

Estudios de
Asia y África

Estudios de Asia y África
ISSN: 0185-0164
reaa@colmex.mx
El Colegio de México, A.C.
México

Botton Beja, Flora

Mujeres, maternidad y amor materno en China tradicional
Estudios de Asia y África, vol. XXXVIII, núm. 2, mayo-agosto, 2003, pp. 345-364
El Colegio de México, A.C.
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58638203>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

 redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

MUJERES, MATERNIDAD Y AMOR MATERNO EN CHINA TRADICIONAL

FLORA BOTTON BEJA

El Colegio de México

La maternidad es un fenómeno universal, sin embargo, la experiencia de las mujeres se diversifica dependiendo de la sociedad a la que pertenezcan y del lugar que ocupen en ésta, el tipo de sistema familiar que prevalece, el valor de los hijos y las ideas sobre crianza. En China, la familia fue siempre considerada como la base de la sociedad, y el matrimonio el único sistema para constituirla y para tener hijos. Desde las primeras fuentes escritas que constituyen la “gran tradición” china, abundan las referencias a la familia y a las relaciones entre sus miembros. La familia tradicional se puede caracterizar como patrilineal y patriarcal, en donde la posición de la mujer es baja y los hijos son siempre valorados dentro de las necesidades del contexto familiar. Si bien esta caracterización de la familia está presente en innumerables textos que se refieren a las clases altas, sin embargo, también fue el patrón seguido por la mayoría de la población. En ese contexto podemos examinar cómo se manifestaba la maternidad dentro de la tradición china.

La familia

La base del ideal de lo que llamamos familia tradicional se encuentra en los mandatos clásicos confucianos y sus interpretaciones posteriores que se afirmaron durante la dinastía Song (s. x-xii). La ética confuciana señala que el primer deber del individuo se dirige hacia la familia y que en ella existen jerarquías

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 23 de agosto de 2001 y aceptado para su publicación el 28 de mayo de 2002.

claras en las cuales el hijo le debe total obediencia al padre, el joven al anciano y la mujer al varón. Era en el contexto de la familia en donde se aprendían y ponían a prueba las virtudes esenciales que constituyan para el confucianismo la base de una sociedad armoniosa, un Estado sólido y un universo equilibrado. Es en la familia donde debemos buscar la raíz de la virtud pública, que no se aprende por coerción sino por la sublimación y aceptación de sentimientos y obligaciones que tienen su origen en lazos de parentesco. De esta manera, sentimientos que no son ajenos a otras culturas, como el amor y la gratitud hacia los padres y el respeto hacia ellos, en China se convierten en la virtud primordial de “piedad filial” *xiao*, de la cual se nutren todas las virtudes confucionas puesto que marca la distinción entre los seres humanos y las demás criaturas. La veneración hacia los padres y los complicados ritos funerarios que se realizan según reglas estrictas, *li*, son la base del culto a los antepasados, la manifestación religiosa más importante y universal de China.¹

La importancia de los ritos familiares en China, manifestados sobre todo en el culto a los antepasados, ha sido objeto de discusión por muchos especialistas.² Según dice Patricia Ebrey, a través de los ritos las personas realizan actos que afianzan algunas de las estructuras más importantes de la sociedad y ésta es una manera natural de reproducir patrones culturales sin debate. En China, las nociones de desigualdad de género, las jerarquías sociales, la interdependencia de los muertos y los vivos, se manifestaban a través de los ritos de matrimonio, funerales, culto a los antepasados, etc. Además, en China hay una asombrosa continuidad y longevidad del contenido simbólico de estos ritos familiares y sus principios están presentes en textos confucionianos que establecen la pauta para la conducta correcta del individuo. Estos textos fueron a lo largo de la historia reproducidos, comentados, presentados en versiones más populares y aún difundidos de manera oral a través de cuentos y re-

¹ Flora Botton Beja y Romer Cornejo Bustamante, *Bajo un mismo techo. La familia tradicional en China y su crisis*, México, Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México, 1993, p. 14.

² Entre otros Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Harvard University Press, 1985 y Patricia Ebrey, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China. A Social History of Writing About Rites*, Princeton, N. J., Princeton University, 1991.

latos ejemplares, pero nunca sufrieron cambios importantes en sus principios. Los textos confucianos no eran religiosos y sus intérpretes no eran sacerdotes sino letrados laicos. Es por eso que no existían mecanismos de castigo divino y cualquier sanción era el resultado de procesos sociales, políticos y penales.

La desigualdad entre los sexos está registrada en China desde tempranas épocas en los libros clásicos, donde encontramos numerosos ejemplos que se repiten casi textualmente a través de la historia y que vuelven a aparecer en interpretaciones de filósofos en épocas posteriores. Esta continuidad sostenida en la ideología confuciana explica cómo, aún tratándose de un país tan vasto como China y con una historia tan larga, es posible generalizar respecto a la familia y la posición de la mujer hasta épocas muy recientes y que aún con los enormes cambios que sucedieron a mediados del siglo xx, podamos vislumbrar rasgos de continuidad.

