

Las raíces de la circulación de menores¹ en China: prácticas durante las dinastías Ming y Qing

Júlia Vich Bertran

Universitat Autònoma de Barcelona

Palabras clave: circulación de menores, adopción transnacional, campo adoptivo transnacional, China, dinastías Ming y Qing.

Resumen:

Para entender el fenómeno de las adopciones internacionales en la China actual es necesario volverse al pasado y entender cómo se han construido a lo largo del tiempo los dominios relacionados con el parentesco y la circulación de menores en el propio contexto de origen, a menudo olvidado en las investigaciones relacionadas con los fenómenos de adopción transnacional. Este artículo vuelve la mirada hacia los patrones de circulación de menores tradicionales en la China Ming y Qing.

La globalización ha contribuido al desarrollo del programa de adopción internacional entre China y España, que se convirtió en 2004 en el segundo itinerario adoptivo más relevante del mundo. La adopción cuestiona las concepciones naturalizadas de parentesco y exige repensar los fundamentos sociales, políticos, históricos e ideológicos que intervienen en la construcción de nuestras instituciones y prácticas culturales. Además, la adopción internacional transcurre entre dos espacios nacionales con diferentes referencias culturales: los menores parten de unos espacios raciales, de género y de clase determinados para llegar a otros totalmente desiguales (Dorow, 2006: 16). Los principios abstractos que guían las leyes internacionales no son neu-

¹ Término acuñado para evitar aplicar *adopción* a otros contextos socioculturales por su marcada connotación etnoepistemológica en sociedades occidentales. Para críticas a la aplicación transcultural del término, véase Grau (2006, 2004). Se recurre al término *circulación* de menores para referirse a todas aquellas prácticas relacionadas con el emplazamiento y la adscripción de menores bajo el cuidado de instituciones, grupos o personas diferentes a los progenitores, de forma temporal o permanente.

Ankulegi 13, 2009, 69-82

Fecha de recepción: 19-III-09 / Fecha de aceptación: 8-XI-09

ISSN: 1138-347 X © Ankulegi, 2009

trales, sino que "son fruto de tensiones ideológicas que están inevitablemente moldeadas por las narrativas hegemónicas que reflejan contextos y valores del Primer Mundo" (Grau, 2006: 184). Las políticas nacionales e internacionales elaboradas sin atender a la realidad de la población a quienes van dirigidas, en lugar de favorecer, imponen un modelo sesgado consecuencia de nuestras propias proyecciones etnocéntricas que va en contra de las concepciones tradicionales de los individuos implicados en el proceso.

En esta línea, a menudo la investigación sobre adopciones internacionales, influenciada por los supuestos etnocéntricos que subyacen al ámbito del parentesco discutidos por Needham (1971) y Schneider (1984), también ha relegado el estudio de los contextos de origen. La exclusión, el vacío y el gran desconocimiento hacia todos los ámbitos que envuelven los propios países llamados emisores traslucen, entre otras, nuestra idea de ruptura con respecto a los vínculos previos "para el bien del menor".

Existen trabajos como los de Johnson (1998), los de Fonseca (2004) o los de Khabibullina (2006) que se han dirigido específicamente a iluminar los países de origen. Sin embargo, el análisis de los fenómenos de adopción internacional que defiendo debería romper el enfoque unidireccional y dicotómico entre origen/destino como áreas separadas de estudio integrando los diversos aspectos que conforman lo que propongo definir como el campo adoptivo transnacional².

Por motivos de espacio y objetivos de este artículo, no se va a profundizar sobre los elementos que definen este campo, pero uno de los supuestos es que la diversidad de fórmulas de transmisión de menores está relacionada con los diferentes sistemas simbólicos, visiones, concepciones y prácticas relacionadas que fundamentan el parentesco en cada una de las sociedades implicadas. Y aquí se inserta el objetivo principal de este texto: el de analizar los modelos de parentesco y los patrones de circulación de menores existentes en China antes de la llegada de los nacionalistas, primero, y, después, de los comunistas, ya que un país como China, que ha permanecido hermético hasta hace apenas veinte años, debe entenderse a partir de su historia, de los sistemas legales, religiosos y políticos que imperaron a lo largo de siglos y que conformaron la base de su pensamiento y cultura.

Desde 1911, las convulsiones sociopolíticas en la historia más reciente de China acometieron en el conjunto de valores culturales y prácticas vinculadas al dominio tradicionalmente considerado parentesco y, consiguientemente, en los patrones de circulación de menores. Estas transformaciones son las que permiten interpretar el contexto en el que se ha desarrollado la circulación de menores actual, el que ha llevado a China a abrir los canales internacionales de adopción. No obstante, para comprender el impacto de las rápidas transformaciones políticas más recientes, es esencial volverse a las raíces y ver cómo se han construido estos

² Mi proyecto se realiza gracias a una beca de formación de personal investigador del Ministerio de Educación y Ciencia y se enmarca en el proyecto del Ministerio de Ciencia e Innovación "Teoría transcultural de la reproducción de los grupos humanos" (SEJ2006-10864/SOCI), que desarrolla el Grupo de

Estudio Transcultural del Parentesco (GETP), dirigido por A. González Echevarría de la Universidad Autónoma de Barcelona. El GETP forma parte del Grup de Recerca en Antropologia Fonamental i Orientada (GRAFO).

dominios relacionados con los patrones tradicionales de circulación de menores y el modelo de parentesco. Tanto por la proximidad inmediata en el tiempo como por la disponibilidad de mayor número de estudios de parentesco referentes a estos períodos, el análisis que a continuación se presenta se ha centrado únicamente en las dinastías imperiales Ming (1368 a 1644) y Qing (1644 a 1912).

