un heredero que heredara según el grado de consaguineidad³⁶⁷. En la realidad estaría restringida por las posibles tensiones de los familiares del marido³⁶⁸, y la falta real de una total independencia respecto a las propiedades que la correspondían por ley³⁶⁹.

El modelo de “viuda casta” no era sino la perfecta propaganda para la nueva dinastía en la que se unía la fidelidad conyugal a la lealtad política: una manera más de reforzar los estándares morales que pretendía inculcar la nueva dinastía a la población³⁷⁰. Por otro lado, la ley defendía en última instancia el patriarcado y los

ejemplar y vivir hasta los sesenta años”. ELVIN, M.: “Female virtue and the state in China”, *Past and Present. A journal of historical studies*, num. 104, agosto 1984, p. 126.

³⁶⁴ *Ibid.*

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 124.

³⁶⁶ “Una viuda poseedora de castidad disfrutaba de derechos legales únicos entre las mujeres; pero si se volvía a casar o cometía adulterio, su estatus en la casa de su marido y los derechos contingentes a ese estatus los perdería”. SOMMER, M.: “The uses of chastity: Sex, law, and the property of widows in Qing China”, *Late Imperial China*, 17, núm. 2, 1996, p. 83.

³⁶⁷ BAKER, H.D.: *Chinese Family...op.cit.*, p.22. Para una aproximación más detallada ver MANN, S.: “Widows in the Kinship, Class, and Community Structures of Qing Dynasty China”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 46, núm. 1, 1987, pp. 37-56; HOLMGREN, J.: “The Economic Foundations of Virtue: Widow-Remarriage in Early and Modern China”, *Australian Journal of Chinese Affairs*, 13, 1985, pp. 1-27.; SOMMER, M.: “Widows in the Qing Chastity Cult: The Nexus of Sex and Property in Law and in Women’s Lives”, en *Sex, law and Society in Late Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 2000, pp. 166-209.

³⁶⁸ Un ejemplo paradigmático puede encontrarse en el caso de la mujer Peng en Tan-cheng durante la primavera de 1670. Ver SPENCE, J.: *The death of the...op.cit.*, pp. 59-76.

³⁶⁹ SOMMER, M.: “Widows in the Qing Chastity Cult...op.cit.”, pp. 167-168.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 166.

intereses de los maridos al continuarse la línea familiar a través del hijo de la viuda. Las investigaciones de Dorothy Ko de las mujeres de la élite del siglo XVII demuestran además el importante papel que tuvieron las propias mujeres en sostener el sistema normativo imperante actuando en consonancia con la propaganda imperial en el culto de la domesticidad y la castidad de la mujer³⁷¹.

Uno de los actos que más llama la atención al misionero era el suicidio de una mujer o prometida a la muerte de su marido o prometido. Según recoge el fraile era una costumbre de la que participaban ambos, un símbolo de unión para acometer el viaje de las almas juntos. Estando Navarrete en tierras chinas el Virrey de Cantón murió y su concubina más querida se ahorcó como un acto de amor y de continuidad de su servicio en el más allá³⁷². No era sin embargo algo aceptado por todas las mujeres de igual manera.

En 1668, se exigía morir a una concubina de diecisiete años para acompañar a su señor de origen tártaro, un hombre de poder y prestigio en la corte imperial. La chica era de familia noble y bien situada y por nada del mundo ni ella ni su familia querían ese trágico final por lo que presentaron un memorial al emperador suplicándole deshiciera aquella costumbre tan asentada. Él, consintió y ordenó que no se volviese a llevar a cabo semejante tradición³⁷³. Este apoyo imperial no era sin embargo un acto de empatía. El suicidio femenino (también era habitual que lo hicieran los criados de la familia) había sido en los últimos años de la dinastía Ming e inicios de la Qing un acto público de protesta política, de lealtad al régimen, por lo que se puede entender que los nuevos emperadores condenaran esta práctica. El ejemplo más emblemático fue la muerte del último emperador Ming que Navarrete narra de esta manera:

“En medio de aquel tumulto, pasando sobre cadáveres el Ladrón, y nadando en sangre las calles, llegó a Palacio [...] Unos dicen, que loco, y furioso subió en un cavallo y anduvo en él corriendo por los jardines a buscar por donde huir. Otros, que escribió con su sangre un papel, llamando traydores a los Grandes y declarando por inocentes a los vasallos [...] Algunos afirman que él mismo con su alfanfe matò a una hija doncella porque no quedase por despojo de el enemigo, después se ahorcò, èl con sus hijas de un hermoso ciruelo. Siguieron el exemplo del Emperador un fidelisimo Consejero de Estado, algunas Concubinas, damas, y

³⁷¹ Ver KO, D.: “The complicity of Women in the Qing Good Woman Cult”, en *Family Process and Political Process in Modern Chinese History*, Taipei, Academia Sinica, Institute of Modern History, 1992, p. 492.

³⁷² FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 77.

³⁷³ *Ibid.*

Eunucos, con que aquellos jardines de placer y recreación se convirtieron en lamentables tumbas y en funestas selvas³⁷⁴”.

Existía otro tipo de suicidio que el fraile también apunta y es el que se produce aun estando vivo el marido, como por ejemplo cuando éste tomaba una concubina³⁷⁵. En este caso la mujer acaba con su vida bien “as protest against insults to her own integrity or purtity”³⁷⁶, indica Susan Mann, lo que lo convertía en un acto honorable, o por amor.

Un decreto del año 1688 expresaba la gran preocupación existente por el número de suicidios y lo condenaba al considerar que era la demostración de no valorar la vida como se debía. Además el hecho de suicidarse tras la muerte del marido mostraba menos fuerza moral que permanecer casta durante todo el tiempo restante de vida, lo que claramente exigía mayor esfuerzo por ser permanente en el tiempo³⁷⁷. A todo ello se le sumaba que una vez muerto el marido señalaban algunos filósofos, la mujer tenía todavía deberes que cumplir como cuidar a su hijo y venerar a los antepasados³⁷⁸.

Así, a la piedad filial y la castidad se sumarían otras virtudes básicas que debía desarrollar la mujer y que recoge el fraile:

“Quatro cosas son dignas de alabança en una muger: primero la virtud; segunda el rostro; tercera las palabras; quarta su obra y exercicio. Para lo primero, no es necesario sea muy prudente, discreta y avisada; para lo segundo, no es menester sea muy hermosa; sus palabras, no se pide sean agudas, o que hable en verso; su labor, no se requiere sea tan primo, que exceda al de los oficiales grandes; sus virtudes han de ser recogimiento, modestia, y que se vista conforme su estado, que en el andar, y parar sea grave y vergonçosa; y que en todas sus acciones tenga tasa y medida. Destas virtudes deve estar adornada toda muger casada. Las palabras primero deve pensarlas, no diga mentiras, hable a tiempo y a sazón; el rostro basta que lo trayga limpio, y los vestidos de la mesma manera; su labor y exercicio ha de ser en hilar, texer, coser y cosas semejantes; deve velar para que las cosas de casa estèn, y anden concertadas³⁷⁹”.

La cultura femenina se debía alimentar con los llamados Cuatro Atributos que debía desarrollar una esposa: la moralidad (*fude*), el buen hablar (*fuyan*), las maneras y modo de aparentar (*fuyong*) y el trabajo y mérito (*fugong*)³⁸⁰. Eso era debido a que el

³⁷⁴ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. VI, f. 412.

³⁷⁵ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 72.

³⁷⁶ “[...] como protesta en contra de los insultos a su propia integridad y pureza”. MANN, S.: “Women, families and...op.cit.”, p.4 32.

³⁷⁷ Para conocer este fenómeno en profundidad ver ROPP, P., ZAMPERINI, P. y M. ZURNDORFER (ed.): *Passionate Women. Female Suicide in Late Imperial China*, Leiden, Brill, 2001.

³⁷⁸ ELVIN, M.: “Female virtue and the...op.cit.”, p. 128.

³⁷⁹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. IV, f. 243.

³⁸⁰ Esta cita que recoge Navarrete de “uno”, procede de Ban Zhao y deriva del Libro de los Ritos. Ban Zhao fue una intelectual de la dinastía Han (206-220 d.C) que escribió el tratado *Nǚjiè* o *Lecciones para Mujeres* un influyente trabajo de base confuciana aconsejando a las mujeres a ser sumisas. Se convirtió en

ámbito a la que se circunscribe a la mujer es el doméstico mientras que al hombre le estaría reservada la tarea del mantenimiento del orden en la familia, la comunidad local y el gobierno público. Para ella, la idea general que se destaca es la modestia: en su personalidad, apariencia, comportamiento e incluso movimiento. Esta idea de recogimiento es repetida constantemente por Navarrete, que destaca el recato de las mujeres chinas en oposición a las europeas³⁸¹. Las mujeres tendrían que socializarse exclusivamente en el ámbito privado de la casa, como mucho podría añadirse las redes que se formaran en torno a sus familias en donde la visita jugaba un papel fundamental. Era practicada tanto por hombres como por mujeres y requería una serie de pasos que estaban fijados de antemano: en primer lugar se escribía en un papel (que variaba de color en función de a quien se dirigiera) los presentes que se pensaba entregar. Visto el papel se podía admitir una o varias cosas y se respondía. Después se realizaba la visita en la que se llevaba de nuevo un regalo³⁸².

Esta forma de identificación en torno al hombre y la familia permitía que fuera considerada como alguien “bueno” (*liang*), además del estatus del marido y las propiedades de su marido³⁸³. Por el contrario aquella mujer que permaneciera alejada del sistema familiar era llamada “mala” (*jian*). Ejemplo paradigmático eran las prostitutas que eran consideradas por la literatura pedagógica deplorables por su desvinculación de la familia. Otra de los ejemplos que violarían este modelo serían las monjas (*Ni Ku*) a las que hace breve mención el misionero castellano refiriéndose a ellas de esta manera:

“Las Monjas Chinas, son también grandes ayunadoras, están recogidas en sus Conventos, si bien salen vezes fuera à pedir limosna; cada una anda con su compañera; visten, y calçan conmo los mesmos Bonços; las cortesías las hacen, no como mugeres, sino como hombres”³⁸⁴.

Estas mujeres se dejaron seducir por la idea de una salvación individual que rompía con los lazos familiares y las restricciones de género, lo que iba en contra de la moral confuciana más estricta. Las investigaciones en torno al tema son escasas pero sí

el manual de conducta de las mujeres durante gran parte de la historia china y ha pasado a la historia como una de las intelectuales más importantes. LEE, T.H.: *Education in Traditional...op.cit.*, p. 470.