La mujer

En realidad en los textos clásicos se habla poco de las mujeres en sí y se las define no como personas si no por el papel que representan, es decir, como hijas, esposas y madres. Las diferencias que se enfatizan entre hombres y mujeres son parte del orden cósmico y es necesario que sean conservadas a fin de que se mantenga y continúe este orden. El lugar de la mujer no está determinado por algún mandato divino sino por la convicción confuciana de que orden y armonía son valores supremos que solamente pueden ser conservados si se mantienen las jerarquías. La caracterización más temprana de esta jerarquización de los sexos se encuentra en los conceptos de *yin* y *yang*. Como dice Patricia Ebrey: “La conceptualización de las diferencias entre hombres y mujeres en términos de *yin* y *yang* pone énfasis en el hecho de que estas diferencias son parte del orden natural del universo y no parte de las instituciones sociales creadas artificialmente por los hombres,¹ lo que significa que

¹ Patricia Ebrey, “Women, Marriage and the Family in Chinese History” en Paul Ropp (ed.), *Heritage of China: Contemporary Perspectives on Chinese Civilizations*, Berkeley, California, University of California Press, 1990, p. 204.

no puede haber cambios. En principio, las dos fuerzas son complementarias pero no iguales. Todos los que usaron estos conceptos para explicar los papeles que les corresponden a hombres y mujeres lo hicieron en el entendimiento de que lo correcto es que el hombre debe guiar y la mujer seguir. En el *Yijing* (*El Libro de los Cambios*) uno de los textos más viejos dentro de la tradición china, se van definiendo los elementos que son el motor de toda realidad, *yang* y *yin* como cielo/tierra, sol/luna, brillante/oscuro, superior/inferior y los hexagramas que corresponden a hombre/mujer son *qian* (creativo) y *kun* (receptivo); en otros hexagramas se representa más explícitamente a la muchacha como casta, callada, seguidora, recatada, resignada, subordinada. En el hexagrama *jia-ren* se dice que “el lugar apropiado de la mujer es adentro; el lugar apropiado de un hombre es afuera” y que, si cada miembro de la familia se comporta conforme a las leyes de propiedad “la casa está en el buen camino. Cuando la casa está en orden, el mundo sigue el curso correcto”⁴. Estos conceptos del *Yijing* se repiten en libros como el *Liji*, *Yili*, *Xiaojing*, *Bobutong*, etc.⁵, que si bien son libros que señalan los ritos y las ceremonias que constituyen el sistema moral y legal de la conducta para la clase aristocrata, finalmente determinan la conducta correcta de toda la sociedad. “El *yin* es humilde y [como la mujer es *yin*] no debe de salir de la casa. Por eso es su deber seguir en tres instancias. Cuando no está casada sigue a su padre, cuando se casa, sigue a su marido y cuando muere su marido sigue a su hijo.”⁶

⁴ *I Ching, Book of Changes*, traducción de James Legge, Nueva York, University Books, 1964, p. 242. El texto básico del *Yijing* es atribuido al emperador mítico Fu Xi, sin embargo, tiene apéndices que son atribuidos a reyes posteriores y aun a Confucio. Fue usado como libro de adivinación en la dinastía Zhou (1027-221 a.C.)

⁵ El *Li Ji* (*Li Chi o Li Ki*) *El Libro de los Ritos*, es un resumen de textos antiguos y constituye la base de todo el sistema moral y legal de China tradicional, el *Yili* (*Li*) *Ceremonias y Ritos*, tiene un tema similar, El *Xiaojing* (*Hsiao ching*) *Libro Clásico de la Piedad Filial* recoge elementos del *Liji* y fue usado como un texto de enseñanza en todo el Este de Asia. No se puede precisar la fecha exacta de estos textos pero se presume que fueron elaborados entre el tercer y primer siglo a.C. usando también textos más antiguos. El *Bobutong* (*Po Hu t'ung*) *Discusiones en la sala del tigre*, es presumiblemente la transcripción hecha por el historiador Ban Gu en el año 79 a.C., de una conferencia propiciada por el emperador para discutir a los clásicos.

⁶ *Po Hu Tung*, *The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*, introducción y traducción de Tjan Tjoe Sam, vols. II, Leiden, E. J. Brill, 1952, p. 223.

La esposa

¿Cuáles eran los deberes de la esposa? Atender los quehaceres domésticos, preparar la comida, fermentar el vino, hilar, coser, criar a los hijos, servir a sus suegros y a todos los demás miembros de la familia. No tenía derecho a la propiedad de su familia de origen ni a la de su esposo y a veces era un bien enajenable. El divorcio era prerrogativa del marido y las razones podían ser tan banales como el que la mujer fuera parlanchina o celosa. Como dice el historiador Sima Guang en el siglo XII: “Si la esposa ha violado un rito, expulsarla es un deber moral... Si en una casa hay una mujer celosa que no ha sido repudiada ¿hasta cuando puede la familia permanecer en paz?”⁷ Por razones de piedad filial, si a los padres les disgustaba la esposa también era su deber repudiarla, como dice el *Liji* “Si [a un hombre] le agrada mucho su mujer pero sus padres no la quieren debe divorciarse de ella.”⁸ A las mujeres no se les reconocía ninguna razón para divorciarse y según el *Bohtong*: “La razón por la cual la mujer no puede dejar a su esposo [aun] cuando este se porte mal, radica en el principio de que la Tierra no se separa del Cielo. Aunque el esposo se porte mal la esposa no puede dejarlo.”⁹ Tampoco se aceptaba, en principio, que se volviesen a casar las mujeres viudas y eran consideradas como tales las jóvenes cuyo prometido, a quién nunca habían conocido, había muerto antes del matrimonio.¹⁰ En el culto a los antepasados, las mujeres únicamente podían rendir culto a los de su familia política y aún así su papel no era ritual y se limitaba a poner las ofrendas de comida y cuidar el orden y aseo de los altares. Para llevar a cabo los ritos los expertos insistían en la segregación. En el *Zuozhuan* (fecha probable siglos IV a II a. de C.) se dice “La distinción entre hombres y mujeres es el elemento

⁷ Patricia Ebrey, “Conceptions of the Family in the Sung Dynasty”, *Journal of Asian Studies*, vol. XLIII, núm. 2, febrero 1984, p. 225.

⁸ *The Li-Ki*, traducido por James Legge en F. Max Müller (ed.), *The Sacred Books of East*, vol. XXVIII, Delhi, Motilal Banarsi Dass, 1966. (Publicado anteriormente por Clarendon Press, 1885), p. 457.

⁹ *Po Hu t'ung*, *op. cit.*, p. 251.

