



**RIDAA**  
Repositorio Institucional  
Digital de Acceso Abierto de la  
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad  
Nacional  
de Quilmes

Blitstein, Pablo

# El padre figurado : crítica de los enfoques tipológicos y macro-analíticos en el estudio del lenguaje político de la China medieval



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.  
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

*Cita recomendada:*

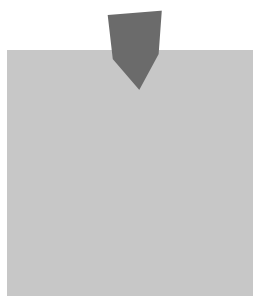
Blitstein, P. (2013). *El padre figurado: crítica de los enfoques tipológicos y macro-analíticos en el estudio del lenguaje político de la China medieval*. *Prismas*, 17(17), 11-29. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes  
<http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/2735>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

# *Artículos*



MATERIAL DE DIFUSIÓN



*Prismas*

Revista de historia intelectual  
Nº 17 / 2013



**MATERIAL DE DIFUSIÓN**

# El padre figurado

*Crítica de los enfoques tipológicos y macro-analíticos  
en el estudio del lenguaje político de la China medieval*

Pablo Ariel Blitstein

Universidad de Heidelberg

Entre las múltiples analogías que asimilan el poder político a un poder doméstico, la analogía entre padre y gobernante ocupa, en la historia global del lenguaje político, un lugar privilegiado.<sup>1</sup> Esta analogía aparece –por citar algunos casos– ya sea en el título honorífico de *pater patriae* en el Imperio Romano,<sup>2</sup> ya sea en la noción de *Landesvater*<sup>3</sup> en el Sacro Imperio Romano Germánico, ya sea en el título de “*père du peuple*” otorgado a Louis XII, rey de Francia.<sup>4</sup> Estos son apenas algunos ejemplos de una analogía que, en el mundo preindustrial, recorre no sólo los lenguajes políticos de las sociedades de corte en Europa occidental, sino también el de aquellas sociedades de corte que no tuvieron intercambios simbólicos directos con las cortes europeas.<sup>5</sup> Así la historia de los lenguajes políticos en la corte imperial china –producidos por sus élites letradas– pareciera acercarse a la historia de los lenguajes políticos occidentales por el hecho de contar también ella con analogías entre padre y gobernante: en efecto, desde los comienzos del imperio en 221 a.C. hasta su caída en 1912, los emperadores

MATERIAL DE DIFUSIÓN

<sup>1</sup> Sin renunciar al término “discurso”, preferimos los términos “lenguaje” o, en plural, “lenguajes políticos” para referirnos a los modos relativamente estables de producir enunciados sobre el poder imperial. Sobre el término “lenguajes”, véase John Pocock, “State of the Art”, *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 1-36.

<sup>2</sup> Se trata de un título imperial heredado de la República. Véase Andreas Alföldi, *Der Vater des Vaterlandes im römischen Denken*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

<sup>3</sup> Robert James Bast, *Honor your Fathers. Catechisms and the Emergence of a Patriarchal Ideology in Germany, 1400-1600*, Leiden, Brill, 1997, especialmente caps. 4 y 5.

<sup>4</sup> Véase Laurent Avezou, “Louis XII. Père du peuple: grandeur et décadence d’un mythe politique, du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle”, en *Revue historique*, n° 625, vol. 1, pp. 95-125.

<sup>5</sup> Los ejemplos de tratados específicos (desde el *Patriarcha* de Filmer al *Libro de la piedad filial* en China) como de los distintos usos de la metáfora patriarcal en el discurso político son innumerables. Para una introducción general a distintos casos en Europa, véase Paolo Colombo, *Gobierno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003, p. 61; Daniela Frigo, *Il padre di famiglia: governo della casa e governo civile*, Roma, Bulzoni Editore, 1985, pp. 193-214; Julia Adams, “The Rule of the Father: Patriarchy and Patrimonialism in Early Modern Europe”, en Charles Camic, Philip Gorski y David Trubek, *Max Weber’s Economy and Society. A Critical Companion*, Stanford, Stanford University Press, 2005, pp. 237-259; Reinhart Koselleck, “Die Auflösung des Hauses als ständischer Herrschaftseinheit”, en *Begriffsgeschichten*, Frankfurt, Suhrkamp, 2006, pp. 465-485; Otto Brunner, “La ‘casa grande’ y la ‘Oeconomica’ de la vieja Europa”, *Prismas*, vol. 14, n° 2, 2010, pp. 117-136. Para algunos ejemplos de las metáforas familiares en los discursos contemporáneos sobre el poder político, véase Lynne Haney y Lisa Pollard, *Families of a New World: Gender, Politics and State Development*, Nueva York/Londres, Routledge, 2003.

chinos fueron frecuentemente asimilados a un padre, tanto para justificar su autoridad como para regular sus prerrogativas.

Sobre la base de estas representaciones patriarcales en los lenguajes políticos de la corte imperial china, y por su semejanza con los lenguajes políticos de otras sociedades de corte en la historia global, una buena parte de los historiadores y los sociólogos de la China no dudan en clasificar la relación entre el emperador y sus súbditos dentro de las categorías de “patriarcado” o de “patrimonialismo”. Y en efecto, si se utiliza una escala de análisis en que las aparentes excepciones son invisibilizadas en aras de la construcción de una tipología general, “patriarcado” y “patrimonialismo” parecieran constituir la etiqueta adecuada para una relación política en que el emperador trata a sus súbditos como un padre a su comunidad doméstica.<sup>6</sup> Elevadas a tipología por una historiografía inspirada en la sociología histórica weberiana, las categorías de “patriarcado” o de “patrimonialismo” constituyen de este modo –por decirlo con las palabras de Maurizio Gribaudi– el resultado de un procedimiento analítico en que “los datos empíricos están lógicamente subordinados a la estructura de modelos construidos *a priori*” y en que “los procesos históricos parecen determinados unilateralmente por ‘factores macro-sociales y extra-individuales’”.<sup>7</sup> En otras palabras, los fenómenos patriarcales son reducidos a una forma de tipificación en que el proceso de construcción de la tipología precede al proceso de análisis de los documentos.

Pero ¿hasta qué punto una tipología macro-analítica del patriarcado nos permite ver la vida histórica de las analogías patriarcales en el lenguaje político de la corte imperial china? Todo es cuestión de afinar la escala con que se maneja el historiador. Si hacemos un micro-análisis de los discursos y de las relaciones que son clasificadas como “patriarcales” o “patrimoniales”, nos encontraremos con que las tipologías de la sociología histórica nos ocultan una dimensión importante de la vida social de las metáforas, las imágenes y las narrativas del patriarcado: se trata de los conflictos, las divergencias y las contingencias en las que cobra sentido

<sup>6</sup> Véase, por ejemplo, Gary Hamilton, “Patriarchy, Patrimonialism and Filial Piety: a Comparison of China and Western Europe”, *The British Journal of Sociology*, vol. 41, n° 1, 1990, pp. 77-104; Yan Buke 閻步克, *Zhongguo gudai guanjie zhidu yinlun* 中國古代官階制度引論 (*Discusión sobre el sistema de jerarquías administrativas en China antigua*), Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2010, pp. 68-69; Kawakatsu Yoshio 川勝義雄, “Mensheng guli guanxi” 門生故吏關係 (Las relaciones con discípulos y con los antiguos subordinados), *Liuchao guizuzhi shehui yanjiu* 六朝貴族社會研究 (Investigaciones sobre la sociedad aristocrática de las Seis Dinastías), Shanghai, Shanghai guji, 2007, pp. 217-220 (trad. china del original japonés, *Rikuchō kizokusei shakai no kenkyū*); y Max Weber, *Economie et société*, París, Plon, 1995, vol. 1, p. 304, que inspira a todos los autores nombrados en esta lista. En la sociología de impronta weberiana existe una clara distinción entre los términos “patriarcal” y “patrimonial”. El tipo de dominación “patriarcal” se refiere ante todo a la autoridad del padre en el ámbito doméstico, ya sea sobre los parientes próximos o sobre los miembros más alejados del clan. El tipo de dominación “patrimonial” es la extensión de este poder patriarcal más allá del ámbito doméstico originario, de modo tal que regiones exteriores al ámbito doméstico pasan a estar regidas según un modelo patriarcal. Como en ambos caso se trata de un poder representado según el modelo doméstico del “padre”, en este artículo preferimos hablar de “analogía patriarcal”, es decir, de un tipo de discurso que hace del poder político un poder análogo al poder doméstico del padre. Es en efecto sobre la base de este tipo de analogías en el lenguaje de los actores que están construidos los tipos de dominación “patriarcal” o “patrimonial”. Sobre esta distinción, véase Max Weber, *Economie et société*, op. cit., vol. 1, pp. 301-320, y Andrew Eisenberg, “Weberian Patrimonialism and imperial Chinese History”, en *Theory and Society*, vol. 27, n° 21, 1998, pp. 91-93.