³⁸¹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. IV, f. 243.

³⁸² En sus visitas a los misioneros les correspondía llevar cosas de sus países. Los gastos en regalos fue uno de los motivos de queja constante de los dominicos que aseguraban que se gastaban millares de ducados en presentes. FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 71.

³⁸³ KO, D.: *Teachers of the Inner...op.cit.*, p. 120.

³⁸⁴ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 84.

se han podido reconocer diferentes motivaciones para que entraran en la vida religiosa: las había que buscaban refugio económico tras la muerte de un marido o aquellas que buscaban alivio psicológico ante vidas desilusionantes o matrimonios fallidos. Otras encontraron en la vida conventual su vocación espiritual o el resquicio perfecto para dedicarse a estudiar o escribir poesía³⁸⁵. En cualquier caso, novelas y ensayos aseguraban que los monasterios eran lugares de depravación dónde las féminas ingresaban para dar rienda suelta a sus vicios ocultos colaborando también con las mujeres en sus aventuras clandestinas ilícitas. Las monjas budistas eran las consejeras favoritas de las damas y actuaban en numerosas ocasiones como curanderas. También las contrataban como tutoras de las hijas de las clases pudientes³⁸⁶. Sin embargo, de la descripción de Navarrete destaca la masculinización que se hace de la mujer, que al no realizar actividades propias del género femenino pierde su feminidad, una feminidad que estaba reformulándose en un momento en el que los símbolos que marcaban el estatus y las normas entre los géneros no estaban del todo claras³⁸⁷.

El nuevo ideal de feminidad estaba sostenido en los atributos de virtud (*de*), talento (*cai*) y belleza (*mei*) en lo que era una reformulación de las cuatro virtudes confucianas³⁸⁸. A las ya conocidas virtudes ideales de la mujer de diligencia, frugalidad y castidad se le sumaron el talento y la belleza, en la que la última era entendida como la expresión de las cualidades interiores. La belleza entonces sería la suma a las cualidades físicas de la inteligencia y talento poético que era conseguido por el cultivo moral y la educación. Según expresa Dorothy Ko: “Ironically, this new emphasis on feminine beauty may have been a result of a deeply felt need to restore a certain balance in the gender system by making women, now reading the Classics, publishing books, and taking up other “manly” tasks, *look more like women*”³⁸⁹.

El “pecado nefando” tenía también sus espacios: “Reyna también mucho en China”, indica Navarrete³⁹⁰. Aunque reconoce que en las civilizaciones más antiguas

³⁸⁵ GRANT, B.: “The Red Cord Untied. Buddhist Nuns in Eighteenth-Century China”, en LEKSHE, K. (ed.): *Buddhist Women Across Cultures*, New York, State University of New York, 1999, pp. 93-96.

³⁸⁶ VAN GULIK, R.H.: *La vida sexual ...op.cit.*, pp.448-449.

³⁸⁷ KO, D.: *Teachers of the Inner...op.cit.*, p. 116.

³⁸⁸ *Ibid.*, pp. 160-163.

³⁸⁹ “Irónicamente este nuevo énfasis en la belleza femenina puede haber sido el resultado de una profunda necesidad de restablecer un cierto equilibrio en el sistema de género haciendo que las mujeres, que ahora leen clásicos, publican libros y realizan otras tareas “masculinas”, se parezcan más a mujeres”. *Ibid.*, p. 162.

³⁹⁰ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 74.

como la romana o la griega, la homosexualidad formaba parte de las costumbres sociales él lo considera un “infernado vicio” y una muestra clara de vivir en las tinieblas, faltos de la luz natural de Dios. Desde el inicio de los tiempos han existido alusiones a la homosexualidad en China.

Durante la dinastía manchú se sabe que algunos oficiales de la corte y grandes mercaderes alternaban habitualmente con artistas homosexuales. En Fujian, lugar en que permaneció varios años el fraile dominico, el profesor Dalin asegura que la homosexualidad llegaba a vivirse naturalmente hasta el punto de ser reconocida a través de una ceremonia ritual que sancionaba el enlace con la consiguiente aceptación por parte de la familia de la unión entre los dos hombres. Puede que Navarrete no conociera esta costumbre pero lo que sí señala es la existencia de una “casa pública de muchachos” que estaba originariamente en Beijing pero con la llegada de los manchúes fue eliminada. Lo cierto es que con la llegada de la nueva dinastía aparecieron nuevas limitaciones especialmente reflejadas en los nuevos castigos aplicados por ley a la sodomía³⁹¹. Los casos de homosexualidad femenina también abundan en la literatura china.

Por otro lado, en ese deseo de mantener la jerarquía confuciana se imponía un nuevo imperativo visual que distinguiera a hombres y mujeres. Navarrete describe detalladamente el peinado y vestuario de los chinos. La importancia que le concede al tema se corresponde con la que le daban los propios chinos. El peinado, el vestido y los zapatos eran la expresión por excelencia de la civilidad, la cultura y la humanidad (*wen*). Estas ideas tenían su origen en los libros clásicos chinos como el Libro de los Cambios que dice: “El emperador Amarillo, Yao y Shun soltaron los vestidos y las faldas y entonces el mundo se ordenó”³⁹².

Según explica Wu Hung la expresión “soltaron los vestidos y las faldas” es una locución convencional relacionada con la representación del traje de este mandatario en

³⁹¹ No existe un acuerdo entre los autores acerca de por qué y cuándo se prohibió. Ver SOMMER, M.: “The penetrated male in Late Imperial China: Judicial Constructions and Social Stigma”, *Modern China*, Vol. 23, núm. 2, 1997, pp.140-180; SOMMER, M.: “The problem of the Penetrated Male: Qing Sodomy Legislation and the Fixing of Male Gender”, en *Sex, law and Society in Late Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 2000, pp. 114-165; Un libro básico que hace un repaso sobre la historia de la homosexualidad en China es HINSCH, B.: *Passions of the Cut Sleeve: The Male Homosexual Tradition in China*, California, University California Press, 1990.

³⁹² ANDRÉS, G.: *I Ching. Las mutaciones de los Zhou*. Nueva traducción del chino al español con notas, análisis y comentarios, Barcelona, Grijalbo, 2013, Lin, Segunda Sección.

las esculturas³⁹³, y soltando las prendas se representaba el acto de gobernar y de crear orden en el desorden a través de la inacción³⁹⁴. Wu Hung añade: “Here, the invention of the royal costume is further related to another concept-the establishment of a hierarchical society. This connection is based on the firmly established custom in ancient China of indicating the social status of a person by the form and decoration of his official cap and costume”³⁹⁵. Vestirse entonces era una cuestión cultural por la que se distinguía a los humanos de las bestias y era también un acto político. John E. Vollmer relaciona el valor cosmológico y político del vestido en la corte de los Qing. El autor explica como lo que se vestía en la corte estaba estrechamente ligado con las necesidades de la sociedad y el orden universal.

Cuando la vestimenta se ponía tanto el funcionario como los propios atuendos se transformaban: “The human body became the world axis, and the neck opening became the gate of Heaven, separating the material world of the coat from the realm of the spiritual, represented by the wearer’s head. Universal forces were activated, creating the harmony that was essential to the survival of the empire”³⁹⁶. Tenía también un significado moral y simbólico puesto que el vestirse promovía la virtud y denotaba la civilidad y disciplina de los chinos frente a los pueblos de las periferias que eran considerados “barbaros” por mostrar sus cuerpos y pies sin adornos llegando a medir su civilidad en función del grado de imitación a las vestimentas chinas³⁹⁷. Esta visión sobre el significado del atuendo dista mucho de la que tiene el propio Navarrete que afirma: “Los Europeos son los que en galas exceden a las demás Naciones, no quieren acabar de entender, que el vestido se originó de la vergüenza, que causò el pecado, mas se instituyo para horar que para luzir con èl”³⁹⁸.

³⁹³ HUNG, W.: *The Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art*, Stanford, Stanford University Press, 1989, p. 158.

³⁹⁴ Este tipo de gobierno está relacionado con la filosofía taoísta. KO, D.: “The Body as Attire: The shifting Meanings of Footbinding in Seventeenth-Century China”, *Journal of Women’s History*, Vol. 8, núm. 4, 1997, p. 12.

³⁹⁵ “Aquí, la invención del traje real está más relacionado con otro concepto- el establecimiento de una sociedad jerárquica. Esta conexión se basa en la costumbre firmemente establecida en la antigua China de indicar el estatus social de una persona por la forma y la decoración del gorro oficial y el traje”. HUNG, W.: *The Wu Liang Shrine...op.cit.*, pp. 158-159.

³⁹⁶ “El cuerpo humano se convertía en el eje del mundo, y la abertura del cuello se convirtió en la puerta del Cielo, que separa el mundo material de la ropa del ámbito espiritual, representado por la cabeza del que lo lleva. Las fuerzas universales se activaban, creando la armonía que era esencial para la supervivencia del Imperio”. VOLLMER, J.: *Five colours of the universe: symbolism in clothes and fabrics of the Ch’ing Dynasty (1644-1911)*, Edmonton, The Gallery, 1980, pp. 29-30.

³⁹⁷ KO, D.: “The Body as Attire...op.cit.”, pp. 12-13.

³⁹⁸ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 95.

Un primer elemento que resulta extraño a Navarrete es que apenas se cambiarían de ropa, tanto las chinas como los chinos³⁹⁹. ¡Ojalá se practicase acá! expresa el fraile que tiene como referencia la moda Barroca española y su característica artificiosidad alejada de la naturalidad para la que se requerían cuantiosos gastos en aceites, cintas de colores, joyas, telas...especialmente de las mujeres sobre los que se quejaban los hombres, especialmente los moralistas⁴⁰⁰.

El vestido de las chinas consistía en unas largas túnicas que cubrían todo el cuerpo. Debajo, según la descripción del fraile, llevaban unos calzones de color negro sobre el que ponían la saya o basquiña⁴⁰¹. El cabello lo llevaban habitualmente recogido con una aguja de pelo o con flores de oro, plata (*huasheng*) o naturales lo que en ocasiones divertía a Navarrete: “es cosa graciosa ver algunas viejas de setenta años medio calvas y muy llenas de flores”⁴⁰². El misionero no hace ninguna alusión a la belleza de las chinas, aunque sí se sabe que el prototipo de belleza femenina era el de la mujer frágil, joven y delicada⁴⁰³. Lo que también llamó la atención del fraile, y desde luego le agradó fue el recato y decencia con que vestían al quedar el cuerpo completamente oculto tras las ropas:

“El vestido de las Chinas, y Tartaras aunque distinto, es muy honesto, pueden ser dechado y exemplar de las muy Catolicas. El traje de por acá le abominan, aun en las imagines que van de Europa, de suerte que viendolas descolladas y descubiertos los pechos, se tapan los ojos, así hombres como mugeres; y a veces nos avergonçamos de mostrarselas”⁴⁰⁴.