¹⁰ F. Botton Beja y R. Cornejo Bustamante, *op. cit.*, pp. 79-83.

moderador del país. Si una mujer lo perturba, lo que pueda suceder no tiene límite.¹¹

Debido al elemento *yin* que constituye su naturaleza, las mujeres, si no son controladas, tienden a manifestar características negativas: son poco inteligentes, celosas, indiscretas, emotivas e irracionales. Esta fue la actitud de los letrados de la dinastía Song como Yuan Cai (1020-1077) quien afirma que carecen de cualidades morales y ponen discordia en la familia,¹² algo tal vez natural si se piensa en familias en las cuales suegras, esposas y concubinas debían cohabitar. Para Zhou Dunyi (1012-1073) de la misma época, “si los miembros de una familia se separan, la culpa seguramente la tienen las mujeres.¹³” La inferioridad intelectual de las mujeres, según estos filósofos, les impedía entender cabalmente los más altos principios morales¹⁴ y justificaba que hubiese una separación de ámbitos, que “hombres y mujeres de acuerdo con su capacidad y su naturaleza diferentes actuaran en esferas de actividad separadas. Las mujeres no deberían emprender tareas masculinas y los hombres no deberían realizar tareas femeninas.¹⁵” En este *apartheid* la esfera de la mujer era su casa y la del hombre la vida pública.

La madre

Es indudable que como madre la mujer tenía la posibilidad de un coto de poder que le era negado en sus demás papeles. Tener hijos, sobre todo hijos varones, era la expectativa de la familia política, y al cumplir ésta, la mujer afianzaba su posición. La

¹¹ P. Ebrey, *Confucianism and Family Rituals in Imperial China. A Social History of Writing About Rites*, op. cit., p. 24.

¹² Bettine Birge, “Chu Hsi and Women’s Education” en Wm. Theodore De Bary and John W. Chaffee (eds.) *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, Berkeley, California, University of California Press, 1989, p. 330.

¹³ *Reflections on Things at Hand, The Neo-Confucian Anthology*, comp. por Chu Hsi y Lü Tsu-ch’ien, traducción y notas de Wing Tsit-chan, Nueva York y Londres, Columbia University Press, 1967, p. 202.

¹⁴ Esto no impedía que ellos mismos reconocieran con cierta incredulidad de que hubiesen excepciones. Zhu Xi, el filósofo más importante de la dinastía Song, por ejemplo, admiraba a Ban Zhao y a la poetisa Li Qingzhao, quien era su contemporánea.

¹⁵ B. Birge, op. cit., p. 331.

esposa eliminaba así una de las causas de divorcio, la concubina mejoraba su estatus y una sirvienta podía ser ascendida a concubina. La identidad misma de la mujer como madre se extendía sobre sus relaciones familiares y sociales: la esposa de un hijo era la madre de los nietos, la vecina era la madre de tal o cual niño... Los hijos varones eran necesarios para llevar a cabo los ritos del culto a los antepasados, heredar los bienes de la familia y cuidar a los padres en su vejez. Los hijos sellaban la legitimidad de la mujer en la familia, le aseguraban un sostén en su vejez y un lugar en el altar familiar después de su muerte. La importancia que se le dio ritualmente a la madre después de su muerte fue aumentando en sentido inverso a su condición dentro de la sociedad y la familia. Hasta la dinastía Song, el luto que se observaba para el padre era de tres años y para la madre de uno. Después de muchas discusiones los doctos intérpretes del ritual apropiado acordaron elevar a tres años el luto para la madre pero en un grado menor y finalmente, en la dinastía Ming (s. XIV-XVI), cuando la situación de las mujeres estuvo en su nivel más bajo, se le dio el mismo rango que al padre.¹⁶ Otra fuente de satisfacción para la madre era el amor y respeto que le debía el hijo según todos los cánones del comportamiento moral y que en su vejez podían también darle la posibilidad de ejercer un poder, a veces tiránico, sobre los miembros jóvenes de la familia, sobre todo sus nueras. Es bien conocida por cuentos y novelas la figura de la suegra cruel quien se venga a través de sus nueras de todo el daño que ella misma sufrió.

A la mujer se le asignaba también el papel de educadora y socializadora de los pequeños, antes de que fueran entregados a manos de un tutor. La educación de un niño debía comenzar desde el periodo de gestación y los mismos conceptos sobre educación prenatal se repiten en varios periodos de la historia. En el *Lienuzhuan* (*Historias de mujeres ejemplares*) del I siglo a.C., dice el autor:

En la antigüedad una mujer embarazada no se acostaba de lado para dormir, tampoco se sentaba de lado ni se paraba sobre un pie. No comía platillos con sabores nocivos... no permitía que sus ojos vieran cosas

¹⁶ Ch'ü T'ung-tsu, *Law and Society in Traditional China*, La Haye, Paris Mouton & Co., 1961, p. 30.

indecentes ni que sus oídos oyieran sonidos vulgares. Usaba su razón para ordenar sus asuntos y así daba a luz a niños físicamente aptos y que destacaban en cuanto a su talento y virtud.¹⁷

