

Proyección

enero - marzo 2020

Teología y mundo actual

FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

Identidades nacionales chinas:
Perspectiva histórica y retos actuales
ROBERTO VILLASANTE MESO

IGNACIO RAMOS RIERA

Cuestión del sentido y el estudio
de las creencias

LLUIS OVIEDO TORRÓ OFM

El Dios relativo.
Una lectura de Bloch y Gesché
JAVIER MARTÍNEZ BAIGORRI

Heterodoxias medievales.
El Libre Espíritu, el misticismo
herético y Joaquín de Fiore
EDUARDO M. ORTEGA MARTÍN



Proyección

Teología y Mundo Actual

Revista Trimestral de investigación, reflexión y diálogo cristiano
con la cultura y el mundo actual



FACULTAD DE TEOLOGÍA
GRANADA

Año LXVII
nº 276
enero-marzo 2020

DIRECTOR

Francisco José García Lozano
Facultad de Teología de Granada
proyeccion@teol-granada.com

SECRETARIA

Ignacio Rojas Gálvez
Facultad de Teología de Granada

CONSEJO DE REDACCIÓN

J. Serafín Béjar: Facultad de Teología de Granada
Ildelfonso Camacho Laraña: Facultad de Teología de Granada
Eduardo García Peregrín: Universidad de Granada
Eduardo López Azpitarte: Facultad de Teología de Granada
Encarnación Ruiz Callejón: Universidad de Granada
José Luis Sicre Díaz: Instituto Bíblico Pontificio de Roma

BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO

Ildelfonso Camacho Laraña

TRADUCCIÓN

Antonio Maldonado Correa

INTERCAMBIOS

Luna Terrer Álvarez
luna-biblioteca@teol-granada.com

ADMINISTRACIÓN

administracion@teol-granada.com

DIRECCIÓN POSTAL

FACULTAD DE TEOLOGÍA DE GRANADA

Apartado 2002. E-18080 Granada
Tel.: +34 958 185 252 (Centralita)
administracion@teol-granada.com

PRECIOS

España: suscripción anual, 20 €; número suelto, 5,50 €.
Extranjero: suscripción anual (correo superficie), 36,82\$; (correo aéreo),
52\$; número suelto, 18,39\$.

No se admiten talones.

La Revista **PROYECCIÓN. TEOLOGÍA Y MUNDO ACTUAL** figura en el Directorio Latindex, Catálogo Latindex (desde mayo de 2009), Dialnet, Dulcinea y Ulrich's.

CREACIÓN

© Facultad de Teología de Granada

IMPRESIÓN

Imprenta Luque, S.L. (CÓRDOBA)

Depósito legal: GR. 256/1958

ISSN 0478-6378

Granada

NO SE PUEDE REPRODUCIR ESTE DOCUMENTO
SIN LA AUTORIZACIÓN DE SUS PROPIETARIOS

Reservados todos los derechos. Queda prohibida la reproducción total o parcial del contenido de esta revista por cualquier procedimiento electrónico y mecánico, sin permiso de la editorial.

(Con licencia eclesiástica)



Papel procedente de
fuentes responsables
FSC® C015618

Sumario

Identities nacionales chinas: Perspectiva histórica y retos actuales	9-32
<i>ROBERTO VILLASANTE MESO</i>	
<i>IGNACIO RAMOS RIERA</i>	
Cuestión del sentido y el estudio de las creencias	33-47
<i>LLUIS OVIEDO TORRÓ OFM</i>	
El Dios relativo. Una lectura de Bloch y Gesché	49-64
<i>JAVIER MARTÍNEZ BAIGORRI</i>	
Heterodoxias medievales. El Libre Espíritu, el misticismo herético y Joaquín de Fiore	65-80
<i>EDUARDO M. ORTEGA MARTÍN</i>	
BOLETÍN BIBLIOGRÁFICO	81-110
LIBROS RECIBIDOS	109-110

ROBERTO VILLASANTE MESO

Profesor de religión y filosofía en el Colegio San José de Valladolid, Licenciado en Filosofía por la Universidad de Deusto, DEA en Filosofía Política por la UPSA, Grado en Teología por la Facultad de Teología San Roberto Belarmino de Taiwan y Licenciado en Teología por la Facultad de Teología de Granada, realizó estudios de sinología en el TBC de Beijing, ha publicado dos libros sobre sinología uno junto al profesor Thierry Meynard, *La filosofía moral de Confucio por Michele Ruggieri, la primera traducción de Confucio al español*, Sal Terrae, Col. Manresa, Santander 2018, y otro junto a Elías Cerezo, *Jesuitas españoles en China, 1552-2014*, InforChina, Bilbao 2014. Además, ha publicado algunos artículos académicos y divulgativos en distintas revistas.

IGNACIO RAMOS RIERA

Es profesor en el departamento de RR. II. y coordinador de la China Task Force en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Licenciado en Teología en la Ph.-Th. Hochschule Sankt Georgen y doctor en Filosofía por la Goethe Universität Frankfurt. Asesoró a la Casa Real en calidad de “Especialista en Diego de Pantoja (pionero del encuentro con China desde el ámbito Iberoamericano)” durante la visita de Estado del presidente Xi Jinping en noviembre 2018, y es en la actualidad comisario del proyecto de la UE en China: “Cultural Routes of Europe Itinerant Exhibition” en diversas ciudades chinas. Sus últimas publicaciones relacionadas con estos temas son: “Diego de Pantoja y las nuevas rutas globales”, Encuentros en Catay (2019), 465-484. “Diego de Pantoja, dalla Spagna alla Cina”, Civiltà Cattolica (2019), 484-492.

LLUIS OVIEDO TORRÓ OFM

Sacerdote franciscano (OFM) y profesor ordinario de Antropología teológica y Teología Fundamental en la Pontificia Universidad Antonianum de Roma, e invitado en el Instituto Teológico de Murcia sobre temas de religión, cultura y sociedad. Ha publicado varios libros: *La secularización como problema; Altruismo y caridad; La fe cristiana ante los nuevos desafíos sociales*; Co-Editor con Anne Runehov de la *Encyclopedia of Sciences and Religions*, 4 vols; además de un elevado número de artículos de investigación en el campo de las relaciones entre religión y sociedad, ciencia y teología, y estudio científico de la religión. Actualmente investiga en el campo de las ciencias cognitivas de la religión y su impacto teológico, así como en torno a las cuestiones de la secularización y las dinámicas de recuperación religiosa.

JAVIER MARTÍNEZ BAIGORRI

Doctor en Humanidades (Murcia), Máster en Teología (Murcia), Licenciado en Bioquímica (Bilbao) y Diplomado en Ciencias Religiosas (Madrid). Docente

IDENTIDADES NACIONALES CHINAS: PERSPECTIVA HISTÓRICA Y RETOS ACTUALES

Roberto Villasante Meso - Ignacio Ramos Riera

Sumario: La cuestión de la identidad china es un problema que siempre se ha mantenido latente en la historia de la sinología. La distinción entre la “Gran China” (大中华) y la “China propiamente dicha” (汉地) es una de las distinciones clásicas que sirvieron para fijar los límites de la disputa. Desde el comienzo de la China moderna, tanto intelectuales chinos como el Partido Nacionalista y Comunista siguieron con esta disputa tratando de resolver el problema de la unidad nacional en un marco de pluralidad étnica. A lo largo de este artículo veremos cómo surge el problema, cómo lo plantearon ambas facciones políticas, y cómo se ha venido resolviendo hasta la actualidad.

Summary: The question of Chinese identity is a problem that has always remained latent in the history of sinology. The distinction between the Greater China and China as such has been one of the classical distinctions that served to set the limits of the dispute. Since the beginning of modern China, both Chinese intellectuals and the Nationalist and Communist Party have pursued this dispute in an attempt to resolve the problem of national unity within a framework of ethnic plurality. Throughout this article we will see how does the problem arise, how was it raised by both political factions, and how has it been addressed until today.