El modelo tradicional de parentesco

Según la bibliografía consultada, el modelo de parentesco tradicional chino se estructuraba de acuerdo con el pensamiento confuciano³. El trabajo de investigadores como M. Wolf (1972), Watson (1975, 1982), Judd (1989) o Ebrey (1984a) apunta a que este modelo fue deliberadamente diseminado por las elites de poder de la etnia mayoritaria Han en determinados momentos históricos con la intención de conservar su supremacía e imponer armonía en una sociedad desigual y jerárquica. Por esta razón, debe pensarse más bien como un arquetipo que sufrió variaciones en el espacio y el tiempo⁴. De cualquier modo, su influencia y enraizamiento en la China contemporánea es tangible tanto en las prácticas actuales relaciona-

das con el parentesco como en las de circulación de menores tal y como se apuntará a continuación⁵.

La piedra angular de la ordenación social según Confucio era la solidaridad humana o *rén* 仁, la virtud cardinal que normativizaba las relaciones sociales y de la cual pendían el resto de moralidades. Una persona cultivaba su *rén* aprendiendo cómo relacionarse con los demás según el orden jerárquico que permeaba y estructuraba (aún hoy) todas las relaciones interpersonales. *Rén* implicaba un amor matizado según las cinco categorías jerárquicas básicas de relaciones sociales *wū-lún* 五伦, diferenciadas en función de la generación, la edad y el género (Prevosti, 2003, I: 29). Tres de estas cinco relaciones se desarrollaban dentro del marco familiar y lo estructuraban internamente: la relación padre-hijo (dominada por el amor), hermano mayor-hermano menor (determinada por la precedencia) y marido-esposa (caracterizada por la distinción). Estas obligaciones se extendían hasta otros grupos de filiación, ya que las dos restantes se establecían entre soberano y súbdito (guiada por el deber) y entre amigos (definida por la sinceridad).

La raíz de *rén* era la piedad filial o *xiào* 孝 que se aprendía en el seno de la familia y era una obligación el cumplimiento de la cual no podía ser dividido. De ella se derivaban el resto de virtudes consideradas importantes. Implicaba, para un hijo/a, actuar de la mane-

³ A menudo otras corrientes de pensamiento heterodoxas (taoísmo, budismo y animismo ancestral) que también jugaron un papel importante quedan ensombrecidas por la idea de la homogeneidad de la herencia cultural confuciana.

⁴ Debido a la conjunción de una serie de factores históricos, demográficos, geográficos y culturales, no se pueden contemplar como modelos monolíticos y estandarizados, sino que debe presuponerse gran variabilidad de prácticas.

⁵ Dadas las limitaciones de extensión de este artículo no se podrá profundizar tanto como sería debido en esta afirmación. Pero es evidente que aún persiste la influencia del pensamiento confuciano a la hora de tomar decisiones respecto a la constitución de un matrimonio, el cumplimiento de los deberes filiales o las pautas preferidas a la hora de transferir el cuidado de un menor de una persona a otra (sobre todo en áreas rurales).

ra más apropiada, cuidar el bienestar de los padres, servirles respetuosamente y perpetrar los sacrificios debidos a sus ancestros. El espíritu de un ancestro que no recibía los sacrificios era condenado a vagar por toda la eternidad (Waltner, 1984: 441).

Xiào será uno de los factores estructurantes para entender cómo se organizan las relaciones en el seno familiar así como los patrones de circulación de menores. Además, permite explicar la organización social, puesto que permea la política paternalista que aún hoy dirige las conductas del Estado.

El predominio masculino en el modelo familiar tradicional chino es frecuentemente descrito como patriarcal, patrilineal y patrilocal. La doctrina confuciana enfatizaba la formación ideal de familias extensas unidas por el linaje, con cinco generaciones masculinas bajo un mismo techo actuando de modo corporativo (Stockman, 2000: 95; Short *et al.*, 2001: 915)⁶. Un mismo apellido los identificaba (Hsu, 1971, en Stockman, 2000: 96). De esta forma, los varones de una unidad familiar, tanto difuntos como venideros, eran representantes de una línea de ancestros vinculados a través de *xiào*. Solo los hombres podían performar los rituales debidos a los ancestros, así, no tener un hijo varón significaba incurrir en uno de los tres actos que rompían *xiào* y era motivo (aún

hoy) de gran parte de los divorcios (Hillier, 1988: 104, en Short *et al.*, 2001: 915). Con el fin de asegurar la continuidad del grupo, las familias querían tener tantos hijos como pudiesen (Stockman, 2000: 110). Para conseguirlo, tanto la familia como la pareja invocaba todos los medios, de la religión hasta la medicina. Cuando biológicamente no era posible, se recurría a otras soluciones.

La reproducción no era un cometido íntimo de la pareja, sino una cuestión que ponía en entredicho la inmortalidad y la moralidad familiar. No era interpretada desde el orden biológico, sino que se vinculaba a la virtud o *yì* 義 de todo el linaje. No dar a luz a un varón podía estar relacionado con faltas cometidas por los ancestros o el incumplimiento de algún rito. Tener un varón era una bendición del cielo, no tenerlo se interpretaba como un castigo. El nacimiento de un hijo simbolizaba un aporte económico y una vinculación social a lo largo del tiempo, además de la incorporación de una futura esposa responsable de cuidar de los padres de él en su vejez. Un hijo implicaba para el padre la continuidad de su linaje y el cumplimiento de su deber filial hacia su propio padre. Para la madre, representaba una mejora del estatus dentro de la familia de su esposo, ya que llegaba ostentando el escalafón social más bajo (Ebrey, 1984b: 434), una seguridad en su futura situación económica y el único apoyo afectivo que realmente se le permitía desarrollar en el seno familiar. Una esposa que no concibiera un varón era considerada estéril.