En el siglo XII, Zhu Xi (1130-1200) nos dice: "Cuando [la señora Yü] estaba embarazada se comportaba con propiedad y discreción. Quemaba incienso y leía textos confucianos y budistas. No hablaba precipitadamente ni miraba a nadie con ira y decía 'es así como en épocas antiguas se instruía a los niños en el vientre.' Por eso sus hijos nacieron capaces y talentosos y los educó de manera excelente."¹⁸ Después de nacidos recibían instrucción de la madre como lo hacía la señora Wu quien, cuando sus hijos eran pequeños y "apenas podían hablar, los sentaba en sus rodillas y les leía el *Shijing* (*Libro Clásico de Poesía*) y el *Shujing* (*Libro Clásico de Historia*). Cuando eran un poco mayores invitaba a maestros y elegía a sus amigos.¹⁹ Sin embargo, esta gran responsabilidad de educar a los niños en los años más importantes de su formación recaía en los hombros de un ser que, por su naturaleza inferior, no tenía conceptos innatos de moral. Para resolver esta contradicción abundaron libros y amonestaciones para instruir a las mujeres ofreciendo consejos para la vida de casadas y para la crianza adecuada de los hijos. Estos libros, muchos de los cuales fueron escritos por mujeres educadas, constituían en la mayoría de los casos la única instrucción que recibían las jóvenes antes de casarse. Principalmente contenían amonestaciones sobre sus deberes ante la familia y el matrimonio pero al mismo tiempo se señalaba, desde el primero y más famoso entre ellos, el *Nujie* de Ban Zhao (f. 116 d.C.), la importancia de una educación básica para las mujeres para que pudieran desempeñar su papel de educadoras. La gran recompensa para una madre que había dado pruebas de ser una buena educadora era reconocerle un mérito en el éxito de sus hijos.

Sin embargo, la maternidad era también una fuente de sufrimiento y de inseguridad para la mujer. Si no tenía hijos o no

¹⁷ Albert Richard O'Hara, *The Position of Woman in Early China*, Washington, D. C., The Catholic University of America Press, 1945, pp. 23-24.

¹⁸ B. Birge, *op. cit.*, p. 349.

¹⁹ *Ibidem*, p. 350.

tenía hijos varones, el esposo la podía repudiar o tomar una concubina, en el caso de gente adinerada. Los hijos no le pertenecían a la madre sino a la familia patriarcal y si la esposa era repudiada o al enviudar se volvía a casar o era expulsada por la familia política, los hijos permanecían en la familia. Una esposa secundaria o una concubina no eran consideradas oficialmente las madres de sus hijos, quienes llamaban madre a la esposa oficial. En muchas ocasiones la esposa oficial era la que se encargaba de la crianza y la educación de los hijos y no la madre natural. En este sentido se puede considerar, como lo hacen algunas feministas contemporáneas que el maternazgo²⁰ puede ser asumido por otra persona que no es necesariamente la madre natural. Como dice Evelyn Nakano: “El maternazgo ocurre dentro de contextos sociales específicos que varían en términos de recursos materiales y culturales... El maternazgo se construye a través de acciones de hombres y de mujeres dentro de circunstancias históricas específicas. Es por eso que la práctica es central para entender al maternazgo como una construcción social y no biológica.²¹” Una mujer nunca tenía un poder total ni directo. A pesar del respeto y amor de su hijo la madre nunca era la verdadera jefa de la familia y según Olga Lang: “La idea tan difundida de la matriarca china con enorme poder no se sostiene si se examina con cuidado la verdadera posición de la mujer.²²”

Otra fuente de infelicidad era la gran cantidad de niños que morían en el momento del parto o a temprana edad; pero aún era peor que las familias, sobre todo las de escasos medios, no siempre deseaban, ni podían, sostener un gran número de hijos. A veces se daba a los hijos en adopción o se los vendía, pero muchas veces se recurrió al infanticidio, sobre todo en el caso de las niñas. Estas últimas no estaban a salvo ni siquiera en familias ricas, tal y como se registra en el libro *Instrucciones para el clan Yan* de la dinastía Tang (siglos vi-ix) en donde el

²⁰ Este neologismo ha sido adoptado por las estudiosas feministas para significar el “hacer” el papel de madre en contraste con el “ser” madre.

²¹ Evelyn Nakano Glenn, “Social constructions of mothering: A thematic overview” en Evelyn Nakano Glenn, Grace Chang and Linda Rennie Forcey (eds.) *Mothering: Ideology, Experience, and Agency*, Routledge, 1994, p. 3.

²² Olga Lang, *Chinese Family and Society*, New Haven, Yale University Press, 1946, p. 52.

autor lamenta la crueldad con que algunos padres matan a sus hijas al nacer y cuenta el caso de un pariente que tenía muchas concubinas y cuando se embarazaban las hacía vigilar por sirvientes; esos le avisaban cuando comenzaba el parto y “si nacía una niña, la arrebataban enseguida; aunque la madre gritara y llorara, nadie se atrevía a salvarla.²³ Hay información sobre infanticidio en China desde épocas muy antiguas²⁴ y éste continuó hasta ya entrado el siglo XX, como podemos ver en los testimonios de varios autores y de misioneros a quienes esta costumbre escandalizó.²⁵ Adele Field, quien entrevistó a fines del siglo XIX a 160 mujeres, encontró que habían eliminado a 158 niñas pero a ningún varón. Si bien se alzaron voces de crítica a lo largo de la historia, no se aplicaban sanciones a lo que se consideraba un asunto que debía resolverse dentro de la familia.²⁶ Despues del triunfo de la revolución de 1949 la acción decidida del gobierno, la educación ideológica y los cambios sociales lograron erradicar el infanticidio. Sin embargo, éste volvió a surgir en los años ochenta como reacción a las estrictas políticas de población impuestas por el gobierno.

El valor que se otorgaba a los hijos varones explica la gran cantidad de embarazos en China tradicional. Tener descendencia masculina era indispensable para asegurar la vejez de los pobres y una garantía para la realización de los ritos de culto de los antepasados en todas las clases sociales. No había un cuidado demasiado esmerado hacia las mujeres embarazadas y aunque se les aconsejaba cuidarse el último mes, de cualquier manera muchas morían en el parto. La vida de los recién nacidos también era muy precaria y no faltaron las recetas para mantener

²³ Yen Chi-t'ui, *Family Instructions of the Yen Clan*, (Yenshi Chia Hsün), traducción e introducción de Teng Ssu-yü, Leiden, E. J. Brill, 1968.

²⁴ Véase Asunción Benítez, “Infanticidio femenino en China”, *Estudios de Asia y África*, vol. XXI, núm. 3 (69), 1986; y Bernice J. Lee, “Female infanticide in China” en Richard W. Guisso y Stanley Johannesen (eds.) *Women in China*, Nueva York, Philo Press, 1981.

