

Conciliando el dharma con los clásicos: budismo e identidad de la *gentry* a finales de la dinastía Ming

AINHOA ZALABARDO MESA
Universidad Autónoma de Madrid
ainhoa.zalabardo@estudiante.uam.es

Fecha de recepción: 10 de octubre de 2014

Fecha de aceptación: 12 de enero de 2015

Fecha de publicación: 20 de marzo de 2015

Revista Historia Autónoma, 6 (2015), pp. 29-44. e-ISSN:2254-8726

Resumen: Desde el inicio de la dinastía Ming hasta su segunda mitad (1368-1644) el budismo fue considerado como una doctrina perjudicial para el conjunto social y el sistema de valores morales del momento. El neoconfucianismo (ideología oficial del Estado), la reconstrucción de la noción de los ámbitos público y privado, y el código legal, establecieron una separación entre la religión budista y los estratos más elevados de la sociedad. Sin embargo, el monopolio sobre el nuevo concepto de lo público, ligado al interés estatal, que ejercían los emperadores para garantizar la lealtad de los súbditos y las escasas oportunidades de éxito en el sistema de exámenes imperiales favorecieron una nueva conciencia social entre las élites locales o *gentry*, las cuales, a su vez, estaban estrechamente relacionadas con el budismo. Pese a la dicotomía entre estado y comunidad, la *gentry* logró aunar la práctica del patronazgo y la fe budista con el cumplimiento de sus deberes neoconfucianos. Como consecuencia se logró cierto equilibrio en las relaciones de poder, mayor autonomía frente a la autoridad central y un nuevo auge de la religión budista.

Palabras clave: Dinastía Ming, budismo, *gentry*, identidad.

Abstract: Since the beginning of the Ming dynasty (1368-1644) until its last half Buddhism was considered all along as a harmful doctrine for both society and the morality system at that time. Neoconfucianism -the state's official ideology-, the reconstruction of the public and private spheres as well as the law code all stipulated the split between Buddhism and the highest social strata. However, the emperors' monopoly of the new public sphere's perception, linked to state interests, in order to guarantee their subjects' loyalty in addition to the limited possibilities of getting through the imperial examination system, favoured the start of a new social identity among the local elite or *gentry*, who were closely bind to Buddhism. The *gentry* managed to combine patronage activities and Buddhist devotion with the fulfillment of their Neoconfucian duties As a result, more autonomy from the central authority and some balance in power distribution were achieved at the same time that Buddhism reached a new peak.

Keywords: Ming dynasty, Buddhism, *gentry*, identity.

Introducción

La dinastía Ming (1368-1644) es uno de los periodos más complejos de la historia china. Su evolución y desarrollo asentaron las bases que marcaron en gran medida el destino del Estado chino y los sucesos ocurridos durante la dinastía Qing y los inicios del siglo XX.

El objeto de este análisis es mostrar, mediante el estudio de textos históricos, culturales y antropológicos con la identidad como base, cómo la presencia del budismo en la China de principios del siglo XVII y su relación con la élite local conllevará tanto un proceso identitario y de legitimación de la misma como el auge budista.

Al aunar estos puntos de vista se evidencia que la construcción de la identidad no deriva de patrones impuestos, sino que varía según el grupo social, su estatus, experiencias y contacto con las influencias de conjuntos poblacionales que favorecen dicha construcción.

Siguiendo esta idea, estos factores contribuyen a generar una identidad de grupo e individual que hay que salvaguardar y fomentar. Según Joan Josep Pujadas la identidad consiste en:

“[...] la búsqueda de la idea de continuidad de los grupos sociales, a través de las discontinuidades [...], en forma de una confrontación dialéctica constante entre el bagaje socio-cultural-simbólico identificado por el grupo como genuino y las circunstancias globales ‘objetivas’ que [...] delimitan la reproducción del propio grupo”¹.

La élite local china no fue una excepción en este proceso y, aprovechando los cambios ocurridos a partir del siglo XVI, se estableció en un nicho de poder que cambiaría el esquema social de la época. Su relación con el budismo, lejos de ser meramente espiritual o instrumental, debe ser estudiada como un factor más que contribuyó a esa reconfiguración potenciando sus efectos².

1. El budismo. Breve estado de la cuestión

Para entender la visión que se tenía del budismo en los inicios de la dinastía Ming y cómo afectó al periodo a tratar, hay que remontarse a la dinastía Song, que gobernó entre los

¹ Pujadas, Joan Josep, *Etnicidad. Identidad cultural de los pueblos*, Madrid, Eudema Antropología Horizontes, 1993, p. 63.

² Brook, Timothy, *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*, Cambridge, Harvard University Asia Center, 1994, pp. 3-4.

siglos X y XIII. Esta fue una de las etapas de mayor apertura y desarrollo chino, cuya recta final coincidió con el declive del budismo.

El ideal del caballero neoconfuciano y la movilidad social que proporcionaban los exámenes civiles convirtió la vida monacal en una carrera menospreciada³. El budismo desapareció definitivamente de la arena política cuando la casa imperial le retiró su apoyo y eliminó los privilegios fiscales de sus instituciones.

Tras la caída de la dinastía Yuan⁴, Zhu Yuanzhang, fundador de la dinastía Ming, apoyó abiertamente el budismo, pese a lo cual durante su gobierno se legisló el control de la comunidad monástica (*sangha*) y el número de ordenaciones. Este modus operandi encerraba una doble preocupación: el miedo a la corrupción de los monjes budistas si acumulaban demasiado poder, y el temor a que la población laica se pervirtiera por ello; una actitud que caracterizó a la mayor parte de los emperadores Ming.

La situación para los monasterios no fue fácil durante las primeras décadas de la dinastía. El control al que estaban sometidos, los celos del emperador y el patronazgo que en Pekín le otorgaban los eunucos, los identificaron como un ámbito corrupto, llegando a peligrar su integridad debido al desprecio de élites y magistrados.