El algodón, la lana, el cáñamo y la seda eran muy abundantes y permitían elaborar ropas muy finas, durables y realizadas en una sola pieza. En el Norte se solían usar pieles de cordero para forrar los vestidos para el frío mientras que en el Sur, donde el clima no era tan riguroso se forraban las piezas únicamente con algodón y seda, más ligeros⁴⁰⁵. Al fraile le sorprende especialmente la gran variedad de tipos de zapatos que

³⁹⁹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. I, f. 33.

⁴⁰⁰ Ver ENTWISTLE, J.: *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*, Barcelona, Paidós, 2002; MATTHEWS, S.: “El cuerpo, apariencia y sexualidad”, en DUBY, G. y PERROT, M. (dir.): *Historia de las mujeres en Occidente. Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Vol.III, Madrid, Taurus, 1992, pp. 67-107; VIGIL, M.: *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1986.

⁴⁰¹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. I, f. 34.

⁴⁰² *Ibid.*, f. 36.

⁴⁰³ VAN GULIK, R.H.: *La vida sexual...op.cit.*, p. 496.

⁴⁰⁴ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. I, f. 33.

⁴⁰⁵ *Ibid.*

existían de diversas formas y materiales. Era habitual también que en invierno llevaran al cuello pellejos de zorras, gatos, conejos y otros animales para cubrir el escote⁴⁰⁶.

Los hombres por su parte llevaban también una túnica sin cuello amplia que llegaba hasta los talones con calzones blancos o azules⁴⁰⁷. El prototipo de belleza masculina fue variando también a lo largo de las décadas. La fuerza física había sido uno de los atributos masculinos por excelencia durante la dinastía Ming ya que se solían practicar el atletismo, el boxeo, la caza o el tiro con arco. Con el cambio político de 1644 las clases cultas empezaron a considerar el ejercicio físico “como una vulgar exhibición gimnástica, apropiada sólo para los «bárbaros Ch’ing y entre los chinos para los boxeadores y acróbatas profesionales”⁴⁰⁸. La forma de recogerse el pelo (y vestirse) llegó a convertirse en un instrumento de control político. En el proceso de conquista de la nueva dinastía había cuestiones sobre las que el primer emperador Dorgon no estaba dispuesto a ceder, y una de ellas fue el aspecto corporal. Según el mismo Navarrete explica:

“Por las primeras palabras hizo siempre el Chino grande aprecio del cabello, jamás se le cortava, hasta que el Tartaro se le quitó, como escrivi en otra parte; traiale recogido y muy bien arado, y apretado con un guarin de cerdas de cavallo muy curioso: a los que trae el cabello suelto, y tendido llaman gente barbara [...] La Barba tampoco se la quita ni corta el chino.”⁴⁰⁹.

Según señala repetidamente el fraile los chinos estimaban mucho el cabello⁴¹⁰. Todas las expresiones y costumbres culturales reflejaban la filosofía china influida profundamente por el confucianismo:

“Antes del Tartaro eran poco necesarios los Barberos, porque nunca se quitava el Chino el cabello de la cabeça; pero no por la razón quimérica, que escrivio el Padre Angeles. Dize, que creen los Chinos, que por los cabellos les han de subir al Cielo, y que por esto le conservan, pero que los Bonços tienen la opinión contraria, persuadiéndose, que sin cabellos subirán ellos: tal dislate no se ha oído en China”⁴¹¹.

Como bien señala Navarrete la sentencia de Confucio en que explica el necesario cuidado del cuerpo recibido por los padres es la base que explica el aprecio del cabello por parte del chino. Nada más entrar los manchúes a Beijing, el primer emperador Dorgon publicó un decreto por el que todos los chinos debían afeitarse

⁴⁰⁶ *Ibid*, f. 34.

⁴⁰⁷ *Ibid*.

⁴⁰⁸ VAN GULIK, R.H.: *La vida sexual ...op.cit.*, p. 497.

⁴⁰⁹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. IV, f. 192.

⁴¹⁰ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. II, f. 78; f. 106; f. 118.

⁴¹¹ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. I, f. 25.

totalmente hasta la mitad de la cabeza y las sienes, dejando el pelo restante recogido en una larga trenza que les colgaba por la espalda a la manera manchú (*bianzi*)⁴¹². A cambio los que tenían puestos en la administración los conservarían y serían ascendidos un nivel. La intención era mostrar sumisión al nuevo régimen aunque debido a las protestas tuvieron que cancelar el decreto. Algunos *literati* estaban incluso dispuestos a colaborar con el nuevo régimen pero siempre que pudieran mantener sus costumbres⁴¹³. El pelo era un símbolo de elegancia y tradición para los chinos y como bien indica el dominico los *han* consideraban que una indumentaria y aspecto correctos marcaban la diferencia entre civilizados y barbaros. Además, recogerse el pelo en el moño alto (*shufu*) formaba parte del ritual que marcaba el paso a la edad adulta de los varones⁴¹⁴. A los pocos meses el emperador estableció de nuevo la obligatoriedad de adoptar la trenza en los soldados chinos para favorecer su identificación durante las batallas y asegurarse que se mantendrían leales a ellos en el futuro. En 1645 la orden fue extendida a todos los chinos varones, anunciando que si en diez días no se habían dejado crecer la trenza se enfrentaban a la ejecución inmediata: “Mantén tu pelo y perderás la cabeza; mantén la cabeza y perderás tu pelo”, expresaba un dicho popular⁴¹⁵. Decretos posteriores ordenaron a los chinos que adoptaran el estilo de vestimenta manchú en vez de llevar las togas características de los funcionarios Ming, y a las mujeres también se les dio indicaciones sobre sus atuendos, y especialmente sobre los pies vendados.

Esta costumbre era practicada sobre todo por las mujeres de las élites pero se había ido extendiendo hasta el campesinado convirtiéndose los diminutos pies en el símbolo de la belleza femenina⁴¹⁶.

Llama poderosamente la atención que Navarrete no haga alusión a esta tradición. Únicamente podemos conocerla de manera indirecta a través de las citas que recoge el fraile y que hacen referencia a la necesidad de andar de forma “grave y vergonzosa”, “que sea poco a poco”, “enseñar a que no ande” la niña⁴¹⁷. Esa manera de desplazarse era conseguida a través del vendaje de los pies (*chánzú*), una práctica que consistía en

⁴¹² SPENCE, J.: *The search for...op.cit.*, p. 38.

⁴¹³ WAKEMAN, F.: *The Great Enterprise. The Manchu...op.cit.*, pp. 416-420.

⁴¹⁴ PARKER, G.: *El siglo maldito...op.cit.*, p. 258. Una explicación del ritual la da el jesuita Daniello Bartolli en su trabajo *L'Asia de 1653*. Ver GUADALUPI, G. y G. STOCCHI: *La China: las artes y la vida...op.cit.*, pp. 49-50.

⁴¹⁵ SPENCE, J.: *The search for...op.cit.*, p. 39.

⁴¹⁶ *Ibid.*

⁴¹⁷ FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados...op.cit.*, Trat. IV, ff. 224; f. 243.

aplicar una venda muy ajustada sobre las extremidades inferiores y evitar así su crecimiento⁴¹⁸. Como explica Beverly Jackson las explicaciones a la realización de esta práctica eran complejas: “it had to do with marriage; it had to do with sex; it had to do with status; it had to do with beauty; it had to do with duty”⁴¹⁹. El vendado de pies era una tradición muy amplia dentro de la cual existen distintas variaciones locales. El método de vendaje, la forma, la edad de iniciación, los rituales que se llevaban a cabo durante el proceso, las terminologías...eran variadas⁴²⁰. Pero más allá de su complejo significado, la pregunta es por qué Navarrete no lo menciona. Es aún más llamativo teniendo en cuenta que en todas las crónicas misioneras anteriores este tipo de práctica es narrada con detenimiento por los religiosos que se sorprenden de su existencia y de los daños físicos que generaba en las niñas⁴²¹. La profesora Busquets considera que “o bien se debe al hecho de que en China había tenido lugar el cambio dinástico y, por lo tanto, gobernaba una dinastía de origen extranjero que no habría adoptado tal práctica, o bien al hecho de que los castellanos la podrían haber ido aceptando progresivamente”⁴²².

Como hemos visto con el cabello, cuando llegó la dinastía Qing al poder también emitieron regulaciones en torno a los pies de las mujeres. Ko cita un edicto de 1636: “All Han people-be they oficial or commoner, male or female-their clothes and adornments will have to conform to Manchu styles. Males are not allowed to fashion wide collars and sleeves; females are not allowed to comb up their hair nor bind their feet”⁴²³. Al igual que había pasado con el cabello, los pies vendados eran una marca cultural que separaba la “China nacional” de los territorios que no pertenecían a la etnia han. Es cierto que para las mujeres de la alta sociedad los pies vendados eran prácticamente un requisito indispensable, pero las más humildes también lo hacían. Problemamente el proceso de vendaje lo iniciarían antes que en las clases más humildes en

⁴¹⁸ EBREY, P.: *Cambridge Illustrated...op.cit.*, p. 160.

⁴¹⁹ “Tenía que ver con el matrimonio; tenía que ver con el sexo; tenía que ver con el estatus; tenía que ver con la belleza; tenía que ver con el deber”. Se suponía que los pies vendados eran parte de la vestimenta de la mujer, embelleciéndolo. Funcionaba además como un signo de distinción social que permitía alcanzar más fácilmente un matrimonio. JACKSON, B.: *Splendid Slippers. A thousand years of an erotic tradition*, Berkeley, Ten Speed Press, 1997, p. 24.

⁴²⁰ KO, D.: “The Body as Attire...op.cit.”, pp. 8-10.

⁴²¹ BUSQUETS, A.: “Primeras miradas hacia...op.cit.”, p. 704.

⁴²² *Ibid.*

⁴²³ “Todas las personas Han- ya sean oficiales o plebeyos, hombres o mujeres- tendrán que ajustar sus ropas y adornos al estilo Manchú. A los varones no se les permite llevar collares ni mangas anchas; a las mujeres no se les permite recoger su pelo ni vendar sus pies”. KO, D.: “The Body as Attire...op.cit.” p. 16.

las que esperarían más y los venderían menos ajustadamente y con distintas maneras para así prolongar su productividad⁴²⁴.

