



THE UNIVERSITY *of* EDINBURGH

Edinburgh Research Explorer

Ginotécnica y civilización

Citation for published version:

Bray, F 2010, 'Ginotécnica y civilización' Lectora. Revista de Dones i Textualitat, vol. 16, 642963, pp. 81-92.

Link:

[Link to publication record in Edinburgh Research Explorer](#)

Document Version:

Publisher's PDF, also known as Version of record

Published In:

Lectora. Revista de Dones i Textualitat

Publisher Rights Statement:

© Bray, F. (2010). "Ginotécnica y civilización", Lectora: revista de dones i textualitat. special issue on Mujeres en Asia Oriental, 16, 81-92

General rights

Copyright for the publications made accessible via the Edinburgh Research Explorer is retained by the author(s) and / or other copyright owners and it is a condition of accessing these publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

Take down policy

The University of Edinburgh has made every reasonable effort to ensure that Edinburgh Research Explorer content complies with UK legislation. If you believe that the public display of this file breaches copyright please contact openaccess@ed.ac.uk providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.



(d)

GINOTÉCNICA Y CIVILIZACIÓN

FRANCESCA BRAY
University of Edinburgh

Este artículo, capítulo final del libro *Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China*, ofrece una síntesis del estudio llevado a cabo por su autora sobre la ginotécnica en la China imperial tardía, esto es, sobre el conjunto de tecnologías que definían el lugar de la mujer y sus papeles, produciendo ideas sobre ellas y sobre el género. Atendiendo a actividades y experiencias materiales, matiza el estereotipo tradicional de la mujer china como recluida y dependiente, analizando las tecnologías de producción y reproducción.

PALABRAS CLAVE: ginotécnica, tecnología, producción, reproducción, China imperial tardía.

Dos ideas vertebran este libro¹. La primera es que la tecnología es una forma de expresión cultural y como tal desempeña un papel clave en la creación y transmisión de ideología. La segunda es que las tecnologías que definen el lugar y el rol de las mujeres son una parte no marginal sino integral de estos procesos históricos.

Desde esta perspectiva no es demasiado útil pensar en la tecnología como un espacio material e intelectual distinto con sus propias dinámicas transculturales, es decir, como una fuerza autónoma de transformación que la “cultura” o las instituciones sociales pueden impedir o impulsar. En vez de eso he seguido a Elias, Mumford y, por supuesto, Marx, asumiendo que la tecnología es cultura, que su cometido es tanto la creación de sujetos y la producción de significado como la creación de objetos y el dominio de la naturaleza.

¹ “Ginotécnica y civilización” (“Gynotechnics and Civilization”) es el capítulo final de Francesca Bray (1997), *Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press. Traducido con permiso. (c) 1997 by the Regents of the University of California. Published by the University of California Press.

Como cualquier otra expresión cultural, la tecnología divide y une a la vez; las formas que toma rara vez significan lo mismo para todo el mundo y los conflictos en torno a las formas y significados de la tecnología son igual de significativos para la historia cultural que para la económica. Puesto que una tecnología integra técnicas materiales en prácticas sociales, la manera cómo se la representa y se habla sobre ella muestra tanto el significado de los objetos producidos como la identidad de quien los produce. Las tecnologías dan forma material a dimensiones de diferencia: los hombres aran, las mujeres tejen; los hombres trabajan en el exterior, las mujeres en el interior; los que trabajan con la mente gobiernan, los que trabajan con las manos son gobernados; la agricultura es el trabajo fundamental y la artesanía lleva a la gente al derroche. Los cambios en la tecnología crean tensión social y requieren una reconfiguración o renegociación de estos complejos modelos de diferencia interrelacionados. Al mismo tiempo, la tecnología es una poderosa fuerza de estabilidad cultural, porque crea formas materiales que encarnan valores y creencias comunes, y liga a la gente a la ortodoxia a través de sus prácticas cotidianas.

La tecnología no es interesante o fructífera sólo cuando produce rupturas sociales o epistemológicas; aunque la energía que generan los cambios es disruptiva por naturaleza, se puede controlar y canalizar. La continuidad y la cohesión exigen tanta energía como la revolución, y su análisis no puede ser menos cuidadoso.