Palabras clave: China, derechos de minorías, política, identidad, cultura

Key words: China, minority rights, policy, identity, culture

Fecha de recepción: 27 de septiembre de 2019

Fecha de aceptación y versión final: 11 de febrero de 2020

Este artículo propone un breve recorrido por cómo se ha dado el problema de la identidad política en la R. P. China desde una perspectiva de la relación entre imperio y nación. La cuestión nacional ha sido y sigue siendo uno de los temas más controvertidos en política a nivel global. ¿Qué es y cuándo se forma una nación? ¿Dónde y cómo se establecen sus límites? ¿Quiénes la componen y por qué? ¿Qué fines cumple? ¿Qué relación hay entre estado y nación?... Estos y otros problemas son los que a lo largo de la historia las comunidades humanas con una estructuración política de ciertas dimensiones han tenido que afrontar a la hora de concebirse a sí mismas y justificar sus relaciones con otras comunidades socio-políticas. China ha ido haciendo este proceso a lo largo de más de 2.000 años en un difícil equilibrio hacia dentro –en dialéctica con su creciente diversidad– y hacia fuera –en dialéctica con otras naciones y estados.

1. Contornos de la cuestión nacional en China

A partir de la modernización del mundo, sobre todo a través de los modelos políticos heredados de ella, la cuestión nacional adquiere una morfología distinta: surge el problema de la identidad personal y política como cuestión negociable. En el mundo premoderno esta cuestión no podía ser sino marginal o socialmente irrelevante ya que el individuo generalmente no se planteaba pertenecer o no a un reino. Él era parte de un sistema al que, literalmente, pertenecía, de buen o mal grado. Pero las reflexiones filosófico-políticas que, por ejemplo, un Rousseau condensa y propone en su *Contrato Social*¹, o un Kelsen elabora en su *Teoría Pura del Derecho*², introducen una distancia interpretativa donde el asentimiento del individuo se torna relevante –al menos desde un punto de vista teórico–, de forma que este ya no puede ser visto como una mera pertenencia del poder político de turno. El problema de la identidad política es al mundo premoderno lo mismo que sería el SIDA para la medicina de antes de los 80': un asunto para el que no existían apenas herramientas conceptuales a la hora de ser abordado. Hace falta un largo proceso de elaboración de nuevos mapas mentales para que el hombre empiece a problematizar el asunto de su identidad nacional desde la clave de su aquiescencia o no a las estructuras de poder político.

En lo que respecta a la identidad nacional china ¿cómo identificaríamos de forma empírica a un niño chino transhistórico, es decir, a un niño prototípico en el que se desatienda la generación a qué pertenece al menos desde 1949 (año de creación de la R. P. China) a esta parte? Imaginémosnos que estamos en un aula con niños de primaria y un profesor transhistórico –que tuviera las cualidades panópticas de Foucault– preguntase a ese niño transhistórico chino: ¿Quién tiene padre y madre? Aquí todos levantarían la mano. ¿Quién ha ido a la escuela o recibido algo de instrucción? Aquí también casi todos levantarían la mano. ¿Quién ha escuchado algo de la Biblia? Una parte del aula levantaría la mano. ¿Quién conoce a Confucio o el *Dao de Jing*? Bastantes levantarían la mano... Así poco a poco podríamos ir precisando las preguntas para tratar de dar con un perfil prototípico de persona con mentalidad china y que se considerase a sí misma china. Las ideas globalistas del presente, sin duda, podrían crear un prototipo más difuso que en generaciones anteriores, pero aún habría un núcleo identitario fuertemente asociado a la existencia del Estado chino con su configuración actual³. Este artículo plantea

¹ J.-J. ROUSSEAU, *Du Contrat social ; ou, principes du droit politique*, Amsterdam 1762.

² H. KELSEN, *Reine Rechtslehre*, Viena 1934.

³ Es interesante considerar cómo los ciudadanos chinos –en comparación con percepciones más globalistas presentes en ciudadanos del mundo occidental– remarcan con mucho realismo la necesidad y valor de su estado, como si fuesen conscientes de que la mera consideración de la cuestión sobre la propia identidad política solo se puede dar porque han disfrutado de un sustrato (unas infraestructuras como colegios, universidades, etc. que el estado ha garantizado que existan; una educación que se ha transmitido de generación en generación en el idioma de los caracteres, un sistema de valores que es lo que legítima y hace valorar ese legado, etc.). El tipo de apología que suelen desarrollar ante el estado –tal y como es en la actualidad– parece deberse en buena medida a este “realismo político” por el que intuyen que, sin un estado fuerte como el que les gobierna actualmente dentro de un mundo con otros estados fuertes, muchas de esas consideraciones morales quizá tendrían sentido pero no realidad (como en la película *Espartaco*, donde Kirk Douglas podría plantearse ser “libre”, pero de hecho no podría serlo dentro de un marco que no reconoce esa “libertad”). Los chinos no dudan de que el estado sigue siendo la institución más efectiva –por su poder– para garantizar el funcionamiento de las sociedades modernas. Por eso, no extraña que no se sientan en general atraídos por el debilitamiento del estado contra nuevas formas

un recorrido histórico de cómo la identidad de ese niño prototípico transhistórico que ha habitado en el territorio que hoy conocemos como China ha ido identificándose con unos modelos de referencia y diferenciándose de otros. Será precisamente en la China moderna republicana cuando los conceptos de nación y ciudadanía adquieran un nuevo significado y se repiense la identidad china. En este replanteamiento intervendrán otras voces –el nacionalismo, el marxismo, Stalin, la ilustración, el cristianismo y su modelo de iglesia para la regulación del hecho religioso en China, etc.- que tendrán como empresa el nuevo establecimiento de una categoría hipostatizada: el “ser-chino/*han*”. Una empresa no culminada en el ámbito teórico, aunque sí en la práctica.

Los primeros antropólogos chinos se vieron envueltos en una batalla ubicada entre la ciencia y el mito por el ambiente político de la época. El más destacado de entre ellos, Li Ji (李济, 1896-1979), introdujo elementos míticos en su labor arqueológica al concebir la identidad *han* y preconizar su existencia desde Qin Shi Huang (秦始皇, considerado primer emperador chino) hasta nuestros días. Solo en la década de los ochenta comenzaron a escucharse voces de otros antropólogos como Fei Xiaotong (费孝通, 1910-2005) y Li Yiyuan (李亦园, 1931-2017) que cuestionaban el componente mítico de esas teorías planteando la cuestión de la identidad *han* de forma análoga a como en EE.UU. se categoriza la identidad *blanca*. La apertura de Deng Xiaoping permitió, pues, que la cuestión de China como tema o problema volviese a emerger.

En la última parte del artículo se plantea la cuestión de la cultura y los derechos diferenciales de ciertas minorías en China. Los autores postmodernos –en sentido cronológico y no tanto ideológico- han proporcionado nuevas ideas y materiales a la hora de repensar y entender las relaciones entre el estado, la nación o las naciones y la justicia. Estas reflexiones implican la inclusión de valores éticos en los políticos mediante la creación de nuevos modelos de sociedad hacia los que vamos caminando. Hoy en día, dada la escala global en la que nos movemos, no se puede hacer una política desvinculada de ciertos valores éticos⁴. Si la política tiene que ver con la preservación y fortalecimiento de una nación, este fortalecimiento necesariamente pasa por afrontar de manera conjunta y transnacional, cuestiones como la ecología, residuos, energía, etc. Esto, que parece imprescindible en cuestiones medio-ambientales, también es necesario en cuestiones sociales que tocan al ámbito existencial como la cuestión de las identidades nacionales en tanto en cuanto ya vivimos en mundos multiculturales en todos los países del mundo. El concepto universal de ciudadanía y el particularista de identidad pueden entrar en conflicto, como el de derechos universales contra diferenciales, etc. Si es legítimo exigir a los estados que den respuesta a un fenómeno cada vez más apremiante como el de las identidades-plurales, es también necesario hacer una reflexión sobre los límites de estas y los horizontes de los proyectos nacionales. Aquí ciertamente hay una tensión importante: la de afirmar, por un lado, que la preservación de las culturas es necesaria y, al mismo tiempo, abogar por identidades plurales que, de hecho, lo que

de manifestación del poder (no en forma de tribus bárbaras sino de lobbies financieros, por ejemplo). Cfr. A. KAUFMAN, “The ‘Century of Humiliation’ Then and Now: Chinese Perceptions of the International Order”: *Pacific Focus* 25/1 (2010).