Le siguió en 1638 otro edicto que instaba a las mujeres manchúes a que no imitaran ni las vestimentas ni los pies vendados de las chinas o serían castigadas. Esto descarta la primera posibilidad sugerida por Busquets para explicar la ausencia de los pies vendados en los *Tratados* de Navarrete. Es más, los zapatos que llevaban las mujeres manchúes con plataformas se han leído como un gesto de imitación a los pies vendados chinos. Si bien las mujeres manchúes aparentemente mantenían sus señas de identidad este tipo de calzado sería una demostración de la atracción que provocaban los pies vendados en el siglo XVII⁴²⁵. El emperador Kangxi también intentó que las mujeres no se vendaran los pies pero también tuvo que retractarse, como ocurrió en el pasado y ocurriría de nuevo en el siguiente siglo. Sólo llegado el siglo XIX, con la incursión de las fuerzas extranjeras, esta costumbre fue perdiendo fuerza⁴²⁶.

Es curioso que Navarrete fuera sensible a la significación que tenía para los hombres el cabello pero no los pies vendados en las mujeres. La clave de esta costumbre estaba en el ocultamiento, lo atractivo de ello era su apariencia externa para lo que se utilizaban medias especiales, zapatos y calcetines perfumados, que nada tenía que ver con lo que escondía. Probablemente esa naturaleza hacía que no se pudiera hablar de ello públicamente por lo que es posible que el fraile no hubiese tenido acceso a la información relativa a las sucesivas prohibiciones. O quizá, su falta de contacto con el mundo femenino lo llevó a obviar aquello sobre lo que no tendría más que aportar.

Como hemos visto, las culturas de género modelaban la representación de uno mismo en la sociedad llegando a convertirse en un elemento de autorrepresentación. Pero además, eran un instrumento de autoridad y de poder utilizado conscientemente para alcanzar el objetivo propuesto en un momento determinado en un lugar concreto: el de la instauración de una nueva dinastía en la China del siglo XVII.

⁴²⁴ MANN, S.: "The education of Daughters...*op.cit.*, p. 28.

⁴²⁵ KO, D.: "The Body as Attire...*op.cit.*, p. 19.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 22.

Conclusiones

En el presente trabajo hemos examinado la realidad cultural y social de China en base a los tratados escritos por el dominico Domingo Fernández de Navarrete.

Navarrete describe un Imperio vasto, rico y populoso en el que subyace una preocupación constante por el orden y el control de todos los pensamientos y acciones humanas. Para hacer realidad ese deseo cobra total relevancia el concepto de autoridad en su máxima expresión de primacía reconocida en la influencia. Y esta autoridad se construye en el mundo chino en base a la edad, el género y las posibilidades económicas.

En primer lugar las relaciones entre las personas aparecen condicionadas por el respeto básico de los jóvenes a los mayores en lo que es definido como *piedad filial* que comporta un conjunto de ideas éticas de aplicación práctica en la vida diaria. Es exigida tanto en el caso de hijos a padres, de hermanos menores a mayores como de inferiores en la jerarquía social a superiores. En segundo lugar, la autoridad se asienta en la idea de que las mujeres quedan subordinadas a los varones. Se trata de un sistema patriarcal en el que el apellido se transmite por línea paterna, se veneran los antepasados de la línea patrilínea, se busca un heredero varón para continuar la línea familiar y se organiza el parentesco en torno a una descendencia patrilínea común. Ese sistema patriarcal está íntimamente relacionado con la cuestión económica y el sistema de propiedad. Ésta es controlada por los cabeza de familia que son quienes legalmente poseen los derechos sobre las propiedades y se encargan de su distribución dentro de un complejo familiar que se aleja de la idea de propiedad individual para dar paso a un sistema de herencia igualitario entre los hijos varones.

Para mantener esa estructura de autoridad existen unos determinados mecanismos que el fraile dominico sabe captar a la perfección. Por un lado un sistema filosófico-cosmológico de base confuciana que explica la estructura mental del sujeto chino. Los conceptos del *yin yang*, el *li*, los cinco elementos o el trinomio cielo-tierra-hombre son grandes categorías empleadas históricamente en el pensamiento chino que condicionaban y condicionan la concepción del mundo que tiene el chino que tan diferente es del occidental. Aunque el fraile conscientemente pone todo el peso en la explicación del mundo de los letrados confucianos desdibujando las creencias populares

que sabemos que existían en el día a día del común, es cierto que estos grandes conceptos eran comunes para todos reflejándose en la acción cotidiana de las personas.

El otro gran mecanismo que ayudaba a sostener esas relaciones era la cultura. El misionero dominico nos traslada los elementos culturales básicos que alimentaban el mantenimiento del sistema. En primer lugar el rito, que se manifiesta en toda su extensión en las ceremonias de veneración y sacrificio a los antepasados, y en la celebración del matrimonio. Si Navarrete tuviera que destacar uno de los rasgos más característicos de la civilización china probablemente uno sería la civilidad, urbanidad, cortesía...que es la forma exterior de una ritualidad estructural que se convierte en convención dotando a la sociedad de unas costumbres codificadas y unas normas morales de conducta que permiten hablar de unidad dentro de la variación. A ello contribuye en segundo lugar la importancia de las obras clásicas del pensamiento chino. Son unos pocos los que acceden a su estudio directo, pero sus valores y propuestas se dejan sentir en toda la población.

Estos elementos contribuyen además de a reforzar el sistema de autoridad, a construir al individuo que se ve influenciado por esos principios que condicionan su propia identidad. Todo está determinado por la tradición, tiene un significado y responde a una necesaria armonía universal: desde la creación de una tablilla para los antepasados hasta la forma de recogerse el cabello.

Así, la tradición cultural crea no sólo una autorrepresentación sino también una identidad común colectiva que hace que podamos hablar de China y de los chinos como una unidad sin obviar las variedades internas de una civilización que alberga en su seno distintos climas, lenguas y costumbres de lugares geográficamente, históricamente y demográficamente distintos. La creación de esa identidad permite entonces mantener el orden del que hemos partido en un principio en lo que es un *continuum*.

Y esa estructura que condiciona al individuo en cuanto a él mismo y en cuanto a los demás, es también utilizada como un instrumento de poder. La autoridad nace del núcleo familiar, que es el espejo en que se refleja el propio Imperio, el cual utiliza esa tradición que busca la armonía social para mantener el orden y asentar una sociedad jerárquica asumida. El momento que vive Navarrete es especialmente paradigmático de esta idea. Con la llegada de la nueva dinastía Qing, de origen manchú por lo tanto extranjera, esta idea de orden que subyace en toda la sociedad es utilizada para asentar

su hegemonía política, convirtiendo el neoconfucianismo en la base ideológica que ayudó a los nuevos dirigentes a asentarse. Y, como ocurre con las peculiaridades internas de China, es compatible asumir esa tradición china con el mantenimiento de la identidad propiamente manchú.

Partiendo de las percepciones de Navarrete sobre la lógica de la estructura imperial –en armonía con concepciones naturalistas y espiritualistas de raíz confuciana– como timón para vertebrar el caos, se propicia un recorrido casi circular desde la estructura familiar en torno a los pater familias de linaje patrilineal hasta la tensión entre géneros y los valores a éstos asociados como elementos de construcción del poder y la autoridad, algo que articulaba todas las esferas de la vida, incluyendo las creencias y las relaciones entre vivos y difuntos y, por supuesto, entre gobernantes y gobernados.

Aunque Navarrete se inspire de sus lecturas y formación escolástica europea eso no le impidió percibir elementos de diversidad sustanciales a la articulación del poder dentro de una maquinaria tan vasta y compleja como era el imperio chino a fines del siglo XVII dentro del que la piedad-paterno-filial o de otro género, pero también asimétrica, era un elemento de cohesión y un argumento de autoridad. De ahí la gran relevancia que le dio a la educación, que lo es, al fin, social y política, como una ocupación de toda la vida, e, igualmente a la disciplina, el castigo, la represión y su proyección instructiva en el seno de la sociedad china.

Esta es la imagen que presenta Domingo Fernández de Navarrete de la China del siglo XVII. Es una visión condicionada especialmente por su posición en la querella de los ritos chinos. Sin embargo, siendo conscientes de sus omisiones, su elección de fuentes y sus intencionalidades manifiestas y ocultas, se acerca en gran medida a la compleja realidad china en la que los factores políticos, económicos, culturales y filosóficos se interrelacionan constantemente para configurar una realidad histórica. Es una impronta que permanece, como muestra de forma sintética y plenamente conceptual la obra de Lü Shoukun (1919-1975) que aparece como portada.

La metáfora visual del grueso trazo de tinta china, negro, horizontal y potente simboliza esa tierra, China, que hunde sus raíces en la noche de los tiempos. Sobre ella caminó Navarrete y pudo percibir como es tutelada por la tradición y la cultura que permite alimentar la idea de orden reflejada en los trazos limpios y diáfanos. Por ello, sobre el negro intenso sobrevuela una mariposa roja, símbolo comúnmente reconocido

en Oriente que representa esa tradición que gestaron los antepasados que se convirtió en nexo entre pasado y presente, vivos y muertos latiendo en la vida cotidiana china de la que fue testigo Navarrete. El pintor nos retrotrae a ese mágico aleteo, que si bien leve en su percepción, llena todo el espacio, concentra la mirada y se irradia sobre la base azabache. Es una imagen que subyuga por lo simple y plena que es. Su refuerzo, por si fuera menester, está en la caligrafía, referencia a los clásicos. Es en síntesis la representación de la gran complejidad de una realidad que por ahora, se funde en negro.