Esto cambió a mediados del siglo XVI gracias a las teorías integradoras de Wang Yangming y al marco social, político y económico que se describirá a continuación. Un cambio que contribuyó a cristalizar la posición e identidad de las élites locales.

1.1 Extensión geográfica del budismo en la China Ming

La era Jiajing⁵ fue un periodo de intensificación del rechazo al budismo, que perdió toda la protección que aún tuviera del emperador. Con la llegada de la era Wanli⁶, los altibajos políticos de la Corte afectaron al que hasta entonces había sido prácticamente el único bastión budista gracias, sobre todo, al patronazgo de los eunucos: Pekín. A medida que el emperador intentaba afianzar su poder y suprimir la influencia de su madre, la emperatriz viuda Ci Sheng (devota budista y principal protectora de monasterios), la capital se convirtió para los monjes en un lugar del que convenía alejarse⁷.

Los problemas políticos disminuyeron el patronazgo y aumentaron la peligrosidad de la capital⁸. La posición y la vida de eunucos y burócratas dependían del emperador, por ello el

³ Wright, Arthur, *Buddhism in Chinese History*, Stanford, Stanford University Press, 1959, pp. 94-95.

⁴ Que mantuvo el neoconfucianismo como doctrina oficial aunque toleró el budismo.

⁵ Gobierno del emperador Zhu Houcong (1521-1566).

⁶ Gobierno del emperador Zhu Yijun (1572-1620).

⁷ Para más información acerca de este periodo y la influencia de Ci Sheng sobre el emperador ver: Naquin, Susan, *Peking: Temples and City Life, 1400-1900*, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 2000, pp. 153-161; Zhang, Dewei, *A Fragile Revival: Chinese Buddhism under the Political Shadow, 1522-1620*, Vancouver, The University of British Columbia, 2010, pp. 73-286; Zhang, Dewei, “Challenging the Reigning Emperor for Success: Hanshan Deqing (1546-1623) and Late Ming Court Politics”, en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 134, 2 (2014), pp. 263-285.

⁸ A principios del siglo XVII, la afinidad budista manifestada por los eunucos y Ci Sheng despertó la oposición entre los literatos neoconfucianos más ortodoxos, que consideraron la situación como un peligro para el Estado.

budismo nunca atrajo un patrocinio constante de las élites en Pekín. Como consecuencia, la *sangha* se dirigió hacia Jiangnan, la región del bajo Yangzi, núcleo intelectual de la época.

Allí, el antibudismo acarreado desde los Song y el poderío de los linajes habían llevado a la población al abuso y expropiación de las propiedades budistas. Sin embargo, surgieron factores que favorecieron un vuelco hacia esta doctrina. Los problemas de corrupción de la Corte, la decepción por las malas políticas del Estado y la lejanía de la capital provocaron que el estrato social emergente, la *gentry*, diera un giro hacia lo local. Su imperiosa necesidad de adquirir mayor presencia en la arena pública y legitimar su identidad social hizo que esas élites locales se involucraran cada vez más en el patronazgo budista, algo a lo que contribuyó el atractivo material, cultural e intelectual de esta religión.

Así, su espectacular crecimiento económico gracias a su gran capacidad comercial, su efervescencia cultural y su progresiva independencia de la influencia del gobierno central convirtieron a Jiangnan en el lugar idóneo para el asentamiento de la *sangha*⁹.

1.1.1 La ideología del gobierno central: el neoconfucianismo

La legislación de las eras Hongwu¹⁰ y Yongle¹¹ prohibió el contacto entre monjes y población y adoptó el pensamiento neoconfuciano como la ortodoxia a seguir. Este surgió en el periodo final de la dinastía Song de la mano de pensadores como Cheng Yi¹² y Zhu Xi¹³, quienes, contrarios a la influencia del budismo, lo analizaron y crearon una cosmología centrada en el cultivo espiritual y el deber moral.

Este rechazo sin embargo no les impidió tomar los planteamientos filosóficos suscitados por esta doctrina y darles respuesta desde su propia perspectiva para atraer a la intelectualidad de la época. Sus interpretaciones de los clásicos provenían precisamente de lo que su comprensión del budismo les había enseñado a buscar y englobaban intereses éticos, sociales y espirituales que transformarían la obtención de la budeidad en el concepto confuciano de lograr la santidad a través del conocimiento. Esta teoría sostenía que a través del proceso de instrucción y esfuerzo moral por dominar las emociones se modificaban las reacciones individuales, puliéndolas hasta llegar al principio celeste o sentido de lo humano¹⁴.

⁹ Para más información sobre budismo en este periodo y su extensión geográfica ver: Brook, Timothy, *Praying for Power... op. cit.*; Brook, Timothy, *The Chinese State in Ming Society*, United Kingdom, Routledge (Critical Asian Scholarship series), 2004; Zhang, Dewei, *A Fragile Revival... op. cit.*

¹⁰ Gobierno del emperador Zhu Yuanzhang (1368-1398).

¹¹ Gobierno del emperador Zhu Di (1402-1424).

¹² 1033-1107 d.C.

¹³ 1130-1200 d.C.

¹⁴ Para más información sobre la influencia budista en la creación del neoconfucianismo ver: Cheng, Anne, *Historia del Pensamiento Chino*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2002, pp. 369-484; Wright, Arthur F., *Buddhism in Chinese History...op. cit.*, pp. 86-107.

Zhu Yuanzhang retomó esta ideología con la esperanza de restituir los valores morales que el fundador dinástico consideraba perdidos. Para ello se impulsó el culto a los antepasados, se ensalzó la virtud y práctica de los ritos y se potenció el amor a las normas y la lealtad al emperador. Se pretendía formar una intelectualidad burócrata a partir de una “identidad legitimadora”¹⁵ cuyo objetivo debía ser defender los valores de la ortodoxia oficial en el conjunto social y reforzar el poder del estado.