⁴ Cfr. R. BENTLEY, D. OWEN, “Ethical Loyalties, Civic Virtue and the Circumstances of Politics”: *Philosophical Explorations* 4/3 (2001).

hacen es terminar con esas mismas diferencias o hacer surgir otras nuevas (como sucede en Toronto, Nueva York o cualquier otra metrópoli global⁵). Este artículo esboza cómo se dan algunas de estas tensiones y esta integración identitaria en el caso chino.

2. Mecanismos clásicos para la cohesión del Estado chino

El problema de las identidades de las minorías étnicas de China es una cuestión compleja. Si se acepta el surgimiento de China desde el año 221 a. C., cuando el emperador de la dinastía Qin, Shi Huang, unificó las diferentes realidades políticas que habitaban las regiones en torno al río Amarillo, y además se considera que existe una continuidad entre el tiempo de las diferentes dinastías, que acaban con el derrocamiento del último emperador, Pu Yi –溥仪(1906-1967), de ancestros manchúes-, y la R. P. China actual, entonces China puede considerarse el estado más antiguo del mundo sin parangón. China siempre ha vivido en una tensión entre, por un lado, mantener la unidad territorial y cultural y, por otro, dar cabida a las reivindicaciones de las minorías étnicas para, precisamente, mantener dicha unidad. Tres mecanismos estatales fundamentales a través de los cuales se han gestionado estas tensiones han sido la educación, la administración y el ejército. Entre ellas, la educación ha jugado un papel sin igual en la construcción de la identidad china a través del sistema imperial de exámenes y de una enseñanza, no reglada, en casa y en los templos.

Todo aquel que aspirara a una carrera administrativa desde el año 606 d.C. (con la dinastía Sui) al año 1905 tenía necesariamente que pasar por un examen oposición conocido como examen imperial. Estos constaban de varios grados y niveles, pero los contenidos eran básicamente los mismos en todo el continente: Los cuatro libros (*La Gran Enseñanza*, *Las Analectas* de Confucio, *El Justo Medio* y el *Libro de Mencio*) y los cinco clásicos (*El Libro del Cambio*, *El Libro de las Odas*, *El libro de los Ritos* y las *Crónicas de Primavera y Otoño*)⁶. El proceso de cómo se forma este canon y el papel que Confucio genera en la visión mitológica de China (en sentido de mito de origen que troquela –en sentido etológico- una manera de entenderse y entender al contrario) así como la valoración del impacto que esto ha tenido en la historia de China es un tema complejo y sujeto a diferentes juicios, pero de lo que nadie puede dudar es de la impronta e influencia que esto ha tenido en la creación de la identidad China. Los que no tenían acceso a los exámenes imperiales accedían a una educación no reglada a través de los templos populares, familiares o mentores. Sin embargo, la educación que recibían estaba básicamente dentro de esas coordenadas, aunque también se podrían añadir otras como la tradición taoísta –en oposición histórica a la rigidez moral del confucianismo- o quitar alguna; con todo, básicamente se puede decir que esos libros han jugado un papel similar a la Biblia (cuyo canon –regla de lo que todo cristiano

⁵ Cfr. N. FONER, “How exceptional is New York? Migration and multiculturalism in the empire city”: *Ethnic and Racial Studies* 30/6 (2007).

⁶ No existe un canon definido dentro de la civilización china, pero popularmente se habla de hasta “13 escrituras clásicas”. Cfr. Artículo de Y.-F. FAN, “十三经”的形成过程 (=El proceso de formación de los “trece clásicos”), en el *中国青年报* (*Diario de la juventud china*), 20/07/2018, http://zqb.cyol.com/html/2018-07/20/nw.D110000zqnb_20180720_2-04.htm (consultado el 23/11/2019).

debía o no leer- también pasó por un complejo y traumático proceso, como el del rechazo de los deuterocanónicos por Lutero en el siglo XVI), y a algunos libros de la antigüedad griega y romana.

El factor administrativo ha estado relacionado siempre con la expansión territorial y el modo de relación con los reinos vasallos. El mapa de China ha ido cambiando a lo largo de las diferentes dinastías, y los pueblos que trataremos más adelante, las minorías del norte y del sur, han estado continuamente negociando su estatuto con el gobierno central. Estas negociaciones se han visto obviamente condicionadas por relaciones de coerción y violencia. En cualquier parte del mundo, si hay un grupo que cuenta con los medios económicos y militares suficientes para dejar de ser reino vasallo, como ley histórica siempre se ha dado la rebelión. Ahora bien, ¿qué sucede cuando una tribu se enfrenta a un imperio? Pues que la guerra adquiere nuevas formas y terminologías. Surge, por ejemplo, el combate dialéctico para no hablar de guerra, implicando que no es un conflicto entre estados. Según esta comprensión, una horda, una tribu o una provincia no puede hacer una guerra a menos que tenga el apoyo suficiente para derrocar a un gobierno. De otra forma, se habla más bien resistencia en forma de rebeliones, insurgencia, guerra de guerrillas, terrorismo... Conviene recordar aquí la anécdota de San Agustín en su célebre *De civitate dei*, escrita por la traumática experiencia de la caída del imperio romano a manos de los bárbaros. En ella, cuenta San Agustín cómo le respondió un pirata caído prisionero al gran Alejandro Magno. El emperador le preguntó al pirata: “¿Qué te parece tener el mar sometido al pillaje?” Y él le respondió: “Lo mismo que a ti el tener el mundo entero. Solo que a mí, como trabajo con una ruina galera, me llaman bandido, mientras que a ti, que lo haces con toda una flota, te llaman emperador”⁷. Jorge Verstrynge, quien ha estudiado a fondo la evolución de la “guerra”, ha llegado a la conclusión de que la forma de la guerra se ha dado en relación con los medios de que se ha dispuesto para defenderse. Él hace una distinción entre guerra simétrica, guerra total y guerra asimétrica dependiendo del tipo de conflicto. La guerra simétrica sería la guerra normal entre dos bandos que más o menos disponen de los mismos medios. Cuando uno de los bandos es más débil ha de recurrir a la guerra total: utilizar niños, mujeres o ancianos para la guerra (es el caso de la Guerra de la Triple Alianza o Guerra del Paraguay). Y ya cuando hay una desproporción brutal de medios y fuerzas entre dos bandos, entonces se recurre a la guerra asimétrica. Así, en este caso, el “hombre bomba” se convertiría en la guerra atómica de los pobres por la inseguridad y cantidad de terror que genera en el bando oponente⁸.

El nivel de patencia de este conflicto por la ocupación o reclamo de un territorio es un indicador del grado de asimilación e identificación de una nación con dicho territorio. En China la cuestión nacional y territorial siempre ha estado relacionada con las dimensiones de su vasto territorio y población. Las categorías políticas a la hora de analizar un país como China deben ser adecuadamente escogidas. Emplear únicamente el término nación y nacionalidades no parece lo más útil para poder analizar en profundidad un territorio que ha sufrido tantos cambios a lo largo de su historia y que contiene tantos grupos con idiomas y culturas diferentes. A la hora de analizar China

⁷ AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios*, libro IV, 4.

⁸ Cfr. J. VERSTRYNGE, *Frente al imperio: guerra asimétrica y guerra total*, Foca, Madrid 2007.

necesitamos combinar la idea de nación con la de imperio⁹. Será, en cualquier caso, necesario hacer *epojé* de ciertas ideas occidentales de imperio y entender que la utilidad del término reside en remarcar esta multiculturalidad o plurinacionalidad dentro de una misma realidad estatal.