Una niña no reportaba ningún beneficio a sus progenitores y por ello se consideraba "dinero tirado" o "agua derramada"⁷. Desti-

⁶ La generalización real de este tipo de familia ha sido un tema discutido (Whyte y Parish, 1984, en Short: 2001: 915; Ebrey, 1984a: 380; Freedman, 1961-62: 326, entre otros). Algunos apuntan a que el ideal de familia extensa no era frecuentemente conseguido, ya que la mayoría de familias estaban formadas por solo cinco o seis miembros en la mayor parte de épocas y lugares. Las familias de clase pobre se fisionaban con más frecuencia y seguían menos los patrones de patrilocalidad, puesto que muchos hijos de familias pobres debían aceptar matrimonios uxori-locales.

⁷ Expresiones que aún se oyen en las zonas rurales durante el trabajo de campo.

nada a abandonar la casa de sus padres, perdía su apellido y aceptaba el de su marido a través del matrimonio. Su cargo allí era el de atender los familiares de su marido, especialmente los padres y el de dar a luz a un varón.

Patrones tradicionales de circulación de menores

Los trabajos al respecto de la circulación de menores durante los dos últimos períodos imperiales afirman la coexistencia de diversos tipos que reflejaban la dislocación entre sexos con diferentes objetivos. Cada tipo poseía sus correspondientes rituales y estructuras ideológicas subyacentes para justificarlo. Estos procedimientos solían incluir una compensación a la familia biológica, como una transacción monetaria comparable con el precio de la novia (se denominaban con el mismo término). Esta cantidad normalmente era mayor si las familias biológica y adoptiva no compartían ningún vínculo de linaje. Podía añadirse un regalo simbólico (Waltner, 1990: 95).

Entre las concepciones de la época ya existía una gran diferencia entre la compra y la adopción de menores. De hecho, la literatura del momento apunta a la existencia de un mercado de menores, pero no se puede afirmar con seguridad ni su magnitud ni sus funciones (Waltner, 1990: 84). A pesar de que la práctica de vender menores (y mujeres) fue condenada legalmente desde 1385, persistió a lo largo del tiempo y hasta nuestros días. Fuesen éstos menores secuestrados o vendidos por sus propios padres en condiciones de necesidad o de hambruna (Waltner, 1990: 83), estos solían ser comprados por familias más prósperas que, a veces, los adoptaban.

Algunas autoras (Topley, en Waltner, 1990: 89) sugieren que la ritualización y la simbolización vinculada a los procedimientos adoptivos eran más similares a las del matrimonio que a las del nacimiento (pago del precio de la novia, los banquetes...), excepto en un caso, el de una práctica llamada *xuèbào* 血抱. La interpretación del término denota la fuerte carga simbólica de la práctica, puesto que *xuè* se traduciría como "sangre" o "relacionado a través de la sangre", y *bào* como "cargar en brazos" o "adoptar". La práctica aparece en una publicación de la dinastía Qing citada por Waltner (1990: 88) que describe todo tipo de prácticas y costumbres de la época:

"Hay mujeres que buscan anticipadamente a mujeres embarazadas y ellas mismas simulan estarlo. Cuando llega el momento de dar a luz, ellas también están presentes y ambas son asistidas por la comadrona. Tan pronto como la mujer ha parido, ellas toman al menor y se vuelven a sus casas, pagan a una mujer que amamante a la criatura".

Se desvelan dos de las concepciones sociales hacia los procesos adoptivos más relevantes en la China tradicional: primero, la displicencia social hacia los vínculos adoptivos, ya que mediante este recurso se pretende esconder el proceso de adopción a la comunidad. Segundo, la importancia de los vínculos de sangre, ya que la madre adoptiva representa su propio parto siendo atendida por una partera. De ahí que las criaturas adoptadas, independientemente de su sexo, mantuviesen un estatus más bajo en sus familias y en su comunidad (Johnson *et al.*, 1998: 486). Nunca llegaban a tener la misma consideración social que un hijo biológico. Por ejemplo, los varones adoptados eran desheredados en el

caso de que llegara después un hijo biológico (Wolf, 1972).

De todas las prácticas de circulación de menores documentadas, las únicas reguladas en la legislación de los períodos imperiales eran las que servían para procurar el hijo varón requerido. Esto se explica porque la mayor parte de complicaciones estaban articuladas en torno al problema de *xiao* y la lealtad de los hijos adoptados hacia un solo hombre como padre y el linaje del padre adoptivo (Gu Yanwu: 104, en Waltner, 1984: 444-445) El miedo a que el hijo renegara de su padre adoptivo (y posiblemente la frecuencia con la que surgían problemas al respecto) promovió el surgimiento de una serie de códigos legales que condenaban esta conducta (Waltner, 1984: 445). Otros autores de la época Ming defendían la primacía de los vínculos biológicos y consideraban la adopción como una práctica desleal hacia los ancestros y hacia el padre biológico. Por estas concepciones subyacentes, la decisión de adoptar era pospuesta hasta que todas las demás posibilidades habían quedado descartadas.

La práctica más alentada legalmente era la incorporación de un niño al linaje mediante la aceptación de un miembro que ya formaba parte de él, normalmente el primer hijo del hermano menor del padre o en su defecto, otro pariente del mismo grupo agnaticio (entre los descendientes de su abuelo o bisabuelo). Esta modalidad de circulación de menores se conocía con el nombre de *chéngjì* 承继⁸ (Watson, 1975: 297;

⁸ Watson (1975: 294) indica que la adopción entre agnados era llamada *kuochi* (“cruzar y continuar”). La terminología refleja la concepción de que el adoptado cruza un nuevo nivel en el patrilineaje para continuar un segmento o línea que de otra manera desaparecería (A. Wolf, 1972: 141-142; Wolf y Huang, 1980).

