

E-print version: Crespín Perales, Montserrat (2020), «Vindicaciones indisciplina­das: una lectura filosófica de las tesis anarco-feministas de He-Yin Zhen (1880-1920?)», en Terol Rojo, Gabriel, Costantini, Filippo, (Eds.), *La tradición filosófica china en un mundo cosmopolita y multicultural: Perspectivas y Análisis*. Prólogo de Flora Botton, San José, CR: Editorial de la Sede del Pacífico-UCR. ISBN: 978-9930-9732-0-2

VINDICACIONES INDISCIPLINADAS: UNA LECTURA FILOSÓFICA DE LAS TESIS ANARCO-FEMINISTAS DE HE-YIN ZHEN (1880-1920?)¹

**MONTSE­RRAT CRES­PÍN PERALES
(UNIVERSIDAD DE BARCELONA)**

1. Introducción.

En un texto ya clásico, la filósofa Celia Amorós (1944-) advertía de cómo los debates contemporáneos sobre la Ilustración persistían en omitir el pensamiento feminista como fenómeno relevante, ignorando que las vindicaciones feministas son ramificaciones de las premisas ilustradas al acentuar su dimensión emancipatoria.² Con la llamada “historia intelectual china” se produce algo similar. A juicio de Benjamin A. Elman (1946-), uno de los “fallos de la historia intelectual china contemporánea” consiste en que prioriza la filosofía confuciana a expensas de, entre otras cosas, la historia de las mujeres.³ Para el académico, el resultado es una “versión simplista de la historia de las ideas”⁴ puesta en circulación por los pioneros del estudio del pensamiento chino -Liang Qichao (1873-1929), Hu Shi (1891-1962)- influenciados por la metodología estadounidense o por el enfoque alemán de la *geistesgeschichte* [historia intelectual].⁵ Y,

¹ A mi madre, Tránsito Perales Ariza, nacida en los momentos más duros de la postguerra española, quien, desde niña, tuvo que trabajar para sobrevivir y no pudo ir a la escuela. Aprendió a leer y a escribir para “defenderse”, como dicen los de su edad, en los márgenes de pocas horas que el trabajo en el campo le permitieron. Ella fue la primera persona que me enseñó a leer y a escribir, mi primera maestra, mucho antes de entrar en una escuela. Gracias por hacerme valorar, desde entonces, la significación de escribir y leer en limpio.

² Celia Amorós, “El feminismo: senda no transitada de la Ilustración”, *Isegoría*, n. 1 (1990): 139.

³ Benjamin A. Elman, “The Failures of contemporary Chinese Intellectual History”, *Eighteenth-Century Studies* 43, n. 3 (2010): 376. Con el fin de mantener la coherencia estilística y terminológica del capítulo, las traducciones de textos escritos en una lengua distinta al español son más.

⁴ *Ibid.*, 376.

⁵ *Ibid.*, 376. La tensión intelectual entre las, por así decir, dos “mundovisiones” desincronizadas, las de China y Occidente, se palpa en las reflexiones de Hu Shi volcadas en su tesis doctoral, *El desarrollo del método lógico en la antigua China*, defendida en el año 1917 en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Columbia y, años después publicada en formato de libro: “Ahora que China ha entrado en contacto con otros sistemas de pensamiento del mundo, a algunos les ha parecido que la falta de metodología en la filosofía moderna china se puede suplir en este momento introduciendo en China los métodos filosóficos y científicos que se han desarrollado en el mundo occidental desde la época de Aristóteles hasta el día de hoy. Esto sería suficiente si China se contentara con considerar el problema de

en efecto, la versión simplificada, fruto del troquelado metodológico esencialmente anglo-germano, se solidifica a expensas de mantener puntos ciegos, como, en el caso que aquí ocupa, las huellas filosófico-políticas de las mujeres o, en palabras de Elman, “el rol de las mujeres y el género en la vida cultural china”.⁶ En parte, el académico atribuye este desajuste a la asunción de los métodos sociológicos foráneos y, particularmente, a las tesis weberianas que impulsarían interpretaciones “refractarias”,⁷ esto es, con cambios de dirección aplicados a la realidad de China discutibles en fondo y forma.⁸ Hay, no obstante, excepciones. Elman llama la atención sobre algunos renovadores de la lectura de las enseñanzas confucianas que, como Tan Sitong (1865-1898), reflexionaron sobre el significado del 仁 -ren (humanidad, benevolencia) confuciano fijándose en la sexualidad y en las implicaciones de la construcción social del género, como se evidencia con la siguiente cita:

Las mujeres, decepcionadas por los principios morales [*mei yu lidao*], reverencian las pláticas absurdas de académicos corruptos como si fueran verdades inviolables. Si, en alguna ocasión, dan un paso errado en su vida o se sospecha que han tenido una relación con alguien, entonces, a causa de ello, son perseguidas e incluso mueren sin decir una palabra. Al final, *se convierten en los juguetes de otros; son forzadas a huir; son vendidas como mercancías; obligadas a trabajar como sirvientas; caen en la prostitución o incluso se cortan el cuello a causa de la vergüenza y la ira. No son conscientes de que las relaciones sexuales entre hombres y mujeres son simplemente el*

la metodología simplemente como un problema de “disciplina mental” en las escuelas o incluso como uno de adquirir un método de trabajo para los laboratorios. Pero mientras lo contemplo, el problema no es realmente tan simple. El problema, tal y como yo lo concibo, es únicamente una fase dentro de un problema aún más grande y fundamental que la Nueva China debe enfrentar. Este más amplio problema es: ¿cómo podemos los chinos sentirnos cómodos en este nuevo mundo que a primera vista parece estar tan reñido con nuestra propia civilización?”, en Hu Shi, *The development of the logical method in Ancient China* (Shanghai: The Oriental Book Company, 1922), 6.

⁶ Elman, “The Failures of contemporary Chinese Intellectual History”, 386.

⁷ *Ibid.*, 379.

⁸ Siguen siendo discutibles las tesis de Max Weber (1864-1920) y, en particular, su esquematización de la conducta “racional” y el “espíritu” del capitalismo como ejes de la modernidad confrontados con su imagen de “China”, distinta a la realidad del país históricamente considerada. Un siglo después de las lecturas weberianas sobre China, Anne Cheng (1955-) describía que se estaba produciendo “la ocasión para una brillante venganza contra la supremacía occidental”: “Irónicamente, los factores que a Weber le parecieron obstáculos paralizantes al desarrollo capitalista son precisamente aquellos que ahora prometen evitar a las sociedades del este asiático los problemas que afectan a las sociedades occidentales modernas. Se da la ocasión para una venganza brillante, esperada por al menos un siglo por parte de China y de ciertos países de la región, contra la supremacía occidental.” en Anne Cheng, “Confucius ou l'éternel retour”, *Le Monde Diplomatique*, septiembre 2012. <https://www.monde-diplomatique.fr/2012/09/CHENG/48111>

reverso de dos mecanismos; no hay nada de lo que avergonzarse o a lo que hacer caso perdiendo la vida por ello.⁹

Siguiendo lo expuesto por Elman, Tan no desatiende los dilemas de las mujeres “confucionizadas” bajo la ideología patriarcal de género¹⁰. Aporta evidencias para defender que, detrás de las versiones habituales, quedan por descubrirse otras lecturas menos sujetas al reduccionismo de historiadores sociales y económicos.¹¹