Hay que recordar que, si bien China se unifica, en cierto modo, en el 221 antes de Cristo, el proceso de significación es muy lento. Durante las grandes expansiones de China de la dinastía Yuan, Ming o Qing, China era ya un imperio que controlaba a los reinos vasallos a través del ejército o el control de sus élites a través de regalos, pero muchos de esos reinos vasallos nunca aprendieron chino y simplemente vivieron como regiones tributarias al imperio. Solo en cuestión de idioma, no es hasta el siglo XVIII, en 1728, cuando se exige a los funcionarios que hablen en mandarín tras imposibilidad del emperador Yongzheng de entender a un funcionario cantonés que le quería regalar un licor. El propio misionero jesuita Valignano hablaba ya a mediados del siglo XVI de China como un país que, por causa de su gran tamaño, era muy diverso en lenguas y costumbres:

“Los chinos tienen diferentes lenguas en diferentes provincias, hasta tal punto que no se pueden entender unos a otros... Ellos también tienen otra lengua que es universal y común: la lengua que hablan los mandarines en la corte que es para ellos como el latín para nosotros...”¹⁰

Sin embargo, no ha sido hasta la segunda mitad del siglo XX cuando el mandarín se ha convertido en la lengua franca. Hoy en día, todavía hay minorías étnicas cuyas generaciones adultas no saben apenas mandarín o tienen grandes dificultades en hablarlo. Nuestra experiencia de visitas a minorías étnicas de la provincia de Yunnan (*hani*, *naxi*, etc.) entre 2012 y 2016 nos permitió comprobarlo.

El territorio que ha formado el arquetipo de China también es una cuestión disputada¹¹. El jesuita francés Juan Bautista Du Halde refleja en su obra la distinción entre la Gran China, que incluiría otros imperios como el tártaro, el resto que quedaría de China, y otros Reinos Tributarios conquistados por China (los más importantes Manchuria y Mongolia), y China propiamente dicha¹². Este debate se acentuó

⁹ Al hablar de “imperio” es conveniente tener en cuenta los estudios de Wang Hui que observa el inconveniente de entender este término dentro del marco de la contraposición entre imperio y estado-nación creada por los nacionalismos europeos, donde imperio aludiría a un sistema no-moderno, despótico, de producción agraria en un vasto territorio, como comunidad imaginaria multiétnica, centro de un orden tributario, etc., y estado-nación a un sistema de identidad racional, fundamentalmente urbano, con una administración muy desarrollada, de vibrante cultura que permite la movilidad social, y con capacidad para la diplomacia. Cfr. H. WANG, *China from Empire to Nation-State*, London 2014.

¹⁰ A. VAGLIGNANO, *Historia del principio y progreso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542–1564)*, ed. por J. WICKI, Roma 1944.

¹¹ B. CHEN, “The Making of ‘China’ out of ‘Zhongguo’: 1585–1690”: *Journal of Asian History* 50/1 (2016); N. Standaert, “The Making of ‘China’ out of ‘Da Ming’”: *Journal of Asian History* 50/2 (2016).

¹² Cfr. J.-B. DU HALDE, *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l’empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, enrichie des cartes générales et particulières de ces pays, de la carte générale et des cartes particulières du Thibet, & de la Corée; & ornée d’un grand nombre de figures & de vignettes gravées en taille douce*, Paris 1735.

y precisó mucho más con la llegada de la China moderna. Desde el tiempo de la “República de las cinco estirpes (*wuzugonghe*)” –denominación empleada por Sun Yat-sen para hablar de China a partir de 1911¹³–, hasta la consolidación del Partido Comunista en el poder, hubo abiertas discusiones acerca del papel y el estatuto de esos grupos dentro del territorio de la nueva China, incluso hasta la posible concesión de la independencia para los territorios históricos que lo pidieran: Xinjiang (antiguo imperio tártaro), Tíbet y Mongolia¹⁴. El futuro de otras minorías del sur o los manchúes también estaba sujeto a discusión, aunque no tenían reivindicaciones tan fuertes. Sin embargo, con una simple mirada al mapa de China podemos darnos cuenta del valor estratégico de esas provincias para el gobierno central una vez que China se sobrepuso a la división política interna. En caso de guerra, aquellas regiones podían funcionar como territorios amortiguadores que permitieran al gobierno tener más tiempo para preparar su defensa: Xinjiang y Mongolia protegerían a China de una invasión rusa y el Tíbet de la India. La riqueza de materias primas y petróleo en Xinjiang, Tíbet y Mongolia no solo hacía inconcebible una revisión de su estatus político al margen de otras configuraciones territoriales antiguas de China, sino que recomendaba la promoción de inmigración desde otras partes de China para debilitar cualquier conciencia de alteridad cultural y para promover el “socialismo con características chinas” en aquellas regiones, como el gobierno de la R. P. China ha realizado con eficacia y convicción en las últimas décadas¹⁵.

3. Breve esbozo histórico de los conflictos entre el gobierno central y las minorías irredentas

El problema de la diversidad no-china dentro del territorio imperial data de tiempos inmemoriales. Aunque durante la dinastía Shang (1766–1046 a. C) ya se dan invasiones provenientes de minorías bárbaras, fue durante la dinastía Zhou (1050–256 a. C) cuando el nomadismo se incrementó y se asentó en las estepas del norte de China. Durante y después de la unificación de China, en la Dinastía Qin (221–206 a.C), nos encontramos con los Xiongnu, tribus nómadas –que al emigrar a Europa fueron conocidos como Hunos– que habitaban en los límites del territorio, y que dieron constantes problemas al gobierno chino. Esta breve dinastía es sucedida por la siguiente (206 a. C. – 220 d. C.), que logra controlar los territorios en torno al río Han (el mayor afluente del Changjiang o Yang-tsé), Shaanxi, Sichuan, etc. La dinastía asumirá el nombre de este río, Han (汉), que además con el tiempo pasará a ser una denominación genérica de la esencia china para diferenciarse de los “bárbaros”; de hecho, el atributo *han* es traducido como “chino” en todas las lenguas actuales, algo así como el uso que se hace de

¹³ Cfr. K.-S. CHIANG, *China's Destiny (El destino de China)*, Nanjing 1943, cap. 2, sección 1, www.ccfid.org.tw (consultado el 25/11/2019).

¹⁴ Cfr. Nota 39.

¹⁵ Cfr. M. LIN, “中国特色解决民族问题的内蒙古经验” (Experiencia de resolución del problema de las minorías en Mongolia interior desde las ‘características chinas’): *Escuela del Comité Central del Partido Comunista de China* (2018), <https://www.cnki.net/> (consultado el 24/11/2019); C.-P. CHUN, “Comparing China's frontier politics: how much difference did a century make?": *Nationalities Papers* 46 (2018).

“hispano” o “luso” para aludir a las culturas de España y Portugal respectivamente. En efecto, antes de esto el nombre que se daba a los chinos era “Huaxiazhu” (华夏族) que se empleaba como sinónimo de “civilizados”. Las tribus de los confines del territorio chino, estructuradas en clanes y unidades familiares donde se juraba fidelidad a un jefe militar, hacían continuas incursiones en China para saquear las ciudades que podían. La forma con que el gobierno central se manejó con este problema fue una combinación entre comercio, dádivas y poder militar. Así en el 213 a. C. Shi Huang Di envió una tropa de 100.000 hombres contra ellos y ochenta años más tarde, el emperador Wudi envió 300.000 tropas contra los Xiongnu. Estas campañas se repitieron varias veces en décadas posteriores. En el año 55 a. C. la confederación Xiongnu se dividió en 5 grupos, algunos de los cuales se asimilaron a China adquiriendo un estatuto tributario. Como contrapartida, el gobierno central les agasajó con regalos y seda para ganarse su lealtad. De hecho, poco después fueron utilizados por el gobierno central para luchar contra los Xiongnu del norte.

Otro periodo notable en relación a las minorías étnicas y a la construcción de la identidad china se produjo durante la dinastía Tang. Un imperio cosmopolita que abrió sus puertas al comercio extranjero y provocó un resurgimiento en todas las artes. Durante este tiempo otras minorías, los turcos y los kithanos (que eran mongoles), acecharon el territorio chino hasta la rebelión de An-Lushan (755–763 d. C.)¹⁶. Avanzado el S. IX existen testimonios interesantes que muestran cómo la pregunta por la identidad *han* estaba muy viva en la sociedad Tang de la época. Muestra de esto son dos textos relevantes, a saber *El corazón chino* (华心) de Chen An (陈黯, ca. 805–871) y *Llamada a las armas contra el bárbaro interior* (内夷檄) de Cheng Yan (程晏, fl. 895–904). De ellos afirma Abramson:

“En las dinastías del Norte y del Sur, los ancestros y el parentesco jugaban un papel crucial en la determinación y expresión de la identidad étnica. Al inicio de la dinastía Tang, el estatus social y los rasgos culturales objetivos eran los denominadores principales de la identidad étnica. En contraste, al final de la dinastía Tang estas dos obras usan valores culturales abstractos y, en último término, lealtades políticas para demarcar la línea entre la personalidad china/*han* y la alteridad no-china/no-*han*.”¹⁷

Durante la dinastía Song los kithanos y los tanguts utilizaron métodos chinos para gobernar sus estados separados, el Liao y el Xia. Fue en el 1004 y 1040 a. C. cuando después de alcanzar la paz tras años en guerra, ambos gobiernos llegaron a un acuerdo por el cual la corte Song debía hacer un gran pago anual a ambos estados. En 1115 los khitanos se levantaron en Liao y declararon el comienzo de una nueva dinastía, la Jin¹⁸.