Wolf y Huang, 1980). La interpretación de los caracteres permite entrever las concepciones subyacentes del término. Se traduciría como “encargarse de continuar con la línea hereditaria” o “fluir y tener éxito en uno de los objetivos vitales”. Al niño incorporado por este proceso se lo llamaba 嗣子 *sìzǐ* (hijo adoptado, heredero)⁹ y poseía todos los derechos y deberes hacia su parentela. La tensión relativa a *xiao* oscilaba entre el padre adoptivo y la lealtad al grupo de parentesco (Watson, 1975: 297; Waltner, 1984: 442). En el caso de que el *sìzǐ* fuese el único heredero de dos hermanos, su posición quedaba ambigua, pero se esperaba que cumpliera los ritos ancestrales para ambos.

Watson (1975) menciona que las normas impuestas para realizar el proceso a menudo entraban en contradicción con las prácticas reales y solo poseían influjo hasta la decisión de buscar heredero dentro del cuarto nivel del linaje (descendientes del mismo tatarabuelo). Más allá de este grupo de parientes las consideraciones prácticas y las rivalidades entre segmentos interferían en la decisión¹⁰. Esta delimitación se corresponde al *wǔfú* 五服, las cinco categorías de parentesco reconocidas y vinculadas a los cinco niveles de duelo según las obligaciones de cada individuo en relación con la proximidad que mantenía con el fallecido. Las relaciones entre parientes dentro del *wǔfú* normalmen-

⁹ Waltner (1984: 442) apunta que también eran nombrados *guo fangzi* o *guo jizi*. No sugiere posible traducción.

¹⁰ Watson (1975: 300-301) indica que la adopción entre hermanos (primer nivel agnaticio) representaba el 55 por ciento de los casos; entre los descendientes del mismo abuelo (segundo nivel), el 27 por ciento; entre descendientes del mismo bisabuelo (tercer nivel), ya se reducía hasta el 6 por ciento de los casos, y en el cuarto nivel solo se consumaban el 2 por ciento.

te eran más próximas y cooperativas, por este motivo el padre que quería *chéngjì* se sentía más seguro escogiendo al hijo de un pariente dentro de su *wǎifú*. Fuera del *wǎifú* las relaciones solían ser más ambiguas y distantes y, a pesar de realizar la ceremonia de certificación, un padre adoptivo nunca tenía la seguridad de que el padre biológico no reclamaría el niño en un futuro, sobre todo si este se convertía en un líder poderoso del linaje (Watson, 1975: 303). Así, el padre adoptivo solo acataba las normas mientras haciéndolo estuviese seguro de tener control total sobre el hijo adoptado.

El principal interés que encubren estos criterios era restringir el acceso a las riquezas a personas fuera del segmento del linaje (Watson, 1975: 297; 1982: 598). Por esta razón, a medida que el *chéngjì* se realizaba más allá de los propios hermanos, los rituales de aceptación del *sìzǐ* se volvían más y más costosos (Watson, 1975: 297)

Por ley, estaba prohibido adoptar a un niño fuera de la línea agnaticia hasta haber agotado todas las posibilidades dentro del grupo. Estas restricciones, extensivas al grupo de parientes cognaticios del padre adoptivo, reflejan la primacía de los hombres y los vínculos de sangre. De hecho, los parientes relativos a la línea femenina eran conocidos como *wàishǔ* 外属 (parientes foráneos) (Waltner, 1990: 94) por el menor grado de compromiso hacia los rituales ancestrales de estos. Aún así, a falta de un heredero agnaticio, se recurría a la línea femenina para conseguirlo. Fuese esta por vía maternal, sororal o afín se concebía como un tipo de adopción a medio camino entre la agnaticia y la de un completo extranjero. Según Waltner (1990: 99), el hecho de que en la mayor parte de casos el hijo adoptado conservara el apellido de su padre adoptivo,

heredara el conocimiento y la propiedad familiar y aceptara con facilidad los rituales familiares, apunta a un mayor grado de incorporación en el seno familiar que el que se percibe en los casos de adopciones totalmente ajenas al linaje.

A menudo, la creación de alianzas a través del matrimonio y la circulación de menores entre el parentesco afín estaban interrelacionadas (Dennerline, 1981: 144; Waltner, 1990: 97). El intercambio de esposas y niños entre familias era concebido como un regalo que afianzaba relaciones. Casar a una hija era un medio para dar un heredero a los padres de esta, saltando una generación, práctica que se conocía como *huánwàijia*-还外家 (devolver a la familia materna). Wolf y Huang (1980: 111) citan un artículo de Okamatsu Santaro que sugiere que el término usado para designar este tipo de adopciones era *tseng-tsu*¹¹. Waltner (1990: 98) afirma que, a la hora de buscar heredero, los parientes de la esposa eran preferibles a los de la madre, y los de la hermana del hombre lo eran antes que los de su esposa.

Aceptar a un niño de fuera del linaje paterno o materno para convertirlo en heredero era la práctica más condenada, social y legalmente. Hacerlo, por necesidad o por voluntad propia, comportaba estigmas, desventajas y castigos, como una ceremonia humillante de iniciación que el padre debía

¹¹ Existe controversia sobre la existencia de este término (Waltner, 1990: 178). Propongo que podría ser un error de interpretación al transcribir fonéticamente el carácter, puesto que *tsengtsu* es la traducción de *zengzi*, y *zeng*, según el tono, podría referirse a *zèng* 甯, que significa "regalo", o a *zēng* 曾, que significa "separado por dos generaciones". *Tsu* se correspondería a *zǔ* 祖, progenitor o ancestro.