A esto contribuyó la Academia Hanlin, que controlaba el acceso a los exámenes civiles y marcaba la línea intelectual oficial. De ella surgirían los magistrados que ocuparían los puestos más elevados en la Corte Imperial. Su influencia abarcaba asuntos de peso como la publicación de tratados literarios o la representación imperial mediante enviados especiales. Asimismo, su estrecha relación con el Ministerio de los Ritos incrementaba su poder¹⁶.

La expansión del budismo había provocado una ola de censura entre burócratas y neoconfucianos ortodoxos. Sus acusaciones no diferían de las formuladas por Cheng Yi y Zhu Xi: consideraban que fomentaba el abandono de los asuntos del mundo, que eludía las responsabilidades familiares, sociales y oficiales denigrando la moralidad, y que era una superstición indigna de los literatos. Lo vincularon con el ansia de provecho personal y erigieron la doctrina neoconfuciana en los pilares del civismo, la rectitud y la contribución al bienestar comunitario¹⁷.

1.1.2 Reavivación del budismo. La élite local y el proceso de construcción identitaria

La marginalidad del budismo en los primeros siglos de la dinastía Ming llevó a muchos monasterios a la desaparición o decadencia. Sin recursos económicos, con el número de monjes reducido, sus tierras expropiadas, o directamente reconvertidos para otros usos (como escuelas locales), su mantenimiento se hacía extremadamente difícil.

El giro hacia la localidad a mediados del siglo XVI, el cambio de Pekín a Jiangnan y la intervención de las élites locales, cambiaron el panorama budista. Fue precisamente esa *marginalidad* respecto al ámbito público lo que más atrajo a la *gentry*. El budismo y sus monasterios se convirtieron en un reino separado del ámbito estatal y su ortodoxia, fortaleciendo la autoridad que las élites habían forjado a lo largo de la dinastía y afianzando una identidad que legitimase sus actividades. La *gentry* convirtió el monasterio en un medio donde invertir su fortuna para obtener a cambio capital simbólico. Así, construyó un área de poder propio alejado de la influencia del gobierno central, donde estableció una identidad diferenciada del resto de la población.

¹⁵ “Las identidades legitimadoras generan una sociedad civil, un conjunto [...] de instituciones, así como una serie de actores sociales estructurados y organizados que reproducen, si bien a veces de modo conflictivo, la identidad que racionaliza las fuentes de la dominación estructural”. Castells, Manuel, *La era de la información. El poder de la identidad*. México, Siglo XXI Editores, 2001, p. 30.

¹⁶ Elman, Benjamin, “Imperial Politics and Confucian Societies in Late Imperial China: The Hanlin and Donglin Academies”, en *Modern China*, vol. 15, 4 (1989), pp. 379-418.

¹⁷ Brook, Timothy, *Praying for Power... op. cit.*, p. 70.

1.2. Marco contextual de las localidades

Llegados a este punto es necesario recalcar que los procesos de formación de conciencia solo tienen sentido dentro de un ámbito social, lo que nos lleva a ver cómo se conformaban esas localidades.

El objetivo de Zhu Yuanzhang tras la fundación de la dinastía era crear un Estado autosuficiente asentado en una economía agraria. Las localidades debían basar sus principios morales, culturales y cívicos en la ortodoxia neoconfuciana adoptada por el gobierno central. Al cargo de los condados quedaría un magistrado oficial que, por ley, no podía ser de la localidad¹⁸. Este supervisaba asuntos como la escuela estatal, la población en el ámbito social¹⁹, las instituciones caritativas o el control de las tasas a pagar por la población.

Este esquema estaba lejos de cumplirse, especialmente a partir de mediados del siglo XVI. Paulatinamente se creó una brecha entre las normas impuestas por el gobierno central y lo que comenzaba a gestarse en las sociedades locales. El objetivo de este apartado es explicar en qué consistía esa desconexión y cómo influyó en la identidad local.

1.2.1 La apropiación y control de la esfera pública

La reestructuración de los ámbitos público (公, *gong*) y privado (私, *si*) que se dio en los primeros años de la dinastía condicionó la organización política y social de la época Ming. La tradición clásica confuciana según Mencio relacionaba el *gong* con la dedicación al bienestar de la comunidad, y el *si* con el beneficio personal. La legislación del periodo Ming redefinió el *gong* en términos de interés estatal. Esta monopolización efectuada por el Estado delimitó de forma estricta su autoridad en la esfera pública. El emperador pasó a ser el representante de la moralidad y el interés de sus súbditos y el Estado, la entidad neoconfuciana por excelencia²⁰. Con ello se trató de reducir el margen de acción de la población y evitar que las élites amasaran mayor influencia de la debida.

Esta imposición hizo surgir un debate entre los literatos acerca del papel del Estado y su intervención en la arena pública que Brook recoge de la siguiente manera:

“Prominent seventeenth century thinkers [...] develop this line of thinking that the state had no monopoly on *gong*, that the public domain was greater than the state. Any ruler who monopolized power for his own benefit and «made the empire his private property», as Huang Zongxi said of the Founding Qin Emperor, was not serving the public interest, only his own. Gu Yanwu went a step further by identifying county society as the true locus of *gong*”²¹.

¹⁸ *Ibidem*, p. 18.

¹⁹ Hay que tener en cuenta que sobre los no oficiales pesaba la norma de no intervenir en asuntos burocráticos.

²⁰ Brook, Timothy, *Praying for Power... op. cit.*, p. 21.

²¹ *Ibidem*, p. 22.

1.2.2 Relaciones de poder en las localidades: burocracia y élites locales

Aunque el Estado tenía aparentemente controladas las localidades gracias a la legislación y los burócratas, este dominio quedó en entredicho progresivamente por esa *gentry* que amasaba no solo renombre sino legitimidad para inmiscuirse en asuntos locales.