La élite cultural que sustituyó a la aristocracia hereditaria como clase gobernante en China hacia la dinastía Song² desarrolló una nueva forma de urbanidad [*civility*] que duraría siglos. El crecimiento de la población, la transformación económica, las guerras y las invasiones que podrían haber roto en pedazos la China imperial tardía no lo hicieron. Pese al miedo recurrente de que la civilización china estaba amenazada, ésta demostró ser lo bastante fuerte y flexible como para absorber las energías que se habían liberado, aunque en el proceso se reconfiguraran muchas relaciones claves, incluyendo los lazos entre el estado y el sujeto, además de aspectos significativos de los roles de género. En estos procesos, las tecnologías jugaron un papel a la vez disruptivo y cohesivo: las relaciones de producción, por ejemplo, se transformaron, pero la diseminación de vehículos de integración tales como la vivienda ortodoxa ayudaron a controlar las tensiones que habían creado los cambios en la naturaleza del trabajo. El éxito del neo-confucianismo en atraer a un grupo cada vez más amplio de chinos, tanto mujeres como hombres, a compartir los valores y las prácticas de este particular modo de urbanidad dependió en gran parte de su capacidad de traducir sus principios morales y sociales a formas materiales y prácticas corporales. Estas formas encarnadas de conocimiento son por naturaleza polisémicas y flexibles y, por eso, pueden llegar a ser más poderosas que palabras o textos.

Para quien no conozca más que la imagen estereotipada de la mujer china “tradicional” como una víctima dependiente del patriarcado y aislada

² Período de la historia china entre los años 960 y 1279. (*N. del T.*)

del espacio significativo masculino, puede parecer paradójico que diga que “tecnologías femeninas” podrían arrojar luz sobre los complejos procesos mediante los cuales la sociedad china se enfrentó a los retos del período imperial tardío. Pensar así, sin embargo, es no entender la naturaleza de lo doméstico en China y cómo el mundo interior y el exterior se relacionan en el pensamiento chino. El género era un principio de organización fundamental en la estructura social de la China imperial tardía, como en cualquier otra sociedad. El lazo social nuclear era el que se establecía entre marido y mujer, representado idealmente como una asociación activa en la que la mujer, a través de su trabajo en el ámbito interior, contribuía con bienes materiales, sociales y morales al mundo exterior y a su propia familia. Partiendo de actividades y experiencias materiales, he analizado un conjunto de tecnologías que definían el lugar de la mujer y sus papeles —una *ginotécnica* que incluye tecnologías de espacio, de trabajo y de reproducción— para mostrar no sólo cómo la naturaleza real y las dimensiones de las contribuciones de las mujeres cambiaron durante el período imperial tardío, sino también como cambiaron las percepciones y representaciones del papel de la esposa. Estos cambios sirvieron para reformular relaciones de género y estatus dentro de ciertos grupos sociales a la vez que para marcar o mediar nuevas formas de distinción entre grupos.

Las teorías chinas sobre la sociedad no distinguían entre las esferas pública y privada, pero consideraban explícitamente el hogar como uno de los polos de un *continuum* político y moral, cuyo otro polo era el Estado. Las mujeres estaban, pues, íntimamente relacionadas con la organización política, a través de los bienes que aportaban y a través de su comportamiento: las raíces de un Estado en orden estaban plantadas en el interior del hogar. Es pues fácil de ver por qué el grupo de tres tecnologías que he investigado aquí no solo definían la vida de las mujeres sino que también formaban la base de una urbanidad específicamente china.

Civilización y urbanidad son conceptos que corresponden al término chino *wen*, que también significa educación, refinamiento, competencia literaria y textos escritos. El término *wen* ha ocupado un lugar destacado en cada una de las secciones de este libro: en la primera parte, en relación con la instrucción de los hombres como un símbolo alcanzable de estatus de élite masculino y las invasiones femeninas en el dominio literario; en la segunda parte, en relación con el refinamiento del trabajo femenino y los paralelos entre logros literarios masculinos y habilidades femeninas en bordado; y en la tercera parte en relación con la constitución física y la dotación moral de los padres ideales de ambos sexos, comparados con la rudeza de salud y maneras del campesino naturalmente fértil. Como he analizado en el capítulo nueve, la China imperial tardía era una sociedad en la que la educación prevalecía sobre el nacimiento para determinar a qué grupo social iba a pertenecer un individuo. Del mismo modo que una persona podía cultivarse y llegar al refinamiento intelectual y moral característico de *wen* a través del estudio y la instrucción, *xiu*, también era posible que alguien de fuera del

grupo adquiriera las cualidades culturales necesarias para formar parte de él a través de la educación, *jiao*.