Anexos

Gobierno de las provincias según recoge la crónica de F. Navarrete refrendado por M. Loewe⁴²⁷. (Imperio Qing)	
El Gran Secretariado	
Formado por número variado de Grandes Secretarios que ayudan al Emperador en la dirección de los consejos.	
Seis Consejos	
<i>Li Pu</i> / Consejo de Nombramientos civiles.	Encargados de los nombramientos, honores, anotación de servicios y valoración de funcionarios.
<i>Hu Pu</i> / Consejo de Rentas o Finanzas	Incluía varias ramas según las provincias. Cuida de las rentas del Imperio, del fisco y de los gastos. A este Tribunal estaban inmediatamente subordinados los Tesoreros Reales de las Metrópolis.
<i>Li Pu</i> / Consejo de Ritos	Ocupaban de ceremonias, sacrificios, recepción de visitantes. Está subordinado al Tribunal de la Mathematica.
<i>Ping Pu</i> /Consejo de Guerra	Encargados de nombramientos, revisión de operaciones y abastecimiento militar.
<i>Hing Pu</i> /Consejo de Castigos	Un organismo por provincia.
<i>Kung Pu</i> /Consejo de Obras	Planes de construcción, reclutamiento mano de obra, comunicaciones, pesas y medidas.
Gabinete de censura	
Con censores jefes manejaban la correspondencia y los asuntos administrativos.	
Tribunales menores	
Consejo de Estado/Cámara Imperial	Formado por número variado de viejos del Imperio, Maestros y Consejeros que ayudan al Emperador en la dirección de los consejos.
<i>Han Lin</i> .	Compuesto por Doctores del Colegio Imperial, escogidos por el Emperador. Ayudan al gobierno resolviendo cosas que les remite el Emperador.
<i>Ta Cha Iuen</i> / de los Visitadores.	Para enviar a las provincias. Se les asignaba un sello para el brazo derecho con los rayos del cielo grabados.
<i>Tai Li Zu</i> /Tribunal de Castigo.	Ocupa de los castigos proporcionados a la culpa.

⁴²⁷ En cursiva se recoge el nombre en chino aportado por Fernández Navarrete. Tanto el número de órganos como las funciones que señala Navarrete en sus Tratados se corresponde con lo establecido por M. Loewe que era la situación real. En rojo se señala los órganos que existirían pero a los que Navarrete no hace referencia. Según bien señala el propio misionero con la llegada de los tártaros se duplicaron los consejos y consejeros de tal modo que existían los chinos por un lado y los manchúes por otro.

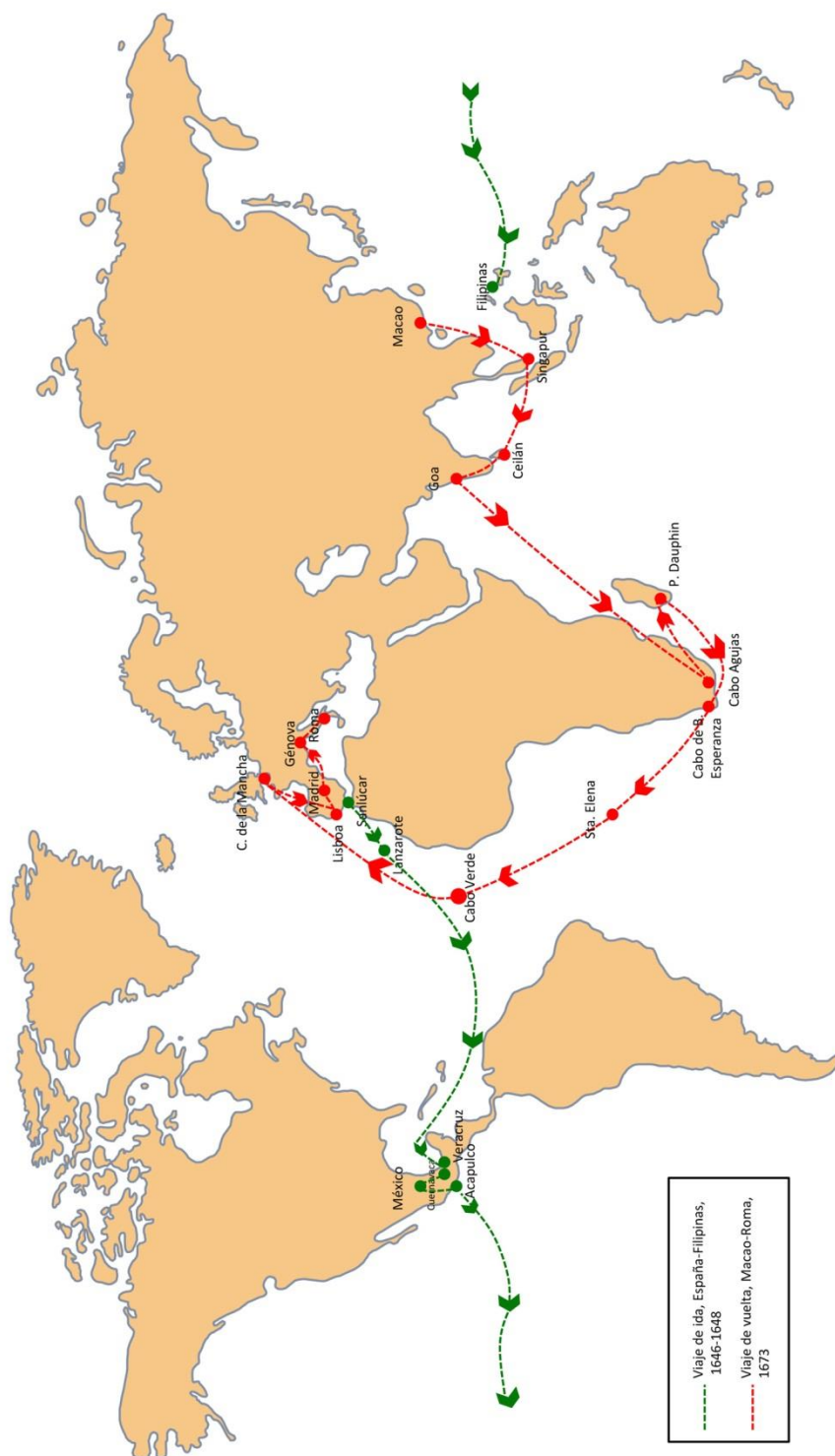
<i>San Fa Zu</i>	Comprueba si el castigo señalado por el Consejo del Crimen, es justo, y conforme a las leyes, dado este por justo, no hay apelación ni recurso alguno.
<i>Tung Ching Zu</i>	Registra los memoriales, que se han de presentar al Emperador, si juzgan convenir presentarle, los pasan, sino los rasgan.
<i>Ko Tao</i>	Corregir, amonestar a los mandarines. Y además pueden amonestar al propio Emperador si falta a sus obligaciones.

Fuente: FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados históricos, políticos y morales de la monarquía China. Descripción breve de aquel imperio y exemplos raros de emperadores y magistrados del, con narración difusa de varios sucesos y cosas singulares de otros reynos y diferentes navegaciones*, Madrid, Imprenta Real, 1676, Trat. I, ff. 19-20; LOEWE, M.: *La China imperial. Fundamento histórico de la Edad Moderna*, Madrid, Revista de Occidente, 1969, pp. 183-184.

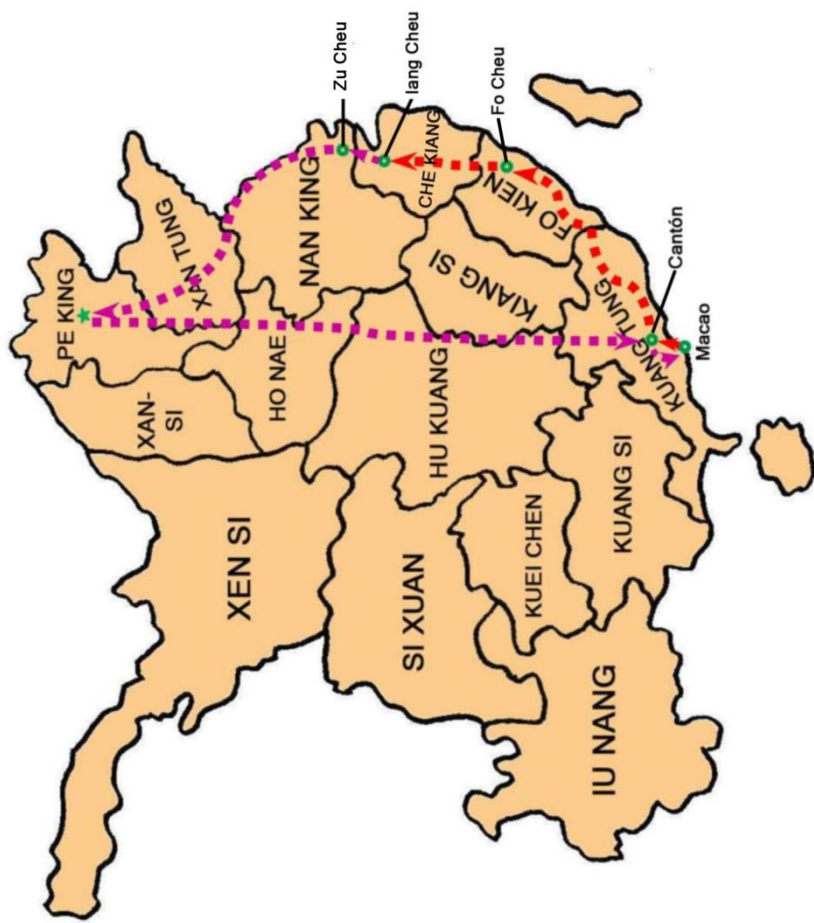
Gobierno de las provincias según recoge la crónica de F.Navarrete (Imperios Qing)		
Cargo	Características	Todos poseen <u>CONSEJO</u> de 10 oidores para despachar los negocios. - Audiencias en su propia casa. - Al lado derecho del Presidente los de más preeminencia señalada con vestimentas con distintivos y colores diferentes. - Ropas con armas del Rey bordadas en oro. - Pacientes, cortesés, de gran virtud. - No tienen tiempos ni horas señaladas ni para salir ni para entrar. Virreyes y Gobernadores suelen hacer audiencia 3 o 4 veces cada luna.
Virrey	“Padres de las provincias según Navarrete”. Principal magistrado de la provincia.	
Gobernador	Vive en la ciudad Metropolitana. Todos excepto el virrey le muestran respeto hincando la rodilla.	
Corregidor	Reside en cada ciudad donde no haya virrey ni gobernador. “Padre de la ciudad”.	
Presidente del Consejo de Hacienda	Bajo su cargo están los alguaciles dedicados al cobro de las rentas reales en cada provincia.	
Capitán General	Capitán general de toda la gente de guerra que hay en la provincia.	
Presidente Justicia civil y criminal	Determina todos los pleitos y negocios que le llegan de todos los jueces de provincia.	
Proveedor general y Presiente del Consejo de Guerra	Prevenir navíos, bastimentos y municipios para las armadas de mar y ejércitos de tierra y para las guarniciones ordinarias de las ciudades y fronteras. Encargado de examinar a los extranjeros.	
Visitador	Investiga secretamente y deshace agravios de todos los cargos aquí referidos. Premia a beneméritos y castiga a culpables. No hay apelaciones.	
Ministros de Justicia:		
- Alférez mayor. - Segundo Tesorero. - Sello Real. - Alcalde Mayor de la ciudad.	Quejas frecuentes del común por trato tiránico.	
Alcaldes de Corte	Hacen audiencia todas las semanas en su casa donde oyen a todos los que les van a pedir justicia. Cada alcalde tiene bajo su mando a 10/12 alguaciles dentro de los cuales se destaca el alguacil mayor.	
Alcaldes ordinarios de la ciudad.	Repartidos por barrios, que cada uno contiene 1000 vecinos. Su casa debe estar en otro barrio. Encargado de ronda diaria nocturna. Únicos con apelación. Por debajo de ellos se encuentran los llamados “cabezas grandes (a cargo cien casas) y cabezas inferiores o del barrio (cuidan diez casas) Examinar quien es, oficio y donde se queda, dan cuenta al corregidor.	