Desde nuestra orilla y en nuestra lengua común, el conocimiento de la filosofía feminista del este asiático, en general, y de China, en particular, se ha difundido habitualmente como apéndice o *marginalia* dentro de las grandes historias de las ideas y del feminismo europeo como teoría y filosofía política. En la actualidad, ya estamos en disposición de descentralizar las ideas para integrar filosóficamente la diversidad de voces y textos de pensadores y pensadoras no-europeos y contribuir al genuino mundialismo filosófico, el único que nos ayudará a pensar libremente “con” y “contra” el máximo de tesis plurales a nuestro alcance. La contribución aquí será necesariamente modesta y, no obstante, perfilaremos la significación de He-Yin Zhen (1880-1920?) la que puede contribuir en algo a conocer a las siempre ausentes voces “in-disciplinadas”, desligadas del canon filosófico hegemónico. El capítulo disertará sobre los fundamentos del feminismo en China contraponiendo dialógicamente dos líneas teóricas que, a pesar de los cambios acaecidos en más de un siglo, todavía hoy sobreviven. En primer lugar, se presentarán las tesis, quizás más conocidas, provenientes de los ilustrados reformistas, ejemplificadas notablemente por Liang Qichao en su “Sobre la educación de las mujeres” (1897). Seguidamente, se situará el texto y el contexto de He-Yin intelectualmente identificada como representativa del “anarco-feminismo” chino para, luego, dar paso a la lectura filosófica de sus escritos de vindicación, publicados por la autora durante su estancia como exiliada en Japón. Como se intentará enseñar, sus páginas erigen una defensa de las mujeres que no puede ser sino internacionalista, con un reclamo de la restitución de lo que les pertenece por derecho, dando pleno sentido a la acción vindicatoria. Comprender el fondo de sus reflexiones contribuye a levantar el velo y erosionar la trampa del reformismo ilustrado -y hoy del neoliberalismo- cuando, al defender derechos humanos básicos, como la educación de las mujeres, se subordina

⁹ Tan [*Renxue (Estudio de la benevolencia)* (1896-1897)] citado en Elman, “The Failures of contemporary Chinese Intellectual History”, 377. Cursivas añadidas.

¹⁰ *Ibid.*, p. 377.

¹¹ *Ibid.*, p. 377.

un derecho a algo que no lo es. En la China atravesada por el mal del siglo XIX y su enrarecido ambiente finisecular, ese algo era el fortalecimiento económico de un imperio diezmado. Tal vez ese algo hoy sean los moribundos estados-nación y el imperialismo tecno-económico.

2. Liang Qichao y la educación de las mujeres según el modelo liberal-nacionalista.

Liang Qichao¹² forma parte del ambiente de los primeros movimientos reformistas en China, junto a personas de la talla de Kang Youwei (1858-1927). Ellos son dos de las figuras más representativas del movimiento de reforma radical en los ámbitos político, social y cultural de finales del siglo XIX. Kang Youwei, convencido confuciano, creía en la posibilidad de conjugar la defensa del confucianismo como religión nacional y guía moral del pueblo chino con la monarquía constitucional, al estilo de los cambios de Meiji (1868-1912) en Japón, para poder reconducir al país hacia la prosperidad. Por otro lado, una de las inquietudes centrales de Liang fue la de pensar cómo realizar la reforma (变法-*bianfa*) de todas las leyes e instituciones chinas. Para él era fundamental llegar a construir un país que aceptara las ideas occidentales necesarias para la modernización, a la vez que éstas se adaptaban al peso del confucianismo en la cultura china. Para justificar el cambio de rumbo histórico y presentar el desarrollo transformador de las nuevas instituciones, infraestructuras, sistemas educativos y políticos que habían marcado el progreso de las modernas naciones o estados occidentales era necesario un cambio radical de modelo. Liang explica esa necesidad de viraje en su ensayo *Sobre el cambio de las instituciones* (变法通论, *Bianfa tonglun*, 1896). El paradigma que había sostenido al país y que aún tenía un peso específico en éste fue definido por el pensador como una serie de principios y suposiciones culturales que mantenían a China encerrada en sí misma. Para salir y derrocar ese marco cerrado cultural de principios imaginados (理想-*lixiang*) era necesaria una transformación equivalente en fuerza al modelo preexistente.¹³ Se debían derribar las antiguas asunciones para sustituirlas por otras nuevas. Entre los principios socioculturales que el filósofo se propuso someter a su ejercicio de demolición se incluían los referidos a la situación de las mujeres.

¹² La presentación de la figura de Liang recoge y recupera, en parte, lo publicado ya en Montserrat Crespín Perales, “Filosofía, Ilustración y nacionalismo: Liang Qichao (1873-1929)”, en Prado-Fonts, Carles, coord., *Pensamiento y Religión en Asia Oriental* (Barcelona: Fundació per la Universitat Oberta de Catalunya, 2011), 54-59.

¹³ Liang citado en Yang Xiao, “Liang Qichao's Political and Social Philosophy”, en *Contemporary Chinese Philosophy*, ed. de Chung-Ying Cheng y Nicholas Bunnin (Massachusetts-Oxford: Blackwell University Publishers, 2002), 19.

Liang publica su ensayo “Sobre la educación de las mujeres” (1897),¹⁴ en la revista *El Progreso Chino*, en el contexto de los escritos de circunstancias que florecen tras la derrota de China en la primera guerra sino-japonesa (1894-1895). Se propone ofrecer argumentos a favor de un sistema educativo nacional en el que no se produjera la exclusión de las mujeres. Como se verá, su tesis de fondo es sencilla -para reforzar la nación se necesita expandir el sistema educativo a las mujeres- y explícita la interrelación entre ilustración y nación.

El filósofo comienza su escrito citando a Mencio (380-289 a.n.e): “[Pero los hombres poseen una naturaleza moral, aunque si se los alimenta bien, abriga y se les aloja cómodamente] sin, al mismo tiempo, ser enseñados, se vuelven casi como las bestias”.¹⁵ Emplea atinadamente las enseñanzas de Mencio porque le servirán para impulsar sus proposiciones a favor de la educación de las mujeres atravesada por esta constatación, casi antropológica, que dictamina que, aunque los seres sobrevivan con los medios vitales materiales, no se humanizan si no se los instruye. Y, en efecto, como más adelante afirma, Liang considera que, en el mundo de entonces, millones de personas están envilecidas de este modo porque no han recibido educación. Interesa fijarse en que enumera a estos seres “envilecidos”: agricultores, artesanos, mercaderes, soldados y, en China particularmente, mujeres.¹⁶ Le irrita especialmente que, si los menstrales se avergüenzan de su falta de educación, las mujeres están doblemente faltas de esta suerte de conciencia avergonzada. Su falta de enseñanza, sus caracteres embrutecidos, los abotarga a todos ellos contribuyendo a que acepten que las cosas son así, que ese es su estado natural y fijo.¹⁷

A su juicio, la debilidad de la sociedad china de fin de siglo tiene como una de sus causas estar poblada por millones de personas degradadas intelectualmente. Esa legión inculta contribuye a la debilidad nacional del país puesta en evidencia en su derrota frente a Japón. De este modo, su empeño en defender la educación de las mujeres es, a la vez, una diagnosis sobre el errado esquema de valores y praxis política de un país que había estado insistiendo estólidamente en mantenerlas ineducadas.

Para mostrar esta conexión causal entre la debilidad nacional y la exclusión de las mujeres de la enseñanza, emplea cuatro tipos de razonamientos. El primero consiste

¹⁴ Se seguirá la traducción al inglés disponible en Liang Qichao, “On Women’s Education” (1897), en *The Birth of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory*, ed. de Lydia H. Liu, Rebecca Karl y Dorothy Ko (New York: Columbia University Press, 2013), 189-203.

¹⁵ *Ibid.*, 189.

¹⁶ Liang, “On Women’s Education”, 189.