Cultivarse y educarse no significaba exclusivamente aprendizaje a través de libros; ambas ideas estaban más cerca del concepto de aprendizaje de un oficio, en el sentido de un proceso en el que la instrucción mental, física y moral estaban entrelazadas de manera inextricable y se llegaba a una identidad nueva. La visión dominante acerca de la naturaleza humana en China afirmaba que a través de *jiao* se podía asimilar a los bárbaros y transformarlos en chinos, convertir a esposas originarias de otra aldea en miembros leales del linaje de sus maridos, hacer de niños adoptados hijos auténticos, y proporcionar a los campesinos el conocimiento y compostura necesaria para servir con éxito como funcionarios del Estado. Otras tendencias dentro de la ortodoxia confuciana acordaban una importancia mayor al origen para determinar la naturaleza de un individuo, o sostenían que las diferencias biológicas irreductibles entre los dos sexos determinaban el valor moral. De todos modos, como es esperable en un régimen en el que la élite basa su reivindicación de la autoridad en el saber más que en el nacimiento, las formas “hegemónicas” de confucianismo en la China imperial tardía destacaban por su confianza meritocrática en la educación, *jiao*.

El nivel de apertura de esta filosofía social fue la clave del éxito tanto del Estado como de las élites terratenientes para conseguir un apoyo generalizado. Usando nuestros criterios occidentales de progreso podríamos decir que el mismo éxito de los procesos civilizadores chinos acabó siendo su fracaso. Los atractivos de la nobleza *wen* eran tan grandes como accesibles eran sus trampas materiales, de manera que, por ejemplo, los mercaderes no intentaron establecerse como un grupo independiente de intereses políticos sino que se construyeron sus propios estudios, arreglaron lujosas estancias interiores para sus esposas e hijas y contrataron tutores para ofrecer a sus hijos una educación clásica. La flexibilidad social de las estrategias de inclusión que desarrolló la nueva élite meritocrática de la dinastía Song era tan inclusiva que en su mayor parte todas las clases sociales la aceptaron de buen grado: incluso un hombre pobre tenía ancestros, su esposa compartía las mismas prácticas espaciales de dignidad femenina que la esposa del terrateniente local y en teoría incluso el hijo de un campesino podía llegar a funcionario del Estado, si estudiaba lo suficiente. La internalización de estos valores era tan poderosa que los emperadores confiaban en propagar sus políticas a través de la instrucción más que de la coerción, mientras el imperio se gobernaba (no siempre de manera eficiente, es cierto) a través de un cuerpo de funcionariado cuyo tamaño fue disminuyendo de forma regular en proporción al conjunto de la población.

La urbanidad china, *wen*, y los procesos para adquirirla estaban basados firmemente en objetos materiales y experiencias físicas, de manera que la categoría occidental “tecnología” ofrece una perspectiva eficaz para comprenderlos. En la introducción he señalado que China tiene un legado particularmente rico no solo de artefactos, sino también de materiales escritos e ilustrados sobre cuestiones técnicas. Esto refleja ideas clásicas sobre la

importancia de las formas correctas en el trabajo y la creencia de que existe una relación íntima entre moralidad y hábitos físicos. He subrayado la interdependencia de “textos” escritos y materiales que demuestran la variedad de maneras en que las ideas hegemónicas se traducían en expresiones materiales como formas y prácticas espaciales, patrones de trabajo, o maneras de entender el ciclo menstrual. También he mostrado la importancia de analizar *conjuntos* de tales tecnologías y su interrelación, igual que lo haríamos con otras formas de discurso, puesto que los mensajes que transmiten pueden divergir, reforzarse, matizar e incluso contradecirse, creando espacios para la flexibilidad de la “práctica”. En otras palabras, he usado el concepto de ginotécnica como una manera de organizar materiales de orígenes variados creando nuevos modelos, ofreciendo nuevas perspectivas sobre el género y su lugar en el orden social además de constituir una manera de ir más allá de lo que se puede obtener tratando únicamente con textos escritos.