<sup>7</sup> Maurizio Gribaudi, “Échelle, pertinence, configuration”, en *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, París, Seuil/Gallimard, 1996, pp. 113-114. De estas afirmaciones, sin embargo, no sacamos las mismas conclusiones que Gribaudi con respecto al uso de distintas escalas: mientras que para este autor la variación de escalas lleva implícitos procedimientos macro-sociológicos, nosotros consideramos que esa variación de escalas es necesaria en todo trabajo historiográfico. Para una crítica de las ideas de Gribaudi, véase Paul-André Rosental, “Construire le ‘macro’ par le ‘micro’: Fredrik Barth et la microstoria”, en Jacques Revel (ed.), *Jeux d'échelles*, op. cit., pp. 141-159.

el uso de la analogía entre padre y gobernante. Por esta razón proponemos, en las páginas que siguen, un análisis históricamente situado de la analogía patriarcal con el doble objetivo de, por un lado, mostrar con mayor precisión los itinerarios semánticos de la analogía patriarcal en el lenguaje político de la corte imperial china, y, por el otro, emprender una crítica de los enfoques exclusivamente macro-analíticos del “patriarcado” o del “patrimonialismo”. De este modo, a partir de dos controversias en la China medieval (y en particular en las Dinastías del Sur, 317-589), intentaremos abordar el llamado “patrimonialismo chino” a partir de escalas diferentes, de modo “multiscópico”,<sup>8</sup> y eso nos permitirá apreciar el lenguaje político de los actores en su riqueza simbólica y en su movimiento histórico.<sup>9</sup> La analogía patriarcal, como mostraremos a continuación, no sólo adopta en el mundo letrado de Jiankang (la antigua Nankín) significados diferentes según las apropiaciones de las que es objeto, sino que su significado está sometido cotidianamente a una “lucha de discursos” que, en esta sociedad de corte, someten el sentido y el uso de esta analogía a la incertidumbre de los conflictos entre los miembros de las élites.

### La “China patriarcal” y el budismo

Los textos chinos medievales nos ofrecen varios ejemplos de la analogía entre padre y emperador. Si prestamos atención a los nombres de los puestos administrativos, veremos que varios de ellos –como es también el caso de otras administraciones reales o imperiales en Asia o en Europa– suelen ser elocuentes con respecto a sus orígenes domésticos y a su función en la “casa” del emperador. Por ejemplo, el nombre de *shizhong* 侍中 (“servidor de palacio”) habla por sí solo de una evolución institucional –típica de los primeros siglos del imperio– en que las posiciones en el servicio doméstico del emperador se convirtieron en instancias clave en la política imperial: miembro de la cancillería (*menxia* 門下, literalmente: “en la puerta [del palacio]”) desde los Jin (264-420), el *shizhong* se dedicaba a verificar la validez formal de los decretos y las ordenanzas antes de que fueran distribuidos a las provincias, y eso le daba un poder considerable dentro del palacio. Esta evolución institucional (la sociología weberiana la llamaría “racionalización”) no implicó un desmantelamiento de la “casa” del emperador en aras de transformarla en un “Estado” (es decir, de acercar el “Estado patrimonial” al “Estado moderno”), sino más bien lo contrario: la “casa” del emperador –el palacio, el imperio– se veía fortalecida por un “orden” más eficaz.<sup>10</sup> Se estableció de este modo un compromiso entre una organización administrativa destinada a regular el poder del emperador y una nomenclatura administrativa destinada a representar al emperador como el jefe de la “casa”.

Otros ejemplos de representaciones patriarcales del poder monárquico nos los ofrecen los Libros Canónicos –el corpus textual heredado de la alta antigüedad sobre el que cada dinastía debía basar sus normas y disposiciones–. Entre ellos, el *Libro de la piedad filial* es el que ela-

<sup>8</sup> Retomo esta noción de Paul-André Rosental, “Construire le ‘macro’ par le ‘micro’...”, *op. cit.*, pp. 141-159.

<sup>9</sup> Por eso se debería hacer una distinción entre “tipología”, que implica un razonamiento a partir de tipos ideales predeterminados en el momento del análisis de los fenómenos, y “tipificación”, que es un procedimiento corriente y, en cierto modo, inevitable cuando se analiza cualquier tipo de fenómeno. El hecho de usar la palabra “patriarcado” implica una tipificación (es decir, una explicación provisoria de su significado), pero no necesariamente una “tipología” basada en una definición mínima que debe mantenerse inalterable en el momento de su uso durante el análisis.

<sup>10</sup> Yan Buke, *Zhongguo gudai guanjie zhidu yinlun*, *op. cit.*, pp. 68-69.

bora con mayor claridad la analogía entre padre y monarca. El texto (uno de los más discutidos en la corte de Jiankang entre los siglos IV y VI) es un diálogo ficticio entre Confucio y su discípulo Zengzi, y el eje del diálogo es la noción de “piedad filial” (*xiao* 孝). La frase siguiente sintetiza la idea directriz de todo el *Libro de la piedad filial*:

資於事父以事母，而愛同；資於事父以事君，而敬同。故母取其愛，而君取其敬，兼之者父也。故以孝事君則忠，以敬事長則順。

Lo que es útil para servir al padre, se lo emplea para servir a la madre, y el amor que se les debe es el mismo; lo que es útil para servir al padre, se lo emplea para servir al señor, y el respeto que se les debe es el mismo. Así, la madre toma el amor y el señor el respeto; pero el que disfruta de ambos a la vez es el padre. Cuando se sirve al señor con piedad filial, se es leal; cuando se sirve a los mayores con respeto, se es obediente.<sup>11</sup>

La piedad filial es en este texto un deber de ética familiar y de ética política a la vez: el padre y el monarca son asimilados de modo tal que el jefe de familia es a la vez el modelo ético y la garantía social de la existencia del monarca: el padre constituye no sólo el origen de los sentimientos del respeto que se le debe al monarca, sino que la autoridad del monarca no sería posible si la autoridad del padre no fuera respetada. Se trata de una noción de piedad que abarca tanto los deberes y los sentimientos del hijo hacia sus padres como los deberes y los sentimientos del ministro hacia su señor.

A partir de fenómenos como la nomenclatura administrativa o de textos como el *Libro de la piedad filial*, varios historiadores han caracterizado el poder imperial chino como “patriarcal” o “patrimonial”. Esta caracterización ha sido especialmente exitosa en la tradición weberiana de sociología histórica, que tiene un fuerte asidero en los estudios recientes sobre China imperial. Gary Hamilton, por ejemplo, que se inscribe explícitamente en esta tradición, retoma críticamente de Max Weber las categorías de “patriarcado” y de “patrimonialismo” con el objeto de identificar un tipo “chino” de patriarcado. Varios de sus argumentos provienen de Robert Bellah, que escribió un influyente artículo sobre la relación entre padre e hijo en el cristianismo y el confucianismo. Una hipótesis central en el artículo de Bellah es que el confucianismo, a diferencia del cristianismo, no cuenta con un “sistema simbólico” que le permita justificar la desobediencia a las autoridades familiar y monárquica. Para Bellah, el cristianismo tiene la posibilidad de invocar a Dios para oponer a la persona —el creyente— a su rol social (porque los deberes de la persona con respecto a Dios son superiores a sus deberes con respecto al padre y al monarca), mientras que el confucianismo, por el contrario, no reconocería a la persona ninguna autoridad ética por encima de su rol social (es decir, no hay principio ético superior a los deberes con respecto al padre y al monarca). Hamilton retoma esta idea, pero en lugar de restringirla al confucianismo, la extiende a la China en toda su historia imperial (como de hecho suele también hacer Bellah en varios pasajes de su artículo). De este modo, Hamilton hace coincidir, por un lado, tradición confuciana con tradición patriarcal, y, por el otro, tradición patriarcal

<sup>11</sup> *Xiaojing zhushu*, 2.2548b. Salvo indicación contraria, todas las traducciones del chino en este artículo son mías. Las referencias al *Libro de la piedad filial* provienen de Ruan Yuan (ed.), *Shisanjing zhushu* 十三經注疏 (*Los trece libros canónicos con notas y comentarios*), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1997.

con “sociedad china”.<sup>12</sup> Eso le permite –a la manera de Weber con su proyecto comparativo sobre las religiones del mundo– construir una tipología en la que “China” y “Occidente” representan dos formas diferentes y divergentes de patriarcado.

Pero, ¿es realmente posible hacer esta serie de identificaciones entre, por un lado, “confucianismo” y un corpus definido de ideas, como lo hace Bellah, o, por otro lado, entre la “China” y el “confucianismo”, como lo hace Hamilton? Varios estudios recientes han mostrado que las nociones de “China” y de “confucianismo” no designan fuerzas institucionales reales ni en los primeros siglos del imperio ni en el medioevo chino.<sup>13</sup> ¿Qué ocurre entonces con la idea de una “China patriarcal” o “patrimonial”? Si se admite, siguiendo a Hamilton, una tipología en la que “confucianismo” coincide con “China” y con “patriarcado”, las fuerzas sociales que escapan a esta tipología desaparecen de la vista del investigador. En la China medieval, una de estas fuerzas sociales era el budismo, que, por el sentido que les daba a las relaciones familiares y por el peso que tenía en la política de corte, nos abre los ojos a una “sociedad china” diferente de la que nos describe Hamilton. Poco importa que el budismo tuviera sus orígenes en la India: en Jiankang, el budismo era una doctrina que, como el confucianismo o el taoísmo, ocupaba un lugar privilegiado en la vida intelectual de las élites letradas. Si tenemos en cuenta que el *sangha* (la comunidad budista),<sup>14</sup> con su extensa red de monasterios y de fieles laicos, incluía una parte importante de las élites letradas, y que estas élites no exigían la exclusividad del “confucianismo” en todos los aspectos de su vida social e intelectual, estamos obligados a reconocer que, sin explorar el significado de la analogía patriarcal en el contexto del budismo medieval, no podemos entender la complejidad de las apropiaciones de las que esta analogía era objeto en el mundo de las élites.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Gary Hamilton, “Patriarchy, Patrimonialism and Filial Piety...”, *op. cit.*, pp. 93-94; véase Robert Bellah, “Father and Son in Christianity and Confucianism”, en *Beyond Belief*, Nueva York, Harper and Row, 1970, p. 94.