La élite ejercía como puente entre los diversos grupos sociales de la localidad, generando relaciones que iban de la dependencia a la establecida entre iguales. Ello contribuyó a crear una conciencia de colectividad local cuyos intereses fomentó. Muchos de esos asuntos se trataban en monasterios budistas y algunos burócratas los convirtieron en salones públicos para impedir que las élites trataran cuestiones locales, pues esto minaba la autoridad gubernamental.

Esta fluctuación social e intelectual inquietaba a los magistrados más ortodoxos, que temían la desintegración del orden natural neoconfuciano²². Por ello, en nombre del Estado y para limitar la influencia de la *gentry* y el budismo, los magistrados podían explotar temporalmente el espacio y recursos monacales para actividades oficiales como reuniones de asuntos administrativos, lecturas públicas de textos oficiales y neoconfucianos, el empleo de la imprenta para editar la gaceta local, la celebración de ceremonias estatales cuando el santuario confuciano carecía de espacio²³...

Esta lucha de poderes entre una identidad legitimadora, la del Estado, que manifestaba el alcance de su control mediante los burócratas, y una identidad en formación cuya intención no era desvincularse de lo oficial, sino ganar mayor autonomía tanto para sí misma como para su localidad, será una constante desde mediados del siglo XVII hasta la caída de la dinastía en el año 1644.

1.2.3 El retrato local de las gacetas. La formación de la identidad en las localidades

Una de las fuentes más útiles para el estudio de la historia china son las gacetas, cuya redacción a lo largo de la era Míng fue de gran relevancia tanto para localidades como para instituciones budistas. Eran escritos ligados a una doble funcionalidad: la primera, mostrar la localidad acorde a la doctrina oficial del Estado (por ello se intentaba no mostrar prácticas contrarias a la misma); la segunda, reflejar los méritos y logros que distinguían la comunidad de otros territorios. La diferencia se hacía necesaria para generar esa identidad a nivel local. El porqué es explicado por Peter Kees Bol:

“Local people had to decide, or be persuaded, that there was something about the place that ought to matter to them, [...] that thinking about themselves in terms of a place made sense and that they should, in effect, make this communal quality a vital part of their identity as individuals”²⁴.

²² Cheng, Anne, *Historia del Pensamiento Chino...op. cit.*, pp. 475-476.

²³ Brook, Timothy, *Praying for Power... op. cit.*, pp. 118-119.

²⁴ KeesBol, Peter, “The «Localist Turn» and «Local Identity» in Later Imperial China”, en *Late Imperial China*, 24 (2003), pp. 1-50.

El budismo se refleja en las gacetas como un tema delicado no sólo para la relación entre el Estado y la localidad, sino entre los magistrados y la *gentry*, esta y los comunes... Lo que recogía una gaceta mostraba el peso de la doctrina budista en el área y las tendencias del autor. Este debía considerar ciertas cuestiones, entre ellas si los monasterios de la localidad mantenían una moralidad digna de mención o si el poder adquirido por los mismos podría cuestionar el del Estado. Así, muchas gacetas incorporaban en su interior secciones en las que se describían las actividades llevadas a cabo por los monasterios, mientras que en otras, para evitar complicaciones, el budismo apenas se mencionaba²⁵.

2. Las élites locales. Proceso paralelo de formación de identidad

Al retomar la teoría de la construcción identitaria como un proceso plural resulta fácil extraer la conclusión de que un individuo puede tener varias identidades que sean fuente de contradicciones en el ámbito público y privado. Tal y como Manuel Castells argumenta, para entender esto hay que separar el concepto de identidad del de rol social. La primera es un proceso *elaborado e interiorizado* por el individuo, el segundo es una construcción derivada de la organización impuesta por la sociedad²⁶.

En el caso de las élites locales chinas esas tensiones sociales y psicológicas entre su identidad y los roles que debían cumplir venían dados por las dicotomías resultantes de su posición en la estructura de dominación, las cuales creaban un universo de paradojas: su formación neoconfuciana y la atracción por el budismo, su poder en la localidad y la subordinación al magistrado o la necesidad de renombre para nutrir su legitimidad frente a las presiones sociales y el deseo de escapismo.

2.1 La realidad social de las élites. Nuevas perspectivas en el horizonte

La postura neoconfuciana sostenida por el gobierno, su legislación sobre la esfera pública y la identificación con la misma, generaron no sólo una serie de condiciones y actitudes que se esperaban de las élites locales sino una reacción a las mismas que desencadenó todo un proceso en la consolidación de su identidad.

El neoconfucianismo era el pilar que conformaba la vida de la *gentry* y, en base a él, el servicio al Estado y al emperador se convertían en la máxima aspiración. No obstante, esta vocación era en vano: el acceso al estrato político estaba regulado mediante los exámenes

²⁵ Brook, Timothy, *The Chinese State in... op. cit.*, pp. 154-155.

²⁶ Castells, Manuel, *La era de la información... op. cit.*, pp. 28-29.

civiles, único medio para obtener un puesto como magistrado que permitiera a las élites ostentar poder de manera lícita. Pero no todos los candidatos superaban las pruebas y de nada servía superar las de nivel más bajo: estas no otorgaban mayores privilegios y el nivel de libertad respecto a lo estatal era casi inexistente. Aún más, el número de candidatos que se presentaban a los exámenes era tan cuantioso que superaba el de vacantes a cubrir.

La inestabilidad política gestada desde el inicio de la dinastía provocó que los emperadores se preocuparan más por afirmar su autoridad que por los asuntos de Estado²⁷. Las luchas entre las distintas facciones de la Corte se recrudecieron durante los siglos XVI y XVII, y provocaron que la entrada al servicio imperial tuviera más peligros que estabilidad. Ante esto surgieron dos reacciones: entregarse al servicio imperial pese a todo, o el retiro absoluto de los asuntos oficiales, algo que el Estado percibía como contrario al sistema.