Acercarse a la ideología a través de sus formas materiales nos ayuda en gran manera a entender los cambios en las diferencias sociales y de género. Los cambios ocurridos en las tres tecnologías analizadas aquí fueron complejos y en muchos casos mutuamente o incluso internamente contradictorios. No nos ofrecen una historia clara y *lineal* de los cambios de estatus de las mujeres en la China imperial tardía, como era de esperar. Las diferentes visiones sobre el género que emergen en este estudio de la ginotécnica indican divergencias entre grupos sociales, además de la interacción entre diferentes modelos de ortodoxia dentro de los grupos. He descrito cómo las diversas tendencias de la ortodoxia china se entrelazaban como los hilos de un tejido estampado: en unas partes predominaba un color y en otras, otro.

Hay una tendencia de la ortodoxia neo-confuciana que puede considerarse “hegemónica”, porque representaba las creencias en las que se basaba el sistema meritocrático de acceso al poder, además de las numerosas políticas estatales para educar a las masas. Esta escuela de pensamiento defendía que el estatus y el mérito dependían de una serie de manifestaciones difusas de respetabilidad o refinamiento, *wen*, teóricamente al alcance de todos a través del aprendizaje, el cultivo personal y el comportamiento correcto. Estas actividades y atributos no estaban limitados a los hombres: las mujeres también se definían según grados de *wen*. No sólo eran capaces de llegar a tales virtudes por sí mismas, sino que en el proceso también podían conferir respetabilidad a sus familias, incluso aunque fueran pobres y humildes. Las prácticas materiales podían tener un papel muy importante en este tipo de logros. Por ejemplo, las mujeres podían obtener el respeto de la comunidad observando con cuidado todos los principios de la reclusión.

Esta ideología “hegemónica” representaba la relación entre marido y mujer como una asociación moral y material, remontándose a las clásicas imágenes de género del *Liji*. Como he apuntado en relación tanto con el “trabajo femenino” como con las representaciones hegemónicas de responsabilidades rituales y requisitos de los padres, esta tendencia ortodoxa muestra

a mujeres *wen* participando de manera activa en el Estado desde la reclusión de sus residencias, y como esposas con deberes que no suplementan, sino que complementan a los de sus maridos. Durante el período imperial tardío, cuando cambió la *naturaleza* de las obligaciones de las esposas en el trabajo productivo, la *localización* de las obligaciones de las mujeres cambió del mismo modo: se ponía menos énfasis en el papel productivo simbolizado por el tejido y se resaltaba la amplia gama de tareas reproductivas que correspondían a una esposa.

Aunque esta tendencia ortodoxa afirmaba que el refinamiento moral estaba al alcance de todos, de hecho justificaba instituciones y prácticas sociales que reforzaban las jerarquías sociales de refinamiento, *wen*, no separando clases sino integrándolas en estructuras orgánicas de complementariedad. Se puede tomar como ejemplo la crianza de los hijos. Un niño es el producto de procesos biológicos que producen un objeto material, el bebé, y de procesos culturales que lo convierten en una persona social, una hija o un hijo. Es posible ser madre sin dar a luz y dar a luz sin convertirse en madre. En la China imperial tardía, las prácticas sociales de poliginia y adopción permitían a las familias de alto estatus apropiarse de la fertilidad de familias que ocupaban estratos inferiores de la escala social. Al mismo tiempo, las teorías médicas sobre la reproducción y la formación del carácter relacionadas con la adopción justificaban tales formas de explotación explicándola en términos de la colaboración fructífera entre una mujer noble refinada moral y físicamente y una mujer campesina, fuerte y fértil pero moralmente subdesarrollada.

Las características *wen* podían adquirirse, pero solo dentro de ciertos límites: la producción conjunta de niños no desdibujaba las fronteras entre clases, sino que reforzaba las distinciones sociales. Lo que atraía a las familias de menor estatus en la escala social no era la promesa de una promoción social real, puesto que una concubina, por mucho que se refinara en su nuevo hogar, nunca podía convertirse en esposa legal, como ocurriría si se hubiera casado dentro de su clase, ni su familia natal adquiriría ningún estatus afín. El avance social repercutía en los hijos de la concubina, que formarían parte de una clase superior gracias al *qi* que les otorgaba su padre y a la inculcación de *wen* que recibían primero del cuidado de la esposa, su madre social, y más tarde de la educación formal. Sin embargo, esto no ofrecía ningún beneficio a la familia de la concubina, puesto que estos nietos no pertenecerían a su linaje, y le ofrecía escasos beneficios a la concubina misma, porque sus derechos sobre los niños eran muy tenues. La recompensa que ofrecía este intercambio a los padres de la concubina era inmediata y material: se veían liberados de la carga de mantener a su hija y buscarle una dote, y además recibían una cantidad en metálico cuando la entregaban.