pasar en lugar del hijo (Watson, 1975: 298-299). Pero, a pesar de la idea negativa que envolvía a esta práctica y los altos costes que podía llegar a tener, el trabajo de autores como Watson (1975: 298-299), Wolf y Huang (1980: 209-211), Waltner (1984: 442, 1990: 144) o Johnson *et al.* (1998: 484) prueba que una cantidad significativa de adoptantes, sobre todo los primogénitos de linajes poderosos, hacía caso omiso a las puniciones y decidía aceptar el hijo de unos completos desconocidos, normalmente alguna pareja pobre que necesitaba dinero. El origen del bebé era uno de los secretos más bien guardados y nadie solía preguntar al respecto, por eso se hacía a través de un intermediario que guardaba el anonimato entre dadores y receptores (Freedman, 1958: 28; Watson 1975: 293-306). Así se evitaban futuras interferencias de la familia biológica y se aseguraba la irreversibilidad del contrato, también sellada con la transferencia de una cuantiosa suma de dinero. La tensión de *xiào* se tejía entre dos grupos familiares que no se conocían (Waltner, 1984: 442). La posición del adoptado en la familia seguía siendo ambigua, nadie olvidaba su origen social (Smith, 1900: 252, en Watson, 1975: 299; véase también Wolf 1968: 864-866) y a su espalda se lo nombraba “hijo comprado” o “raza mixta”. La continuidad de este hijo en el linaje dependía solo de la decisión del padre adoptivo, que tenía total autoridad y control sobre el niño. Si este consideraba que el niño no era filial, el padre podía terminar la relación anunciando a la comunidad que buscaba otro hijo (Watson, 1975: 303). El menor no tenía ningún derecho a reclamar y se lo echaba sin ni siquiera la celebración de una expulsión formal.

Waltner (1990: 144) sugiere que la adopción a través de líneas de linaje iba

acompañada de una estructura ideológica que la justificaba que también se manifiesta en la terminología usada. A los niños se los conocía como *yǎngzǐ* 养子 (“hijo acogido, criado”), *yìzǐ* 义子 (“hijo adoptado”) o *mínglíngzǐ* 螟蛉子 (“gusano elotero”¹²). El nombre sale del cuento de una avispa que adoptó a crías de este gusano. La avispa cada día rogaba “¡sed como yo!”, hasta que las crías salieron del nido transformadas en avispas (Lu, 1957, en Johnson *et al.*, 1998: 484; Wolf y Huang, 1980). La metáfora asombra, por negar el vínculo biológico y reforzar la creencia de que los hijos adoptados se parecen a los padres adoptivos por la fuerza de la crianza.

No obstante, aceptar criar un niño como un miembro de la familia más (no como heredero) no estaba penalizado y era igualmente frecuente. Aunque no se consideraba hijo del todo y quedaba excluido del grupo agnaticio (Wolf y Huang, 1980: 209-211). La incorporación de estos niños en el seno familiar apelando a la caridad de una familia acaudalada a menudo ocultaba el origen ambiguo del menor, una amante o una prostituta del hombre adoptante.

Entre los hombres de linajes poderosos la poliginia era otro de los sistemas que permitían asegurar la continuidad familiar y conseguir el hijo deseado. Normalmente, las primeras esposas eran las que se encargaban de criar los hijos de las concubinas, los llamados *shùshēng* 庶生 (“nacimientos secundarios”), pero solo eran considerados herederos en caso de necesidad.

El recurso extremo para obtener un heredero era la adopción póstuma, con el único

¹² Polilla conocida como *Helicoverpa armigera*, que produce la mayor plaga del algodón en Asia.

fin de cumplir con *xiào*: seguir el linaje y conseguir un descendiente que se responsabilizase del culto a los ancestros y a su padre adoptivo, ya fallecido en el momento de la adscripción. Podía ser que un hombre muriese demasiado joven sin casar o sin descendencia masculina. Un lapso de tiempo considerable entre la muerte y la adopción se explica por la misma razón que las prácticas que consumaban matrimonios entre personas difuntas o entre un hombre muerto y una mujer viva: la necesidad de rectificar algunas circunstancias en el mundo de los espíritus (Waltner, 1990: 94). Ambas costumbres apuntan a la creencia sobre la inmortalidad de las relaciones de parentesco.

El contrato era organizado por la viuda, interesada en tener un hijo para asegurar su posición entre la familia de su marido. A veces, se aceptaba como heredero legítimo a algún hijo de una concubina, aunque la mayor parte de veces el hijo formaba parte del grupo agnaticio de la generación correspondiente (Waltner, 1990: 94). Los ancianos del linaje supervisaban el trámite, que se realizaba en un papel rojo, donde se indicaba el nombre del hijo adoptivo, que era depositado sobre la placa conmemorativa del difunto. Se consideraba que una persona obtenía la legitimidad como hijo actuando filialmente y era a través de la sucesión —de la propiedad o del título— como asumía los deberes relacionados con el parentesco (Ahern, 1973: 155; Waltner, 1990: 76).

También se incorporaban niños con el fin de emplearlos como sirvientes domésticos o esclavos. Durante la dinastía Qing, para mantener las diferencias con la nobleza (贵族 *guìzú*), la ley prohibía a la gente común (民 *min*) poseer sirvientes vinculados a la familia. Pero a menudo los campesinos ricos acogían bajo sus casas los hijos de

paisanos más pobres para que les ayudaran en el campo. Se adoptaban como *yìnan* 义男 o *yìnǚ* 义女 ("hombres y mujeres adoptados") para paliar su ilegalidad. Los menores adoptados como esclavos no formaban parte de la familia, sino que se convertían en un bien de esta. Se los conocía como *xiaomin* (小民), y la servidumbre era hereditaria de padres a hijos, ya que se consideraba que, como los animales y los bárbaros, carecían de antepasados (Watson, 1975).