<sup>13</sup> El término “confucianismo” se refiere por lo general a las prácticas y a los discursos de lo que en tiempos imperiales se denominaba *ru* 儒, es decir, a grupos de letrados que veían en Confucio y en los Libros Canónicos a un maestro y sus enseñanzas. Pero *ru* no designaba una “escuela filosófica” o una “religión”, sino una filiación letrada y un modo de vida; no implicaba una pretensión de exclusividad ideológica, sino un respeto por Confucio y por los reyes sabios de la antigüedad, así como un conocimiento profundo de los Libros Canónicos. Un *ru* podía oponerse a una ceremonia de corte en nombre de esas tradiciones, pero nada le impedía, sobre todo en China medieval, adoptar nociones budistas o taoístas para explicar procesos cognitivos o para poner en palabras el objetivo último de su conducta moral. Todas estas filiaciones letradas solían coexistir en el mundo social del letrado. Sobre esta cuestión, que remonta a los primeros siglos de la China imperial, véase Anne Cheng, “What did it mean to be a *ru* in Han times?”, *Asia Major*, 2001, vol. 14 (2), pp. 101-118. Véase también Michael Nylan, *The Five “Confucian” Classics*, New Haven/Londres, Yale University Press (en particular pp. 1-8) para un estudio sobre los problemas que presenta la noción de “confucianismo”. En cuanto a la “China”, Andrew Chittick muestra que las diferencias entre la cultura de corte y las culturas locales bajo jurisdicción imperial eran en algunos casos abismales, y que la unidad política del imperio era móvil y sometida a alianzas coyunturales entre la corte imperial y los hombres fuertes de cada localidad. Andrew Chittick, *Patronage and Community in Early Medieval China. The Xiangyang Garrison, 400-600 C.E.*, Albany, State University of New York Press, 2009.

<sup>14</sup> La palabra sánscrita *sangha* se tradujo en chino por términos como *sengzhong* 僧眾 o *sengqie* 僧伽, que intentaban reproducir la fonética de la palabra original. Si bien el término se aplicaba a la comunidad monástica, el budismo Mahayana que se implantó en China admitía en la *sangha* también a los laicos con un alto nivel de realización espiritual.

<sup>15</sup> Como el “confucianismo”, también las etiquetas de “budismo” y “taoísmo” encubren una complejidad que en ciertos casos podría poner en cuestión la unidad de las doctrinas y las instituciones que se consideran “budistas” o “taoístas”. En su circulación desde el norte de la India hasta los imperios chinos que tuvieron su capital en Jiankang, así como durante su historia posterior en territorio chino, el budismo sufrió múltiples transformaciones, tanto en su doctrina como en su organización institucional. El llamado “taoísmo religioso”, por su parte, fue evolucionando en su contacto con las instituciones y las ideas budistas. Para un estudio detallado del taoísmo en la época, véase Michel Strickmann, “The Mao Shan revelation: Taoism and Aristocracy”, *T'oung Pao*, 63 (1), 1977, pp. 1-64. Sobre el bu-

El budismo, como el cristianismo, tenía sus propias formas de canalizar la desobediencia al emperador o al padre: dejar la vida familiar y política e internarse en el monasterio. No se trataba de una desobediencia silenciosa que dejaba intactos los fundamentos del orden social; por el contrario, los principios de la vida monástica estaban en conflicto con la virtud cardinal del patriarcado chino, la “piedad filial”, y amenazaban con erosionar los fundamentos simbólicos de la organización patriarcal en todas sus formas. Si bien el budismo contaba con sus propias representaciones patriarcales,<sup>16</sup> la expresión que designaba la entrada en el monasterio budista era *chujia* 出家, “dejar la casa”, es decir, dejar la vida familiar para dedicarse a ganar méritos con un modo de vida alejado de las relaciones mundanas. Esto implicaba una doble ruptura con los deberes de piedad filial. En primer lugar, significaba una ruptura con el deber de veneración al padre, una falta grave desde el punto de vista de la ética doméstica. En segundo lugar, significaba una ruptura —quizá más grave que la primera por sus consecuencias simbólicas— con los deberes del culto a los ancestros. Este culto antiguo, de tradición preimperial, era una prolongación de la ética familiar en el más allá, y se mantenía en China medieval como uno de los deberes rituales y ceremoniales más importantes de una familia, incluyendo la familia imperial. Así, cuando el hijo “dejaba la casa”, no sólo abandonaba sus deberes rituales con respecto a su propio padre y a su ancestro, sino que se privaba a sí mismo y a todo su linaje de una descendencia que pudiera seguir honrando los deberes rituales sobre los que se fundaba el poder imperial.

La seria amenaza que la vida monástica representaba contra los deberes de piedad filial era tanto más grande cuanto que el culto a los ancestros, cuando se trataba de la familia imperial, constituía a la vez un culto político. Como en el caso de todo jefe de familia, el emperador debía tanto honrar sus obligaciones rituales y ceremoniales con respecto a sus ancestros (los emperadores que lo precedieron hasta su padre) como engendrar a su sucesor para asegurarse de este modo que su descendencia seguiría honrándolo después de su muerte. Una falla en el culto imperial podía poner en riesgo la estabilidad del imperio, ya sea porque los ancestros, resentidos contra los vivos, podían querer vengarse, ya sea porque el Cielo podía responder con signos negativos contra la dinastía.<sup>17</sup> “Dejar la casa”, en este contexto, atentaba contra los principios éticos, rituales y ceremoniales de la organización familiar y política.

Un acontecimiento de 404 ilustra claramente esta tensión entre la vida monástica y los deberes de la piedad filial. Huan Xuan 桓玄 (369-404), que usurpa el trono de la dinastía Jin y

---

dismo, el libro de referencia es el de Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden, Brill, 2007 [1959]. Sobre la relación entre budismo y taoísmo, véase Isabelle Robinet, “De quelques effets du bouddhisme sur la problématique taoïste: aspects de la confrontation du taoïsme au bouddhisme”, en John Lagerway (ed.), *Religion and Chinese Society*, París, École Française d’Extrême Orient et Hong Kong, Hong Kong University Press, 2004, vol. 1, pp. 411-516.

<sup>16</sup> Sobre la analogía patriarcal en el budismo Mahayana, véase Alan Cole, *Text as Father: Paternal Seductions in Early Mahayana Buddhist Literature*, Los Ángeles, University of California Press, 2005.

<sup>17</sup> El culto a los ancestros es central en la cosmovisión de las élites de la corte. Según una creencia que se mantuvo durante la China imperial, los hombres tienen dos “almas”: el *hun* 魂 y el *po* 魄. Cuando una persona muere, su *hun* va al Cielo, mientras que el *po* queda en la Tierra. Estas dos almas se mantienen vivas durante un tiempo en el más allá, y esa es la razón de que los vivos tengan que ofrecerles alimentos y bebidas. El culto dinástico está basado en esta creencia. Véase Yu Yingshi, “‘Oh Soul, Come Back!’: A study in Changing Conceptions of the Soul and After-Life in Pre-Buddhist China”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 47, n° 2, 1987, pp. 363-395. Por otro lado, el Cielo podía castigar a la dinastía si los rituales no eran realizados de manera adecuada. Para una introducción a la creencia en la relación cosmológica de “estímulo” y “respuesta” entre hombre, Cielo y Tierra como fundamento del poder imperial, véase Michael Loewe, “The authority of the emperors of Ch’in and Han”, en *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 85-111.

se proclama emperador en 403, consulta a sus consejeros sobre si los monjes budistas deben mostrar su respeto al emperador (*jingwang* 敬王) del mismo modo que el resto de los súbditos. Como sus consejeros están divididos sobre esta cuestión, en 404 Huan Xuan decide darle la palabra al monje Huiyuan 慧遠 (334-416),<sup>18</sup> que vive en el monte Lu. Huiyuan fundamenta entonces su posición en un argumento que se encuentra en su tratado “El *sramana* [monje] no debería dar muestras de respeto al monarca” (*shamen bu jing wang zhe lun* 沙門不敬王者論) y que nos interesa particularmente por sus implicaciones para el patriarcado chino:

凡在出家，皆遁世以求其志，變俗以達其道。變俗則服章不得與世典同禮，遁世則宜高尚其迹。大德故能拯溺俗于沈流，拔玄根于重劫 [...]。雖不處王侯之位，固已協契皇極，在有生民矣。是故內乖天屬之重，而不逆其孝；外闕奉主之恭，而不失其敬。

Todo el que deja la casa se aparta del mundo para seguir sus propias aspiraciones y se desvía de las costumbres mundanas (*biansu*) para perfeccionarse en el Camino. Una vez que desvía de las costumbres mundanas, [el *sramana*] no puede seguir los ritos mundanos en su atuendo, y como está retirado del mundo, sus acciones deben ser sublimes. Así puede salvar al mundo del gran fluir [de la existencia] y sacar las raíces oscuras de los eones sucesivos [...]. De este modo, en el interior [es decir, en la casa], va en contra del respeto debido a las relaciones celestes [*tian-shu*, los lazos de sangre] y sin embargo no se desvía de su piedad filial; en el exterior [es decir, en su servicio al emperador] no muestra señales de respeto hacia su señor (*zhu*) y sin embargo no carece de reverencia hacia él.<sup>19</sup>

Este y otros argumentos de Huiyuan bastaron para convencer a Huan Xuan –que sin embargo tenía una actitud hostil con respecto a las comunidades monásticas– de permitir que los monjes no estuvieran obligados a demostrar respeto frente al monarca. Huiyuan sostenía que apartarse de los ritos “mundanos” no iba en contra de la ética familiar y política que exigían los deberes análogos de piedad filial y de respeto al emperador. Al contrario: los complementaba en un sentido más elevado. El monje se apartaba del mundo para salvar al mundo; no intentaba apropiarse de la comunidad política, sino crear una comunidad autónoma que le permitiera salvar a los hombres del ciclo de la reencarnación.