	Provisión de bastimentos y poner precios en ellos.
	Prende y castiga a ociosos y vagabundos.
	Alcaide de la cárcel

Fuente: FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados históricos, políticos y morales de la monarquía China. Descripción breve de aquel imperio y exemplos raros de emperadores y magistrados del, con narración difusa de varios sucesos y cosas singulares de otros reynos y diferentes navegaciones*, Madrid, Imprenta Real, 1676, Trat. II, ff. 62-69.



MAPA DEL VIAJE DEL P. DOMINGO NAVARRETE



Estancia del P. Navarrete en China (1658-1673) (Según su propia transcripción)

Cronología

Biografía Navarrete	Historia y civilización
	1644 Emperador de los Ming se suicida. Entrada emperador manchú Shunzhi en Pekín. Zhang Xianzhong invade Sichuan.
	1645 Imposición de la trenza y el traje manchú a los chinos y creación de enclaves en China del Norte.
1646 Salida de España (Valladolid).	1646 Código legal Qing y ocupación de los manchúes de Zhejiang, Fujian y Sichuan.
	1647 Toma de Cantón por los manchúes y primer examen trienal metropolitano.
1648 Llegada a Manila.	
	1649-1662 Actividades de piratería de Zheng Chengong en las costas del Fujian y Taiwan.
	1656 Reapertura de los exámenes oficiales en el norte de China
1657 Salida hacia misión en China.	.
	1661 Subida al trono del emperador Kangxi. Desembarco de Coxinga en Tiwan expulsando a los holandeses. Cese de la resistencia Ming en la China continental.
	1662 Ordenación de los Qing de evacuación de todas las zonas costeras.
1664 Edicto de persecución por el Caso del Calendario, son enviados a la Corte.	1664 Muerte de Felipe IV.
8 julio 1665 Llegada a Pekín	1665 Amnistía a todos los presos de la nación excepto grandes crímenes.
1666 Reclusión en Cantón	
Dic. 1667-enero 1668 Conferencia de Cantón y reclusión en Cantón.	
1669 Salida de China a Macao	1669 Decreto de prohibición de misiones.
	1670 Publicación de las 16 Máximas Morales de Kangxi.
	1671 Se levanta el destierro de los misioneros reunidos en Cantón pero se prohíbe entrada de misioneros.
1673 Salida hacia Roma.	1673 Rebelión de Wu Sangui contra los Qing y secesión de las provincias del sur.
1676 Publicación <i>Tratados políticos, ethicos y religiosos de la Monarchia China</i> en Madrid.	

Cosmología china según N. Longobardo

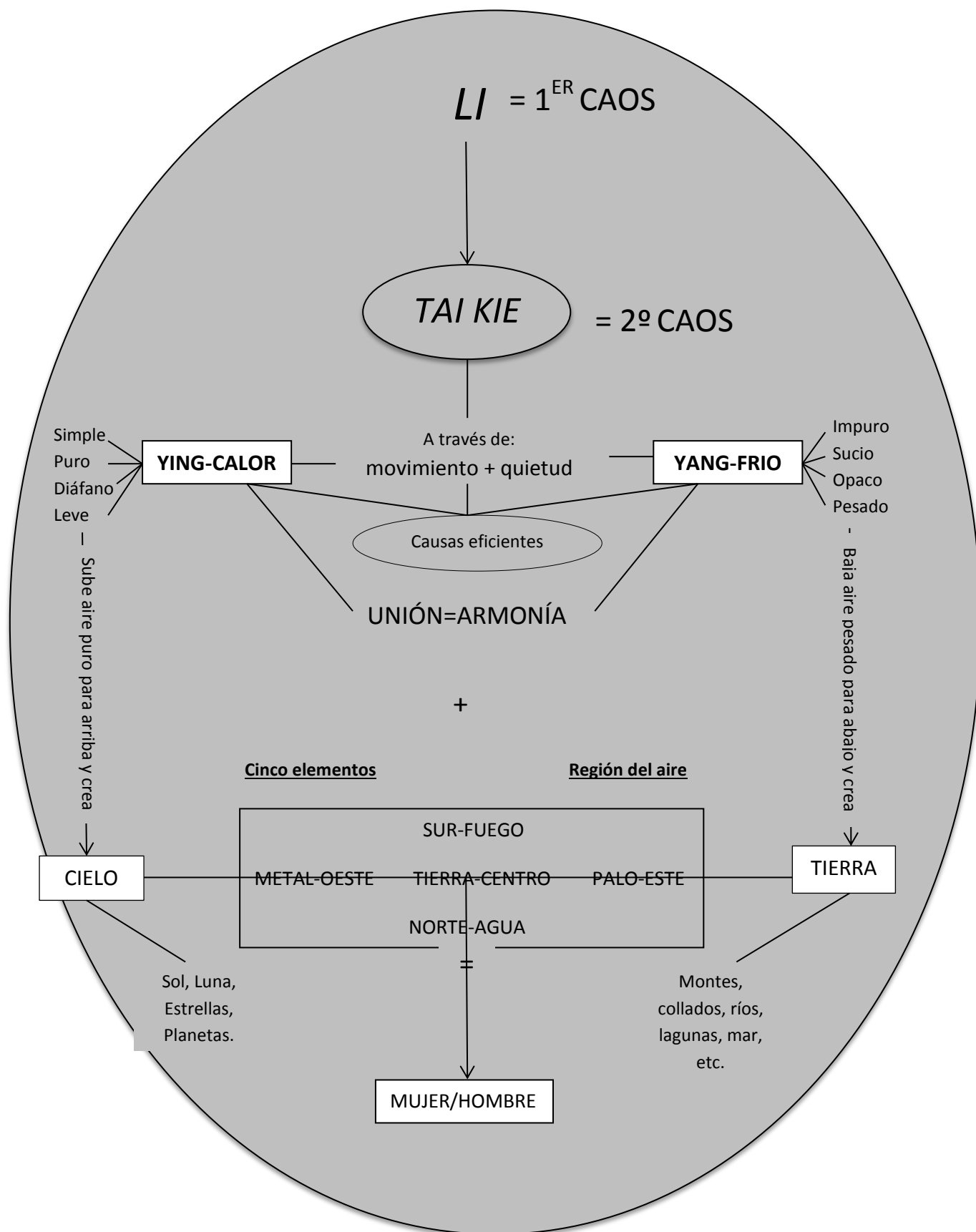


Tabla de transcripciones

Ortografía pinyin	Caracteres chinos
bàguà	八卦
Bān Zhāo	班昭
bāzì	八字
Běijīng	北京
biànzi	辮子
cái	才
chánzú	纏足
Chéngzhūlǐxué	程朱理學
Chūnqiū Shídài	春秋时代
Dà Míng	大明
Da Qīng lǜ lì, Gran Código Legal Qīng	大清律例
Dà Xué	大學
dé	德
dì Yù	地獄
Duō'ěrgǔn	多爾袞
Èrshísìxiào	二十四孝
Fújiàn	福建
Fù shēng	附生
Guanyīn	觀音
guó	國
Guō Jūjìng	郭居敬
Hàn Cháo	漢朝
Hán Fēi	韓非
Huāshēng	花勝
hún	魂
Húnán	湖南
I Ching, yì jīng	易經
jiā	家
Jìn	晉
jìnshì	進士
jǔrén	舉人
Kāngxī	康熙
Kǒng Fūzǐ	孔夫子
lǐ	理
liáng	良
Lǐjì	禮記
Lǐn shēng	廩生
Lún Yǔ	論語
měi	美
Mèng Zǐ	孟子

Míng Cháo	明朝
míng fēn	明芬
Míngxīn bǎojiàn	明心寶鑑
Nǚjiè	女誡
pò	魄
Púsōng líng	蒲松齡
qì	氣
Qíng	情
Qīng Cháo, dinastía	清朝
rújiā	儒家
Shèng yù	聖諭
shēngyuán	生員
Shùnzhi	順治
Shū Jīng	書經
Sì shū	四書
Sūzhōu	蘇州
Sòng Cháo	宋朝
Wáng Yángmíng	王陽明
wén	文
Wǔ jīng	五經
xiào	孝
Xiào Jīng	孝經
xiùcái	秀才
Xúnzǐ	荀子
Yang Guangxian	楊光先
Yuán Cháo	元朝
yì jīng	易經
Yīnyáng	陰陽
Zēngshēng	增生
Zēng Zǐ	曾子
Zhànguó Shídài, Reinos Combatientes	戰國時代
Zhōng Yóng	中庸
Zhuāngzǐ	莊子
Zhōu Cháo	周朝
Zhū Xī	朱熹

Agradecimientos

No quisiera dejar de agradecer su inestimable ayuda a mi tutor Tomás A. Mantecón, al profesor Julio Polo de la Universidad de Cantabria y al director del Museo Oriental de Valladolid Don Blas Sierra de la Calle. También a todos los amigos que han hecho que sea posible.

Fuentes

CORTES, A.: *Viaje de la China*, Madrid, Alianza, 1991 (1ªed. 1625).

FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Fray Domingo: *Tratados históricos, políticos y morales de la monarquía China. Descripción breve de aquel imperio y exemplos raros de emperadores y magistrados del, con narración difusa de varios sucesos y cosas singulares de otros reynos y diferentes navegaciones*, Madrid, Imprenta Real. Por Juan Garcia Infançon, 1676.

GONZALEZ DE MENDOZA, J.: *Historia del Gran Reino de la China*, Madrid, Miraguano /Polifemo, 2008 (1ª ed. 1585).

LEGGE, J.: “Hsiao King: The classic of Filial Piety”, en *The Secred Books of the East*, vol. 3, Oxford, The Clarendon Press, 1885, pp. 464-488.