La circulación de niñas no estaba regulada por ley, puesto que no tenían el estatuto equivalente al de los varones, ni ninguna significación a nivel ritual. Se realizaba por vías informales (Wolf y Huang, 1980; Johnson *et al.*, 1998). Además, este tipo de circulación no solía aparecer en las genealogías ni en ningún tipo de documento histórico porque no influía para nada en la herencia y la propiedad (Waltner, 1990: 122; Johnson *et al.*, 1998: 484). Wolf y Huang (1980) apuntan que durante el siglo XIX e inicios del XX, en algunas áreas de China¹³, estas prácticas estaban tan extendidas que pocas familias criaban a todas sus hijas biológicas. Johnson *et al.* (1998: 484) sugieren que las niñas circulaban con más facilidad porque su posición ambigua en el marco familiar y en los linajes las convertía en más intercambiables y fácilmente adoptables independientemente de si provenían de dentro o de fuera del linaje.

¹³ Sobre todo en la zona inferior del delta del Yangtze, las colinas del sureste de China y las áreas donde se habla *bokkien* en la zona de Taiwan y Fukien (Wolf, 1968: 864), que casualmente son más o menos las mismas zonas desde donde hoy en día hay más menores disponibles para la adopción internacional.

Una de las prácticas más difundidas (Wolf, 1968: 864-866) se sitúa entre la adopción y el matrimonio, era la *tóngyǎngxí* 童养媳, literalmente, “nuera criada desde niña”. Fue documentada en el siglo XIX por misioneros como el reverendo C.F. Gordon-Cumming (1879) o Justus Doolittle (1865), quien la describió así:

“Cuando una niña nace en una familia pobre que es incapaz o no desea cuidarla, esta es normalmente dada o vendida cuando aún tiene pocas semanas o meses, o uno o dos años, para ser la futura esposa de un hijo en la casa de un familiar de un amigo o pariente que tiene un hijo aún no comprometido. (...) Esta niña se llama “pequeña novia” y es llevada a casa y criada con su futuro marido. A la edad casable, y cuando la familia puede afrontar los pocos gastos adicionales, ella se casa con su prometido el día afortunado, seleccionado previamente por un adivino. Se invita a los amigos y se hace un festín. No se reparten pasteles de boda ni se usa la silla de novia, ya que ella ya vive en la casa de su marido” (Doolittle, 1865: 98, en Wolf, 1968: 864).

Otra variante era la *děngyǎngxí* 等养媳 (“nuera que espera”). La única diferencia es que eran incorporadas anticipadamente al posible nacimiento de un hijo. De hecho, existía la creencia popular de que la adopción de una niña podía favorecer la fecundación de un varón. Ésta estaba tan arraigada que muchas familias vendían a sus propias hijas para sufragar los gastos de adopción de otra menor (Wolf, 1971), que se convertía en *děngyǎngxí*.

En ambos casos, la intención final era obtener un varón heredero. Si la niña moría antes de poder casarla, su funeral era el correspondiente al de una nuera, no al de una hija. Finalmente, si la pareja adoptante no conseguía descendencia biológica mascu-

lina, o bien dejaban que la niña se casase fuera del linaje, o bien, y eso era lo más común, intentaban atraer un matrimonio uxori-local y convertir al hijo venidero en el heredero del abuelo. Sólo un hombre pobre o discapacitado aceptaría esta solución a la de seguir su propio linaje. Además, este método no era considerado como uno de los más seguros: el marido de la hija podía amenazar en cualquier momento con abandonar la familia y llevarse a su descendencia consigo (Watson, 1975: 294; Wolf, 1972: 192-199).

Las *tóngyǎngxí* y las *děngyǎngxí* ocupaban el estatus inferior en la familia, por debajo de las hijas biológicas o incluso de algunas nueras llegadas posteriormente (Johnson *et al.*, 1998: 486). Eran sometidas y maltratadas por sus familias de acogida durante toda su vida (Wolf, 1968: 871). Wolf y Huang (1980: 238) descubrieron que estas niñas tenían más altas tasas de mortalidad que aquellas criadas por los padres biológicos.

Estas prácticas representaban un coste de crianza añadido, estaban socialmente mal consideradas y no reportaban alianzas sociales ni soporte económico tan sólidos como el matrimonio llamado *dàhūn* 大婚 (“matrimonios mayores o grandes”), los culturalmente preferidos en los que la mujer llegaba al linaje del marido de adulta. En los *xiǎohūn* 小婚 (“matrimonio menor”) los vínculos entre la familia dadora y la receptora no tenían por qué romperse, pero solían ser débiles o inexistentes, por lo que el círculo social en momentos de crisis se estrechaba. Además, Wolf (1968: 871) relata que muchas *tóngyǎngxí* y *děngyǎngxí* acababan desarrollando aversión hacia su familia natal, por lo que perdían parte del poco soporte emocional en casos de disputa con la familia adoptiva.

A pesar de las contraindicaciones, hay razones que explican este popular sistema de conseguir una nuera (Wolf, 1968; Wolf y Huang, 1980). En primer lugar, evitaba las molestias de buscar la esposa apropiada, los gastos prohibitivos vinculados al precio de la novia y todos los relacionados con la ceremonia matrimonial *dàbūn*. De este modo, la boda y el precio de la novia quedaban inscritos en el ámbito doméstico, pero los costes sociales que comportaba el hecho de escatimar dinero eran más elevados. No obstante, las familias elegían el sistema de matrimonio muchos años antes de tener que pagar la boda, sin intentar ahorrar a lo largo de los años para realizar una boda socialmente bien considerada. El hecho de que algunas de las familias acomodadas también eligieran este sistema en detrimento de su prestigio social y sus alianzas (Okada, 1949: 3; Ikeda, 1944: 202-303, ambos en Wolf, 1968: 686; Wolf y Huang, 1980) apuntala la hipótesis de la existencia de otros motivos, más relevantes que los económicos, que motivaban esta decisión. El trabajo de Ikeda (1944) relata:

“Las familias educadas devuelven una *simpua*¹⁴ a sus casas natales unos días antes de la boda. Entonces mandan regalos a la familia de la chica, alquilan una silla roja y traen de vuelta a la novia con todas las celebraciones debidas a un matrimonio del tipo mayor”.