Todo ello llevó a que el interés hacia la carrera de magistrado disminuyera considerablemente y a que parte de la élite más poderosa quedase en un limbo, carente de autonomía política pero no económica. Esta ventaja posibilitó a la *gentry* el afianzamiento de su legitimidad, provocando un fortalecimiento del poder individual de las localidades. La riqueza familiar, la influencia del budismo, las nuevas corrientes de pensamiento y la autonomía adquirida gracias a las actividades comunitarias crearon un reino aparte liderado por las élites locales, lo cual era precisamente lo que el Estado Ming había tratado de impedir.

2.2 Viviendo entre el neoconfucianismo y el sincretismo de Wang Yangming

La relación entre budismo y *gentry* alcanzó su plenitud en el siglo XVII, y cabe preguntarse cómo pudo producirse dicho acercamiento cuando la ideología ortodoxa, impuesta por el Estado y absorbida por las élites, renegaba de los planteamientos de la doctrina de Buda.

El pensamiento de la élite surge de los sucesos desencadenados a partir del siglo XVI (como la pérdida de atractivo de la profesión magistrativa) que originaron un distanciamiento entre la *gentry* y la doctrina neoconfuciana y un cambio en su visión del mundo.

Entre esos hechos surgió uno que cambió el panorama político y social Ming y serviría como puente de conexión a la *gentry* entre su formación neoconfuciana y su atracción por el budismo: el sincretismo de Wang Yangming²⁸, que dio voz al desencanto enraizado entre muchos intelectuales de principios del siglo XVI, quienes se sentían asfixiados por la rigidez de los cánones neoconfucianos.

Wang Yangming, que desde joven se sintió atraído por el budismo y el taoísmo, dio un vuelco al neoconfucianismo al retomar las ideas de Mencio sobre el conocimiento innato. Según su perspectiva toda reflexión ética parte de la mente, fuente única de moralidad que contiene el conocimiento innato del bien recibido directamente del Cielo. Mientras que para Cheng

²⁷ Cheng, Anne, *Historia del Pensamiento Chino...op. cit.*, p. 456.

²⁸ 1472–1529 d.C.

Yi y Zhu Xi el hombre solo alcanzaba la bondad a través del estudio, que era lo que permitía practicarla a posteriori, para Wang Yangming conocimiento y acción eran indisolubles: conocer la naturaleza humana implicaba ejercitarla²⁹.

Fue aún más lejos, argumentando que únicamente mediante una transmisión oral de maestro a discípulo (modelo de formación del budismo Chan) la enseñanza neoconfuciana se afianzaría y se alcanzaría la iluminación. Sus ideas ganaron tantos adeptos como detractores y dejaron el terreno abonado para la expansión del budismo.

Tras la muerte de Wang sus discípulos llevaron sus ideas al extremo de intentar aunar budismo, taoísmo y confucianismo. Como consecuencia se gestó una fuerte reacción antibudista, sobre todo entre los burócratas. Pese a que a finales del siglo XVI y principios del XVII estas voces discordantes seguían clamando en contra del favor que la élite local otorgaba al budismo, esta tendencia continuó y se fortaleció en el área de Jiangnan, el corazón cultural del imperio Ming. Finalmente, se adoptó una postura acomodaticia caracterizada por la fluidez de las relaciones entre las tres doctrinas.

2.3 Pilares de identidad de la élite local. El *wenren* (文人)

El concepto de diferenciación fue vital para construir la identidad de la élite local. La abundancia económica y el buen nombre no eran suficientes para legitimar sus actos pues ya en este periodo el espíritu crítico que cuestionaba la influencia estatal sobre la consciencia individual se había extendido a otras capas sociales (como comerciantes, artesanos o pequeños rentistas) provocando su diversificación³⁰. Serán precisamente los comerciantes y la *lesser gentry*³¹ los principales grupos sociales de los que la élite local pretendía distanciarse. La cultura y la intervención en los asuntos de la localidad se convertirán en la principal diferencia en la jerarquía social local frente a aquellos estratos sociales que, desde el punto de vista de las élites, estaban *demasiado* cercanos para su tranquilidad.

Esas actividades (obras públicas, reparación de santuarios, patronazgo budista...) daban una faceta de virtud y deferencia a la *gentry* que redundaba en una imagen intachable, capital social de peso y, por ende, una autoridad indiscutible. Ninguna familia perdía la ocasión de incrementar la cara³² y exhibir su nombre a través de manifestaciones de su influencia³³ en lo que podría llamarse el teatro de la sociedad local³⁴.

²⁹ Cheng, Anne, *Historia del Pensamiento Chino... op. cit.*, pp. 460-467.

³⁰ *Ibidem*, p. 475.

³¹ *Gentry* de menor gradación, con menos influencias y poderío económico. Brook, Timothy, *Praying for Power...* *op. cit.*, p. 14.

³² "Face is the respectability and/or deference which a person can claim for himself from others, by virtue of the relative position he occupies in his social network and the degree to which he is judged to have functioned adequately in that position as well as acceptably in his general conduct [...]". Ho, David, "On The Concept of Face", en *American Journal of Sociology*, vol. 81, 4 (1976), p. 883.

³³ Brook, Timothy, *Praying for Power...* *op. cit.*, p. 19.

³⁴ Es el llamado "enfoque dramático" de Goffman, que Pujadas cita en Pujadas, Joan Josep, *Etnicidad. Identidad cultural...* *op. cit.*, p. 60, por el cual el individuo elabora una identidad de cara al ámbito social. Consistiría en controlar el contexto para dar una impresión determinada en la sociedad, ofreciéndole a ésta lo que espera ver.

Ello significaba que el escrutinio al que se veía sometida la élite local, las presiones sociales y políticas, estaban a la orden del día. En estas circunstancias, el budismo no solo ayudaría a forjar ese capital simbólico gracias al patronazgo, sino que sería también una vía de escape de los asuntos del mundo.