Un nuevo tiempo de estabilidad llegará con el gobierno mongol, esto es, la dinastía Yuan. El reino de Dali también fue destruido y ocupado por los mongoles en

¹⁶ E. BUCKLEY, *China: Illustrated History*, Cambridge UK 2006⁸, 129.

¹⁷ M. S. ABRAMSON, *Ethnic Identity in Tang China*, Philadelphia 2008, 181-185; S.-Y. YANG, *The Way of the Barbarians: Redrawing Ethnic Boundaries in Tang and Song China*, Seattle 2019, 57-73.

¹⁸ E. BUCKLEY, *China*, 149.

1253. El gobierno mongol envió más de 50.000 soldados con sus familias, así como muchos musulmanes venidos del noroeste¹⁹. Este número se incrementó gradualmente con más gente proveniente de otras partes de China. El gobierno central intentó incluir a los jefes tribales en sus propias filas de mando para tener un mejor control sobre la región. Aquí hay que decir que la dinastía Yuan plantea un serio problema a la hora de establecer una linealidad en China como unidad cultural. Según algunos historiadores, la dinastía Yuan supuso la colonización de China por Mongolia. No en vano, los mongoles establecieron el mongol y su alfabeto, el 'Phags-pa tibetano-mongol, como lengua en la corte hasta el final de la dinastía. También rompieron con muchas prácticas rituales típicamente chinas. Mantuvieron la segregación racial entre mongoles y no mongoles y establecieron como religión de estado el budismo tibetano. De hecho, muchos autores pro-tibetanos y mongoles establecen esta época como un tiempo de independencia respecto a China.

La siguiente dinastía, la Ming, desarrolló un sistema de gobierno indirecto, pero básicamente siguió el mismo sistema que los Yuan²⁰. Fue precisamente en este tiempo cuando las provincias del suroeste, Yunnan y Guizhou, fueron totalmente incorporadas a China. El gobierno central tuvo también que llegar a ciertos acuerdos con los líderes locales para tomar control del lugar y mantener la estabilidad. La forma de conseguirlo fue mediante la inclusión de líderes tribales como gobernadores locales. Estas medidas políticas eran necesarias para mantener la paz y la estabilidad. Sin embargo, durante este periodo hubo enormes alzamientos a causa de conflictos étnicos con los *han*, que inmigraron a las provincias del sur para ocupar los nuevos territorios y sinificar a las minorías no-*han*. La rebelión más importante ocurrió en el 1464 y el 1466 cuando las tribus Miao y Yao atacaron ciudades muy pobladas²¹.

El hecho más reseñable de este periodo es la expansión de la identidad *han* por medio de la inmigración de las clases populares a otras regiones del territorio. Otro hecho a destacar es el papel del filósofo Wang Yangming, que fue el primer político en darse cuenta de que el proceso de asimilación forzada sólo provocaba más conflictos. Él abogaba por una gradual sinificación de las minorías étnicas mediante la incorporación de sus líderes al gobierno²².

En la China manchú (1644-1911), China alcanzó una de sus cumbres en cuestión de derechos a minorías étnicas, quizá por ser gobernada por una de ellas. El gobierno central implementó un sistema muy sofisticado llamado “el sistema de las ocho banderas” con el objetivo de integrar a las minorías étnicas y al mismo tiempo promover la identidad manchú. Sin embargo, muchos autores consideran que en este tiempo, en lugar de promoverse o dar reconocimiento a minorías étnicas, lo que en realidad se llevó a cabo fue una política de control y discriminación positiva de la identidad manchú²³. Nuevamente aquí como sucedió con la dinastía Yuan tenemos a una minoría étnica

¹⁹ E. BUCKLEY, *China*, 195.

²⁰ T. MULLANEY, *Coming to terms with the nation. Ethnic classification in Modern China*, California, 2010, 21.

²¹ Cfr. E. BUCKLEY, *China*, 197.

²² *Id.*

²³ T. MULLANEY, *Coming to terms*, 22.

gobernando China, utilizando otro alfabeto y lengua en la corte y estableciendo una aristocracia manchú. Estas políticas tuvieron un nefasto efecto en la propia población manchú ya que, finalizada la China dinástica, muchos manchúes abandonaron la identidad manchú por miedo a represalias.

Como vemos en la historia de esa subjetividad política que llamamos China hay un hecho que se establece como inaugural, la dinastía Qin. Uno de los elementos clave para entender ese bautismo es el mandato del Cielo (*tianming*) que se utiliza por primera vez en la dinastía precedente, la Zhou, cuando los reyes la utilizan para legitimar y justificar su poder. El rey era de algún modo el vicario de Dios en la tierra y su poder estaba legitimado por ello. Pero al mismo tiempo tenían para con Dios y el más allá unas obligaciones morales y rituales. En tiempos de corrupción, cuando la moral de los líderes decaía, entonces Dios les retiraba su favor, y era tiempo de revolución, tiempo de un nuevo orden dinástico²⁴. Se trata de algo análogo al esquema hermenéutico del libro de las *Crónicas* para la historia de los reyes de Israel.

Esta historia se va enriqueciendo con nuevos puntos de referencia: la dinastía Han que da nombre a un grupo que habita bajo sus límites, así como la consolidación de una tradición educativa que canoniza qué es lo que tiene que saber o no un chino. A los chinos les gusta hablar de esto con el término *sanjiao*, las tres enseñanzas: budismo, taoísmo y confucianismo²⁵. En estas coordenadas se establecerá más o menos una ortodoxia y heterodoxia educativa dependiendo de las dinastías. En unas se primará el confucianismo (dinastía Han), en otras el taoísmo (en la dinastía Tang cuyos emperadores afirmaban ser descendientes de Laozi y en la que el *Dao De Jing* estuvo a la altura de los clásicos en cuanto escritura de referencia) y en otras el budismo (en Yuan) con los conflictos doctrinales e impactos culturales que ello supone.

En la dinastía Tang, una de las dinastías más representativas de la historia de China, las intensas relaciones comerciales con los extranjeros a través de la Ruta de la Seda impactarán profundamente en la identidad china. Los dos textos arriba citados son dos ejemplos de cristalización de esa reflexión. En la Ming, con la expansión de China a los territorios del sur, esa identidad se replanteará de nuevo por los conflictos en los que la administración se ve envuelta. Las reflexiones de Wang Yangming serán otro hito importante en el desarrollo de esta subjetividad política, es decir, de esta identidad que se construye como desarrollo de un imaginario colectivo sometido a fuerzas jerarquizadas y a factores contingentes.

En las dinastías Yuan y Qing se produce un reto de distinto corte. En la Yuan, como hemos dicho, habrá una lucha ideológica por la identidad e intentos de rebautizar el nuevo poder dinástico como un “modo” de ser China. Esta lucha incluirá también al Tíbet por su hermandad con los mongoles a través de una común religión. Las minorías

²⁴ Esta interpretación metahistórica es empleada hoy por muchos chinos que, conforme a este esquema, entienden el comunismo básicamente como un nuevo sistema dinástico que en algún momento colapsará y dará paso a otro sistema.