El patriarcado tenía así un sentido diferente para el monje. Si la ética de la corte imperial exigía que el respeto al padre y el respeto al monarca se combinaran para mantener la estabilidad del imperio, la ética monástica imponía una forma de vida con sus propias jerarquías y sus propios objetivos, donde la figura del “padre” sólo existía como una figura extraña, propia del “mundo”, sin importancia para una doctrina de salvación como era el budismo. Los deberes domésticos y políticos eran sólo complementos imperfectos del objetivo último de salvación

<sup>18</sup> Huiyuan es una de las figuras principales de la historia del budismo en China. En la época en que Huan Xuan usurpó el trono imperial, Huiyuan ya se había instalado en el templo Donglin, del monte Lu, donde impartía sus enseñanzas. Después de su muerte, fue considerado el primer patriarca del budismo Tierra Pura (*jingtu* 淨土), también llamado “amidismo” por el lugar privilegiado que esta doctrina le daba al buda Amithaba. Según la soteriología del amidismo, la llegada a “tierra pura” sería posible por medio de un ejercicio de visualizaciones del buda Amithaba. Para una introducción a este texto, véase Ren Jiyu 任繼愈 (ed.), *Zhongguo fojiaoshi* 中國佛教史 (Historia del budismo chino), Beijing, Zhongguo shehui kexue, 1981, pp. 439-458.

<sup>19</sup> Erik Zürcher, *The Buddhist Conquest of China...*, op. cit., p. 251; *Gaoseng zhuan* 高僧傳 (Biografías de monjes eminentes), juan 6, p. 220.

de todos los seres, y la analogía patriarcal perdía sentido en un mundo social que, como el monasterio, no consideraba al padre como la fuente superior de autoridad. Nos encontramos entonces con que la analogía patriarcal tiene valor en el mundo social de los letrados de corte (tanto bajo la efímera dinastía de Huan Xuan como bajo la dinastía Liu-Song, que recuperará el poder ese mismo año), pero no en el mundo social del monasterio y de los fieles laicos. Es en efecto en la corte imperial (o en las cortes de los grandes ministros y de los príncipes) donde se sostiene una estrecha relación simbólica entre la ética doméstica y la ética política. Pero esta relación entre ética doméstica y ética política no tiene valor en el monasterio, que conserva una cierta autonomía social y simbólica con respecto al poder imperial. La institución del monasterio no busca poner en peligro el poder del emperador, y menos aun apropiarse del poder imperial; pero su fuerza económica y social constituye una amenaza no sólo para los modos establecidos de representar el rol del emperador frente a sus súbditos (y eso incluye la analogía patriarcal), sino también para los grupos que se niegan a reconocerle sus privilegios.<sup>20</sup>

De hecho, gracias a su fuerza económica y simbólica, el budismo será, poco más de un siglo después de la controversia entre Huan Xuan y Huiyuan, la fuente de importantes cambios en la organización y en la representación de los fundamentos del poder imperial en la China medieval. En el año 519, el emperador Wu de la dinastía de Liang, Xiao Yan 蕭衍 (464-549; r. 502-549), se declarará a sí mismo boddhisattva (*pusa* 菩薩) y hará del budismo la piedra angular de una dinastía que reinará en Jiankang durante toda la primera mitad del siglo vi. Andreas Janousch ha dedicado un largo artículo a este acontecimiento fundamental de la historia política del budismo en China imperial.<sup>21</sup> La elección de la imagen del boddhisattva tiene un sentido político claro: figura central en el budismo Mahayana (“gran vehículo”), el boddhisattva designa a la persona que, después de recibir la iluminación, decide permanecer en el mundo para salvar al resto de los seres. El emperador Xiao Yan, muy cercano al *sangha*, intenta apropiarse de esta imagen, y eso lo pondrá en una posición de desafío tanto con respecto a las autoridades monásticas (que sienten su poder socavado) como con respecto a ciertos sectores de la élite letrada (que no ven con buenos ojos sus asambleas budistas y sus reformas rituales).<sup>22</sup> La analogía patriarcal, sin desaparecer, queda bajo este emperador relativamente desvalorizada en el repertorio simbólico con que el poder imperial representa su misión entre los hombres.<sup>23</sup>

## La piedad filial y la institucionalización del canon imperial

La indefinición del lenguaje político no se debe sólo a instituciones que, como el monasterio, tienen una relativa autonomía con respecto a la corte imperial. También se debe al modo mismo en que se produce este lenguaje. El proceso de producción del lenguaje político pasa por los

<sup>20</sup> De hecho, estos privilegios fueron utilizados como motivos en diferentes persecuciones que el budismo sufrió por parte del poder imperial en momentos menos favorables.

<sup>21</sup> Andreas Janousch, “The Emperor as Boddhisattva”, en Joseph McDermott (ed.), *State and Court Ritual in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 112-149.

<sup>22</sup> Por ejemplo, el emperador Wu de Liang –contra las instrucciones expresas del *Libro de los Ritos*– hizo cambiar en todos los lugares de culto las ofrendas de carne por ofrendas de vegetales para respetar el mandato budista de no matar. Véase, por ejemplo, *Nanshi*, juan 72, p. 1781.

<sup>23</sup> Pero no por eso queda desplazada. De hecho, la piedad filial podía ser tematizada como una virtud que podía ser extendida a todos los seres vivos. Andreas Janousch, “The Emperor as Boddhisattva”, *op. cit.*, p. 147.

letrados de la corte, que, por ser los intérpretes autorizados de los Libros Canónicos, hablan, escriben y discuten sobre la naturaleza del poder que detentan el emperador y sus ministros. Si analizamos el uso que los letrados hacen de las analogías patriarcales,<sup>24</sup> veremos que estas analogías están sometidas a indefiniciones y alternativas, y que las opiniones divergentes, cuando se trata de instituir una forma de autoridad, entran en conflictos que ponen en juego los fundamentos simbólicos del poder imperial. Las fisuras están en el corazón mismo de la producción del lenguaje político oficial.

Un primer signo de esta indefinición constitutiva del lenguaje político está en el proceso mismo de selección de las metáforas políticas. En el *Libro de la piedad filial*, como vimos, la metáfora del padre se apoya en una analogía que implica ciertos deberes de parte del ministro: igualdad de sentimientos con respecto al padre y al señor y extensión de los deberes en la casa a los deberes en la administración. Pero esta es sólo una de las representaciones posibles de la relación entre emperador y ministro en el lenguaje político de las élites letradas de la corte imperial. Entre las metáforas que describen esta relación en los textos antiguos y medievales, encontramos, por ejemplo, la metáfora del ministro como “esposa” del emperador.<sup>25</sup> Esta metáfora permite en cierto sentido subrayar que el ministro no tiene derecho a la posición de padre en un imperio representado como familia política, incluso cuando la familia del ministro –que, según sugiere la metáfora, tiene una “alianza matrimonial” con la familia del emperador– goza de un linaje tan ilustre como el de la dinastía reinante. A diferencia de la metáfora del “hijo” de un emperador-padre, la metáfora del ministro-“esposa” recuerda de este modo que el ministro viene del exterior y que no representa una amenaza a la sucesión dinástica (es decir, a la sucesión por primogenitura de la posición imperial). Un segundo ejemplo es la metáfora del ministro como “huésped” de su emperador. Esta metáfora se encuentra ya en el libro de las *Odas*, uno de los Libros Canónicos más antiguos que durante el medioevo siguen siendo la base de una buena parte de las metáforas políticas. El poema “La brama del ciervo” (“Luming”),<sup>26</sup> citado una y otra vez en textos tanto poéticos como administrativos, representa a un señor que recibe a sus “huéspedes” talentosos en su “morada” y que, a cambio de sus consejos, los honra con telas de seda que les entrega en canastas de bambú.<sup>27</sup> Aquí el ministro sólo pertenece temporariamente al ámbito doméstico del emperador; ya no es como una esposa o un hijo, sometidos estatutariamente a la autoridad del padre-esposo, sino como un invitado que, por amistad o respeto, da buenos consejos a su anfitrión. Finalmente, se puede mencionar

<sup>24</sup> Estas reflexiones fueron en parte inspiradas por el libro de John Searle, *The Construction of Social Reality*, Nueva York, The Free Press, 1995, que se inscribe en la tradición de lingüística pragmática anglosajona (de la que Searle es uno de los principales exponentes). La lingüística pragmática ha inspirado distintos trabajos historiográficos en las últimas décadas, en particular los trabajos de Quentin Skinner, John Pocock o de otros historiadores de la llamada “Escuela de Cambridge”.

<sup>25</sup> La metáfora del ministro-“esposa” tiene una larga tradición. En el poema cuasi-canónico “Encontrando la tristeza” (“Lisao” 離騷), Qu Yuan (iv-iii siglos a.C.) se ve a sí mismo como una mujer que provoca los celos de sus rivales en la corte (otros ministros) frente a su “esposo”-monarca. Véase *Wenxuan*, 32.1492, con el comentario de Wang Yi. Esta metáfora está relacionada con la fuerza *yin* 陰 del ministro, que se opone a la fuerza *yang* 陽 del monarca o emperador: el “camino del ministro” (*chen dao* 臣道) está explícitamente asociado en el libro de las *Mutaciones* con el “camino de la esposa” (*qi dao* 妻道) y el “camino de la Tierra” (*di dao* 地道). Véase *Zhouyi zhengyi*, 1.19a, hexagrama *kun* 坤.

<sup>26</sup> *Maoshi zhengyi*, 9.2.405b-406b.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 9.2.405b.

el ejemplo de la metáfora del ministro-“amigo”, estudiada por Yuri Pines.<sup>28</sup> Quizá la menos “doméstica” de las metáforas del poder político, la relación de amistad –una de las cinco relaciones sobre las que se basa la doctrina social del llamado “confucianismo”– no se sustrae del todo a la relación de dependencia personal y no anticipa forzosamente la noción moderna de “igualdad”: en la mayor parte de los casos, la “amistad” es también una relación jerárquica atravesada por criterios de edad y de posición.