¹⁷ *Ibid.*, 189-190.

en mostrar la correlación entre la educación y la prosperidad económica de los países. Liang entiende que para que en un país haya estabilidad colectiva, cada una de las personas que lo componen debe tener su propia ocupación y sustentarse a sí misma. Por consiguiente, si una sociedad mantiene a una gran parte de su población desocupada, se contribuye al retroceso. Esas personas no son autosuficientes, sino incapacitadas para buscar por sí mismas sus medios de supervivencia y, por tanto, esta población está mantenida por otros que sí trabajan. El colapso social se produce irremediabilmente tanto si se deja de atender a los que no son autosuficientes como si se suma a los hombros de los que trabajan la carga de llevar sustento a aquellos que no lo hacen pudiéndolo hacer.

El engarce entre lo que Liang describe como una realidad y el motivo para defender la educación de las mujeres es evidente: seguir permitiendo que las mujeres permanezcan en su inhabilidad para mantenerse por sí mismas contribuirá a que el país siga sumido en la pobreza. Dice:

Los textos occidentales traducidos se han referido a esta idea como el principio del lucro y participación en las ganancias (生利, 分利), que es similar al principio que se encuentra en nuestro [clásico] *El libro de la Gran enseñanza (Daxue)*: “Aquellos que producen deben ser muchos, mientras que quienes consumen deben ser pocos” [consumir es comer y comer es agotar] (...) Estas no son palabras vacías, sino la conclusión práctica alcanzada al considerar la fuerza laboral y la producción material de la nación en su conjunto, relacionadas proporcionalmente con el beneficio nacional. (...) A causa de la incapacidad de las mujeres para mantenerse a sí mismas y su dependencia de otras personas, los hombres las crían como ganado o como esclavas. Así, las mujeres viven vidas duras. Como las mujeres son totalmente dependientes y los hombres no tienen más remedio que apoyarlas, incluso aquellos hombres que trabajan durante todo el año no pueden permitirse cuidar de sus esposas y niños. Los hombres [por lo tanto] también viven vidas duras. (...) La pobreza se origina cuando una persona se ve obligada a sustentar a varias personas. Aunque de hecho hay distintos factores que han causado que varias personas se vuelvan dependientes de una sola persona, yo diría que la falta de empleo de mujeres es el factor original. Los hombres y las mujeres son igualmente humanos: ¿cómo es que uno trabaja y el otro no?¹⁸

El argumento economicista es realmente hábil, aunque, por otro lado, no todo lo sólido que Liang desearía. Es hábil, sin duda, porque intenta revelar la indiscutible valía

¹⁸ Ibid., 190-191.

de un principio paritario que asumiría que, a mayor población productiva, menor población exclusivamente consumidora de recursos. La astucia del razonamiento es indiscutible porque, al defender la educación de las mujeres, Liang trata de demostrar que es la educación la que las habilita y convierte en productivas: “(...) la educación es la madre de las ocupaciones.”¹⁹ No obstante, sí es discutible el supuesto del que parte su digresión: la dependencia e improductividad de las mujeres. Niega la incontrovertible aportación de las mujeres al hogar familiar realizando las tareas de cuidados y en sus hogares.²⁰ Así pues, el razonamiento del filósofo sufre del mismo tipo de laguna que cualquier otro planteamiento que siga el esquema económico de corte liberal -trabajo, capital, productividad- al desconsiderar el valor de las tareas de cuidados no asalariadas y, desde este prisma, no productivas. Valga decir que, si la reflexión de Liang adolece en este punto, hoy, más de un siglo después, desde perspectivas neoliberales, se mantiene el mismo planteamiento, incluso conociéndose la equivalencia monetaria de esas tareas.²¹

La segunda de las razones que esgrime el pensador se compadece con su afán por reformar los principios que mantenían a China ensimismada, en este caso, en los esquemas distorsionados sobre el carácter y el ser de la mujer. Sostiene rotundamente que la afirmación común que circula sobre la virtud de las mujeres –“en la mujer, la falta de talento es una virtud”- es totalmente falsa, aunque pasa por “verdadera” auspiciada por “eruditos miopes” que se aferran a ella y mantienen a las mujeres en su analfabetismo, contribuyendo así al “desastre nacional”.²² En lugar de esta erudición esclerotizada, Liang propone que a las mujeres se las eduque, pero no en talentos inanes económicamente -refiere con desdén a esa figura de mujeres contemplativas y poetas-,²³ sino en habilidades que les permitan sustentarse y, a la vez, acrecentar su cultivo moral. Desmintiendo que tenga fundamento el innatismo del carácter invirtuoso de las mujeres, o, incluso, su maldad por naturaleza,²⁴ lo que en todo caso las encadenaría al embrutecimiento sería su ineducación y su dependencia material.

¹⁹ Ibid., 191.

²⁰ Véase un estudio detallado sobre el este asiático en Anne Walthall, “From Private to Public Patriarchy: Women, Labor and the State in East Asia, 1600-1919”, en *A Companion to Gender History*, ed. de Teresa A. Meade y Merry E. Wiesner-Hanks (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 444-458.

²¹ Al respecto, véase mi estudio de la actualidad de esta cuestión en el caso japonés en Montserrat Crespín Perales, “Womenomics en Japón: Mujer, neoliberalismo y paradigma productivista”, *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi* 24, n. 2 (2019): 63-86.

²² Liang, “On Women’s Education”, 192.

²³ Ibid., 192.

²⁴ Ibid., 193.

Seguidamente introduce su tercera razón. Ésta pivota en la comparación entre China y los territorios de Occidente,²⁵ a sus ojos, más ilustrados y avanzados. Sostiene que estos países han comprendido que educar a las mujeres fortalece su progreso como naciones pues, entre otras ocupaciones, la mujer civilizada prestará servicios como educadora de los hijos.²⁶ Esta reflexión sigue siendo contemporánea, pues, dentro de la categorización de género, una de las supuestas atribuciones que se sigue inculcando a las mujeres desde su infancia es su “natural”²⁷ inclinación a ser cuidadoras y primeras educadoras de sus hijos. Por último, el filósofo alega un razonamiento biologicista y determinista, usual en el período anclado en el marco científicista del momento con la asunción de los esquemas del evolucionismo social. Como se puede leer a continuación:

Es por esta razón que los académicos occidentales que estudian la ciencia de la raza han tomado la educación prenatal como una prioridad. Han pensado mucho en las diversas formas de mejorar sus propias especies. Los países que intentan fortalecer su poder militar también ordenan a sus mujeres que practiquen ejercicios físicos. Reconocen que sólo de esta manera sus hijos tendrán la piel suave y los tendones y músculos fuertes y poderosos. Esta también es una preocupación fundamental en las escuelas de niñas. (...)

Avanzar del engaño a la lealtad, del egoísmo al espíritu público, de la división a la unidad, de la ignorancia a la inteligencia, del salvajismo a la civilización, este es el camino [para mejorar la especie]. La educación de los hombres constituye la mitad [de la nación] y la educación de las mujeres la otra, pero la educación de los hombres necesariamente comienza con la de las mujeres. Como tal, la protección de la especie necesariamente comienza y se centra en la educación de las mujeres.²⁸

Es evidente que, en esa extrapolación de supuestas leyes biológicas, la consecuencia para las mujeres no es otra que la de la vieja fórmula de la compartimentación solidificada de género entre varones-hombres y hembras-mujeres. El pensador se encarama en la autoridad de la “ciencia occidental” (*gezhi jia*) para convenir con tales científicos en que las mujeres están menos dotadas para el conocimiento abstracto -aritmética y ciencia-, pero se muestran habilidosas para sus especializaciones prácticas -medicina, fabricación-. Nuevamente pone en valor el

²⁵ Más adelante mira también a los avances reformistas e ilustrados de Japón. Ibid., 198-199.

²⁶ Ibid., p. 193.