²⁵ Véase Adele M. Fielde, *Pagoda Shadows. Studies from Life in China*, Boston, Corthell, 1884; Daniel H. Kulp, *Country Life in South China: The Sociology of Familism*, vol. I, Phenix Village, Kwantung, China, Nueva York, Teachers College, Columbia University Press, 1925; Olga Lang, *Chinese Family and Society*, New Haven, Yale University Press, 1946; Arthur H. Smith, *Village Life in China A Study in Sociology*, Nueva York, Fleming H. Ravel Co., 1899.

²⁶ Adele M. Fielde, *op. cit.*, pp. 37-38 y F. Botton Beja y R. Cornejo Bustamante, *op. cit.*, pp. 68-69.

los vivos.²⁷ Las familias de abolengo usaban el servicio de nodrizas, pero mucho antes que en Occidente varios letrados se pronunciaron en favor de que todas las mujeres amamantaran a sus hijos. Dice Cheng Yi (1030-1107): “Hay casos en que emplear a una nodriza es inevitable. Si la madre no puede alimentar a su hijo, hay que emplear a alguien para que lo haga. Sin embargo, es malo poner en peligro la vida de un niño de otra madre a fin de alimentar al propio” y recomienda, de ser posible, emplear a dos nodrizas para poder repartir la leche de dos entre tres niños.²⁸

La piedad filial

Si examinamos una vez más los libros clásicos, vemos que de las cinco relaciones básicas: padre e hijo, esposo y esposa, hermano mayor y hermano menor, soberano y súbdito, amigo y amigo, que sostienen la sociedad y el Estado en China, tres se refieren a la familia pero no hay ninguna que se refiera a la relación madre-hijos. La prioridad está siempre dada a la piedad filial, al amor y respeto hacia los padres que tienen precedencia sobre cualquier otro sentimiento. En el *Xiao Jing* (*Libro de la piedad filial*) que recoge lo que todos los libros clásicos señalan sobre esta virtud esencial, leemos: “El maestro [Confucio] dijo: En la naturaleza del Cielo y de la Tierra, el hombre es la más digna de todas las criaturas; de la conducta de los humanos, ninguna es tan grande (moralmente) como la piedad filial.”²⁹ Una abundante literatura sobre el tema ilustra con anécdotas este deber primordial y nos enteramos en las historias populares que “Wu Mang se dejó devorar por los moscos a fin de distraerlos de sus padres; Lao Laitze a los setenta años se vestía como niño y se divertía con juguetes para complacer a sus padres (ya seniles)”³⁰ y muchos cuentos más entre los cuan-

²⁷ Patricia Ebrey, *The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period*, Berkeley, California, University of California Press, 1993, pp. 173-176.

²⁸ *Reflections on Things at Hand...*, op. cit., p. 178.

²⁹ *Chinese Philosophy in Classical Times*, editado, traducido y con notas de E. R. Hughes, Londres, Everyman's Library, núm. 973, 1966, p. 117.

³⁰ O. Lang, op. cit., p. 25

les no faltan ejemplos de padres que sacrifican a sus hijos por el bien de sus progenitores. Es frecuente también en relatos observar que cuando alguien quiere apelar a la lástima y compasión de un ladrón o un bandido menciona a su vieja madre y no a sus hijos. Hasta en el Código Civil de la República China promulgado en los años treinta se habla de la obligación hacia los padres y no hacia los hijos... Al igual que a los niños, a las niñas se les inculcaban principios morales y se hacía hincapié en la piedad filial. Sin embargo, su amor y lealtad no solamente se dirigían hacia sus padres naturales, sino que era más importante que los volcara hacia sus suegros con los cuales no tenía lazos previos. De esta manera se les exigía reemplazar lo que podía ser un afecto natural por un imperativo moral. Según el *Bobutong*, los padres mismos, le decían a su hija al entregarla en matrimonio: "Sé cuidadosa y respetuosa, día y noche no descuides las órdenes [de tus suegros]."³¹ En realidad era la esposa la que se ocupaba de las tareas cotidianas, entre las que se encontraban el cuidado de los suegros, y se le exigía servirlos y atenderlos en todas sus necesidades materiales.³² También era una exigencia del código moral confuciano practicar la virtud del altruismo y anteponer a los intereses propios los de los demás miembros de la familia. Merecen elogios las madres que cuidan con más esmero a sus entenados que a sus hijos naturales o que salvan a sus sobrinos antes que a sus hijos.

Amor materno

En el *Liji*, al precisar la relación entre padre e hijo, se dice lo siguiente: "Éste es el afecto de un padre para sus hijos (varones); ama a los valiosos y pone en una escala más baja a los que no demuestran tener habilidades; el amor de la madre es de tal modo que mientras ama a los valiosos, siente lástima por los que no demuestran tener habilidades; la madre se relaciona

³¹ Po Hu T'ung, *op. cit.*, p. 248.