Todas estas metáforas implican relaciones diferentes entre ministro y emperador. Pero un estudio del significado literal de estas metáforas no alcanza para comprender su sentido pragmático: como ocurre generalmente con los textos chinos (y quizá también con cualquier tipo de texto), el sentido literal de estas metáforas se enriquece y, quizá, se vuelve en su contrario cuando el contexto de uso obliga a reinterpretar la metáfora. La metáfora del “huésped”, por retomar uno de los ejemplos anteriores, tenía en tiempos preimperiales un fuerte asidero institucional, sobre todo en un momento en que los llamados “letrados itinerantes” (*youshi* 遊士) se trasladaban de una corte a otra para ofrecer sus consejos en los distintos “señoríos” que componían el territorio gobernado nominalmente por la dinastía de Zhou (XI a.C.-256 a.C.). En esos tiempos, el letrado podía cambiar de corte cuando no estaba satisfecho con el trato que le daba su “anfitrión”.<sup>29</sup> Después del Primer Emperador (Qin Shihuang di, 260-210 a.C.; r. 221-210 a.C.), y sobre todo del emperador Wu de Han (156-87 a.C.; r. 141-87 a.C.), cuando ya no hay cortes verdaderamente autónomas de la corte imperial, el ministro sólo tiene la posibilidad de ser o un “huésped” de su emperador o un anacoreta retirado en su residencia o en la montaña (cuando no decide seguir la vía monacal). Pero incluso en tiempos imperiales la metáfora puede tener distintos matices. Cuando un emperador débil le ofrece un trato particular a un ministro fuerte miembro de una familia ilustre, la metáfora del “huésped” puede significar una relación relativamente igualitaria. Inversamente, cuando un emperador fuerte trata de “huésped” a un ministro débil, puede tratarse de una afectación de humildad.<sup>30</sup>

Hay así, en estas indefiniciones semánticas, un tipo de conflictos que podemos llamar “lucha de discursos”: las luchas por la producción y la circulación de un determinado lenguaje sobre la relación emperador-ministro. Proponemos entonces abordar, como ejemplo de estas luchas de discursos, la controversia sobre el *Libro de la piedad filial* en el año 483. En esta controversia, no es la validez de la analogía lo que se pone en cuestión, sino el valor de ese libro para la formación de las élites imperiales y, sobre todo, para fundamentar los argumentos

<sup>28</sup> Véase Yuri Pines, “Friends or foes: changing concepts of ruler-minister relations and the notion of royalty in pre-imperial China”, *Monumenta Serica*, vol. 50, 2002, pp. 35-74.

<sup>29</sup> Véase Yu Yingshi 余英時, “Gudai zhishi jieceng de xingqi yu fazhan” (La emergencia y el desarrollo del estrato intelectual en la antigüedad”), en *Shi yu Zhongguo wenhua* 士與中國文化 (El letrado y la cultura china), Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 2003, pp. 46-55.

<sup>30</sup> Xiao Daocheng, primer emperador de Qi, necesitó del apoyo de grandes familias ilustres y de hombres de armas poderosos para consolidar su régimen. Wang Jian y otro ministro importante, Chu Yuan, le dieron el apoyo que necesitaba entre las élites. En este contexto, Wang Jian tiene un enorme poder sobre el emperador, y la metáfora patriarcal, como veremos más abajo, está lejos de significar la sumisión absoluta de Wang Jian. Unos años después, bajo el emperador Xiao Ze, los ministros tienen menos poder frente al emperador. Por eso, cuando encontramos la metáfora del “huésped” en, por ejemplo, la pregunta de un examen para otorgar un título, estamos obligados a interpretar que se trata de una afectación de humildad por parte del emperador, y no la descripción de la relación entre emperador y ministro. Véase Pablo Blitstein, “L’art politique du texte: savoirs lettrés et pouvoir impérial dans la Chine du Sud des V-VI siècles”, tesis doctoral defendida el 25 de mayo de 2012 en el INALCO, París.

en las discusiones de las asambleas de corte.<sup>31</sup> No se trata de una disputa sobre el sentido del libro, sino sobre su valor institucional: porque es en efecto el valor institucional del libro el que creará las condiciones para facilitar o para restringir usos determinados de este discurso específico sobre la analogía patriarcal.

Los protagonistas de la disputa son Wang Jian 王儉 (452-489) y Lu Cheng 陸澄 (425-494), dos grandes letrados e importantes ministros de la dinastía de Qi del Sur (479-502). Ese año, Lu Cheng ocupa el puesto de doctor de la universidad imperial, mientras que Wang Jian ocupa el puesto de director del secretariado imperial y, poco más tarde, el de director de la universidad. El tema que los opone es el “canon imperial” (*didian* 帝典), es decir, el corpus de textos que serán considerados “canónicos” por la dinastía. Este “canon” tiene dos funciones. Por un lado, sirve para formalizar la autoridad de un corpus textual y para facilitar la tarea de identificar “precedentes” (*gushi* 故事) en la elaboración de la política imperial. Por otro lado, cuando la universidad imperial tiene estudiantes, este canon constituye la base de la enseñanza y sirve para transmitir una formación textual, ética y política a los miembros más jóvenes de las élites.<sup>32</sup> Las dos funciones –aconsejar al emperador y organizar la universidad– son inseparables, porque los eruditos (*xueshi* 學士) que gestionan la universidad tienen a su vez el deber de dar consejos al emperador.<sup>33</sup> De ahí la importancia de la disputa entre Wang Jian y Lu Cheng sobre el “canon imperial”: los textos incluidos en el canon serán la base no sólo de ordenanzas y decretos, sino también, eventualmente, de la formación de los jóvenes letrados que un día pasarán a ocupar puestos importantes de la administración.

La disputa figura en el *Libro de los Qi del Sur*, escrito por Xiao Zixian 蕭子顯 (489-537) unos treinta años después de la controversia:

澄謂尚書令王儉曰：「《孝經》，小學之類，不宜列在帝典。」乃與儉書論之曰：「[...] 世有一《孝經》，題爲鄭玄注，觀其用辭，不與注書相類。案玄自序所注眾書，亦無《孝經》。」<sup>34</sup>

[Lu] Cheng le dijo al director de la secretaría imperial, Wang Jian: “El *Libro de la piedad filial* es un texto para la enseñanza primaria y no debería ser incluido en el canon imperial”. Poco

<sup>31</sup> La asamblea de corte era una audiencia regular en que los ministros discutían las políticas imperiales y presentaban sus opiniones al emperador (que frecuentemente asistía a esas reuniones). Sobre las asambleas de corte en las Dinastías del sur, véase Zhu Zongbin 祝總斌, *Liang Han Wei Jin Nan bei chao zaixiang zhidu yanjiu* 兩漢魏晉南北朝宰相制度研究 (Investigaciones sobre el sistema del primer ministro en las dinastías de Han, de Wei, de Jin y de las dinastías del sur y del norte), Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1990, p. 228.

<sup>32</sup> Algunos investigadores afirman que existían dos universidades imperiales, la *Taixue* 太學 (“Gran escuela”) y la *Guozhi xue* 國子學 (“Escuela de los hijos del reino”). Pero Gao Huibin sostiene con argumentos convincentes que, bajo los Qi del sur, estos dos nombres se refieren a una misma institución, y también, con Yan Buke, que los funcionarios de la universidad imperial, mientras está cerrada, asumen responsabilidades consultivas. Véase Gao Huibin 高慧斌, *Nanchao xuezhi yanjiu* 南朝學制研究 (Investigaciones sobre el sistema educativo de las Dinastías del Sur), tesis de doctorado defendida en la Universidad de Jilin, bajo la dirección de Zhang Hequan 張鶴泉 en 2005, pp. 30-36, y Yan Buke, *Chaju zhidu bianqian shigao* 察舉制度變遷史稿 (Esbozo sobre la evolución del sistema de “observación y selección” [de funcionarios imperiales]), Beijing, Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2009, pp. 197-203. Sobre la base de este análisis, podemos decir que los funcionarios de la universidad también podían discutir el contenido del programa para el momento de reapertura de la universidad.

<sup>33</sup> Kubozoe Yoshifumi 窪添慶文, *Gi Shin Nanboku chō kanryōsei kenkyū* 魏晉南北朝官僚制研究 (Investigaciones sobre la administración de Wei, Jin y de las dinastías del sur y del norte), Tokyo, Kyūko Shoin, 2003, pp. 366-367.

<sup>34</sup> *Nan Qi shu* 南齊書 (Libro de los Qi del Sur), juan 39, p. 684. Las referencias al *Nan Qi shu*, al *Nan shi* 南史 (Historia del Sur) y al *Sanguo zhi* 三國志 (Memoria sobre los Tres Reinos) siguen la edición de referencia de Zhonghua shuju.

después le escribió una carta para discutir esta cuestión: “[...] Tenemos un único *Libro de la piedad filial*, donde se dice que ha sido anotado por Zheng Xuan; pero después de leer las notas, [me di cuenta] de que no se parecen [a otros comentarios de Zheng Xuan]. Y a juzgar por el prefacio de Zheng Xuan a los libros que comentó, el *Libro de la piedad filial* no se encuentra entre ellos”.