²⁷ Siempre conviene recordar que no hay nada “natural” en lo que se desprende de una categorización social que correlaciona a la mujer con la maternidad y la educación como sus destinos.

²⁸ Liang, “On Women’s Education”, 195.

pragmatismo, el saber aprovechar, para beneficio de la nación, esta división de habilidades. Su determinismo biológico se entrelaza con la ilustración paternalista que guiaría el modo de incrementar las potencialidades de hombres y mujeres “predeterminadas” por la diferenciación sexual.

En resumen, las cuatro razones de Liang para la defensa de la educación de la mujer convergen en el hecho de que no la defiende como un derecho, como sí haría todo feminismo de la igualdad. La educación de las mujeres es, simplemente, un instrumento que, añadido a otros, debe ayudar a fortalecer una nación debilitada y, tras la derrota ante Japón, tiznada con un sentimiento de inferioridad. El pensador empuja una agenda reformista que sigue la estela de una ilustración tutelante para con las mujeres, connatural a otros pensadores y pensadoras de la época -y más allá en el tiempo- propia del liberal-nacionalismo.

4. He-Yin Zhen en su contexto: el anarquismo chino (1898-1911).

Como expusiera Arif Dirlik (1940-2017), la significación del anarquismo chino se concentra en el período finisecular del siglo XIX y se va desgastando a medida que avanza el siglo XX.²⁹ Su brevísima vigencia no rebaja la importancia del discurso revolucionario anarquista antes de que declinara en favor de la adaptación del marxismo-leninismo. El anarcosindicalismo y, por supuesto, la veta que se deriva de la combinación entre el feminismo y el anarquismo, que emana en la obra de He-Yin Zhen, merecen la atención.

Peter Zarrow resalta el carácter transnacional de este anarco-feminismo³⁰ y, de hecho, del feminismo como teoría política que representa el más genuino internacionalismo.³¹ Y, en efecto, en ese ambiente finisecular convivían movimientos ideológicos de distinto signo con la común voluntad de transformar la situación política y económica de sus estados. La particularidad del anarco-feminismo chino es su aparecer coetáneamente junto a otros colectivos que deseaban derrocar a la dinastía Manchú, pero, en su caso, sin sostenerse en un discurso liberal-nacionalista. Tal y como indica Zarrow:

²⁹ Arif Dirlik, *Anarchism in the Revolutionary China* (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1991), 2.

³⁰ Peter Zarrow, “He Zhen and Anarcho-Feminism in China”, *The Journal of Asian Studies* 47, n. 4 (1988): 796-797.

³¹ Amelia Valcárcel, *La política de las mujeres* (Madrid: Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia e Instituto de la Mujer, 1997), 80: “Con todo fundamento las mujeres podemos y debemos actuar en nombre propio y crear nuestras propias redes de mutuo apoyo dentro de nuestros países y entre nuestros países, porque el feminismo es el único internacionalismo que queda en pie. Y además tiene la particularidad de que es verdadero”.

Los anarquistas hablaron menos de los derechos de las mujeres como una variable independiente y más sobre cómo, de la liberación de un elemento oprimido en sociedad, dependía la liberación de todos. Así pues, la posición anarquista respecto a las mujeres contribuyó a liberar al feminismo chino de las demandas del nacionalismo mientras que la causa de las mujeres permanecía conectada indisolublemente a la más amplia liberación de la sociedad como un todo, en vez de como un objetivo separado, que se pudiera conseguir de manera independiente.³²

Este carácter no-secundario es esencial y prefigura el posterior anacionalismo anarquista.³³ Dibuja una línea contraria a otras propuestas que, como la de Liang, instrumentalizan la liberación de la mujer para beneficio de la nación. Quizá en ello tenga que ver también lo que, en palabras de Traverso, es un efecto directo de la cultura del exilio,³⁴ puesto que el anarco-feminismo chino emerge en el interior de los movimientos anarquistas que se organizan entre los colectivos de exiliados chinos en Tokio y en París,³⁵ potenciando el diálogo y el intercambio de ideas entre los expatriados chinos y círculos afines japoneses.³⁶

He-Yin Zhen y su marido, Liu Shipai (1884-1919), difundirán sus ideas a través de la revista *Justicia Natural* (天義-Tianyi), publicada en Tokio desde 1907 hasta 1908. Ambos encuentran un ambiente político efervescente en la ciudad japonesa. Es el momento en el que el adalid del primer socialismo japonés, Kotoku Shusui (Denjiro) (1871-1911), parece haber virado desde su inicial socialismo parlamentarista hacia posiciones más cercanas al anarquismo.³⁷ Liu, que estuvo en contacto con Kotoku, como comenta Zarrow,³⁸ escribió textos para la revista *Minbao* (*Diario del Pueblo*) de

³² Zarrow, "He-Zhen and Anarcho-Feminism in China", 797.

³³ Sobre el anacionalismo, véase Bernat Castany Prado, "Anacionalismo y anarquismo en el siglo XX. Seguimiento de una traducción del Manifiesto de los anacionalistas (1931), de Eugène Lanti", *Cartaphilus*, n. 13 (2015): 173-204.

³⁴ Enzo Traverso, "Intellectuals and Anti-Fascism: For a Critical Historization", *New Politics* 9, n. 4 (2004), 91.

³⁵ Zarrow, "He-Zhen and Anarcho-Feminism in China", 799-800.

³⁶ Sobre la importancia de estos intercambios intelectuales, véase Marius Jansen, "Japan and the Chinese Revolution of 1911", en *The Cambridge History of China. Volume II. Late Qing 1800-1911, Part 2*, ed. de John K. Fairbank y Kwang-Ching Liu (London, New York: Cambridge University Press, Rep., 2006), 372-374.

³⁷ Mucho tiempo después de su muerte, las facciones comunistas y anarquistas parecen seguir disputándose cómo categorizar a Kotoku, si como socialista o como anarquista. Por otro lado, son los grupos de estudio anarquistas los que más han intentado dibujar el perfil de su persona e ideas. Véase una de las pocas publicaciones existentes en castellano que, a pesar de su parcialidad, es un documento más que interesante: Víctor García, *Museihushugi: el anarquismo japonés* (1976) (Madrid: La Neurosis o Las Barricadas Ed., 2013).

³⁸ Zarrow, "He-Zhen and Anarcho-Feminism in China", 800.

la *Tongmenghui* (Alianza Revolucionaria), mientras He-Yin Zhen pasa a organizar la *Nüzi Fuquan Hui* (Asociación para la recuperación de los derechos de las mujeres),³⁹ conformando, de este modo, el núcleo del anarquismo en el exilio japonés.

A pesar del carácter difuso y evanescente de los grupos anarquistas de la diáspora china, resalta que, aunque fuera por un lapso breve de tiempo, promovieran una transformación integral de la estructura política sin que ésta dependiera de legitimar el estado-nación. En vez de liderar un proyecto que edificara una nueva hegemonía para derrocar a otra, pretendieron superar y abolir la división social y el conflicto, buscando sustanciar la cooperación y la igualdad.