²⁵ Desde luego, hay otras enseñanzas en China que también han dejado su impronta en la historia china, como el moísmo y el legalismo, o viniendo de lejos, especialmente el Islam, pero también el cristianismo (con el nestorianismo en el s. VII, y el catolicismo durante la dinastía Yuan con Juan de Montecorvino, primer obispo de Pekín, antes de que Matteo Ricci, Diego de Pantoja y otros establecieran las bases de la presencia actual de la Iglesia en China), el judaísmo (desde el siglo IX en la ciudad de Kaifeng), etc.

musulmanas de Xinjiang se situarán en estas mismas coordenadas, como una minoría más afín por cercanía a sus vecinos del oeste. La dinastía Qing de los manchúes generará otro punto de inflexión en la idea de China. Por un lado, siguiendo el ejemplo de Japón querrá modernizar china, pero por otro, se establecerá como minoría aristocrática. A finales del XIX y principios del XX esto explotará y hará replantearse la cuestión china en otros términos: ¿Por qué el imperio del centro se ha visto sometido a los humillantes tratados del XIX?, ¿Qué es lo que ha hecho que un pueblo llamado a ser el centro del mundo haya sido reducido por unos enanos? El gobierno y las gentes de China persisten hasta hoy en referirse a su historia pasada hablando de los “cien años de humillación” (*bainianguochi*) entre la “Primera de las Guerras del Opio” y la “Liberación comunista” (aprox. 1840–1949).

Este contexto será el caldo de cultivo para una nueva mutación en la identidad colectiva china. La percepción de estar pasando por una profunda humillación nacional alimentará un nacionalismo chino de corte supremacista *han*, donde un medio destacado para reforzar la identidad serán ciertos nuevos iconos contra los que luchar y ciertos nuevos referentes ideales. Así, en la lista de los enemigos estará el confucianismo, lo extranjero, y lo manchú. El confucianismo comenzará a ser tildado de ideología legitimadora de las desigualdades sociales y causante del subdesarrollo de China; los invasores serán hechos responsables de la humillación de China y los manchúes serán acusados de haber oprimido a la mayoría *han*. A partir de finales del XIX, habrá en China una voluntad de cambio radical. Muchos autores chinos, entre ellos el propio Sun Yat-Sen (孙中山, 1866–1925), verán en el cristianismo la clave por la que Occidente ha progresado tanto. El impacto del cristianismo en China, que erradicó muchas prácticas como el vendaje de los pies de las mujeres, fue tan grande que llegó a comer mucho terreno tanto al budismo como a las religiones chinas (que hasta entonces nunca se habían categorizado históricamente bajo el concepto de religión 宗教)²⁶. El budismo con su atención puesta en la liberación del sufrimiento no se ocupaba de los pobres como el cristianismo. A pesar del estilo tendente a la segregación y el chauvinismo de la misión católica en donde luego la Asociación Patriótica encontraría un caldo de cultivo para su desarrollo²⁷, muchos chinos veían también la labor asistencial de los misioneros extranjeros, protestantes y católicos, que dejaban sus países para ayudar al pueblo chino, y cuestionaban el budismo. Esto propició una reforma con el budismo social de Taixu²⁸. Del cristianismo se tomará el concepto de religión y su ejemplo para una nueva concepción de la ciudadanía²⁹.

La reacción contra el imperialismo extranjero a través del Movimiento Cuatro de Mayo (*wusiyundong*, en 1919) a veces referido como el Movimiento por una Nueva Cultura (*xinwenhua yundong*) tuvo también consecuencias para la idea de nación. Los líderes de estos movimientos abogaban por una nueva china en la que cupiera la demo-

²⁶ Cfr. P. VAN DER VEER, *The Modern Spirit of Asia: The Spiritual and the Secular in China and India*, Princeton 2014, 63-89.

²⁷ Desde luego, hubo también figuras que promocionaron el clero nativo como el cardenal Constantini y el sacerdote belga Lefé. Ambos propiciaron la primera ordenación de obispos chinos en Roma en el año 1926.

²⁸ Cfr. P. VAN DER VEER, *The Modern*, 58.

²⁹ Cfr. V. GOOSSAERT, D. A. PALMER, *The Religious Question in Modern China*, Chicago/London 2011.

cracia y el desarrollo tecnológico y se abrogaran prácticas inútiles o dañinas que habían llevado a China a una posición rezagada. Para ello, uno de los puntos que tocaban era considerar a China como una nación entre otras naciones, y no una nación confuciana. Estos movimientos extremos hicieron que, años más tarde, algunos filósofos chinos que se habían quedado inicialmente deslumbrados con Occidente empezaran a darse cuenta que el legado de Occidente no era neutral, sino que respondía a un marco histórico. El mayor exponente de esto fue el filósofo Mou Zongsan que intentó responder a los problemas clásicos de la filosofía occidental en coordenadas chinas. El manido slogan del Partido Comunista: lo que sea “con características chinas” surge de ahí.

4. Elementos clave para la comprensión de la identidad nacional en la R. P. China

4.1 El concepto de *minzu* (民族)

Este breve recorrido por algunos de los hitos de la relación entre la nación *han* con otras minorías reconocidas como no chinas que en el decurso de la historia pasaron a formar parte del imperio chino, nos sirve para introducir un concepto que ha jugado un papel central en la China Moderna, el concepto de *minzu*. Este concepto va a implicar un distanciamiento del modo tradicional de considerar la sineidad y del modo de considerar al otro dentro de la subjetividad política china. Y a su vez, va a suponer un nuevo modo de relación entre las minorías étnicas y los *han*. En cierto modo, la creación de la idea de *minzu* va a ser uno de los elementos que propiciará una nueva “mitología social” que implicará un nuevo modo de entender el ser-chino. La identidad china se reinterpretará desde corrientes de pensamiento e ideologías que en aquel tiempo estaban incidiendo con fuerza Europa: darwinismo social, nacionalismos, romanticismo, materialismo histórico, etc.

Un factor importante para entender la construcción del concepto *minzu* es el sentimiento anti-manchú que anida en el ambiente político de finales de s.XIX y principios del s.XX. Muchos intelectuales chinos (como Zhang Binglin, Liang Qichao y Zou Rong entre otros) afirmarían que China es *han* y, sin embargo, estaba siendo gobernada por una minoría. El término chino *minzu* se tomó prestado en el siglo XIX del japonés *minzoku*³⁰ —que a su vez se acuñó en base al término alemán para pueblo: *Volk*. Se trataba de una reacción que contraponía el pueblo a la opresión de la élite Qing. El concepto estaba impregnado de darwinismo social y asumía la supremacía de lo *han* sobre otras minorías³¹. El que acuñó el término fue Zhang Binglin (章炳麟) y el primero en aplicarlo políticamente fue el presidente Yuan Shikai (袁世凱) en 1912 cuando, en un discurso, afirmó que Mongolia también era parte del pueblo chino (*zhonghua minzu*, que podría traducirse también por la nación china) porque habían sido como una familia (*jia*) durante siglos³². Pero no fue hasta la llegada del comunismo cuando el gobierno

³⁰ M. ROSSABI, *Governing China's Multiethnic Frontiers*, Washington, 2005, 49.

³¹ T. MULLANEY, *Coming to terms*, 23.

³² X.-T. HUANG, 重塑中華：近代中國「中華民族」觀念研究 (Remodelar lo chino: Investigación sobre el concepto de “pueblo chino” en la China moderna), Hong-Kong 2017, 152-153.

chino establece una definición de pueblo o nación que veremos después.

4.2 La cuestión de las minorías desde 1911 a 1949

A partir de la China moderna, con el establecimiento en 1912 de la República China por Sun Yat-Sen, habrá dos visiones alternativas sobre el papel que las minorías étnicas deberían de jugar en la futura China, las representadas por el Partido Nacionalista y el Partido Comunista.

Aunque pueda parecer contradictorio dada la visión que el marxismo tuvo respecto a las minorías étnicas, en China es la facción política que las apoyará y se solidarizará con ellas. El marxismo nació en un contexto marcado por la idea de progreso en la historia. Esto significó para las principales ideologías políticas que las minorías que habitaban Europa estaban fuera de esta órbita del progreso y, por tanto, eran negligibles para ese proceso de avance de la historia. Más aún, Marx y Engels, junto a Hegel, consideraban a esos pueblos “pueblos sin historia”, porque esos pueblos se encontraban fuera de las áreas de influencia que hacían progresar al mundo y al no haber logrado desarrollar una serie de elementos básicos como sociedades no tenían futuro como tales³³. Además de esto, en un marco puramente teórico, Marx consideró las manifestaciones culturales como un reflejo de un tipo de dominación ejercida por las relaciones de producción. De este modo, mantener y promover ese tipo de formas de vida era una manera de perpetuar la opresión.