Lu Cheng tiene dos argumentos en contra de la oficialización del *Libro de la piedad filial*. El primero es que el libro pertenece a la “enseñanza primaria” y que, por esa razón, no merece ser consagrado en el corpus del “canon imperial”. En efecto, por su lenguaje relativamente sencillo, el libro suele ser memorizado por las élites letradas ya desde la infancia. El segundo argumento, más técnico, son las dudas sobre la autenticidad de las notas de Zheng Xuan 鄭玄 (127-200), uno de los comentaristas más respetados en los primeros siglos del imperio. Lu Cheng parecería atribuir la importancia del libro al valor de esas notas cuando sugiere que, si hay dudas sobre la autoría de Zheng Xuan, el libro tiene menos valor para la enseñanza universitaria. Las objeciones de Lu Cheng a la canonización del libro no se fundan en el contenido del texto, sino en su rol durante la “enseñanza primaria” y en problemas ligados a la crítica textual. No es la analogía patriarcal en sí lo que pone en cuestión, sino la institucionalización de un texto que desarrolla un discurso articulado sobre esta analogía.

Wang Jian tiene una opinión diferente de la de Lu Cheng:

疑《孝經》非鄭所注，僕以此書明百行之首，實人倫所先，《七略》、《藝文》並陳之六藝，不與《蒼頡》《凡將》之流也。鄭注虛實，前代不嫌，意謂可安，仍舊立置。

Es probable que el *Libro de la piedad filial* no haya sido anotado por Zheng Xuan. Considero sin embargo que este libro ilumina la principal de las cien acciones [es decir, la piedad filial] y que pone de manifiesto lo que es primero con respecto a las relaciones humanas. Las “Siete rúbricas” [“Qilue”, de Liu Xiang y Liu Xin] y la “Memoria sobre las letras” [“Yiwen zhi”, de Ban Gu]<sup>35</sup> las incluyen entre las seis artes [nombre alternativo para los *Libros Canónicos*] y no en el género (*liu*) del “Cang Jie” y del “Fan Jiang”.<sup>36</sup> Las carencias de las notas de Zheng no fueron criticadas por letrados de generaciones anteriores. Y en cuanto a su sentido, son fiables y podemos seguir utilizándolas.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Las “Siete rúbricas” es un catálogo hecho por Liu Xiang 劉向 (77-76 a.C.) y su hijo Liu Xin 劉歆 (50-23 a.C.), dos importantes funcionarios letrados a fines de los Han Anteriores. La “Memoria sobre las letras” es una sección del *Hanshu* (Libro de Han), la historia de los Han Anteriores escrita por Ban Gu 班固 (32-92), que ofrece un catálogo de la biblioteca imperial basado en las “Siete rúbricas”.

<sup>36</sup> El “Fanjiang” de Sima Xiangru 司馬相如 (179-127 a.C.) y el “Cang Jie” de Li Si 李斯 (280-208 a.C.) eran dos textos utilizados para el aprendizaje de la lectura. Véase HS, 30.1719-1720.

<sup>37</sup> *Nan Qi shu*, juan 39, p. 685. Son sin embargo las objeciones de Lu Cheng que, más tarde, serán tomadas en cuenta en la historia imperial. Ya en los Tang, como el comentario de Zheng Xuan empezó a ser considerado falso, fue marginado y finalmente perdido. El comentario se encontró en Japón en el siglo XVIII y fue reconstituido por Yan Kejun y Pi Xirui. Hoy disponemos de una versión del siglo IX<sup>a</sup> encontrada en Dunhuang. Sobre la historia de la transmisión de este texto, véase William Boltz, “Hsiao Ching”, en Michael Loewe, *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley, The Society for the Study of Early China/The Institute of East Asian Studies, University of California, 1993, pp. 147-148. Una versión reconstituida con las notas de Zheng Xuan es Zhengzhu xiaojing 鄭注孝經 (El *Libro de la piedad filial*, con notas de Zheng Xuan), Taipei, Shangwu yinshu guan, 1966.

Wang Jian evoca a historiadores y archivistas de la autoridad de Ban Gu y de Liu Xiang (o de su hijo Liu Xin) para demostrar que el libro, en realidad, no es un texto exclusivamente para niños; por otro lado, se apoya en la fiabilidad del sentido de las notas para sugerir que, a pesar de las dudas que pesan sobre su autenticidad, el libro sigue mereciendo su lugar en el “canon imperial”. En el fondo, el argumento más importante de Wang Jian se encuentra al principio del pasaje: el libro ilustra demasiado bien la virtud de la piedad filial como para no incluirlo en el “canon imperial”. Poco importan las objeciones técnicas: la importancia del libro reside en el hecho de que tiene como eje los deberes éticos necesarios para sostener tanto la autoridad familiar como la autoridad política, los dos pilares de la organización social. Lo importante, para Wang Jian, es la claridad del texto sobre la piedad filial.

En efecto, el lugar que se le asigne al *Libro de la piedad filial* en la corte no es un problema menor para Wang Jian. Desde los comienzos de la dinastía Qi del sur en 479, Wang Jian cita este libro en reuniones de corte como modelo de una virtud política fundada en la analogía patriarcal. La escena siguiente es un ejemplo:

上使陸澄誦孝經，自「仲尼居」而起。儉曰：「澄所謂博而寡要，臣請誦之。」乃誦「君子之事上」章。上曰：「善！張子布更覺非奇也。」

El emperador le pidió a Lu Cheng que recitara el *Libro de la piedad filial*, y Lu Cheng comenzó [la recitación] en la sección “Confucio estaba sentado...” [es decir, en la primera sección del libro]. Wang Jian dijo entonces: “Las palabras de Lu Cheng demuestran su erudición, pero no van a lo esencial. Le pido que me permita recitarlo”. Y recitó entonces la sección “al servir a su superior, el hombre de bien...”. El emperador dijo: “¡Bien! Ahora sé que Zhang Zibu 張子布 (156-236)<sup>38</sup> no era tan extraordinario”.<sup>39</sup>

El pasaje del *Libro de la piedad filial* recitado por Wang Jian es el siguiente:

君子之事上也，進思盡忠，退思補過，將順其美，匡救其惡，故上下能相親也。

Al servir a su superior (*shang*), el hombre de bien, cuando se encuentra cerca [de su señor], piensa en ir hasta el fondo de su lealtad; cuando se encuentra lejos, piensa en corregir las faltas [de su señor], alienta lo bello, desalienta lo feo, de modo tal que el superior y el inferior pueden tratarse entre ellos como parientes (*qin*).<sup>40</sup>

El pasaje elegido por Wang Jian hace alusión al deber que tiene un ministro de dar pruebas de lealtad y, a la vez, de dar consejos y advertencias a su “superior” (*shang* 上): es decir, Wang Jian considera que “lo esencial” del libro está en mostrarse fiel sin renunciar a la libertad de palabra de la que puede gozar un ministro poderoso en la corte imperial. El *Libro de la piedad*

<sup>38</sup> Zhang Zibu (o Zhang Zhao 張昭) fue ministro de Sun Quan 孫權 (182-252; r. 229-252) bajo la dinastía Wu 吳 (229-280) durante el período de los Tres Reinos. Suele ser citado en la época como un consejero leal. Su biografía está en *Sanguo zhi* (Memorias de los Tres Reinos), juan 52, p. 1219

<sup>39</sup> *Nan Qi shu*, juan 23, pp. 435-436. Véase también *Nan shi*, juan 22, p. 593.

<sup>40</sup> *Xiaojing zhushu*, juan 8, p. 2560a.

*filial* es así el eje de las ideas de Wang Jian sobre la relación entre emperador y ministro. Pero el uso del libro en la política de corte tiene aun otras implicaciones. Como sugiere Ochi Shigeaki,<sup>41</sup> el modelo de piedad filial que suele buscarse en este libro no concierne sólo a la relación entre emperador y ministro, sino también, gracias a la ambigüedad de la palabra “superior” (*shang* 上), a la relación entre los ministros y sus propios subordinados. Wang Jian es uno de los ministros más poderosos de los primeros años de la dinastía de Qi del sur; su poder se debe tanto a su lugar privilegiado en la elaboración de decretos y ordenanzas como al prestigio de su familia, los Wang de Langye. Al tomar como modelo el *Libro de la piedad filial*, que identifica los deberes y los sentimientos debidos al “padre” (*fu* 父) con los debidos al “señor” (*jun* 君), Wang Jian sugiere, por un lado, una fidelidad absoluta del ministro al emperador, y, por el otro, una fidelidad absoluta de los subordinados a los grandes ministros. Leído de este modo, el *Libro de la piedad filial* sirve para segmentar la organización del poder imperial: la figura del emperador tiene asegurada la fidelidad de sus ministros, pero no forzosamente la de los dependientes de sus ministros.

Las objeciones de Lu Cheng ponen en riesgo esta posición central del *Libro de la piedad filial* y, de este modo, también la interpretación que Wang Jian, a partir de este libro, impone a la virtud de la piedad filial. Si el *Libro de la piedad filial* es excluido del “canon imperial”, ¿cómo evocarlo cuando se discutan cuestiones relativas a la piedad filial y a la relación entre señor y súbdito? La representación de la relación entre “superior” e “inferior” tal como la concibe Wang Jian perdería autoridad si su texto de base, el *Libro de la piedad filial*, fuera desplazado del canon. Es por esta razón que las objeciones de Lu Cheng son quizá el signo de una lucha de facciones en la corte: por un lado, la facción de familias ilustres del norte que, como la de Wang Jian, migraron algunas generaciones atrás desde el Shandong a Jiankang para ayudar a consolidar la corte imperial de la entonces dinastía de Jin; por el otro, la facción de las familias ilustres del sur que, como la de Lu Cheng, raramente ocuparon en la administración imperial posiciones con el mismo prestigio que las ocupadas por las familias del norte. En la corte de Jiankang, las relaciones de dominación están ligadas a la acumulación de privilegios estatutarios adquiridos de generación en generación; pero basta con que el emperador nombre ministros del sur en puestos más altos y cambie la repartición de cargos administrativos para que los fundamentos de estos privilegios tradicionales se resquebrajen. Lu Cheng sabe entonces muy bien que, cuando critica la propuesta de Wang Jian, no es sólo la piedad filial lo que pone en crisis con sus objeciones, sino también la autoridad de Wang Jian.