El anarquismo, al recusar el estado, propone una comunidad sostenida sobre la ayuda mutua, liberada del concepto político de la autoridad y la ineludible justificación que todo estado debe hacer del uso legítimo de la violencia. Los movimientos anarquistas creen en la reordenación humana fruto de la “justicia natural”, ideal que, de hecho, forma parte del nombre de la revista en la que publica sus textos He-Yin Zhen. Reivindican una Arcadia en la que los seres humanos disfrutaban de la libertad natural sin necesidad de organizarse a través normas artificiosas al servicio del poder o la autoridad. De este tipo de ideales utópicos en esencia se desprende la negación de la forma política estatal, ofreciendo, en su caso, la alternativa fundada en una revolución social global y en una defensa fuerte del individualismo. El individuo se concienciará de que la sociedad auténtica es aquella en la que participa y colabora teniendo voz plena. No obstante esto, o, quizás, por paradójico que parezca, precisamente por ese individualismo extremo, sigue siendo enigmático y un campo abierto para explorarse en profundidad, qué motivará que algunos líderes significados dentro del anarquismo viraran posteriormente hacia posiciones cercanas al esencialismo nacionalista con tintes racistas.⁴⁰ Es el caso, por ejemplo, del mismo Liu Shipei que, junto a otra figura de relevancia, el filólogo y filósofo Zhang Taiyan (1868-1936), impulsarían la rama de los “estudios nacionales” (*guoxue*), campo de estudio histórico y filológico que no tardaría en hacer propio el nacionalismo.⁴¹

³⁹ Ibid., 800.

⁴⁰ Véase Julia C. Schneider, “Liu Shipei: The Expulsion of the Non-Chinese People from China’s History”, en *Liu Shipei: The Expulsion of the Non-Chinese People from China’s History* (Leiden, The Netherlands: Brill, 2017), 211-269. https://doi.org/10.1163/9789004330122_005

⁴¹ Arif Dirlik, “Guoxue/National Learning in the Age of Global Modernity”, *China Perspectives* (2011), 11. 10.4000/chinaperspectives.5371

5. Genealogía de la desigualdad social y material: una lectura de las tesis feministas de He-Yin Zhen.

Situada contextualmente la obra de He-Yin Zhen, ahora se procederá a la lectura de algunas de las tesis más significativas de entre las que la pensadora vertió en sus ensayos.

He-Yin verbaliza con vehemencia su contrariedad ante el nacional-feminismo o liberal-feminismo pues representa la defensa condicionada, instrumental, de ciertos derechos, como el de la educación de las mujeres. Es la suya una respuesta directa, sin ambages, a reformismos como el de Liang. Expresa su disconformidad firmemente en su ensayo “Sobre la cuestión de la liberación de las mujeres” (1907) donde escribe:

Los hombres chinos adoran el poder y la autoridad. Creen que los europeos, los americanos y los japoneses son naciones civilizadas del mundo moderno y que todos ellos garantizan a sus mujeres algún grado de libertad. Al trasplantar este sistema en las vidas de sus mujeres y hermanas, prohibiendo las prácticas del vendado de los pies y haciéndolas ir a las escuelas modernas para recibir educación básica, estos hombres piensan que deben ser aplaudidos por el mundo entero al participar de los niveles de las naciones civilizadas... Yo me inclino a pensar que estos hombres actúan puramente por un deseo egoísta para reclamar a las mujeres como su propiedad privada. Si no fuera así, ¿por qué la reputación de una mujer, buena o mala, tiene algo que ver con ellos? La intención original de estos hombres no es liberar a las mujeres sino tratarlas como propiedad privada. En el pasado, cuando prevalecían los ritos tradicionales, los hombres intentaron distinguirse a sí mismos confinando a las mujeres en las habitaciones privadas; cuando los vientos se tornaron a favor de la europeización, intentaron adquirir distinción promoviendo la liberación de las mujeres. Esto es lo que yo llamo la *búsqueda de los hombres de su auto-distinción en el nombre de la liberación de las mujeres*.⁴²

La apropiación que hacen los hombres de los derechos inalienables de las mujeres - como la libertad- es uno de los rostros de la autoridad vanidosa que es patrón común en el elitismo ilustrado. La minoría rectora impone su idea de “progreso” a las masas. La clarividencia de He-Yin desvelando que tras la apariencia benefactora de este “progreso” ilustrado se mantiene incólume el uso de la mujer como instrumento de

⁴² Se seguirán las traducciones al inglés de los textos de la autora en *The Birth of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory*. He-Yin Zhen, “On the Question of Women’s Liberation” (1907), en *The Birth of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory*, ed. de Lydia H. Liu, Rebecca Karl, Dorothy Ko (New York: Columbia University Press, 2013), 60.

producción la enlaza con la reflexión de Marx y Engels que aparece en el *Manifiesto Comunista* (1848).⁴³ Para los filósofos, así como para He-Yin, se perpetúa el sistema de opresión cuando se relacionan las formas sociales con las económicas y se convierte a la mujer en “mercancía”, a disposición de los hombres detentadores del poder social, intelectual, político y económico. La aportación de la pensadora está en desmarcarse de la trampa que atrapa a los liberal-nacionalistas en el entramado del evolucionismo social y en su miope categorización de la significación de la civilización. He-Yin no queda enmarañada en una de las derivas del proyecto ilustrado en el momento en el que rechaza esta “emancipación” falsaria. Si la emancipación de la mujer se ancla al servir a la nación, no sólo no se está ante un liberarse genuino, sino que se sostiene la estructura patriarcal. En consecuencia, ella no asume que los países “civilizados” sean el modelo que seguir para garantizar la igualdad entre hombres y mujeres. La filósofa no acepta, pues, que los problemas de las mujeres de su tiempo se pudieran superar a través de la “occidentalización” institucional, política o económica, inseparable del sistema capitalista y de su otro nudo anexo, el estado-nación.

Como antes ya habían hecho otras teóricas feministas, He-Yin se empeña en esclarecer los orígenes y las formas de esa subordinación. También para ella, el análisis genealógico es necesario para que las mujeres se desliguen de su condición de dominadas. En la primera parte de “Sobre la venganza de las mujeres” (1907)⁴⁴ se encuentra en acción esta metodología genealógica. Allí reconstruye la raíz de la significación del patriarcado en sus diversas formas: en la asunción del apellido familiar del padre; en la poliginia; en la escritura y la carga de sentido de los vocablos que inscriben la desigualdad en el lenguaje escrito; en las instituciones sociales (matrimonio o ritos funerarios) o en la disciplina filosófica confuciana y sus enseñanzas morales.

Para la filósofa, la genealogía desvela que el pasado y el presente se desenvuelven en una constante reiteración de la injusticia inherente al sistema patriarcal. Pasado y presente no son lapsos estancos, sino un continuo que retorna constantemente, condenando a la mujer a permanecer sometida a la subordinación social en todas sus formas posibles. Quiere demostrar que la premisa de la desigualdad está trenzada socialmente. No es un destino biológico o natural privativo de la mujer.

⁴³ Karl Marx y Friedrich Engels, “El Manifiesto Comunista” (1848), en *Obras Escogidas. Tomo I* (Moscu: Progreso, 1980, Edición digitalizada), 62. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/oe/pdf/oe3-v1.pdf>

⁴⁴ He-Yin Zhen, “On the Revenge of Women. Part 1: Instruments of Men’s Rule Over Women” (1907), en *The Birth of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory*, ed. de Lydia H. Liu, Rebecca Karl, Dorothy Ko (New York: Columbia University Press, 2013), 105-146.