En una época anterior y un dominio material distinto, podemos ver paralelismos en el caso de una familia terrateniente contratando a muchachas campesinas locales para trabajar en sus telares. Las campesinas ofrecían a sus familias una fuente de ingresos y mejoraban sus habilidades bajo la

dirección del ama. Su superioridad cultural le daba a ésta la autoridad necesaria para trabajar con la mente y no con las manos, organizando el trabajo de sus empleadas. El refinamiento de la élite y la fuerza del campesinado se unían en este caso para producir finos tejidos y tejedoras virtuosas. Desde esta perspectiva ideológica, el interior del hogar era un reino armonioso y ordenado de *wen* femenino, en el que tejidos finos o bordados, además de niños sanos y bien educados, eran los símbolos materiales de la colaboración fructífera entre mujeres de rangos y atributos distintos que ofrecían bienes esenciales al mundo exterior.

En este modelo de ortodoxia, en el que el estatus venía marcado por características *wen* de cultivo intelectual y moral, las diferencias de rango y clase eran en muchos aspectos más destacadas que las diferencias entre sexos. Los ideales masculino y femenino de la persona superior compartían características físicas, intelectuales y morales que les permitían actuar como compañeros en sus esferas separadas. El contraste más llamativo no estaba entre lo masculino y lo femenino, sino entre lo cultivado y lo no cultivado. He apuntado que esta filosofía filogénica, según la cual la esposa era más que una productora de hijos, representaba una variante de las creencias neo-confucianas especialmente corrientes al nivel estatal y entre ciertas familias de élite o que aspiraban a ella. El creciente mercado de manuales para mujeres y tutores para niñas en la época Ming tardía y la Qing temprana, junto con el orgullo y el deleite con los que los mercaderes de *Las costumbres Qing*³ describían el refinamiento de sus esposas y los logros de sus hijas, sugieren que para no pocas familias con aspiraciones sociales educar a sus mujeres y tratarlas con respeto era una manera de reivindicar su nobleza que se puede comparar con dar a los hijos una educación clásica.

El refinamiento *wen* era por naturaleza complejo y difuso y sus ideologías sociales eran ideales, representaban como mucho una experiencia parcial o intermitente de la vida real. Incluso en familias que reconocían las capacidades femeninas para la virtud, a menudo se daba la ocasión de que operaran valores más misóginos. El período imperial tardío fue testigo de la difusión de prácticas patrilineales a todas las clases sociales. He descrito como incluso las casas de los plebeyos llegaron a convertirse en un espacio de decoro neo-confuciano, con su fuerte sentido de la jerarquía y el orden reflejado en la propia altura de los tejados. La reclusión de las mujeres y el reflejo espacial de las jerarquías femeninas en la distribución de las habitaciones no implicaba de por sí una inferioridad moral. Este sentido lo daba, sin embargo, otra tendencia de moralidad neo-confuciana, una forma fuertemente patriarcal que afirmaba que el desorden, el derroche y el vicio amenazaban por todos lados y que el patriarca debía estar en constante alerta para prevenir el desastre.

Para esta escuela, las mujeres eran moralmente inferiores y socialmente dependientes, un juicio enfatizado, como he descrito, por el encubrimiento

³ *Las costumbres Qing (Shinzoku kibun)* es un libro publicado en Japón en 1800 como guía para los funcionarios de Nagasaki que tenían que tratar con mercaderes chinos. (N. del T.)

del valor de su trabajo en los telares y otras actividades productivas. Dado que esta corriente prestaba muy poca atención a la idea de complementariedad entre marido y mujer, la capacidad de dar a luz a hijos varones se convirtió en la definición más destacada del papel de la esposa, por encima del resto de sus posibles contribuciones a la reproducción. Además, la creencia de que la mujer era moralmente débil implicaba que, al mismo tiempo que la reclusión estricta era necesaria para mantener el honor familiar, las estancias interiores alojaban una amenaza moral. Las esposas eran imaginadas como intrusas desleales, una visión que proyectaba sobre las mujeres el peligro real para la solidaridad familiar, es decir, las rivalidades entre hermanos y entre padres e hijos, que aparecían inevitablemente en un sistema patriarcal de herencia divisible. Para esta corriente neo-confuciana, las jerarquías femeninas internas del hogar poligínico no aparecían como una contribución armoniosa al bienestar de la familia, sino como una fuerza destructiva. Después de que se reorganizaran labores que previamente habían sido exclusivamente femeninas, como el tejido, en las que se podía ver claramente la aportación de las mujeres a los bienes familiares, se hizo aún más fácil representar las estancias de las mujeres como un campo de batalla desgarrado por los celos y las rivalidades por los hijos, amenazando con traer la destrucción a la familia. Esto no es más que una versión ligeramente exagerada de lo que fue sin duda una corriente de pensamiento que tenía un papel muy importante en la conformación de las visiones de género, una corriente compartida por un número mayor de familias que las ideas más generosas e igualitarias de la ortodoxia neo-confuciana, aunque tampoco éstas estaban presentes demasiado a menudo en su forma pura.