Surgió lo que Castells llama una “identidad proyecto”³⁵: un determinado grupo social emplea una serie de herramientas culturales para levantar una nueva identidad que “redefine su posición en la sociedad” para introducir cambios en la misma.

Aparece el *wenren* (文人), hombre de la élite local que, en vista del turbulento panorama político, abogó por una vida de instrucción y refinamiento. Integrantes de poderosas familias que habían obtenido generaciones atrás importantes puestos gracias a los exámenes civiles, ahora explotaban el usufructo de esos resultados. Grandes terratenientes, arrendaban sus tierras y las dirigían a distancia con ayuda de agentes locales mientras ellos instalaban su residencia en otras ciudades. Es lo que David Johnson ha llamado *absentee landlords*³⁶.

Libres en parte de la influencia estatal, tenían numerosos motivos para volcarse en el budismo. Este les permitía la construcción de una identidad social a través del patronazgo y satisfacía sus deseos de ocio, conocimientos y abstracción. Turismo y peregrinaje estaban relacionados con ello, pues los monasterios tenían dos factores seductores para la élite. El primero era su patrimonio cultural, pues guardaban valiosas obras de arte (nutridas bibliotecas, muestras de pintura y poesía) y podían ser un ejemplo de arquitectura antigua. El segundo era la búsqueda de lo estético, y es que los monasterios, debido a las creencias geománticas, estaban situados en enclaves estratégicos de gran belleza. Eran un refugio apartado del mundo, ideal para meditar y escapar de las apariencias.

El *wenren* no precisaba ser creyente para solazarse en esta religión. Era otra de las habilidades estándar que, como miembro de la élite local, con una educación y estatus determinado, se esperaba que *dominase*.

3. Budismo y construcción de la identidad de la élite según el género

El proceso de construcción identitaria de la *gentry* en una dinastía como la Ming, cuya ideología era el neoconfucianismo, tenía el género como premisa indispensable. Las mujeres de la élite, relegadas al hogar, quedaron excluidas de las estructuras dominantes y siguieron un proceso de creación identitaria muy distinto al de los varones. Su devoción budista quedó

Así, según Pujadas: “el «sí mismo» puede constituir un objeto que el sujeto manipula para conseguir presentar una imagen adecuada a los deseos y objetivos de la interacción”.

³⁵ Castells, Manuel, *La era de la información... op. cit.*, p. 30.

³⁶ Johnson, David, “Communication, Class and Consciousness in Late Imperial China”, en Johnson, David et al., *Popular Culture in Late Imperial China*, Berkeley, University of California Press, 1985, p. 53.

totalmente condicionada en la práctica y el panorama de ambos sexos fue delimitado por la relación entre la simbología de lo espacial y lo espiritual.

Siguiendo las teorías de Pujadas³⁷, los grupos sociales se afirman como colectivo a partir de elementos socioculturales y simbólicos escogidos para crear una diferenciación. Así, los privilegios y obligaciones que el neoconfucianismo otorgaba a los hombres, por contraste les serían negados a las mujeres, considerándose peligroso que pudieran acceder a ellos.

3.1 Budismo en la esfera pública. Privilegio de hombres

El hombre de la *gentry* vivía por y para lo público. Su relación con el budismo era empleada de forma que la creación de su identidad pública fuese ligada a la manipulación del simbolismo que tenía el monasterio en la localidad. La discreción y el buen hacer eran fundamentales para evitar críticas de los más ortodoxos, pues su faceta neoconfuciana era juzgada por su piedad filial y sus logros. Por ello, a menudo los varones de la élite se escudaban tras las peticiones de las mujeres de su familia para respaldar su intervención en proyectos budistas. Así disfrazaban sus intenciones y, de cara a la sociedad, seguían siendo perfectos caballeros³⁸.

Esta necesidad de excusar sus acciones les llevó a buscar justificaciones para patrocinar el budismo. Desde una perspectiva neoconfuciana, las instituciones budistas contribuían al orden y se continuaba la tradición familiar de mecenazgo, honrando a los antepasados. Según el punto de vista de los literatos se mantenía el patrimonio cultural de los monasterios. Desde la perspectiva budista renunciaban a ganancias materiales en favor de proyectos para la búsqueda de la iluminación. Pero, por encima de todo, la filantropía era un medio de legitimación de poder³⁹.

3.2 El monasterio y el patronazgo. Actividades de apoyo al budismo

Entre las diversas actividades de apoyo al budismo (lecturas públicas de sutras, vegetarianismo, afición por el té, el peregrinaje...) cabe destacar dos que contribuirán a forjar la identidad masculina de la *gentry* y a afianzar su poder.

La primera es la instauración de asociaciones budistas, a menudo llamadas Sociedades del Loto en memoria de las fundadas en la dinastía Song. Componían una vasta red que podía abarcar el condado al completo, yendo más allá de los meros lazos familiares y geográficos⁴⁰. Eran muy variadas: desde aquellas destinadas a la organización de actos de caridad a las que

³⁷ Pujadas, Joan Josep, *Etnicidad. Identidad cultural...* op. cit., p. 63.

³⁸ Brook, Timothy, *Praying for Power...* op. cit., pp.188-189.

³⁹ *Ibidem*, p. 185.

⁴⁰ Overmyer, Daniel, "Boatmen and Buddhas: The Lo Chiao in Ming Dynasty China", en *History of Religions*, vol. 17, 3-4 (1978), p. 285.

se reunían para recitar sutras. Destinadas a tratar asuntos de interés público, en principio las mujeres tenían vedado el acceso y eran vistas con malos ojos si intentaban participar⁴¹.