He-Yin somete a este escrutinio a dos conceptos clave: *nannü* (hombre/mujer o varón/hembra-男女) y *shengji* (medio de vida, sustento-生計).⁴⁵ Por un lado, la noción *nannü* es esencial dentro de la terminología discursiva de cariz feminista de principios del siglo XX, por ejemplo, en la noción compuesta 男女平等 -*nannü pingdeng* la aspiración de igualdad entre hombres y mujeres a nivel legal, político, social, educativo, etc. Sin embargo, si se sigue la línea analítica que traza la autora, la noción *nannü* es un concepto cercano al de género como categoría social pues compartimenta a hombres y mujeres en horizontes sociales significantes cuando habla de “masculinidad” y “feminidad”. La intención de la autora al estudiar el concepto *nannü* es averiguar el mecanismo de marcaje de la asimetría entre hombres y mujeres y su institucionalización -formal e informal- reforzada con las enseñanzas morales. En definitiva, el espíritu del ejercicio hermenéutico al que la filósofa somete a *nannü* consiste en probar que forma parte de la mecánica de la subordinación en el momento en el que cristalizan las jerarquías valorativas entre hombres y mujeres, clases sociales, etnias o naciones. En la tal diferenciación y subsiguiente jerarquización de las diversas estructuras, no hay fundamento “natural” u “ontológico”, sino un fondo normativo e históricamente construido a través de la proyección de la diferencia en usos y costumbres morales, educativos, familiares, etc. Sometido al artificio normativo, el concepto *nannü* (varón/hembra, hombre/mujer) se constituye luego como matriz de discursos esencialistas. Nace el género, lo que debe ser superado desde el feminismo genuino, en las formas conceptuales del ser-masculino (男性-*nanxing*) y el ser-femenino (女性-*nüxing*) inscribiéndose la sexualidad (性-*xing*).

Pero ¿cómo propone la filósofa salir del círculo vicioso del dualismo de género? Primero, mostrando qué es lo que construye la “diferenciación” social. La dualidad y las diferencias jerarquizadas están al servicio de una sociedad desigual. No hay nada natural ni teleológico. La desigualdad no es una causa final, sino una causa social, de poder. La teorización crítica que He-Yin plantea alrededor de la noción “*nannü*” expone cómo esta noción relacional (hombre-mujer) se resignifica dando lugar a identidades de

⁴⁵ La autora analiza los conceptos tanto en su “Sobre la venganza de las mujeres” (1907) como en el “Manifiesto Feminista” (1907). He-Yin Zhen, “The Feminist Manifesto” (1907), en *The Birth of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory*, ed. de Lydia H. Liu, Rebecca Karl, Dorothy Ko (New York: Columbia University Press, 2013), 179-184.

género que no hacen sino sustentar los mecanismos sociales de la distinción, el marcado o la significación de la diferencia, artificial, pero política y económicamente, férrea.

Por ello, la pensadora explícita el mecanismo detrás del paso de la concepción *nannü* (男女) al marcaje de la diferenciación de la sexualidad natural humana (性-*xing*) ya con fines sociopolíticos, tornándose en género, en la categoría social: ser-masculino (男性-*nanxing*) y ser-femenino (女性-*nüxing*). Lo primordial está en entender cómo se produce el trueque desde una realidad moralmente neutra, como lo es el sexo (*xing*) y de la igualmente neutra, valorativamente hablando, diferencia biológico-sexual (*nan-xing* o *nü-xing*), a la escisión de dos “naturalezas” ya, sí, valorativa y normativamente distintas. Lo interesante del análisis genealógico que emplea la autora es que puede servir para atravesar la estructura que construye la diferencia entre hombre y mujer que, partiendo de un espacio ontológico (cómo son las cosas) transita a uno normativo. El movimiento se produce cuando *nannü* se bifurca y la sexualidad distinta, pero moralmente indiferente, pasa a endurecerse en los moldes de la misoginia y el patriarcado.

Presentada esta resignificación de *nannü*, la filósofa indaga en su base material que atraviesa el concepto 生計-*shengji*, medio de vida, sustento. La categoría social de género requiere de la arquetpa económica que fortalece y, a su vez, modela la superestructura, la conciencia social que acata la “mercantilización” y “apropiación” de la mujer. En palabras de He-Yin:

Las costumbres de las sociedades totémicas requerían que los hombres de un tótem se casaran con las mujeres de otro tótem. Pero cuando dos grupos entraban en conflicto en tiempos de guerra, uno de ellos prevalecía sobre el otro. El victorioso podía infligir daños y atrocidades sobre los vencidos y dominarlos masacrando a los varones y tomando a sus mujeres como prisioneras. Este debió ser el momento inicial en el que las mujeres fueron esclavizadas. Cuando los hombres capturaban a las mujeres y las poseían, dejaron de respetarlas, como si fueran esclavas, y empezaron a tratarlas como su propiedad. Los hombres hicieron que las mujeres realizaran trabajos serviles y les satisficieran sus deseos sexuales. Este podría ser el principio de la dominación de los hombres sobre las mujeres y de la apropiación del cuerpo femenino.⁴⁶

De este modo, en el momento en el que, según su descripción, se instaura la utilización de la “mujer” como propiedad de los vencedores o como el ejercicio de

⁴⁶ He-Yin Zhen, “On the Revenge of Women. Part 1: Instruments of Men’s Rule Over Women”, 110.

apropiación de los vencedores sobre los vencidos, se instaura la perspectiva de la mujer-como-objeto-de-propiedad que, en adelante, se irá perpetuando y reproduciendo. Así, sintéticamente, He-Yin llega a afirmar que el principio del sistema de las mujeres como propiedad privada es, a su vez, el principio del sistema de esclavitud.⁴⁷

Lejos de continuar con organizaciones político-económicas sustentadas en la institucionalización y codificación de la propiedad privada y el afán de acumulación de riquezas o incremento de la riqueza (algo a lo que sí apuntaba Liang, por ejemplo), ella propone arrancar la propiedad privada, protegida y sustentada, precisamente, por el sistema estatal-nacional y su reverberación en la sociedad internacional. La idea de trabajo que defiende He-Yin es diferente a la de la productividad como riqueza o incremento de las propiedades por el bien de la nación. A su juicio, el trabajo es una actividad humana básica, pero, creativa, no solamente condicionada al lucro. Consiguientemente, para abolir ese sistema de esclavitud, mercantilización y apropiación de las mujeres, se debe empezar transformando el concepto de trabajo. Así lo expresa:

En suma, en un mundo en el que la propiedad no es igual, aquellas que escapan de ser concubinas puede que no escapen de ser prostitutas; aquellas que escapan de ser prostitutas puede que no escapen de ser jóvenes en las fábricas o sirvientas. Incluso si una es una chica de las fábricas o una sirvienta, la prostitución es la realidad oculta. (...) En el sistema actual, la amargura de tener fuerza laboral y el cuerpo consumido se concentra en los cuerpos de las mujeres pobres. Los cuerpos de las mujeres pobres ni siquiera pueden disfrutar de una pizca de libertad. ¿No es el caso que la miseria de vender el cuerpo está ya anunciada en la compra y la venta de su fuerza de trabajo? Esta es la más grande de las tragedias de las mujeres que trabajan. (...) hay una forma activa de resistencia que llama a la implementación de la propiedad común, donde no hay diferenciación entre los ricos y los pobres. Esta forma permitiría que las mujeres pobres no buscaran dinero sacrificando sus cuerpos y evitaría que los ricos utilizaran su riqueza

⁴⁷ He-Yin Zhen, “Economic Revolution and Women’s Revolution” (1907), en *The Birth of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory*, ed. de Lydia H. Liu, Rebecca Karl, Dorothy Ko (New York: Columbia University Press, 2013), 92. En nuestro contexto, ya Aristóteles afirmó que los esclavos y las mujeres pertenecían al mismo rango, esto es, como seres dominados frente a aquellos llamados a dominar, los que poseen plenamente inteligencia, logos. Del mismo modo, el filósofo griego reflexionaría sobre los casos de esclavitud por convención (y por utilidad económica): “(...) Pues hay también esclavos y esclavitud por ley. Y esa ley es un cierto acuerdo, según la cual las conquistas de guerra son posesión de los vencedores. (...)”, en *Política* (Madrid: Alianza Editorial, 1995), 49-50.

para satisfacer sus deseos. A la vez, eliminaría el sistema del empleo femenino, revirtiendo su faceta como semiprostitución y semiconcubinato.⁴⁸