Entre las familias de élite o que aspiraban a ella, la superioridad de hombres y mujeres venía asociada a las cualidades a menudo intangibles de *wen*: refinamiento, auto-control, pureza moral, conocimiento del comportamiento apropiado. Todo esto contrastaba con la moral y comportamiento poco refinados de las clases bajas. Tanto en la vida real como en la representación, la tendencia tardoimperial hacia la comercialización y la competición hizo destacar entre las clases pobres la importancia de factores visibles y *materiales* como el trabajo o los hijos varones, no sólo para decidir el estatus de una mujer particular sino para definir los significados más generales atribuidos al género. En el caso de los hogares plebeyos pobres con pocos miembros o recursos, en la época Ming⁴ tardía las mujeres ya no producían la mitad de los bienes taxables de la familia, al tiempo que la competencia comercial prevaleciente significaba que en esos hogares las contribuciones materiales para la supervivencia cobraban una gran importancia. Los cambios en la producción textil que he documentado contribuyeron a aislar las estancias de las mujeres del mundo exterior, poniendo énfasis en la separación y la dependencia femeninas. Ignorar el trabajo femenino no era una característica universal de la "cultura de la pobreza" tardoimperial, porque en los casos en los que aún se reconocía que las esposas contribuían de ma-

⁴ Período de la historia china entre los años 1368 y 1644. (*N. del T.*)

nera sustancial a los ingresos familiares, éstas tenían un papel que podría describirse como de “primer ministro” de la familia.

En general, sin embargo, las contribuciones de las mujeres a la economía familiar se vieron marginadas y, en consecuencia, el papel de la esposa viró claramente hacia la reproducción. Una buena esposa daba hijos a su marido: herederos para su linaje, trabajadores para la granja o el negocio y apoyos en la vejez. Un “hijo” es a la vez un producto biológico y social, pero en las familias pobres la madre podía hacer menos contribuciones útiles a la educación práctica de su hijo que en familias terratenientes. Además, dado que la poliginia era un sistema caro, los recursos de que disponía una esposa de la élite para suplementar su fertilidad natural a menudo no estaban al alcance de la mujer de un matrimonio pobre. En familias con pocos recursos, pues, el papel de la esposa se veía reducido con frecuencia al de dar a luz a hijos. Aquí es donde podemos ver emerger el estereotipo “tradicional” chino de la mujer como alguien cuyo valor estaba fuera de su propio control, en cuanto radicaba en su capacidad de tener hijos varones.

No podemos asumir, de todos modos, que una única tendencia de pensamiento determinara los valores de las clases pobres en mayor medida de lo que determinaba los de las clases ricas. Había comunidades campesinas en China que no reconocían la esterilidad de la esposa como un motivo razonable para el divorcio o el concubinato. El esquema materialista debe proyectarse sobre un contexto en el que la visión general era que las mujeres, al igual que los hombres, podían llegar a tener *wen* y dar estatus a sus familias. La movilidad social, tanto ascendente como descendente, era muy alta en las épocas Ming tardía y Qing, y la competencia no se limitaba al nivel económico. La educación de los hijos estaba fuera del alcance de la mayoría de las familias pobres, pero las mujeres podían contribuir activamente al estatus de la familia reivindicando su respetabilidad a través de prácticas de bajo coste como la competencia ritual, la diligencia en cumplir con sus obligaciones filiales y la educación estricta de las hijas para que fueran buenas nueras. Respetar cuidadosamente la separación de las estancias femeninas, aunque no estuvieran marcadas más que por una cortina, era una forma barata de señalar respetabilidad que tanto hombres como mujeres podían apreciar: de hecho, una de las formas de reconocimiento público del refinamiento moral, los honores imperiales concedidos a viudas castas, estaba reservado especialmente para mujeres de familias pobres.