Las rivalidades entre facciones parecerían estar al margen de la analogía patriarcal. Y sin embargo, el sentido de esta analogía depende estrechamente de la lucha de discursos entre ellas. Es verdad que, a diferencia del cuestionamiento de Huiyuan al respeto debido al emperador, las objeciones de Lu Cheng no ponen en crisis la analogía patriarcal como elemento de representación del poder imperial; pero sí cuestionan, en cambio, una lectura de esta analogía y un modo de institucionalizarla. Lu Cheng intenta frenar la institucionalización del *Libro de la piedad filial* como fuente oficial de la analogía patriarcal, mientras que Wang Jian, cuya posición está comprometida políticamente con un discurso específico sobre esta analogía, defiende el rol institucional del libro como vector oficial de su propio discurso. La controversia

<sup>41</sup> Ochi Shigeaki, “The Southern Dynasties Aristocratic System and Dynastic Change”, *Acta Asiatica*, n° 60, 1991, p. 62.

demuestra que, en el corazón mismo de la cultura política de la corte imperial, la analogía patriarcal no tiene ningún significado fuera de las interpretaciones que los letrados le dan en el contexto de su actividad de consejeros –incluso cuando la utilización de la analogía es admitida por todos los que participan en la institucionalización de los discursos–. El significado mismo de la analogía es inseparable de estas luchas de posicionamiento en la corte. ¿Cómo hablar entonces de un “patriarcado chino” si “padre” y “emperador” tienen, como significantes flotantes, sentidos distintos según el uso que les dan los letrados? La contradicción de sentidos está inscrita en la formulación y en el uso mismo del discurso.

## Conclusiones

Podemos sacar dos conclusiones sobre las analogías patriarcales en la China medieval. La primera es de orden historiográfico y concierne a las dinámicas simbólicas del patriarcado en la sociedad de las élites letradas de Jiankang. A partir de la pluralidad de los mundos sociales que conforman la experiencia intelectual de estas élites letradas, podemos afirmar que la evolución semántica de la analogía patriarcal depende de las relaciones complejas entre los modos heterogéneos de sociabilidad de los que participan estas élites. Para el ministro Wang Jian, cuyo modo de vida está estrechamente ligado a su posición en la corte imperial, el “padre” corresponde tanto al emperador como al ministro y representa la forma superior de autoridad moral y política; para el monje Huiyuan, en cambio, esa analogía, aplicada exclusivamente al emperador, pertenece a una forma de sociabilidad ajena y, en cierto sentido, inferior a la sociabilidad monástica. Si para el ministro la piedad filial representa “lo primero en las relaciones humanas”, para el monje la piedad filial implica una concepción estrecha de la virtud, no sólo porque considera que la salvación del mundo es un objetivo más elevado que el simple cumplimiento de los deberes de piedad hacia los padres, sino también porque el poder patriarcal no constituye para él un fundamento legítimo de autoridad ética. La historia de la analogía patriarcal en China medieval –y a lo largo de la historia imperial– está marcada por estas oposiciones tanto en el interior de la corte (donde los mismos significantes cambian de sentido en su circulación) como en el exterior (donde los espacios de sociabilidad como el monasterio o la aldea producen discursos alternativos a los de la corte imperial).

Las apropiaciones del *Libro de la piedad filial* son quizá, por su centralidad en la corte imperial, los ejemplos más elocuentes de la imposibilidad de reducir la analogía patriarcal a un significado unívoco en el lenguaje político del imperio. No sólo cada una de las formulaciones de la analogía patriarcal –en carta o en recitación, alusiva o explícita– tiene un contradictor (Lu Cheng para Wang Jian, por ejemplo), sino que existen lenguajes alternativos para nuevas formulaciones de la analogía patriarcal, o incluso para la relativa desvalorización de la imagen del padre como fuente de representaciones políticas (en el caso del emperador bodhisattva). En otras palabras: es en la irrefrenable sucesión de reapropiaciones de la analogía, difícil de captar con las tipologías macro-analíticas del “patriarcado” o el “patrimonialismo”, que se encuentra el movimiento histórico de las representaciones patriarcales del poder imperial. En esta pluralidad de reapropiaciones podemos ver no sólo las posibilidades (realizadas o no) que se abrían para la evolución posterior del imaginario político, sino también las formas de sociabilidad que, ya en el medioevo, amenazaban con poner término a las representaciones domésticas del poder imperial. Cuando un historiador privilegia sólo una de estas versiones del patriarcado sin

mostrar sus indeterminaciones, sus eventuales contradicciones o su contingencia, está aplicando en los hechos un juicio de valor sobre cuál debe ser considerado, a partir de los diferentes testimonios que nos ofrecen los documentos del período, el discurso “legítimo” sobre la analogía patriarcal. La sobrevaloración que suele hacerse del lenguaje político de la corte imperial responde, en última instancia, a una identificación explícita o implícita de la corte imperial con un “Estado” en su sentido moderno. Pero esta identificación, inspirada en la dicotomía moderna “Estado-sociedad”, no tiene validez cuando se trata de explicar las instituciones y el lenguaje político de la corte imperial china: como hemos visto, la corte y el monasterio mantienen entre sí una relación a la vez de intercambio simbólico y de conflicto social, de modo tal que ninguna de las dos instituciones puede ser considerada unilateralmente como “representativa” de la “sociedad china”.

Esto nos lleva a nuestra segunda conclusión, esta vez de orden metodológico. Las analogías patriarcales, más allá del consenso que pudieran causar entre las élites letradas, muestran sólo un aspecto marginal de su vida histórica cuando se las reduce a tipologías macro-analíticas como “patrimonialismo” y “patriarcado”. Si en cambio nos movemos al mismo tiempo entre diferentes escalas de análisis y nos concentramos en las indefiniciones semánticas, podemos decir que la analogía patriarcal tiene, en un mismo tiempo y espacio, formas y sentidos diferentes. Cuando nos movemos entre los niveles micro –por ejemplo, un intercambio situado de cartas– y macro –por ejemplo, la tipificación de la analogía patriarcal a lo largo de un período–, podemos mirar de otra manera la historia de las instituciones y del lenguaje político. Mientras que las tipologías macro-analíticas imponen representaciones políticas alógenas a su objeto o aíslan el lenguaje político del contexto que le da sentido, la variación de escalas de observación –la “multiscopía”– nos permite identificar las indeterminaciones, las discordancias y los conflictos que fragilizan las instituciones y los discursos. Lo que aparece como una tipología desprendida naturalmente de los rasgos “típicos” de una “cultura”, con una significación cerrada sobre sí misma, el micro-análisis de su producción cotidiana nos lo muestra en su contingencia, en su pluralidad y en su movimiento semántico. Así, las analogías patriarcales que aparecen en los documentos no deberían ser reducidas a la expresión una “cultura patriarcal”: el germen de cambio y el signo del movimiento histórico están en las luchas cotidianas por su sentido. Si bien no puede negarse la fuerza de la analogía patriarcal en los discursos políticos de la corte imperial, el historiador cometería un error si considerara que estos discursos representan de modo exhaustivo el horizonte de sentido de una “cultura”.

Es en efecto esta pretensión de exhaustividad cultural lo que lleva a la idea de una “cultura” o “civilización” china. Estas categorías suelen ser utilizadas como una suerte de tipos ideales que, a la manera de macro-individuos autónomos, se presentan como objetos naturales de la investigación histórica. Pero ¿se puede acaso hablar de “cultura” o de “civilización” como macro-individuos ideales cuando sus fundamentos mismos son sometidos a conflictos de sentido, resignificados e incluso desagregados cotidianamente? Detrás de la idea de un “patriarcado chino” se esconde en realidad la sociabilidad específica –y bien restringida– de la corte imperial y de los funcionarios letrados. El monasterio (cuyas redes sociales iban de la China a la India) o las facciones (siempre en reconfiguración según intereses coyunturales), es decir, toda forma de sociabilidad que implicara un desafío a las formas relativamente instituidas del patriarcado, quedan de este modo excluidas de una tipología que, en última instancia, hace de algunas instituciones de la corte imperial –representadas bajo la forma de una proyección anacrónica

del “Estado” moderno— el centro de la “cultura” o de la “civilización” china premoderna. Si en cambio reconocemos a los distintos mundos sociales su propia legitimidad —o, mejor aun, si evitamos reducir el concepto de “legitimidad” a una relación ficticia entre “sociedad” y “Estado”—, veremos que lo que llamamos “cultura” o “civilización” china corresponde en realidad a diferentes mundos sociales cuyas fronteras es imposible definir. Y eso ocurre porque “cultura” o “civilización” no son la historia, sino instrumentos conceptuales modernos que nos permiten organizar lo que aún podemos ver de esa historia. Despojemos entonces a estas nociones de sus vínculos con la noción moderna de Estado-nación: sólo de este modo evitaremos, en el estudio de las relaciones sociales del pasado, imaginar fronteras que inconscientemente nos inspira el orden jurídico del mundo moderno. □

## Bibliografía

Adams, Julia, “The Rule of the Father: Patriarchy and Patrimonialism in Early Modern Europe”, en Charles Camic, Philip Gorski y David Trubek, *Max Weber's Economy and Society. A Critical Companion*, Stanford, Stanford University Press, 2005, pp. 237-259.

Alföldi, Andreas, *Der Vater des Vaterlandes im römischen Denken*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.