-“The Li Ki or the Collection of Treatises on the Rules of Propriety or Ceremonial Usages”, en MULLER, M. (ed.), *The Sacred Books of the East*, vol. 27-28, Oxford, The Clarendon Press, 1885.

OLLÉ, M. (ed.): *Beng Sim Po Cam o Rico espejo del buen corazón. El Mingxin Baojian de Fan Liben*, Barcelona, Península, 1998.

PÉREZ ARROYO, J. (trad.): *Los Cuatro Libros*, Barcelona, Paidós, 2002.

SANTA CRUZ, Fray Baltasar de: *Historia de la provincia del Santo Rosario de Filipinas, Japón, y China del Sagrado Orden de Predicadores* (Segunda parte), Zaragoza, 1693.

ZENG, Z.: 孝經 (Xiao Jing) traducido y comentado por Feng Xin-ming, 2007.

Bibliografía

ALDEA VAQUERO, Q.; MARÍN MARTÍNEZ, T. y VIVES GATELL, J.: *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid C.S.I.C., 1972.

ALONSO CREPO, C.: “Libros de viajes: metodología y fuentes para su estudio”, en UBIETO, A. (coord.), *Metodología de la investigación científica sobre fuentes aragonesas: (actas de las IX Jornadas)*, Zaragoza, 1994, pp. 23-86.

- ANDRÉS, G.: *I Ching. Las mutaciones de los Zhou. Nueva traducción del chino al español con notas, análisis y comentarios*, Barcelona, Grijalbo, 2013.
- ATWELL, W.: "Some Observations on the "Seventeenth-Century Crisis" in China and Japan", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 45, núm.2, 1986, pp. 223-244.
- BAILEY, A, KNAPP R.G. et al.: *China. Un retrato de sus gentes, el país y su cultura*, Barcelona, Círculo de Lectores, 2007.
- BAKER, H.D.: *Chinese Family and Kinship*, New York, Cambridge University Press, 1979.
- BAO, H.: *Concubinage and Servitude in Late Imperial China*, London, Lexington Books, 2014.
- BAUER, W.: *Historia de la filosofía china*, Barcelona, Herder, 2009.
- BAYLE, C.: *Expansión misional de España*, Barcelona, Editorial Labor, 1936.
- BEDIN, F.: *Cómo reconocer el arte chino*, Barcelona, Médica y Técnica, 1980.
- BLUNDEN, C. y ELVIN, M.: *Atlas cultural de China. La más antigua civilización existente*, Barcelona, Editorial Optima, 2000.
- BLUSSÉ, L. y H. ZURNDORFER: *Conflict and Accommodation in Early Modern East Asia: Essays in Honour of Erik Zürcher*, Leiden, Ed. Brill, 1993.
- BOTTON, B.: *China, su historia y su cultura hasta 1800*, México, Colegio de México, 2000.
- BUSQUETS i ALEMANY, A.: "La China de España: elaboración de un corpus digitalizado de documentos españoles sobre China de 1555 a 1900", *Revista de Historia Moderna y Contemporánea*, núm. IX, 2006, pp. 189-201.
- "China in Spain in the 17th century: The sources of the Tratados históricos, políticos, ethicos y religiosos de la monarchia de China (1676) of Domingo Fernández de Navarrete", *Asian and African Studies. Special Issue: Selected Papers from the 16th EACS Conference in Ljubljana*, vol. XI, 1-2, Ljubljana, Department of Asian Studies, University of Ljubljana, 2007, pp.31-39.
- "Primeras miradas hacia la mujer oriental: la construcción de la imagen de la mujer china a partir de las fuentes castellanas de los siglos XVI y XVII", en BARLES, E. y V.D. ALMAZÁN (coord.): *La mujer japonesa: realidad y mito*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2008, pp. 689-712.
- "Un siglo de noticias españolas sobre China: Entre González de Mendoza (1585) y Fernández de Navarrete (1676)", en SAN GINÉS, P. (ed.): *Nuevas perspectivas de Investigación sobre Asia Pacífico*, núm. 2, Granada, CEIAP, 2008, pp.275-291.
- "Voces sobre China en el siglo XVII a través de Domingo Fernández de Navarrete", *Dossier: Castellanos en Asia Oriental (siglos XVI-XVII): contextos, textos, gramáticas y vocabularios. Boletín Hispano Helvético. Historia, teoría(s), prácticas culturales*, Lausanne, Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos, 2012.

- BRANDON, S.: *Diccionario de religiones comparadas* Londres, Ediciones Cristiandad, Vol. 2, 1975.
- BRIANS, P. et al.: *Reading About the World*, Vol. 1, Vol.2, Washington State University, 1998.
- BRODRICK, A.: *La pintura china*, México D.F., Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- CASADO, J.M.: *Museo Oriental de Valladolid: catalogo I, Pinturas religiosas chinas*, Valladolid, Caja de Ahorros de Provincia de Valladolid, 1988.
- CERVERA, I.: *El arte chino*, Madrid, Historia 16, 1989.
- Arte y cultura en China: conceptos, materiales y términos, de la A a la Z*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1997.
- CHANG, C. y S. HSUEH-IUN: *Crisis and Transformation in Seventeenth-Century China. Society, Culture, and Modernity in Li Yü's World*, Michigan, The University of Michigan Press, 1998.
- CHENG, A.: *Historia del pensamiento chino*, Barcelona, Bellaterra, 1997.
- COLE, J.H.: *Updating Wilkinson: An Annotated Bibliography of Reference Works on Imperial China Published Since 1973*, New York, 1991.
- CORNEJO, R.: "Los ritos funerarios en la familia tradicional china", *Estudios de Asia y África*, XIII, 3, 1988.
- DALIN, L.: *El imperio del deseo. Historia de la sexualidad en China*, Madrid, Alianza Editorial, 2010.
- DIESTSCH, K.: "Estado y sociedad" en GOEPPER, R.: *La antigua China. Historia y cultura del Imperio del Centro*, Esplugues de Llobregat, Plaza& Janes, 1988.
- DOERMER, M.: *Los materiales de pintura y su empleo en el arte*, Stullgart, Editorial Reverte, 2005
- EBREY, P.: *Cambridge Illustrated History of China*, New York, Cambridge University Press, 2010.
- "Women, marriage and the Family in Chinese History", en ROPP, P. (ed.): *Heritage of China. Contemporary Perspectives on Chinese Civilization*, California, University of California Press, 1990, pp. 197-223.
- ELMAN, B.: "The social Roles of Literati in Early to Mid-Ch'ing" en FAIRBANK, F. y D. TWICHETT: *The Cambridge History of China*, Vol. 9, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pp. 361-427.
- "Political, Social, and Cultural Reproduction via Civil Service Examinations in Late Imperial China", *Journal of Asian Studies*, 50, núm.1, 1991, pp. 7-28.

-“Changes in Confucian Civil Service Examination from the Ming to the Ch’ing Dynasty”, en *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900*, California, University of California Press, 1994, pp. 111-149.

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

ELMAN, B.A. y A. WOODSIDE: “The Expansion of Education in Ch’ing China”, en *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900*, California, University of California Press, 1994, pp. 525-560.

ELVIN, M.: “Female virtue and the state in China”, *Past and Present. A journal of historical studies*, num. 104, agosto 1984.

ENTWISTLE, J.: *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*, Barcelona, Paidós, 2002.

FAIRBANK, J.K.: *China, una nueva historia*, Barcelona, Editorial Andrés Bello, 1997.

FAHR-BECKER, G. (ed): *Arte asiático*, Colonia, Könemann, 2000.

FISAC, T.: *El otro sexo del dragón. Mujeres, literatura y sociedad china*, Madrid, Narcea Ediciones, 1997.

FLORES PAZ, R.: “El pensamiento. Los fundamentos” en GARCÍA-NOBLEJAS, G. (Ed.): *China. Pasado y presente de una gran civilización*, Madrid, Alianza Editorial, 2012, pp. 155-192.

-“El pensamiento. Desde la dinastía Han hasta el siglo XX”, en GARCÍA-NOBLEJAS, G. (Ed.): *China. Pasado y presente de una gran civilización*, Madrid, Alianza Editorial, 2012, pp. 605-629.

FRANKE, H. y R. TRAUZETTEL: *El imperio chino*, Madrid, Siglo veintiuno, 1973.

FRÈCHES, J.: *Érase una vez China. De la Antigüedad al siglo XXI*, Pozuelo de Alarcón, Espasa Calpe, 2006.

FREEMAN, M.: “Ritual Aspects of Chinese Kinship and Marriage” en *Family and Kinship in Chinese Society*, Stanford, Stanford University Press, 1970, pp. 163-190.

FURTH, C.: “Rethinking van Gulik: Sexuality and reproduction in traditional Chinese medicine” en GILMARTIN, C. et al.: *Engendering China: Women, culture, and the state*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, pp.125-146.

GARCÍA-NOBLEJAS, G.: http://cvc.cervantes.es/obref/china/fray_domingo.htm (último acceso: 12-08-2014).

GELBER, H.: *El dragón y los demonios extranjeros. China y el mundo a lo largo de la historia*, Barcelona, RBA, 2008.

GERNET, J.: *El mundo chino*, Barcelona, Editorial Crítica, 2005 (1ª ed. 1972).