La segunda, la costumbre de liberar animales que desde 1580 surgió entre la *gentry*. Aunque era una actividad que también practicaban mujeres, el sentido social del mismo afectaba principalmente a los hombres. La fauna liberada, que normalmente procedía de individuos pobres, suponía una analogía en el pensamiento de la sociedad local. El animal rescatado representaba la compasión del libertador frente a los seres necesitados y en apariencia insignificantes. Con esto se enmascaraba la donación de dinero a gente que lo precisaba y el caballero se erigía en líder moral a la par que cuidaba de su prójimo: “[...] By buying animals from some poor vendor or vagrant only to let the acquisition vanish into air or water, benefactors demonstrated their readiness to part with money in the name of a good cause”⁴².

Por otro lado, el monasterio budista se convirtió en otro de los principales medios a través de los cuales acumular capital simbólico. Los varones de la *gentry* concibieron diversas modalidades de involucrarse en su patronazgo. Dentro de la económica predominaba la reconstrucción y restauración⁴³. La donación de tierras, mediación en conflictos fiscales, el patronazgo literario (dedicar poemas o gacetas a monasterios) o los llamamientos religiosos (peticiones de recaudación para atraer fondos y patrones) eran otras variantes. En lo tocante a lo social también encontraron en el monasterio un lugar ideal para reunirse. Lo utilizaban como alojamiento, salas de lectura, para representaciones dramáticas...

Las contribuciones eran reconocidas según su valor con títulos grabados en estelas de piedra colocadas en la entrada de los monasterios. Estas constituían el espejo del poder de la familia y otorgaban prestigio y legitimación social tanto al donante como a la institución receptora. Era una acumulación de mérito social y religioso y, de este modo, el intercambio “was always connected to status systems involving a distribution of power of one kind or another”⁴⁴.

3.3 Budismo en la esfera privada. La condición de mujer

Solo había dos destinos posibles para una mujer de la *gentry* a comienzos del siglo XVII, el matrimonio o el convento, y el más honorable era casarse. La mayoría se desposaba con hombres cultos habiendo recibido ellas mismas una educación casi nula. Su formación iba dirigida a reforzar la visión neoconfuciana por la cual la mujer debía mantenerse en el hogar (al cuidado del feudo privado), cimentando una identidad cuya base era cumplir el papel de buena

⁴¹ Brook, Timothy, *Praying for Power... op. cit.*, pp. 103-107.

⁴² Handlin Smith, Joanna, “Liberating Animals in Ming-Qing China: Buddhist Inspiration and Elite Imagination”, en *The Journal of Asian Studies*, vol. 58, 1 (1999), pp. 51-84.

⁴³ No solían edificarse nuevos monasterios debido a la legislación del Código Ming, que sólo reconocía como oficiales los monasterios existentes al inicio de la dinastía. La construcción de un nuevo monasterio suponía su derribo si llegaba a oídos del gobierno central. En Brook, Timothy, *The Chinese State in...op. cit.*, p. 151.

⁴⁴ Walsh, Michael, “The Economics of Salvation: Toward a Theory of Exchange in Chinese Buddhism”, en *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 75, 2 (2007), pp. 353-382.

esposa y madre, casta, virtuosa y obediente⁴⁵. La educación era una herramienta indispensable en las relaciones de poder, tal y como afirma Marie Florine Bruneau:

“Education for women is not seen by men as an end in itself that would serve the purpose of the woman, but as a tool that might reinforce or subvert the established order which men wanted to equate with the «order of things»”⁴⁶.

La separación espacial de los géneros y la identificación de lo femenino con lo privado y lo masculino con lo público permitió a los hombres controlar la instrucción de la mujer en todos los ámbitos, entre ellos el religioso. Un ejemplo son las guías de moralidad femenina que los padres regalaban a sus hijas indicando el comportamiento a seguir si su futura suegra era budista. En ellas se destacaban tres factores: permisividad hacia el vegetarianismo y cántico de sutras, abstención del contacto con monjas budistas y evitar las visitas al monasterio⁴⁷.

Lo que se escondía bajo esta actitud era el miedo a la pérdida de las tradiciones. La devoción budista en el hogar era tolerable, pese a considerarse que la vida familiar debía ser satisfactoria de por sí. Que las mujeres fueran al templo y se relacionaran con la *sangha* tampoco era relevante. Lo que inquietaba al literato era que el orden familiar confuciano fuera socavado. De ahí que el discurso habitual denigrase los monasterios como lugares de perdición para las mujeres, y se evitase el contacto con la comunidad monástica, especialmente con las monjas, consideradas mujeres de mala reputación⁴⁸.

Curiosamente estas restricciones no encontraron calado en los estratos más bajos de la sociedad, donde las mujeres tenían mayor libertad para visitar los templos y practicar su fe. A la larga fueron inservibles pues no sólo participaban en actividades religiosas, sino que entraban y salían de asociaciones y monasterios poniendo a prueba las fronteras de la permeabilidad entre las esferas interna y externa⁴⁹.

Frente a la masculinidad neoconfuciana, el budismo suponía un espacio andrógino en el que la presencia femenina jugaba un papel importante. Aunque el patronazgo de los templos sólo podían efectuarlo los hombres⁵⁰, el mayor grado de devoción recaía sobre las mujeres y su influencia en los varones de la familia para emprender proyectos de subvención era indiscutible.

⁴⁵ Será en este periodo cuando la sexualidad femenina entre en el discurso moral confuciano, por el cual “sexual purity was presented not merely as a virtue for women; it was a signifier of female virtue in its entirety. Biographical accounts typically describe chaste women as not only chaste but also filial, proper and industrious”. En Lu, Weijing, “The Chaste and the Licentious: Female Sexuality and Moral Discourse in Ming and Early Qing China”, en *Early Modern Women: An Interdisciplinary Journal*, 5 (2010), pp. 183-187.

⁴⁶ Bruneau, Marie Florine, “Learned and Literary Women in Late Imperial China and Early Modern Europe”, en *Late Imperial China*, vol. 13, 1 (1992), pp. 156-172.