En contraste con esto, el Partido Comunista Chino incluyó en su proyecto de China el reconocimiento de las nacionalidades como resultado de diferentes aspectos:

- a) El Partido Nacionalista Chino promovía el supremacismo *han*; esto hizo que, por un lado, las minorías étnicas se opusieran a esa visión de la que salían mal paradas, y que, por otro, a un nivel dialéctico el Partido Comunista viera mucho más útil para su interés político situarse al lado de las minorías.
- b) En Rusia se dieron unos problemas con las minorías étnicas que llevaron a Stalin a tomar cartas en el asunto; en 1913 publicó un texto sobre ese asunto: *El marxismo y la cuestión nacional*³⁴ que sería empleado como marco teórico en China para la definición de *minzu* en los años cincuenta.
- c) Una vez que el Partido Comunista abandonó la ciudad por presión del bando nacionalista para establecerse en el interior en 1931, fundando el soviet de Jiangxi-Fujian, y especialmente tras la experiencia de la Larga Marcha en 1934, cambió su política respecto a las minorías. Mao se dio

³³ Cfr. K. MARX, F. ENGELS, *Werke* (6 tomos), Berlín (Este) 1961, 172; 275; A. KAPPELER, “Die Geschichte eines geschichtslosen Volkes”: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 64/4 (2016).

³⁴ Cfr. J. STALIN, “Марксизм и национальный вопрос”: *Prosveshcheniye* 3-5 (1913), <https://www.marxists.org/reference/archive/stalin/works/1913/03.htm> (consultado el 25/11/2019). No fue el único artículo que Stalin escribió sobre nacionalidades. El principal objetivo de este artículo era rebatir al filósofo marxista austriaco, Otto Bauer, para quien el marxismo no daba espacio a las reivindicaciones de las minorías. Para este lo que constituía una nacionalidad era ser una “comunidad de carácter”.

cuenta de que las “supersticiones” de esos pueblos iban a ser muy difíciles de erradicar, por lo que era preciso una política de adaptación gradual. El PCCh necesitaba deslegitimar al Partido Nacional del Pueblo (*Guomindang*, a veces referido como Partido Nacionalista Chino o KMT) y prefería una deconstrucción de las estructuras políticas clásicas para poder luego reconstruir desde unos principios comunistas, por eso se comprometió a aceptar cualquier decisión respecto al derecho a la autodeterminación que, en un futuro, tras la “liberación”, dichos pueblos pudieran reclamar³⁵.

La posición del Partido Nacionalista fue más bien contraria y jugó el papel de garante de la idea de que China era homogénea, era un único pueblo (*Zhonghua minzu*), una cierta ciudadanía nacional (*guozu*). Aunque hubo algunas excepciones a esta posición y variaciones en función de la conveniencia política³⁶, el discurso más común planteaba que la cuestión nacional era algo a resolverse tras la guerra. Es posible, además, apreciar diferencias entre, por un lado, el discurso *ad intra* de China –publicado en chino– donde siempre queda un rastro de diferencia étnica por el uso recurrente de la palabra *zongzu* (宗族) para designar a las cinco estirpes unidas en igualdad bajo un solo pueblo chino³⁷-, y, por otro, el discurso *ad extra* de China donde eventualmente se vendía una teoría de práctica fusión identitaria también a nivel étnico. Las expresiones de la publicación en lengua inglesa de la obra de Chiang Kai Shek (蒋介石, 1887-1975) *El destino de China* van ciertamente más lejos que el texto chino:

“El hecho de que la nación china comprenda cinco estirpes no es por cuestión de raza o sangre sino por diferencias de creencias y ambiente geográfico. En una palabra, la distinción entre las cinco estirpes es territorial y religiosa, pero no etnológica”³⁸.

El mismo Sun Yat-sen, aunque reconocía la existencia y dignidad política de grupos no-*han* en China no tenía claro como incluirlos en una futura China ya que para él la China perfecta consistiría en una nación unida en sangre y cultura que hiciese frente al imperialismo extranjero. Esto provocó en él evoluciones y posiciones ambiguas. Por un lado, acuñó el término de república de las cinco estirpes o naciones

³⁵ Cfr. *Constitución de la República Soviética China* (1931): <https://zh.wikisource.org/wiki/中華蘇維埃共和國憲法大綱> (1931年), artículo 14 (consultado el 25/11/2019).

³⁶ Sun Yat Sen inicialmente intentó incluir la cuestión nacional en la Asamblea Provisional de 1912, pero su propuesta fue excluida. Tanto en el Manifiesto de 1923 como en el Congreso Nacional de 1938, el KMT apoyó la idea de una China multinacional igualitaria. La última vez fue en la nueva constitución de la Asamblea Nacional de 1946. Pero, de hecho, no tomaron medidas significativas en esa dirección. Cfr. X.-T. HUANG, 重塑中華, 249; P. DUARA, “The multi-national state in modern world history: The Chinese experiment”: *Frontiers of History in China* 6/2 (2011); P. DUARA, *Sovereignty and Authenticity: Manchukuo and the East Asian Modern*, Oxford 2004, 192-193.

³⁷ *Han* (etnia mayoritaria en china), *hui* (musulmanes chinos), tibetana, mongol y manchú.

³⁸ K.-S. CHIANG, *China's destiny* (traducida por C.-H. Wang), Nueva York 1947, 13; cfr. *ibid.*, 4; nota 14; P. DUARA, *Sovereignty*, 192-193; G.-P. LOU, 陶希望与《中国之命运》中的‘中华民族’论述 (Tao Xisheng y el concepto de ‘pueblo chino’ en el “Destino de China”): *Twenty-First Century* 131 (2012); M. HIRONO, *Civilizing Missions: International Religious Agencies in China*, Nueva York 2008, 58-59.

o pueblos (五族共和), como señalaba la bandera provisional de la república con cinco rayas horizontales, y por otro, intuía la posibilidad de disgregación futura de esta fórmula, por lo que también apoyaba la fórmula Pueblo Chino (*zhonghua minzu*) o Nación China (*zhonghua minguo*). Una vez que el Partido Comunista tomó el poder y el Partido Nacionalista se retiró a Taiwan entre 1949 y 1952, el PCCh empezó a implementar sus políticas.

4.3 La política de minorías étnicas de la República Popular China

La primera política de minorías étnicas del PCCh entre 1947 y 1957 fue claramente distinta de otras sucesivas. Esta puede ser claramente considerada como la edad de oro de las minorías étnicas en la historia de China por la generosidad y el favor con el que fueron tratadas por el PCCh³⁹. En un discurso de 1953 Deng Xiaoping prometió algunos derechos diferenciales a esas minorías que iban más allá de las cuatro etnias del discurso republicano clásico. Así, la ley electoral garantizaría para el primer Congreso Nacional un mínimo de 150 representantes provenientes de las minorías étnicas sobre un total de 1200⁴⁰.

En 1953, el Partido lanzó el primer censo nacional. En el formulario que todo ciudadano tenía que rellenar había una cuestión, la quinta, que estaba reservada a la etnicidad. En este tiempo no se establecieron una lista de etnias para elegir y se permitió que cada cual escribiera en esa casilla lo que le pareciera. De hecho, se acuñó la consigna “los nombres han de ser escogidos por los censados”. El resultado de este censo fue un absoluto caos, apareciendo más de 400 nacionalidades en China, 200 solo en la provincia de Yunnan. Pero al mismo tiempo reveló una dramática realidad: las minorías del norte eran mucho mejor conocidas que las del sur. Al año siguiente, el gobierno envió a un grupo de etnólogos y antropólogos para resolver el problema, estableciendo finalmente un total de 56 nacionalidades: 55 minorías y la mayoría *han*. Estos son los números que se han mantenido hasta la actualidad, aunque incluso hoy en día los etnólogos chinos reconocen que no es una cuestión resuelta, puesto que, desde un criterio de autodenominación, habría más minorías que las reconocidas oficialmente. Otro paso importante respecto al reconocimiento de minorías étnicas fue establecido en los años cincuenta al reconfigurar el territorio de tres regiones autónomas introduciendo la mención de la etnia mayoritaria en el nombre administrativo: Ningxia-Hui, Xinjiang-Uyghur, Guangxi-Zhuang (la región autónoma de Mongolia había sido creada en mayo de 1947, la región autónoma del Tíbet en 1965). En los años 50, son creadas muchas prefecturas y municipios autónomos, como la prefectura autónoma coreana de Yanbian en 1952 en la provincia de Jilin.