Avezou, Laurent, “Louis XII. Père du peuple: grandeur et décadence d'un mythe politique, du XVI<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle”, en *Revue historique*, vol. 1, n° 625, pp. 95-125.

Bast, Robert James, *Honor your Fathers. Catechisms and the Emergence of a Patriarchal Ideology in Germany, 1400-1600*, Leiden, Brill, 1997.

Bellah, Robert, *Beyond Belief*, Nueva York, Harper and Row, 1970.

Blitstein, Pablo, “L'art politique du texte: savoirs lettrés et pouvoir impérial dans la Chine du Sud des V-VI siècles”, tesis doctoral defendida el 25 de mayo de 2012 en el INALCO, París.

Boltz, William, “Hsiao Ching”, en Michael Loewe, *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Berkeley, The Society for the Study of Early China/The Institute of East Asian Studies, University of California, 1993, pp. 141-153.

Brunner, Otto “La ‘casa grande’ y la ‘Oeconomica’ de la vieja Europa”, *Prismas*, vol. 14, n° 2, 2010, pp. 117-136.

Chen Shou 陳壽, Pei Songzhi 裴松之 (notas), *Sanguo zhi* 三國志 (*Memoria sobre los Tres Reinos*), Beijing, Zhonghua shuju, 1959.

Cheng, Anne, “What did it mean to be a *ru* in Han times?”, *Asia Major*, vol. 14 (2), 2001, pp. 101-118.

Chittick, Andrew, *Patronage and Community in Early Medieval China. The Xiangyang Garrison, 400-600 C.E.*, Albany, State University of New York Press, 2009.

Cole, Alan, *Text as Father: Paternal Seductions in Early Mahayana Buddhist Literature*, Los Ángeles, University of California Press, 2005.

Colombo, Paolo, *Gobierno*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003.

Eisenberg, Andrew, “Weberian Patrimonialism and Imperial Chinese History”, en *Theory and Society*, vol. 27, n° 21, 1998, pp. 91-93.

Frigo, Daniela, *Il padre di famiglia: governo della casa e governo civile*, Roma, Bulzoni Editore, 1985.

Gao Huibin 高慧斌, *Nanchao xuezhizhi yanjiu* 南朝學制研究 (*Investigaciones sobre el sistema educativo de las Dinastías del Sur*), tesis de doctorado defendida en la Universidad de Jilin, bajo la dirección de Zhang Hequan 張鶴泉 en 2005.

Gribaudi, Maurizio, “Échelle, pertinence, configuration”, en Jacques Revel (ed.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, París, Seuil/Gallimard, 1996, pp. 113-139.

Hamilton, Gary, “Patriarchy, Patrimonialism and Filial Piety: a Comparison of China and Western Europe”, *The British Journal of Sociology*, vol. 41, n° 1, 1990, pp. 77-104.

Haney, Lynne y Lisa Pollard, *Families of a New World: Gender, Politics and State Development*, Nueva York/Londres, Routledge, 2003.

Janousch, Andreas, "The Emperor as Boddhisattva", en Joseph McDermott (ed.), *State and Court Ritual in China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 112-149.

Kawakatsu Yoshio 川勝義雄, *Liuchao guizuzhi shehui yanjiu* 六朝貴族制社會研究 (*Investigaciones sobre la sociedad aristocrática de las Seis Dinastías*), Shanghai, Shanghai guji, 2007 (trad. china del original japonés, *Rikuchō kizoku-sei shakai no kenkyū*).

Koselleck, Reinhart, *Begriffsgeschichten*, Frankfurt, Suhrkamp, 2006.

Kubozoe Yoshifumi 窪添慶文, *Gi Shin Nanboku chō kanryōsei kenkyū* 魏晉南北朝官僚制研究 (*Investigaciones sobre la administración de Wei, Jin y de las dinastías del sur y del norte*), Tokyo, Kyūko Shoin, 2003.

Li Yanshou 李延壽, *Nanshi* 南史 (*Historia del Sur*), Beijing, Zhonghua shuju, 1975.

Loewe, Michael, *Divination, Mythology and Monarchy in Han China*, Cambridge, Cambridge University Press.

Nylan, Michael, *The Five "Confucian" Classics*, New Haven/Londres, Yale University Press, 2001.

Ochi Shigeaki, "The Southern Dynasties Aristocratic System and Dynastic Change", *Acta Asiatica*, n° 60, 1991, pp. 55-77.

Pines, Yuri, "Friends or foes: changing concepts of ruler-minister relations and the notion of royalty in pre-imperial China", *Monumenta Serica*, vol. 50, 2002, pp. 35-74.

Pocock, John, *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

Ren Jiyu 任繼愈 (ed.), *Zhongguo fojiaoshi* 中國佛教史 (*Historia del budismo chino*), Beijing, Zhongguo shehui kexue, 1981.

Robinet, Isabelle, "De quelques effets du bouddhisme sur la problématique taoïste: aspects de la confrontation du taoïsme au bouddhisme", en John Lagerway (ed.), *Religion and Chinese Society*, París, École Française d'Extrême Orient et Hong Kong, Hong Kong University Press, 2004, vol. 1, pp. 411-516.

Rosental, Paul-André, "Construire le 'macro' par le 'micro': Fredrik Barth et la microstoria", en Jacques Revel (ed.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, París, Seuil/Gallimard, 1996, pp. 141-159.

Searle, John, *The Construction of Social Reality*, Nueva York, The Free Press, 1995.

Shi Huijiao 釋慧皎, *Gaoseng zhuan* 高僧傳 (*Biografías de monjes eminentes*), Beijing, Zhonghua shuju, 1992.

Ruan Yuan 阮元 (ed.), *Shisanjing zhushu* 十三經注疏 (*Los trece libros canónicos con notas y comentarios*), Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1997.

Strickmann, Michel, "The Mao Shan revelation: Taoism and Aristocracy", *T'oung Pao*, 63 (1), 1977, pp. 1-64.

Weber, Max, *Economie et société*, París, Plon, 1995, vol. 1.

Xiao Tong 蕭統 (ed.), *Wenxuan* 文選 (*Selección de textos refinados*), Beijing, Zhonghua shuju, 1977.

Xiao Zixian 蕭子顯, *Nan Qi shu* 南齊書 (*Libro de los Qi del Sur*), Beijing, Zhonghua shuju, 1972.

Yan Buke 閻步克, *Zhongguo gudai guanji zhidu yinlun* 中國古代官階制度引論 (*Discusión sobre el sistema de jerarquías administrativas en China antigua*), Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2010.

—, *Chaju zhidu bianqian shigao* 察舉制度變遷史稿 (Esbozo histórico sobre la evolución del sistema de "observación y selección" [de funcionarios imperiales]), Beijing, Zhongguo renmin daxue chubanshe, 2009.

Yu Yingshi 余英時, *Shi yu Zhongguo wenhua* 士與中國文化 (*El letrado y la cultura china*), Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 2003.

—, "'Oh Soul, Come Back!': A study in Changing Conceptions of the Soul and After-Life in Pre-Buddhist China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, vol. 47, n° 2, 1987, pp. 363-395.

Zheng Xuan (notas), *Zhengzhu Xiaojing* 鄭注孝經 (*El Libro de la piedad filial*, con notas de Zheng Xuan), Taipei, Shangwu yinshu guan, 1966.

Zhu Zongbin, 祝總斌, *Liang Han Wei Jin Nan bei chao zaixiang zhidu yanjiu* 兩漢魏晉南北朝宰相制度研究 (*Investigaciones sobre el sistema del primer ministro en las dinastías de Han, de Wei, de Jin y de las dinastías del sur y del norte*), Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 1990.

Zürcher, Erik, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden, Brill, 2007 [1959].

## Resumen / Abstract

### El padre figurado. Crítica de los enfoques tipológicos y macro-analíticos en el estudio del lenguaje político de la China medieval

¿Cuán “patriarcal” o “patrimonial” era el poder del emperador en China medieval? A partir de una crítica de los enfoques exclusivamente tipológicos y macro-analíticos en ciencias sociales, nos proponemos mostrar que los discursos sobre la autoridad imperial en China medieval no admiten la reducción tipológica a una “cultura patriarcal”. El estudio situado de dos controversias nos mostrará una lucha de discursos en torno a la representación del emperador como “padre”: por un lado, una controversia que opone la representación patriarcal de la autoridad del emperador a los deberes del monje budista con respecto al *sangha*; por el otro, una controversia que, en el corazón mismo del poder imperial, opone dos visiones distintas sobre el modo de transmisión de las analogías patriarcales. Este estudio nos permitirá recuperar los aspectos conflictivos en la producción discursiva de las analogías patriarcales y de este modo poner en cuestión la idea misma de “China patriarcal”.

**Palabras clave:** Patrimonialismo / tipología / micro-análisis / confucianismo / budismo

### The figured father. Critique of typological and micro-analytical approaches in the study of political language in Medieval China

How “patriarchal” or “patrimonial” was the power of the emperor in medieval China? Based on a critique of exclusively typological and macro-analytical approaches in social sciences, we intend to show that the discourses about imperial authority in medieval China do not admit the typological reduction to a “patriarchal culture”. A situated study of two controversies will show us a struggle of discourses around the representation of the emperor as a “father”: on the one hand, a controversy that opposes the patriarchal representation of imperial authority to the duties of the Buddhist monk towards the *sangha*; on the other hand, a controversy that, at the heart of imperial power, opposes two ideas on the way patriarchal analogies should be transmitted. This study will allow us to rediscover the conflictive aspects in the discursive production of patriarchal analogies and so to call into question the idea of a “Chinese patriarchy”.

#### Key words:

Patrimonialism / typology / micro-analysis / Confucianism / Buddhism

Fecha de recepción del original: 10/9/2012

Fecha de aceptación del original: 23/3/2013



**MATERIAL DE DIFUSIÓN**