En este estudio he usado textos para explorar la naturaleza polisémica de actividades materiales y experiencias. Esta aproximación materialista ha localizado y clarificado varias contradicciones entre distintas corrientes de ortodoxia y entre representaciones de experiencia. En este punto podríamos preguntarnos si ha arrojado alguna luz sobre preocupaciones contemporáneas del feminismo, como la resistencia o la contracultura, especialmente porque está claro que incluso las teorías de género más benevolentes en la China imperial tardía eran esencialmente patriarcales. Mi método, sin embargo, es especialmente adecuado para desvelar los mecanismos por los que las mujeres se integraban en el orden social no simplemente como

objetos de ideología sino como productoras activas de ella; arroja más luz sobre versiones femeninas de la cultura dominante que sobre la subversión. He mostrado instancias de lo que podría considerarse resistencia femenina a, o subversión de, instituciones masculinas (los lamentos matrimoniales mencionados en el capítulo 2, por ejemplo, y ciertos casos de aborto), aunque he apuntado también que para algunas clases de mujeres las teorías chinas sobre la salud y la fertilidad, y la construcción de la maternidad, proporcionaban justificaciones hegemónicas para “regular la menstruación” o incluso explícitamente para el aborto. También he citado algunos objetos materiales como los arcones que contenían la dote, altares budistas y bordados, que pueden interpretarse como símbolos de resistencia femenina a los valores patriarcales. De todos modos, incluso la voluntad de la esposa de mantener el control sobre los bienes de su dote, simbolizada por el gesto de mantener los arcones cerrados con llave en su propia estancia, no era más que un acto de resistencia contra un nivel del patriarcado. Rechazando la idea patriarcal de que todos los bienes familiares deben reunirse bajo el control del cabeza de familia, la esposa afirmaba la responsabilidad hegemónicamente sancionada de la esposa de administrar las finanzas familiares en nombre de su marido e hijos. En los otros casos que acabo de citar, parece útil pensar en los objetos como signos materiales o instrumentos de una cultura femenina que no era una alternativa o un desafío a la cultura masculina, sino una forma complementaria, sin la cual la cultura androcéntrica no podría funcionar. Por ejemplo, las redes femeninas de parentesco marcadas y sostenidas por el intercambio de bordados constituían la trama, nunca mencionada en el discurso ortodoxo, que tejía las líneas de descendencia masculina en un tejido coherente. Mi intención ha sido poner énfasis en la luz que arroja el foco en el mundo material sobre estas expresiones “apagadas” de cultura.

En la China imperial tardía, la mezcla de diferentes jerarquías, al igual que la ideología meritocrática de estatus, hacía que la mayoría de las mujeres, así como los hombres, tuvieran algo en juego en el sistema, aunque fuera más a largo plazo que inmediatamente. Una nuera desesperada llegaría algún día a ser suegra ella misma; un hijo que chocaba con la severidad de su padre se convertiría en el futuro en patriarca. Aunque una nueva esposa maldijera ritualmente a sus padres por enviarla al infierno de la casa de su marido, cuando se convirtiera en abuela sería una veterana proveedora de valores familiares tradicionales. Ahora apenas hemos empezado a investigar cómo se experimentaban y representaban los diferentes estadios del ciclo de la vida en China, y eso requerirá seguramente interpretaciones más matizadas del género y el estatus. Sin embargo, había ciertos miembros de la sociedad tardoimperial cuyas vidas no podían verse nunca realizadas plenamente y que siempre permanecerían marginados. Me refiero a aquellos que no tenían descendientes: los hombres que no podían permitirse casarse y las concubinas. Tanto para los hombres como para las mujeres, era el matrimonio lo que abría el camino hacia la realización y el poder.