³² Abundan historias ejemplares de nueras abnegadas que sacrificaron sus vidas para proteger a sus suegros o mutilaron sus propios cuerpos para alimentarlos siguiendo una vieja creencia que atribuía poderes curativos a la carne humana. Véase para más detalles la cita núm. 50 en B. Birge, *op. cit.*, p. 337.

con ellos por el afecto y no por el honor y el padre por el honor y no por el afecto.³³ En esta evaluación casi negativa del amor materno podemos vislumbrar una aceptación de la existencia de lazos afectivos menos severos entre la madre y sus hijos. En este renglón hay ejemplos de madres y abuelas que salvan a sus hijos de la ira de los padres. En la novela *El sueño del pabellón rojo* del siglo XVII, una madre ayudada por la abuela salva al hijo de la ira de su padre, que está dispuesto a matarlo a golpes.³⁴ El mismo Mao Zedong cuenta que al haber desobedecido a su padre, éste lo quería matar y fue su abuela quien lo salvó. Varios filósofos, los mismos que hablaron con gran desprecio de las mujeres, cuando se trata de sus madres señalan sus virtudes y agradecen el trato cariñoso que recibieron de ellas. Dice Chen Yi (1032-1107): "Mi madre... era humana, altruista, liberal y sincera. Cuidó y amó a los hijos de las concubinas de mi padre como si fueran tuyos... Cuando mi padre se enojaba ella le explicaba las cosas con gentileza. Sin embargo, si estábamos en falta no nos escudaba... Mi madre tuvo seis hijos de los cuales viven únicamente dos. Su amor y afecto por nosotros era muy grande."³⁵ En las biografías de mujeres ejemplares como el *Lienuzhuan* se alaba a las madres que han sabido educar a sus hijos e inculcarles los principios morales que les ayudaron a triunfar. El ejemplo más conocido es el de la madre del filósofo del siglo IV a.C. Mencio, quien sostén a su hijo hilando y también se preocupó por su educación intelectual y moral.³⁶ De sentimientos de afecto hacia los hijos se habla poco y en el *Lienuzhuan* hay únicamente un ejemplo de una madre que sufre y llora por la condena a muerte de su hijo, pero se trata de una madrastra, y su dolor puede ser provocado por haber fallado con la encomienda que se le dio de educar bien a su entenado.³⁷

Aún así, tratándose de madres educadoras o dedicadas, siempre los ejemplos son de hijos varones. ¿Qué sucedía con la hijas? La hija era vista como un ser transitorio, porque al casar-

³³ *The Li-Ki*, op. cit., p. 341.

³⁴ O. Lang, op. cit., p. 347.

³⁵ *Reflections on Things at Hand...*, op. cit., pp. 179-180.

³⁶ Albert R. O'Hara, op. cit., p. 39.

³⁷ *Ibidem*, p. 45.

se dejaba a su familia y tanto su trabajo como su fertilidad eran transferidos a otra familia. “La experiencia de los hombres en cuanto a la familia se caracterizaba por la continuidad. La mayoría de los hombres conservaban lazos con la familia en la cual habían nacido. Una mujer, en la mejor de las circunstancias, se mudaba una vez al casarse. En circunstancias adversas, podía ser vendida una y otra vez como sirvienta o concubina; podía ser repudiada; podía ser despedida cuando enviudaba.”³⁸ La relación de las madres con las hijas es poco comentada tal vez por la precariedad de la permanencia de éstas en la familia, y generalmente se presenta a la madre como muy estricta, seguramente porque debía asegurarse de que, al casarse, el comportamiento de su hija con la familia política no la avergonzaría. Hacia el término de la dinastía Tang (s. VI-IX), otra tarea ingrata de la madre era vendar los pies de sus hijas a fin de que, obedeciendo los cánones de belleza femenina, los conservara chicos y así asegurarle un buen matrimonio. Como le comentó una mujer a Adele Field “Una hija es algo fastidioso y caro. No sólo hay que alimentarla sino que está el problema de vendarle los pies, comprometerla, hacer su ajuar... en realidad no es sorprendente que a tantas niñas se las mate al nacer”.³⁹ Si encontramos alguna manifestación de dolor cuando muere un hijo, se trata generalmente de un varón. En un poema de la dinastía Song una madre que lamenta la muerte de su hijo dice: “Una madre depende de su hijo para siempre”.⁴⁰ Por otro lado, aún la madre cariñosa de Cheng Yi no llora por la muerte de una hija y regaña a las sirvientas porque manifiestan dolor. Según una creencia popular un niño que moría en la infancia era considerado como un espíritu maligno que había demostrado su falta de humanidad al carecer de piedad filial, muriendo a tan temprana edad sin haber cumplido con sus obligaciones hacia los padres.⁴¹

¿Cuál era, ante esta inseguridad y precariedad de la maternidad, la respuesta afectiva de las mujeres hacia sus hijos e hijas? Sin duda, las madres chinas sentían afecto hacia sus hijos y eso se puede vislumbrar por medio de anécdotas e historias, aun-

³⁸ P. Ebrey, *The Inner Quarters...*, op. cit., p. 8.

³⁹ Bernice J. Lee, op. cit., p. 176.

⁴⁰ P. Ebrey, *The Inner Quarters...*, op. cit., p. 180.

⁴¹ F. Botton Beja y R. Cornejo Bustamante, op. cit., p. 136.

que no se hable de ello explícitamente y se ponga más énfasis en el “deber” materno y no en el “amor” materno que a veces podían estar en contradicción. Es también evidente que tanto en los libros canónicos como en otras fuentes escritas, en testimonios, biografías de mujeres ejemplares, y aún en la literatura, hay poca exaltación de lo que en Occidente llamamos “amor materno”. Hasta tal punto era diferente la práctica del amor materno en China y en Occidente en donde la imagen de la madre amorosa, sacrificada, abnegada, dolorosa, con el niño en el pecho, presente desde el principio de la era cristiana en la iconografía, la literatura y las leyendas de nuestra cultura hace del amor materno un sentimiento natural e instintivo, que surge la pregunta: ¿por qué no reconocieron los chinos este instinto?

Comparación con Occidente

Si examinamos con más cuidado el comportamiento hacia los hijos en Occidente, veremos que en la antigüedad hay muchos ejemplos de madres que exigían de sus hijos comportamientos que podían llevarlos a la muerte y su amor materno cedía ante las exigencias del honor y del amor a la patria. Basta mencionar a las madres de Esparta, que enviaban a sus hijos a la guerra advirtiéndoles que si no regresaban empuñando su escudo era mejor que volvieran tendidos (muertos) sobre él. Tampoco faltan casos en los que la madre es ante todo la educadora y podríamos ver en Cornelia, la madre de los Gracos en la Roma antigua, a alguien parecido a la madre de Mencio.