⁴⁷ Zhou, Yiqun, “The Hearth And The Temple: Mapping Female Relegiosity In Late Imperial China, 1550-1900”, en *Late Imperial China*, vol. 24, 2 (2003), pp. 109-155.

⁴⁸ Incluidas en la lista de “los tres tipos de ancianas tías y seis tipos de abuelas” (*san guliupo*, 三姑六婆), consideradas como una amenaza para la moral y el estatus social familiar. En: Chen, Yunü, “Buddhism and the Medical Treatment of Women in the Ming Dynasty: A Research Note”, en *Nan nü*, vol. 10, 2 (2008), pp. 279-304; Goossaert, Vincent, “Irrepressible Female Piety: Late Imperial Bans on Women Visiting Temples”, en *Nan nü*, vol. 10, 2 (2008), pp. 212-241; Menegon, Eugenio, “Child Bodies, Blessed Bodies: the Contest Between Christian Virginity and Confucian Chastity”, en *Nan nü*, vol. 6, 2 (2004), pp. 177-240.

⁴⁹ Menegon, Eugenio, “Child Bodies, Blessed Bodies...” *op. cit.*, p. 211.

⁵⁰ Las mujeres tenían prohibido manejar propiedades más allá de su dote, por ello no podían donar dinero. Brook, Timothy, *Praying for Power...* *op. cit.*, p. 190.

3.4 La medicina budista aplicada a las mujeres

Pese a esta situación en el núcleo familiar las mujeres de la élite continuaban confinadas al interior de la casa por imposición y por patrones educativos asimilados. Esto limitaba las vías de escape psicológico por las que desconectar de la presión social. La importancia del budismo en sus vidas solo se entiende si se tiene en cuenta su aislamiento social y emocional. Para ello puede ayudar el análisis del tratamiento de las enfermedades en mujeres y su relación con el budismo.

El pudor y la desconfianza que condicionaba a las mujeres de la élite a la hora de ser inspeccionadas por un doctor (pues se podía poner en duda su castidad) así como las enfermedades crónicas que la medicina convencional no podía solucionar, fomentaron su refugio en el budismo. Este ofrecía la posibilidad de curarse a sí mismas gracias a la retribución kármica, por la que las enfermedades provenían de estados mentales negativos, como la ira, que podían solventarse con purificaciones como la repetición del nombre de Buda o la recitación de mantras. Incluso en los casos incurables el budismo ofrecía algo que las mujeres anhelaban: solidaridad. Y es que “not only [...] Buddhism (and Daoism as well) offered an alternative tradition of medical healing, but [...] their clergy, including nuns, although often despised, were also seen as sources of compassionate comfort and support”⁵¹.

El budismo no solo proporcionaba a las mujeres de la *gentry* cierta autonomía sino que, al darles una explicación sobre la causa de sus dolencias y un papel activo para solventarlas o asumirlas, aliviaba la inestabilidad y la presión derivadas de la falta de control sobre sus propias vidas.

3.5 La tonsura femenina como opción

No eran pocas las mujeres budistas que, atormentadas por la enfermedad, abandonaban su familia y entraban en un convento budista. Había otras razones, como la pobreza, pero las primordiales entre las damas de la élite local derivaban de las imposiciones sociales, como un matrimonio forzado, porque considerase su feminidad consecuencia del karma de su vida anterior o porque tuviera vocación y deseara satisfacer su sed de conocimientos.

Esta era sin embargo una opción radical que conllevaba tensiones entre la nueva identidad y la antigua, condicionada por los valores neoconfucianos. Un ejemplo es la felicidad al dejar los deberes familiares frente a la culpabilidad por abandonar el hogar⁵². La vida en los conventos era dura, las mujeres debían cambiar su alimentación y acostumbrarse al trabajo duro y a una nueva jerarquía. Sin embargo, esta vida contrastaba con la de una mujer de la *gentry*, pues

⁵¹ Chen, Yunü, “Buddhism and the Medical...” *op. cit.*, pp. 279-304.

⁵² Valussi, Elena, “Eminent Nuns, Women Chan Masters of Seventeenth-Century China”, en *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 73, 1 (2010), pp. 137-139.

mientras esta vivía recluida en casa, la monja podía vagar por las ciudades limosneando y ofreciendo sus servicios a esas damas de la élite.

Vemos pues cómo el proceso de etiquetado social por el cual se atribuía a las monjas budistas una identidad deshonrosa, aunque influyente, no pesó lo bastante como para impedir a las mujeres de la *gentry* la entrada en los conventos.

4. Conclusiones. Budismo, identidad y relaciones de poder

El gobierno central en la dinastía Ming fue incapaz de imponer a la élite local una identidad a partir del rol que esta debía cumplir según la ortodoxia neoconfuciana. Ello demuestra que la formación de la identidad no viene impuesta, sino que resulta de una decisión libre tomada por el propio individuo en la que influyen diversos factores.

Entre ellos el budismo fue uno de los pilares por los que la *gentry* se encumbró como un poder activo relativamente al margen de la autoridad del Estado. Esto no fue algo casual, ni algo que *debía* pasar. Fue un hecho *escogido* y *creado* por los integrantes de dicho estrato social en cooperación con las instituciones budistas que, a su vez, resultaban beneficiadas de tal alianza. Son los individuos quienes, hasta cierto punto, escogen cómo y con qué crear sus identidades y, en el caso de la *gentry*, su formación identitaria resultó inseparable del auge del budismo. Ni lo primero es consecuencia de lo segundo ni viceversa. Fueron dos hechos paralelos y, a su vez, inseparables.

Tan inseparables que ambos penetraron en las capas que componían las relaciones de poder y género, transformándolas, cimentándolas en los contrastes y la delimitación espacial (clara referencia en la configuración de la identidad femenina) e introduciendo novedades que afectaron a la estructura familiar y educativa y, por tanto, a la sociedad en su conjunto.