Un solo dominio tecnológico, por significativo que sea, no puede hacer visibles todas las complejidades y matices, las representaciones divergentes y las distintas dimensiones de experiencia que constituyen los papeles de género. En el caso de la China imperial tardía, los estereotipos más comunes describen a las mujeres chinas “tradicionales” como separadas del resto de la sociedad por su reclusión, dependientes económicamente, sin implicación significativa en la producción e incapaces de controlar sus propias capacidades reproductivas. Desde este punto de vista, puesto que no había tecnologías femeninas significativas de producción o reproducción, la producción del espacio doméstico de reclusión parecería ser la tecnología clave que definía el papel y el lugar de las mujeres. El análisis del espacio doméstico aclara de hecho las complejas jerarquías familiares, además de las responsabilidades rituales que daban forma a la vida en las estancias interiores. De todos modos, tomar en cuenta otros dominios de experiencia material nos lleva a matizar significativamente nuestra interpretación de la reclusión espacial. Una mirada a la historia del trabajo de las mujeres en China muestra que la dependencia económica y el aislamiento no eran tradiciones inmemoriales. Si tenemos en cuenta que el hombre y la mujer se consideraban tradicionalmente al cargo de papeles productivos complementarios, parece claro que las dimensiones espaciales del género sólo pueden entenderse si tenemos en cuenta el flujo de bienes producidos por mujeres entre el mundo exterior y el interior. Concentrar nuestra atención sobre los productos textiles nos muestra que el trabajo de las mujeres no las integraba tan sólo en su comunidad sino también en el Estado. La organización del trabajo femenino y su evaluación cambiaron, del mismo modo que lo hicieron el significado y la importancia del trabajo de los hombres, en respuesta a la expansión y diversificación de la economía. Aunque el trabajo conservó su importancia en ciertas expresiones de élite de la feminidad, la reproducción ganó en importancia para la definición del papel de la esposa. Si observamos de cerca las tecnologías chinas de la reproducción y las formas de colaboración que implicaban, nos damos cuenta de que se trataba de algo más que de dar a luz. En las tecnologías de la reproducción que las mujeres de la élite tenían a su alcance podemos leer expresiones de clase y jerarquías de estatus que ya se habían apuntado en la distribución del espacio doméstico y la organización del trabajo femenino. Cada dominio completa y cualifica a los otros, dando una nueva densidad y definición a las complejas negociaciones históricas de género y otras jerarquías sociales que apuntalan las continuidades ideológicas de la China imperial tardía.

Para entender cómo dan forma las tecnologías a las características de una sociedad, es necesario estudiar *conjuntos* significativos de dominios tecnológicos. Y si queremos identificar y analizar los dominios tecnológicos más significativos para caracterizar una sociedad del pasado, tenemos que mirar más allá de nuestras ideas modernas de cuáles son los sectores clave y las necesidades técnicas. En este libro he propuesto el estudio de la gino-técnica, conjuntos de tecnologías que producen ideas sobre las mujeres y sobre el género, como una manera creativa de observar cómo las sociedades dan forma material a sus ideas. La mayoría de historias convencionales

de la tecnología tratan a las mujeres como actores marginales, como consumidoras más que como creadoras. Sin embargo, creo haber demostrado que la ginotécnica no era en absoluto marginal: la formación e interrelación históricas de las tres dimensiones de la existencia material que he descrito fueron claves para elaborar una civilización característicamente china. Al producir ideas sobre las mujeres, estas tecnologías producían ideas sobre las relaciones e identidades sociales en general, llevándonos a reconsiderar el significado de conceptos como domesticidad, maternidad, feminidad y masculinidad aplicados a China. También debemos reconsiderar los significados de actividades “productivas” y la aplicabilidad de términos como *producto* o *eficiencia* en una sociedad en la que los valores morales y económicos estaban relacionados de formas muy diferentes a la nuestra. Del mismo modo, esto nos lleva a reflexionar sobre la naturaleza del conocimiento y la acción en una sociedad que basaba la actividad moral e intelectual en el cuerpo físico y su entorno material.

He mostrado el papel clave de la ginotécnica china en lo que Norbert Elias habría llamado el “proceso civilizador” chino, y creo que ésta es una aproximación que se podría aplicar de manera fructífera en otros casos: no sólo analizando la ginotécnica en otras sociedades, sino también, por ejemplo, desarrollando una androtécnica para estudiar el rol de la tecnología en la construcción de las masculinidades. Como la historiografía feminista ha demostrado, el estudio del género es esencial para entender la organización social y la producción de conocimiento en cualquier sociedad. El concepto de ginotécnica requiere que estudiemos las experiencias corporales del género como un sistema. Su atención a la base material puede arrojar luz sobre contradicciones aparentes entre distintos modos de representación o discurso. Basa las ideas sociales en la experiencia material, conecta la producción de cultura con la producción de objetos y, en ese proceso, integra a las mujeres en lo que demasiado a menudo se considera aún un mundo masculino.

Traducción de Pau Pitarch