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

- GOICOECHEA, M. y DE LA VEGA, C.L.: "Planteamiento de una comprensión del espíritu chino: la querella de los ritos y Domingo Fernández de Navarrete", *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* VII, 1971, pp. 75-96.
- GOEPPER, R.: *La antigua China: historia y cultura del Imperio del Centro*, Esplugues de Llobregat, Plaza & Janés, 1988.
- GRANT, B.: "The Red Cord Untied. Buddihist Nuns in Eighteenth-Century China", en LEKSHE, K. (ed.): *Buddhist Women Across Cultures*, New York, State University of New York, 1999, pp. 91-103.
- GUADALUPI, G. y G. STOCCHI: *La China: las artes y la vida cotidiana vistas por el P. Matteo Ricci y otros misioneros jesuitas*, Milano, Franco María Ricci, 1989.
- HALLET, N.: "China and Antislavery", en HINKS, P. y J. MCKIVIGAN (eds.): *Encyclopedia of Antislavery and Abolition*, Vol. I, Westport, Greenwood Press, 2007.
- HALLISEY, C.: "Auspicious Things", en LOPEZ, D.S. (ed.): *Religions of Asia in Practise*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- HUANG, M.: "Sentiments of Desire: Thoughts on the Cult of Qing in Ming-Qing Literature", *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews (CLEAR)*, Vol. 20, 1998, pp. 153-184.
- HUNG, W.: *The Wu Liang Shrine: The Ideology of Early Chinese Pictorial Art*, Stanford, Stanford University Press, 1989.
- HSIA, F.: "Chinese Astronomy for the Early Modern European Reader", *Early Science and Medicine*, Vol. 13, núm. 5, 2008, pp. 417-450.
- HSIUNG, P.: *A tender voyage. Children and Childhood in Late Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 2005.
- JACKSON, B.: *Splendid Slippers. A thousand years of an erotic tradition*, Berkeley, Ten Speed Press, 1997.
- JONES, W.C.: *The great Qing code*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- KAI, Z.: *Historia de las Relaciones Sino-Españolas*, Beijing, Elephant Press, 2003.
- KITAURA, Y.: *Historia del arte de china*, Madrid, Cátedra, 1991.
- KO, D.: *Teachers of the Inner Chambers. Women and Culture in Seventeenth-Century China*, Stanford, Stanford University Press, 1994.
- "The Body as Attire: The shifting Meanings of Footbinding in Seventeenth-Century China", *Journal of Women's History*, Vol. 8, núm. 4, 1997, pp. 8-27.
- KUTCHER, N.: *Mourning in Late Imperial China. Filial Piety and the State*, New York, Cambridge University Press, 1999.
- LEE, T.H.: *Education in Traditional China: A History*, Leiden, Brill, 2000.
- LANG, O.: *Chinese Family and Society*, New Haven, Yale University Press, 1946.

LOEWE, M.: *La China imperial. Fundamento histórico de la Edad Moderna*, Madrid, Revista de Occidente, 1969.

LÓPEZ SACO, J.: “La historia. Desde los orígenes hasta el fin del Imperio”, en GARCÍA-NOBLEJAS, G. (ed.): *China. Pasado y presente de una gran civilización*, Madrid, Alianza Editorial, 2012, pp. 93-125.

MANN, S.: “Women, families and gender relations” en FAIRBANK, F. y D. TWICHETT: *The Cambridge History of China*, Vol. 9, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.

-MANN, S.: “Widows in the Kinship, Class, and Community Structures of Qing Dynasty China”, *The Journal of Asian Studies*, Vol. 46, núm. 1, 1987, pp. 37-56.

-“Grooming a Daughter for Marriage. Brides and wives in the Mid-Ch’ing Period”, en BUCLEY, P. y R. WATSON (ed.): *Marriage and Inequality in Chinese Society*, California, University of California Press, 1991, pp. 204-230.

- “The education of Daughters in the Mid-Ch’ing Period”, en ELMAN, B.A. y A. WOODSIDE: *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900*, California, University of California Press, 1994, pp. 19-49.

MATTHEWS, S.: “El cuerpo, apariencia y sexualidad”, en DUBY, G. y PERROT, M. (dir.): *Historia de las mujeres en Occidente. Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Vol.III, Madrid, Taurus, 1992.

MOSTERÍN, J.: *China. Historia del pensamiento*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.

MONCÓ, B.: “Entre la imagen y la realidad: los viajes a China de Miguel de Loarca y Adriano de las Cortes”, *Revista Española del Pacífico*, nº 8, 1998, pp. 569- 584.

MUNGELLO, D.: *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, University of Hawaii Press, 1989.

NIETO, G.: “El sistema educativo”, en GARCÍA-NOBLEJAS, G. (ed.): *China. Pasado y presente de una gran civilización*, Madrid, Alianza Editorial, 2012, pp. 247-261.

PAN, M.: <http://www.exeas.org/resources/pdf/your-honor-handout5.pdf> (último acceso 1-09-2014).

PARKER, G.: *El siglo maldito: clima, guerras y catástrofes en el siglo XVII*, Barcelona, Planeta, 2013.

PIMENTEL, J.: *Testigos del mundo. Ciencia, literatura viajes en la Ilustración*, Marcial Pons, Madrid, 2003.

PO-CHIA, R.: *El mundo de la renovación católica, 1540-1770*, Madrid, Akal, 2010.

RAWSKY, E.: “A Historians’s Approach to Chinese Death Ritual”, en RAWSKY, E. y WATSON, J.L (ed.): *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, California, University of California Press, 1988, pp. 20- 34.

ROCHA, M.: “El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial”, *Culturales*, Vol. 6, núm.12, 2010.

- ROGER, J.: *El arte de la China*, Madrid, Espasa-Calpe, 1966.
- ROWLEY, G.: *Principios de pintura china*, Madrid, Alianza, 1981.
- SIERRA de la CALLE, B.: *Museo Oriental. Valladolid. Catálogo III. Pintura China de Exportación*, Valladolid, Caja España, 2000.
- Museo oriental: China, Japón, Filipinas: obras selectas*, Valladolid, Caja España, 2004.
- SOMMER, M.: "The uses of chastity: Sex, law, and the property of widows in Qing China", *Late Imperial China*, 17, núm. 2, 1996.
- "The penetrated male in Late Imperial China: Judicial Constructions and Social Stigma", *Modern China*, Vol. 23, núm. 2, 1997, pp.140-180.
- "Widows in the Qing Chastity Cult: The Nexus of Sex and Property in Law and in Women's Lives", en *Sex, law and Society in Late Imperial China*, Stanford, Stanford University Press, 2000, pp. 166-209.
- SPENCE, J.: *The death of the Woman Wang*, London, Penguin Books, 1978.
- The search for Modern China*, New York, Norton &Company, 1990.
- El palacio de la memoria de Matteo Ricci. Un jesuita en la china del siglo XVI*, Barcelona, Tusquets, 2002.
- STERCKX, R.: "Alimentar a los antepasados: comida, ritual y autoridad en la China antigua", en RELINQUE, A. (coord.): *La construcción del poder en la China antigua*, 2009, Granada, Editorial Universidad de Granada, pp. 85-108.
- SU, J.S.: *El padre Domingo Fernández Navarrete y el problema de los ritos chinos*. Director: Francisco Sánchez-Castañer y Mena. Tesis doctoral. Departamento de Literatura Hispanoamericana, Universidad Complutense de Madrid, 1981.
- SUNQUIST, S.: *A Dictionary of Asian Christianity*, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing, 2001.
- SUREDA, J. (dir.): *Ars Magna: historia universal del arte*, Vol. VII, Barcelona, Planeta, 2011.
- SUTTON, D.: "Death Rites and Chinese Culture. Standardization and Variation in Ming and Qing Times", *Modern China*, Vol. 33, núm. 1, 2007, pp. 125-153.
- THEODORE de BARY, W. y R. LUFRANO: *Sources of Chinese Tradition: From 1600 Through the Twentieth Century*, vol.2, New York, Columbia University Press, 2000.
- THOMPSON, S.E.: "Death, Food, and Fertility", en RAWSKY, E. y WATSON, J.L. (ed.): *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, California, University of California Press, 1988, pp. 71-108.
- TEISER, S.: "The Spirits of Chinese Religion", en LOPEZ, D.S. (ed.): *Religions of Asia in Practise*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- OLLÉ, M.: [en línea] "De Marco Polo a Miguel de Cervantes: China y España en la Edad Moderna", Centro virtual Cervantes, 2006.

-“China y Egipto en el pensamiento europeo de la Edad Moderna”, Teoría del Humanismo, Vol. 6, 2010, pp. 155-171.

-“A China de Domingo Fernández de Navarrete”, *Revista de Cultura. Instituto Cultural de Macao*, 28, 2008, pp. 42-55

UNSCHULD, P.: *Medicine in China: A History of Ideas*, California, California University Press, 2010.

VANDIER-NICOLAS, N.: “La Filosofía China, desde los orígenes hasta el siglo XVII”, en PARAIN, B. (dir.): *El pensamiento prefilosófico y oriental: Egipto, Mesopotamia, Palestina, India, China*, Madrid, Siglo XXI, 2002 (1ª ed. 1972).

VAN GULIK, R.H.: *La vida sexual en la antigua China*, Madrid, Ediciones Siruela, 2005.

VIGIL, M.: *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1986.

VOLLMER, J.: *Five colours of the universe: symbolism in clothes and fabrics of the Ch'ing Dynasty (1644-1911)*, Edmonton, The Gallery, 1980.

VON COLLANI, C.: <http://encyclopedia.stochastikon.com> (último acceso: 12-08-2014).

WAKEMAN, F.: *The Great Enterprise. The Manchu Reconstrution of Imperial Order in Seventeenth-Century China*, California, University of California Press, Vol. 1, 1985.

WALTNER, A.: *Getting an Heir: Adoption and the Construction of Kinship in Late Imperial China*, Honolulu, University of Hawai Press, 1990.

-“Infanticide and dowry in Ming and early Qing China”, BEHNKE, A. (ed.): *Chinese views of childhood*, Honolulu, University of Hawa'i Press, 1995, pp. 193-218.

WATSON, J.L.: “Of Flesh and Bones: The Management of Death Pollution in Cantonese Society”, en BLOCH, M. y J. PARRY (Eds.): *Death and the Regeneration of Life*, Cambridge, Cambridge Univesity Press, 1982, pp. 155-186.

-“The Structure of Chinese Funerary Rites”, en RAWSKY, E. y WATSON, J.L (ed.): *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, California, University of California Press, 1988, pp. 3-19.

WELLER, R.: “Bandits, Beggars, and Ghosts: The Failure of State Control over Religious Interpretation in Taiwan”, *American Ethnologis*, 12, 1985, pp. 46-61.

WILLIAMS, C.A.S.: *Outlines of Chinese Symbolism and Art Motives*, New York, Dover Publications, 1976.

WOLF, M.: “Child Training and the Chinese Family”, en WOLF, A. (ed.): *Studies in Chinese Society*, California, Stanford University Press, 1978.

WU, Y.: *Reproducing women: medicine, metaphor, and childbirth in late imperial China*, Berkeley, University of California Press, 2010.

YAO, X.: *El confucianismo*, Madrid, Cambridge University Press, 2001.

YÜ, Y.: “O Soul, Come Back: A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 47, 1987, pp. 47-61.

YU, C.: “Kuan-yin Devotion in China”, *Dharma World*, 2008 [en línea].

YU-WEI, H.: “Filial Piety and Chinese society” en MOORE, C.A. (ed.): *The Chinese Mind: Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, The United States of America, East-West Center Press, 1968, pp. 167- 187.

Imagen de portada:

“El ensimismamiento del Maestro Zhuang” .
Lü Shoukun.
Tinta sobre papel.
c. 1945.