Para las mujeres de principios del siglo pasado, y para muchas todavía hoy, el problema del sustento es un laberinto en el que cualquiera de las salidas es un callejón hacia la servidumbre. Frente a ese laberinto en que todas las puertas desembocan, a ojos de He-Yin, en la misma situación de esclavitud, porque las formas político-económicas se erigen gracias al desigual acceso a los recursos, ella propone el establecimiento del sistema laboral no-mercantilizado sobre el capital (el dinero) ni la propiedad privada. A su juicio, la propiedad común zanjaría la necesidad de las mujeres de ganar dinero para sobrevivir o verse obligadas a cosificarse, convertidas en objeto de cambio a disposición en el mercado como siervas. En vez del estado económico fundado en el principio del incremento de la riqueza y el intercambio monetario y mercantilista, el sistema económico alternativo que propone He-Yin redefine la actividad laboral al desligarla de la carencia incesante que justifica la mercantilización de la dignidad humana, violentándola. Propone, como acto natural, autónomo y espontáneo, el trabajo común y un sistema de distribución horizontal que, satisfaciendo la necesidad de sustento, no ligara las necesidades del grupo humano al espíritu lucrativo, de enriquecimiento. Lo expone, por ejemplo, de la siguiente manera:

El trabajo es algo natural para las mujeres. Pero todos/as, no sólo las mujeres pobres, deben trabajar. Cuando el trabajo sólo lo realizan las mujeres pobres, este es un tipo de trabajo instrumental. Así, en nuestra opinión, si se implementara un sistema de *propiedad común*, entonces, cada uno, hombre o mujer, trabajaría en términos de igualdad. Aquellos que dedicaran parte de su labor en pos de la producción de productos de necesidad diaria para la población, podrían disfrutar del derecho de libre disposición de esos productos. Cuando el empleo se transforma en trabajo igualitario, entonces algunas personas dejan de ser dependientes de otros; cada uno podría ser independiente —no dependería de otros ni serviría a otros. Esto beneficiaría al mundo.⁴⁹

He-Yin insiste en esta cuestión en su “Sobre la venganza de las mujeres” (1907), texto en el que verbaliza una convicción no poco controvertida: los hombres son los enemigos principales de las mujeres. En su lógica, frente al enemigo, la respuesta no

⁴⁸ He-Yin Zhen, “On the Question of Women’s Labor” (1907), en *The Birth of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory*, ed. de Lydia H. Liu, Rebecca Karl, Dorothy Ko (New York: Columbia University Press, 2013), 90.

⁴⁹ *Ibid.*, 91.

puede ser otra que la venganza, el pago o compensación por el agravio recibido durante siglos. Dice:

Me dirijo a las mujeres de mi país: ¿no se te ha ocurrido pensar que los hombres son nuestros archienemigos? ¿Sabías que los hombres nos han sometido durante miles de años? Los antiguos solían decir que aquellos que abusan de uno no pueden ser sino enemigos. Así es como los hombres han tratado a las mujeres. No hay una sola mujer que no haya sido maltratada por algún hombre. Por consiguiente, no hay una sola mujer que no guarde rencor contra los hombres.⁵⁰

La perpetuación del daño, del maltrato, es reflejo fiel del previamente explicado sistema de codificación de la diferencia social, política y económica. En particular, asumiendo la autora la recusación del estado y su sistema socioeconómico, si se aboliera la matriz de la propiedad privada, se podría derrocar la división social y, con ello, la perpetuación de la servidumbre que sufren las mujeres. Dice:

Mi argumento es que la división social entre ricos y pobres se origina desde la existencia de la estructura de clases; (...) debemos mirar hacia la estructura de clases para encontrar una explicación. Tomemos como ejemplo a los ricos en China. Las mujeres se sostienen en el lugar más bajo posible de riqueza. Cuanto más opulenta es la familia de un hombre, más concubinas posee; cuanto más riqueza acumula un hombre, más licenciosa se muestra su conducta. (...) Para eliminar las causas de la distribución desigual de la riqueza entre hombres y mujeres, la tierra y la propiedad debe ser poseída de modo común. Este es el único camino que llevará a la igualdad universal para todos (...).⁵¹

Del mismo modo, la subyugación que coadyuva con la estructura de clases se simboliza, como ya se ha explicado, en la génesis misma de la estructura patriarcal que hunde sus raíces y se nutre de esa estratificación social. El símbolo, la marca, se conceptualiza y cristaliza en el lenguaje.⁵² De este modo, He-Yin, al tratar la incorporación del signo sobre la letra escrita, expone el proceso al que se somete el marcaje de la diferencia, mostrándolo con diversas y claras ilustraciones⁵³ manifestando, por ejemplo, que China partió de un sistema matrilineal y equitativo, luego transformado en patriarcado:

⁵⁰ He-Yin Zhen, "On the Revenge of Women. Part 1: Instruments of Men's Rule Over Women", 105.

⁵¹ Ibid., 107.

⁵² Ibid., 114.

⁵³ Ibid., 108-110.

La transición desde la norma matrilineal hacia la norma patriarcal señaló el principio de una jerarquía social que puso a los hombres por encima de las mujeres, dignificando a los primeros y degradando a las segundas.⁵⁴

Transitado el paso desde lo matrilineal hacia la normatividad patriarcal, se transita en paralelo hacia un lenguaje que rubricará, casi de forma indeleble, el patriarcado en los nombres. Se palpa en la escritura un nominalismo de la mujer servil, atada a la servidumbre: 婢-wo, “sirvienta”; 婦-fu, mujer que limpia el hogar; 嬪-ping, la mujer ofrecida al soberano como regalo; 奴-nu, la mujer como elemento de atadura y, por tanto, dando lugar al vocablo para referir a la persona esclava o prisionera; 帑-tang, para denotar, incluyendo nuevamente el ideograma de mujer, un elemento de propiedad en el que se incluye a niños y mujeres, y 妃-fei, princesa o consorte que también caía dentro del mecanismo económico o de propiedad de la mujer. En definitiva, en la etimología y en la “signología” de los ideogramas se despliega el amplio espectro de significados que cosifican y mercantilizan a la mujer. En sus palabras, las mujeres son “(...) utilizadas por los hombres como instrumentos de riqueza”⁵⁵ y se perpetúa tal comercio en el trasiego de ritos matrimoniales o conductuales, como en los distintos periodos de duelo tras el fallecimiento del esposo, o en las enseñanzas clásicas, en toda la historia intelectual de su país durante siglos.⁵⁶ La eticidad y la educación moral cincelarán que la mujer se entendiera y desarrollara una subjetividad de la sumisión. He-Yin suma su voz al anticonfucianismo:

Se debe apuntar que las enseñanzas defendidas por los confucianos no son sólo códigos de conducta para los hombres, sino que son también un credo al que las mujeres se adhieren ciegamente. No sólo son códigos dañinos para el estudio, sino que son dañinos para la ley. Considérense los códigos legales actuales. Las mujeres que matan a sus maridos son ejecutadas a golpes y los padres que han prometido a sus hijas, incluso habiendo aceptado la dote, si cambian de opinión reciben cincuenta latigazos. ¿No es cierto que los legisladores se guíen por la jerarquía confuciana de la superioridad de los hombres y la inferioridad de las mujeres? La ley está enraizada en las enseñanzas y las enseñanzas, en los libros confucianos. Sin derrotar las enseñanzas sediciosas de los

⁵⁴ Ibid. 111.

⁵⁵ Ibid., 115.