En los últimos años, historiadores sociales, sociólogos y antropólogos que han escrito sobre la familia y la infancia en Occidente han puesto en duda el origen instintivo del “amor materno” y lo han considerado más bien una construcción social. Para estos estudiosos el amor materno fue descubierto en el mundo moderno, y nos presentan un panorama desolador de la infancia en la Europa premoderna. Los niños eran maltratados, víctimas de abusos, abandonados en hospicios o en las calles, dejados en manos de nodrizas criminales, mal alimentados y calmados con sustancias tóxicas. El trato hacia los niños equivalía a un infanticidio encubierto; hasta el siglo XVIII,

según Edward Shorter, 25% moría antes del año de nacidos y otro 25% antes de terminar la adolescencia, y cita a Francois Lebrun, que refiriéndose a los campesinos de Angevin en el siglo xvii dice: “La muerte de un niño pequeño, siempre que haya sido bautizado, es considerada en el ámbito religioso como una liberación porque el niño ha tenido la suerte de ascender directamente a su salvación. En el ámbito humano, la muerte de un niño es casi un accidente banal que será corregido con un nacimiento futuro”. Ante esta situación, se pregunta Shorter, “¿Qué clase de gente era esa, en la sociedad tradicional, que ni siquiera asistían al funeral de sus propios hijos?”⁴² La respuesta de algunos autores indica que no se trata de seres desalmados, sino que eran las circunstancias materiales las que no ayudaban a asegurar a los hijos una buena crianza. Además, como morían tantos, se les consideraba seres efímeros hacia los cuales difícilmente se podía sentir apego.⁴³ Según Philippe Ariès, la familia tradicional “no tenía una función afectiva ... el sentimiento entre esposos, entre padres e hijos no era indispensable para la existencia ni para el equilibrio de la familia.”⁴⁴ Sin embargo, “la alta tasa de muertes de niños no explica suficientemente la falta tradicional de amor materno puesto que es precisamente esta falta de cuidado la que era responsable de la alta mortalidad.”⁴⁵ y aún las clases acomodadas pecaban de la misma negligencia hacia sus hijos.⁴⁶ La conclusión a la que llega Nancy Scheper-Hughes, quien durante treinta años observó la actitud de las madres de una región paupérrima del Nordeste del Brasil, es que “el amor materno es cualquier cosa menos natural y por el contrario representa un cúmulo de imágenes, sentidos y prácticas que son en todas partes producidas social y culturalmente.”⁴⁷

⁴² E. Shorter, *The Making of the Modern Family*, Nueva York, Basic Books, Inc. Publishers, 1975, p. 173.

⁴³ Véase P. Ariès, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, Ed. Taurus, 1987, p. 10; N. Scheper-Hughes, *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley, California, University of California Press, 1992, p. 4 y E. Shorter, *op. cit.*, p. 169.

⁴⁴ P. Ariès, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁵ E. Shorter, *op. cit.*, p. 203.

⁴⁶ Véase E. Badinter, *L'Amour en Plus. Histoire de L'Amour Maternel (XVII-XX siècle)*, París, Flammarion, 1980.

⁴⁷ N. Scheper-Hughes, *op. cit.*, p. 341.

El cambio de mentalidad y la exaltación del amor materno en Europa se da en el siglo XVIII con el surgimiento de la familia burguesa moderna. Por razones tanto morales como económicas, el trato hacia los niños cambió y se les cuidó mejor para impedir su extrema mortalidad. Todos los filósofos de la Ilustración se preocuparon por la suerte de los niños, los demógrafos se lamentaron por el bajo crecimiento demográfico y los estadistas hicieron hincapié en el desperdicio económico que la muerte de los niños significaba para la construcción de una nación. El filósofo Jean Jacques Rousseau (1712-1778) en su libro *Émile* hace una apología del sentimiento materno y alienta a las mujeres a amamantar a sus hijos. Desde entonces el “amor materno” se arraigó firmemente en Occidente y se consideró un instinto natural e ineludible para todas las mujeres. En épocas recientes este concepto de amor materno ha sido cuestionado por las feministas, quienes señalaron el peligro que este encasillamiento significa para las mujeres.

En China no hubo un vuelco ideológico tan drástico como en Occidente, no hubo una revolución burguesa ni hubo un Rousseau (1712-1778) chino que presentara un panorama idílico del amor materno. En China tradicional, por razones que ya fueron expuestas, siempre se exaltó el amor filial y se valoró a los hijos, que no a las hijas, y podríamos afirmar que los niños que sobrevivían en China tradicional eran mejor tratados que en Occidente. Además, debido a la tradición de paternidad responsable en China, al menos en las clases acomodadas que acogían a todos los hijos fueran o no de la esposa principal, el problema de los expósitos era menos frecuente que en Occidente. Que los niños muertos fueran considerados demonios como en China o angelitos como en Occidente, ambas actitudes reflejan una manera de enfrentarse a la muerte de un hijo. La condición de las mujeres era peor en China que en Occidente, en donde precisamente este enaltecimiento de las mujeres como madres y el culto a la virgen María pudo haber ayudado a mitigar su opresión. Sin embargo, después de la Revolución de 1949, se promulgaron códigos en China que ponen a las mujeres, al menos ante la ley, en pie de igualdad con los hombres y protegen a los niños. Todavía perdura la actitud tradicional en lo que se refiere a los deberes de la madre como educadora y res-

ponsable de la conducta social de sus hijos pero, con las restricciones impuestas por las políticas de población sobre el número de hijos que cada pareja puede tener, el valor que tienen para los padres tanto los hijos como las hijas los incita a sobreprotegerlos. Y ya se alzan voces que señalan el daño que puede causar a los hijos un exceso de cuidados.