Mediante el gasto económico que representa el hecho de criar a una niña y, después, realizarle la ceremonia *dàbūn*, la familia acallaba la pérdida de prestigio originada por la forma menor de matrimonio. La popularidad de esta práctica recaía en su finalidad:

imponer las relaciones intergeneracionales por encima de las conyugales. Las prácticas de *tóngyǎngxí* y *děngyǎngxí* favorecían el control de la madre sobre su nuera porque, ante todo, había sido su hija y le debía piedad filial. Esta vía de inclusión soslayaba las posibilidades de que la nuera se interpusiese en las relaciones entre los padres y el hijo. Así pues, estas prácticas no significaban tanto un sistema para ahorrar dinero como para preservar la armonía familiar (Fei, 1939: 54, en Wolf, 1968: 872).

Mencionada anteriormente con los casos masculinos, existía la práctica de “comprar” niñas que hacían las veces de sirvienta o criada doméstica, las *yìnyǚ* 义女. Las elites chinas lo consideraban una forma de caridad, puesto que a menudo salvaban a las menores del infanticidio o la hambruna. A pesar de que no eran consideradas hijas, se las trataba como parte del entramado familiar e incluso el patriarca arreglaba sus matrimonios con pobres campesinos.

Estas prácticas de circulación femenina fueron prohibidas por la ley de matrimonio promulgada en 1950 por el Partido Comunista, pero Wolf (1968) sugiere que se mantuvieron, así como otras vías informales de conseguir un heredero.

Existía otra práctica que más que un medio para incorporar miembros a la familia respondía a un deber para con un miembro fallecido del linaje: la aceptación de una niña, normalmente del mismo linaje, cuyo padre biológico había muerto y cuya madre, casada nuevamente, había tenido que renunciar a ella. Más que una adopción se podría considerar acogida temporal, pues a menudo estas niñas eran criadas por diferentes familiares. Sin embargo, también podía ser que se quedaran en la misma casa hasta el día de su boda.

¹⁴ Es otro término usado para *tóngyǎngxí*.

Relacionada con la anterior, existía la práctica de aceptar una menor completamente externa al linaje simplemente por caridad. Leung (1985) analiza el rol de los orfanatos (*yù'ǎngtáng* 育嬰堂) de la época como una variante de esta práctica, puesto que recogían mayoritariamente a niñas abandonadas con el fin de cuidarlas hasta encontrar alguna familia dispuesta a adoptarla. En ocasiones los adoptantes las convertían en sirvientas domésticas, otras eran obligadas a trabajar en los prostíbulos.

Lauwaert (1991) no se refiere nunca a la aceptación de una niña en el seno de una familia que no es la suya biológica como *yìniǚ* 义女, ya que considera que la adopción de una niña nunca respondía a un acto caritativo, sino a un medio para conseguir un varón, una sirvienta o una concubina.

Conclusiones

Se ha partido en este artículo de la crítica a la aplicación transcultural de la palabra adopción, y de la necesidad de tener en cuenta, para aproximarse a un campo adoptivo transnacional, los diferentes sistemas simbólicos, concepciones y prácticas que fundamentan el parentesco en cada una de las sociedades implicadas. En este caso se trataba de reconstruir el marco de parentesco en el que se insertaban las prácticas tradicionales de circulación de niños en la sociedad china. De ahí la importancia de prestar atención a las terminologías nativas, diferenciadas para cada proceso y de una riqueza explicativa y simbólica que se pierde en las traducciones. Es necesario incluirlas y describir los usos y las funciones que representan para evitar parte de las proyecciones etnocéntricas que se transfieren a través del

uso inadecuado de los vocablos. El término 收养 *shōuyǎng* no equivaldría al vocablo *adopción* que empleamos en español. El primer carácter se traduce como “recibir o aceptar”, el segundo se corresponde a “nutrir, criar”. El término vendría a ser una categoría general que ampara las numerosas y distintas formas de adscripción de un menor reveladas en la sociedad tradicional china.

Cada una de estas vías poseía sus correspondientes estructuras ideológicas subyacentes para justificarlas. En cuanto a sus funciones, durante las dinastías Qing y Ming la circulación de niños deviene principalmente una sustitución de la paternidad biológica desde la perspectiva de *xiào*, la sucesión y la herencia, para asegurar la seguridad a las parejas ancianas. De ahí que la forma alentada legalmente fuese el *chéngjì*, que permitía que todo quedara en familia. Pero a pesar de que la forma preferida era la de adoptar dentro del propio linaje, gran cantidad de familias optaba por adoptar a un completo extranjero con el secretismo pertinente, con el fin de preservar intactos el patrimonio y la indivisibilidad de *xiào* en el sentido de eliminar cualquier posibilidad de competencia con la familia biológica.

Por otro lado, los patrones de circulación femenina apuntan a unas prácticas relacionadas con concepciones sociales que pueden relacionarse fácilmente con patrones actuales. Por ejemplo, la relativa facilidad con la que las niñas circulaban ha influido en el hecho de que aún hoy, en algunas regiones, se consideren más intercambiables. Así mismo, la circulación infantil y de mujeres forman parte de procesos más amplios de don, contrato e intercambio (Lallemand, 1993: 9) como bienes preciados que sirven para afianzar alianzas. Otra perspectiva complementaria es la de Shiga (1968: 578, en Waltner,

1990: 93) que sugirió que la principal función de estas prácticas era "la redistribución de los recursos humanos existentes", un mecanismo de nivelación a través del cual los menores pasaban de manos de familias pobres a los cuidados de familias más poderosas.