⁵⁶ Ibid., 116-146.

libros confucianos, no saldrá a la luz la verdad. Así, las enseñanzas confucianas son el tercer instrumento del gobierno tiránico de los varones.⁵⁷

6. Nota final.

Los trabajos de He-Yin Zhen dan a conocer el trayecto de la desigualdad naturalizada, ocultada en un destino sexual, como una historia de la atrocidad y de la autocracia de los hombres sobre las mujeres⁵⁸. Pero esta historia no es exclusivamente “sinológica”, sino transnacional:

En este mundo, la desigualdad entre hombres y mujeres se remonta a hace mucho tiempo. En la India, las viudas se inmolan para sacrificar sus vidas por las de los hombres; en Japón, las mujeres se postran en servicio de los hombres. En Europa y América, aunque las personas practican la monogamia y proclaman la igualdad, es raro que las mujeres puedan participar en política o votar. Entonces, ¿algo sustenta sus “derechos iguales”? (...) ⁵⁹

Sus escritos, sobre los que aquí se ha deslizado una mirada concisa, mantienen la vigencia de una diagnosis vívida de la desigualdad que sufren las mujeres. Cuestión distinta es cómo resuelve la distancia entre la teorización y la praxis. Su apenas esbozada agenda política se encuentra en su “Manifiesto Feminista” coherente con los postulados del anarquismo y otras ideologías revolucionarias, al abogar por restituir los derechos naturales, esto es, lo que iguala, desde el nacimiento, a hombres y mujeres como seres humanos.⁶⁰ El feminismo, también el que se expresa en la China de principios del siglo pasado, es fruto de la filosofía de la modernidad. Es otra prueba determinante para afirmar que el feminismo, también el de He-Yin, se enciende con la poderosa chispa del modelo ilustrado y, como se decía al principio con Amorós, se transmite su espíritu emancipador transculturalmente. Esto incluso a pesar de que, cuando se materializa políticamente, titubea: la filósofa china se muestra, como con la defensa del matrimonio monógamo, sujeta a la convención de su tiempo. Pero en otras propuestas, como en su defensa del abolicionismo de la prostitución, su vindicación es, sin vacilaciones, feminista. No hay rastro de las astillas del actual neoliberalismo sexual y su tramposa defensa de una supuesta libre elección que rebaja las inalienables libertad y dignidad humanas, que no tienen equivalentes en precio:

⁵⁷ Ibid., 146.

⁵⁸ Ibid., 147.

⁵⁹ He-Yin Zhen, “The Feminist Manifesto”, 179.

⁶⁰ Ibid., 183.

“abolir todos los burdeles del mundo y dejar ir a todas las prostitutas bajo el sol para limpiar el ambiente de lascivia”.⁶¹

Bibliografía

- Amorós, Celia. “El feminismo: senda no transitada de la Ilustración”. *Isegoría*, n. 1 (1990): 151-160. <http://dx.doi.org/10.3989/isegoria.1990.i1.383>.
- Aristóteles. *Política*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Castany Prado, Bernat. “Anacionalismo y anarquismo en el siglo XX. Seguido de una traducción del Manifiesto de los anacionalistas (1931), de Eugène Lanti”. *Cartaphilus*, n. 13 (2015): 173-204. <https://revistas.um.es/cartaphilus/article/view/247571>
- Cheng, Anne. “Confucius ou l'éternel retour”, *Le Monde Diplomatique*, septiembre 2012. <https://www.monde-diplomatique.fr/2012/09/CHENG/48111>
- Crespín Perales, Montserrat. “Filosofía, Ilustración y nacionalismo: Liang Qichao (1873-1929)”. En *Pensamiento y Religión en Asia Oriental*, coordinado por Carles Prado-Fonts, 54-59. Barcelona: Fundació per la Universitat Oberta de Catalunya, 2011.
- “Womenomics en Japón: Mujer, neoliberalismo y paradigma productivista”. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi* 24, n. 2 (2019): 63-86. <https://doi.org/10.6035/Recerca.2019.24.2.4>
- Dirlik, Arif, *Anarchism in the Revolutionary China*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1991.
- “Guoxue/National Learning in the Age of Global Modernity”. *China Perspectives*, n. 1 (2011): 4-13. <https://doi.org/10.4000/chinaperspectives.5371>
- Elman, Benjamin A. “The Failures of Contemporary Chinese Intellectual History.” *Eighteenth-Century Studies* 43, n. 3 (2010): 371-391.
- García, Víctor. *Museihushugi: el anarquismo japonés* (1976). Madrid: La Neurosis o Las Barricadas Ed., 2013.
- He-Yin Zhen, “On the Question of Women’s Liberation” (1907), en *The Birth of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory*, editado por Lydia H. Liu, Rebecca Karl y Dorothy Ko, 53-71. New York: Columbia University Press, 2013.

⁶¹ Ibid., 183.

- “On the Question of Women’s Labor” (1907), en *The Birth of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory*, editado por Lydia H. Liu, Rebecca Karl y Dorothy Ko, 72-91. New York: Columbia University Press, 2013.
- “Economic Revolution and Women’s Revolution” (1907), en *The Birth of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory*, editado por Lydia H. Liu, Rebecca Karl y Dorothy Ko, 92-104. New York: Columbia University Press, 2013.
- “On the Revenge of Women. Part 1: Instruments of Men’s Rule Over Women” (1907), en *The Birth of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory*, editado por Lydia H. Liu, Rebecca Karl y Dorothy Ko, 105-146. New York: Columbia University Press, 2013.
- “The Feminist Manifesto” (1907), en *The Birth of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory*, editado por Lydia H. Liu, Rebecca Karl y Dorothy Ko, 179-184. New York: Columbia University Press, 2013.
- Hu Shi. *The development of the logical method in Ancient China*. Shanghai: The Oriental Book Company, 1922.
- Jansen, Marius. “Japan and the Chinese Revolution of 1911”. En *The Cambridge History of China. Volume II. Late Qing 1800-1911, Part 2*, editado por John K. Fairbank y Kwang-Ching Liu, 339-374. London, New York: Cambridge University Press, Rep., 2006.
- Liang Qichao, “On Women’s Education” (1897), en *The Birth of Chinese Feminism. Essential Texts in Transnational Theory*, editado por Lydia H. Liu, Rebecca Karl y Dorothy Ko, 189-203. New York: Columbia University Press, 2013.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich. “El Manifiesto Comunista” (1848), en *Obras Escogidas. Tomo I*, 49-69. Moscú: Progreso, 1980, Edición digitalizada. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/oe/pdf/oe3-v1.pdf>
- Schneider, Julia C. “Liu Shipei: The Expulsion of the Non-Chinese People from China’s History”, en *Liu Shipei: The Expulsion of the Non-Chinese People from China’s History*, 211-269. Leiden, The Netherlands: Brill, 2017. https://doi.org/10.1163/9789004330122_005
- Traverso, Enzo. “Intellectuals and Anti-Fascism: For a Critical Historization”, *New Politics* 9, n. 4 (2004): 91-101. https://newpol.org/issue_post/intellectuals-and-anti-fascism-critical-historization/

- Valcárcel, Amelia. *La política de las mujeres*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia e Instituto de la Mujer, 1997.
- Walthall, Anne. “From Private to Public Patriarchy: Women, Labor and the State in East Asia, 1600-1919”, en *A Companion to Gender History*, editado por Teresa A. Meade y Merry E. Wiesner-Hanks, 444-458. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- Yang Xiao. “Liang Qichao's Political and Social Philosophy”. En *Contemporary Chinese Philosophy*, editado por Chung-Ying Cheng y Nicholas Bunnin, 17-36. Massachusetts-Oxford: Blackwell University Publishers, 2002.
- Zarrow, Peter. “He-Zhen and Anarcho-Feminism in China”. *The Journal of Asian Studies* 47, n. 4 (1988): 796-813. <https://www.jstor.org/stable/2057853>

E-PRINT