Si buscamos la representación del amor materno, tal y como lo entendemos en Occidente, vemos que está ausente de los textos clásicos y aún de la literatura tradicional de China. Sin embargo, a pesar de construcciones y conceptos diferentes, en las dos tradiciones hay coincidencias en cuanto a las actitudes que pueden responder más a situaciones sociales y económicas dentro de un contexto histórico, que a un ideal abstracto. ♦♦

Dirección institucional de la autora:
Centro de Estudios de Asia y África
El Colegio de México, A. C.
Camino al Ajusco # 20
C. P. 01000
México, D. F.

Obras citadas

- Ariès, Philippe (1987), *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*, Madrid, Ed. Taurus.
- Badinter, Elisabeth (1980), *L'Amour en Plus. Histoire de L'Amour Maternel (XVII-XX siècle)*, París, Flammarion.
- Benítez, Asunción (1986), "Infanticidio femenino en China", *Estudios de Asia y África*, vol. XXI, núm. 3 (69).
- Birge, Bettine (1989), "Chu Hsi and Women's Education" en Wm. Theodore De Bary and John W. Chaffee (eds.), *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*, Berkeley, California, University of California Press.
- Botton Beja, Flora y Romer Cornejo Bustamante (1993), *Bajo un mismo techo. La familia tradicional en China y su crisis*, México, Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México.
- Botton Beja, Flora (1998), "El culto de los ancestros en China" en Mercedes de la Garza y María del Carmen Valverde Valdés (coord.), *Teoría e Historia de las Religiones*, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Chinese Philosophy in Classical Times* (1966), editado, traducido y con notas de E. R. Hughes, Londres, Everyman's Library, núm. 973.
- Chodorow, Nancy J. (1978), *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, California, University of California Press.
- Ch'ü T'ung-tsu (1961), *Law and Society in Traditional China*, La Haye, Paris Mouton & Co.
- Ebrey, Patricia (1991), Confucianism and Family Rituals in Imperial China. A Social History of Writing About Rites, Princeton, N. J., Princeton University.
- (1984), "Conceptions of the Family in the Sung Dynasty", *Journal of Asian Studies*, vol. XLIII, núm. 2, Febrero.
- (1993), *The Inner Quarters: Marriage and the Lives of Chinese Women in the Sung Period*, Berkeley, California, University of California Press.
- (1981), "Women in the Kinship System of the Southern Song Upper Class" en Richard W. Guisso and Stanley Johannesen (eds.), *Women in China*, New York, Philo Press.
- (1990), "Women, Marriage and the Family in Chinese History" en Paul Ropp (ed.), *Heritage of China: Contemporary Perspectives on Chinese Civilizations*, Berkeley, California, University of California Press.
- Field, Adele Marion (1884), *Pagoda Shadows. Studies from Life in China*, Boston, Corthell.
- Hill Collins, Patricia (1994), "Shifting the Center: Race, Class, and Feminist Theorizing about Motherhood" en Evelyn Nakano Glenn, Grace Chang and Linda Rennie Forcey (eds.) *Mothering: Ideology, Experience, and Agency*, Routledge.
- Kulp, Daniel Harrison (1925), *Country Life in South China: The Sociology of Familism, vol. I, Phenix Village, Kwantung, China*, Nueva York, Teachers College, Columbia University Press.
- Lang, Olga (1946), *Chinese Family and Society*, New Haven, Yale University Press.
- Lee, Bernice J. (1981), "Female Infanticide in China" en Richard W. Guisso and Stanley Johannesen (eds.), *Women in China*, Nueva York, Philo Press.
- Legge, James, trad. (1964), *I Ching, Book of Changes*, Nueva York, University Books.
- Nakano Glenn, Evelyn (1994), "Social Constructions of Mothering: A Thematic Overview" en Evelyn Nakano Glenn, Grace Chang and Linda Rennie Forcey (eds.), *Mothering: Ideology, Experience, and Agency*, Routledge.

- O'Hara, Albert Richard (1945), *The Position of Woman in Early China*, Washington, D. C., The Catholic University of America Press.
- Phoenix, Ann y Anne Woollet (1991), "Psychological Views of Mothering" en Ann Phoenix, Anne Woollet y Eva Lloyd (eds.), *Motherhood: Meanings, Practices, and Ideologies*, Newbury Park, California, Sage Pub.
- Po Hu T'ungm (1952), *The Comprehensive Discussions in the White Tiger Hall*, introducción y traducción de Tjan Tjoe Sam, vol. II, Leiden, E. J. Brill.
- The I-Li or Book of Etiquette and Ceremonial*, traducción, introducción y notas de John Steale, vol. I y II, Taipei, Ch'engwen Publishing Co., 1966.
- The Li-Ki*, traducido por James Legge en F. Max Müller (ed.), *The Sacred Books of East*, vol. XXVIII, Delhi, Motilal Banarsi das, 1966. (Publicado anteriormente por Clarendon Press, 1885).
- Reflections on Things at Hand, The Neo-Confucian Anthology*, comp. por Chu Hsi y Lü Tsu-ch'ien, traducción y notas de Wing Tsit-chan, Nueva York y Londres, Columbia University Press, 1967.
- Scheper-Hughes, Nancy (1992), *Death Without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil*, Berkeley, California, University of California Press.
- Schwartz, Benjamin I. (1985), *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Harvard University Press.
- Shorter, Edward (1975), *The Making of the Modern Family*, Nueva York, Basic Books, Inc. Publishers.
- Smith, Arthur H. (1899). *Village Life in China: A Study in Sociology*, Nueva York, Fleming H. Ravel Co.
- Taylor Headland, Issac, *Home Life in China*, Londres, Methuen and Co., Ltd., 1914, reedición de 1971, Detroit, Grand River Books.
- Yen Chi-t'ui (1968), *Family Instructions of the Yen Clan*, (Yenshi Chia Hsün), traducción e introducción de Teng Ssu-yü, Leiden, E. J. Brill.