La gran variedad de prácticas, tanto las formalizadas legalmente como las ejercidas informalmente, demuestra la flexibilidad de los patrones de circulación de menores tradicionales y la manipulación de estos para conseguir lo que biológicamente no era posible. Así mismo, apuntan el fuerte simbolismo que se da a los lazos biológicos en este contexto sociocultural, que ha moldeado de igual forma los conceptos, las actitudes, las prácticas y las leyes que regulan estos fenómenos. Para entenderlos, es importante resaltar la extensión del modelo de las rela-

ciones familiares más allá del núcleo doméstico e incluso de los miembros vivos del grupo agnaticio, así como la importancia simbólica de los rituales funerarios debidos a los ancestros. La aceptación de un menor concernía a todo el grupo familiar y el proceso seguido acarreaaba distintas consecuencias sociales, morales y rituales.

Puesto que la diversidad de fórmulas de transmisión de menores está efectivamente relacionada con los principios que estructuran el parentesco, a la hora de adentrarnos en aspectos actuales de la circulación y adscripción de menores los cambios generales en este ámbito deberán ser tenidos en consideración, pero también es necesario tener plenamente en cuenta fundamentos históricos que dan cuenta de muchos de los elementos presentes en los desarrollos actuales.

Bibliografía

- AHERN, Emily (1973) *The Cult of the Death in a Chinese Village*, Stanford (Calif.), Stanford University Press.
- DENNERLINE, Jerry (1981) *The Chia-Ting Loyalists: Confucian Leadership and Social Change in Seventeenth Century China*, New Haven (Conn.), Yale University Press.
- DOROW, Sara (2006) *Transnational Adoption. A Cultural Economy of Race, Gender and Kinship*, Nueva York, New York University Press.
- EBREY, Patricia (1984a) "Introduction: Family life in late traditional china", *Modern China*, 1 (4): 379-385.
- (1984b). "The women in liu kezhuang's family", *Modern China*, 10 (4): 415-440.
- FONSECA, Claudia (2004) "Pautas de maternidad compartida en grupos populares de Brasil", in D. MARRE; J. BESTARD (eds.) *La adopción y el acogimiento. Presente y perspectivas*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 91-116.
- FREEDMAN, Maurice (1958) "Chinese communities in Southeast Asia: Review article", *Pacific Affairs*, 31 (3): 300-304.
- GRAU, Jordi (2004) "Parentesco y adopción. Adoptio imitatur naturam. ¿Nature vs. nurture?", *Quaderns-e*, 03/2004a [en línea] <<http://www.antropologia.cat/quaderns-e-49>>.
- (2006) *Procreación, género e identidad. Debates actuales sobre el parentesco y la familia en clave transcultural*, Barcelona, Edicions Bellaterra.

- HILLIER, Sheila (1988) "Women and population control in China: Issues of sexuality, power, and control", *Feminist Review*, 29: 101-13.
- JOHNSON, Kay; BANGHAN, Huang; WANG, Liyao (1998) "Infant abandonment and adoption in China", *Population and Development Review*, 24 (3): 469-510.
- JUDD, Ellen R (1989) "Niangjia: Chinese women and their natal families", *Journal of Asian Studies*, 48 (3): 525-44.
- KHABIBULLINA, Lila (2006) "Localitzar l'adopció internacional en un món que es globalitza: estudi de casos d'adopcions internacionals procedents de Rússia", *Revista d'Etnologia de Catalunya*, 30, 108-121 [en línia] <<http://www.raco.cat/index.php/RevistaEtnologia/article/view/72557/82814>>
- LALLEMAND, Suzanne (1993) *La circulation des enfants en société traditionnelle prêt, don, échange*, Paris, L'Harmattan.
- LAUWAERT, Françoise (1991) *Recevoir, conserver, transmettre. L'adoption dans l'histoire de la famille chinoise. Aspects religieux, sociaux et juridiques*, Bruselas, Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises.
- LEUNG, Angela Kiche (1985) "L'accueil des enfants abandonnés dans la Chine du Bas-Yangzi aux XVII^e et XVIII^e siècles", *Études Chinoises*, 4, (1): 15-54.
- NEEDHAM, Rodney (ed.) (1971) *Rethinking Kinship and Marriage*, Londres, Tavistock Publications.
- PREVOSTI, Antoni; DOMÉNECH DEL RÍO, Antonio J.; PRATS, Ramón N. (2003) *Pensament i religió a l'Àsia oriental*, Barcelona, UOC.
- SCHNEIDER, David M. (1984) *A Critique of the Study of Kinship*, Ann Arbor (Mich.), University of Michigan Press.
- SHORT, Susan E.; *et al.* (2001) "China's one-child policy and the care of children: An analysis of qualitative and quantitative data", *Social Forces*, 79 (3): 913-943.
- STOCKMAN, Norman (2000) *Understanding Chinese Society*, Cambridge, Polity Press.
- WALTNER, Ann (1984) "The loyalty of adopted sons in Ming and early Qing China", *Modern China*, 10 (4): 441-459.
- (1990) *Getting an Heir. Adoption and the Construction of Kinship in Late Imperial China*, Honolulu (Hawai), University of Hawaii Press.
- WATSON, James L. (1982), "Chinese kinship reconsidered: Anthropological perspectives on historical research", *The China Quarterly*, (92): 589-622.
- (1975) "Agnates and outsiders: Adoption in a Chinese lineage", *Man*, 10 (2): 293-306.
- WOLF, Margery (1972) *Women and the family in rural Taiwan*, Stanford (Calif.), Stanford University Press.
- WOLF, P. Arthur (1968) "Adopt a daughter-in-law, marry a sister: A Chinese solution to the problem of the incest taboo", *American Anthropologist*, 70 (5): 864-874.
- WOLF, P. Arthur; HUANG, Chieh-Shan (1980) *Marriage and adoption in China, 1845-1945*, Stanford (Calif.), Stanford University Press.