La segunda etapa de políticas de minorías coincidió con el Gran Salto Adelante (1958-1966). Es un periodo marcado por una vuelta al marxismo tradicional por el cual las manifestaciones culturales son vistas en clave de lucha de clases: son la superestructura que refleja la legitimación de la opresión de las clases dominantes. Por esta razón se

³⁹ Cfr. T. MULLANEY, *Coming to terms*, 18.

⁴⁰ X.-T. FEI, “Ethnic Identification in China”: *Social Sciences in China* 3 (1980) 60-73.

comienza a practicar una política integracionista y asimilacionista que provocó muchas revueltas en Xinjiang y el Tíbet principalmente. En Xinjiang la oposición fue tan fuerte que las reformas se pararon en 1959. En el Tíbet, en otoño de 1958, los Khampas —una minoría étnica de la región—, formaron guerrillas matando a varios miles de chinos. En marzo de 1959 tuvo lugar en la capital Lhasa otra marcha-rebelión liderada por los Khampas que sospechaban que el Ejército enviado por Beijing quería secuestrar al Dalái Lama, Tenzin Gyatso; este había sido invitado a una obra de teatro junto a oficiales chinos, pero se le había negado poder llevar escolta. Este alzamiento llevó a muchos tibetanos a dejar el Tíbet y pedir refugio en la India (incluyendo al Dalái Lama que desde aquel momento estableció su domicilio en Dharamsala).

El tiempo de la Revolución Cultural (1966-1976) marcará una tercera etapa, el peor periodo para las minorías étnicas de China. Se acentuó una visión de lucha de clases por la que los líderes de las minorías eran vistos como reaccionarios, como representantes de un viejo mundo patriarcalista y opresor que había de ser derrocado; la revolución debía ser acelerada y consumada lo antes posible. La constitución del noveno y décimo Congreso del PCCh en 1969 y 1973 adoptó los ideales de la lucha de clases, dejando muy poco espacio para las minorías. Pese a todo, las regiones autónomas sobrevivieron a este tiempo ya que no se tomaron medidas concretas a nivel administrativo contra ellas.

En las últimas décadas, las políticas de minorías son más calmadas, por lo que no ha habido grandes cambios o mejoras. El número de 55 minorías se ha mantenido hasta el presente, y parece que no hay lugar para nuevos cambios. Sin embargo, el gobierno sí que ha implementado y promovido la enseñanza de las lenguas de las diferentes minorías étnicas y las posibilidades para la preservación de las culturas y tradiciones locales. Durante el periodo del presidente Hua Guofeng, 1976-78, aunque fue un tiempo en el que no se implementaron nuevas políticas, sí se dieron dos pasos importantes. El primero fue el dejar atrás los discursos radicales del tiempo de la revolución cultural y el segundo fue que el gobierno central urgió a sus representantes provinciales a aprender las lenguas de las minorías donde estaban trabajando, así como a estudiar y respetar sus costumbres. Un tiempo de cambios vino en los años ochenta con la publicación de un artículo que Zhou Enlai había escrito en 1957. La idea principal de este artículo era la oposición al nacionalismo *han* por parte de los nacionalismos locales. Poco después de esto, Ulanhu, un mongol miembro del Politburó, y el político más influyente perteneciente a una minoría (fue vice-presidente la República Popular China), también abogó por una China multi-étnica y por el desarrollo económico y educacional de las regiones autónomas. Hu Yaobang, el Secretario General del PCCh, se quedó sobrecogido por la situación de subdesarrollo en la que se encontraba el Tíbet, y se comprometió a poner todo su empeño para el desarrollo de la zona. Se tomaron medidas para la revitalización de la cultura tibetana con políticas más efectivas ajustadas a las necesidades locales. También se fomentó que los miembros tibetanos del partido tuvieran más presencia y protagonismo en los puestos oficiales. La constitución estatal de 1982, además de suscribir los derechos básicos de las minorías, el derecho a utilizar y preservar la propia cultura y la lengua, también estipuló la concesión de más poderes por parte del gobierno central a las regiones, prefecturas y municipios autónomos. También estableció el requerimiento de que la cabeza administrativa de esas autonomías

debería ser “una persona de la nacionalidad, o alguna de las nacionalidades, ejerciendo autonomía regional en el área implicada”. En mayo de 1984, dando un impulso a las directrices de la constitución, se publicó la ley sobre autonomía regional para minorías nacionales. El núcleo de la ley era la promoción de las lenguas regionales dentro de la actividad política. El punto débil yacía en el hecho de que, en China, hablar de poder político es hablar de pertenencia y posición dentro del Partido Comunista, mas no se hizo nada en la promoción de este punto.

En la opinión de algunos investigadores, la política que hay detrás del Partido Comunista Chino en tema de minorías étnicas es la de promover la economía, cultura y educación de estas, pero sin cuestionar nunca la unidad de China y la posibilidad de una segregación (cosa que se contempló en las primeras décadas del Partido Comunista y nunca en el Partido Nacionalista). En este estado de cosas, la etnia *han* ha funcionado en China de una manera similar a como ha funcionado la “raza blanca” en EE.UU., proporcionando un concepto flexible que ha sido más o menos restrictivo en cuanto a quién es parte del conjunto en función del grupo dominante y los juegos de poder. Así, en USA a principios del siglo pasado los mexicanos eran considerados blancos, pero ahora no. En otro tiempo, los irlandeses e italianos no eran considerados blancos (o caucásicos, como se diría ahora para evitar el término *ario*) porque eran minoría frente a los protestantes, etc. En China, con un caldo de cultivo distinto, solo se ha comenzado a plantear la crítica y revisión de la categoría *han* hace apenas treinta años. En el año 1987 se celebró el primer Congreso Académico Nacional sobre la etnia *han*, a partir de lo cual se empezó a publicar *Investigaciones sobre la etnia han*⁴¹. Es una revista paralela a *Critical White Studies* en USA, pero de vocación y tendencia opuesta. Mientras esta se dedica a dinamitar el concepto de lo “blanco”, aquella se ubica en una hermenéutica constructiva en relación a lo *han* en principio reacia a entrar en diálogo con posturas críticas que ven en el pensamiento del creador del departamento de antropología y arqueología de la Academia Sínica de Taiwán, Li Ji, las bases de una mitología nacionalista *han*. Este reputado profesor fue uno de los primeros antropólogos que se dedicó a estudiar el origen de los chinos de forma científica. Su tesis doctoral, escrita en la universidad de Harvard, tenía precisamente como tema *The Formation of the Chinese People: an Anthropological Inquiry* (1928). Cuando después de la derrota del partido nacionalista se exilió a Taiwán, siguió embarcado en la misma tarea. Se dedicó a investigar los orígenes de los chinos, concluyendo que los “taiwaneses” eran chinos, procedentes de la raza mongoloide mientras que los aborígenes, los *atayal* en concreto, no. En esos mismos años, los cincuenta, se dieron importantes descubrimientos arqueológicos en China (Zhoukoudian y el hombre de Pekín) que hicieron tambalear las tesis de la unicidad de la raza china descendiente del legendario emperador amarillo, Huangdi, que habría vivido en los siglos XXVIII-XXVII a. C. Esta tesis hacía concebir ensoñaciones de pureza y superioridad de la civilización china, y servía de referencia incluso para líderes políticos como Sun Yat-sen. Li Ji, haciendo encaje de bolillos, optó por mostrar una unidad entre el hombre de Zhoukoudian y Huangdi (aunque años más tarde la abandonó por no-científica), mientras que investigadores occidentales como Franz Weidenreich, por ejemplo, mantenían la tesis de que aquel hombre nada tenía que ver en

⁴¹ Cfr. *Han minzu yanjiu*, Nanning, Guangxi Chubanshe, 1989.

craneometría con los chinos y sí con el hombre de Cromañón. Más allá del desarrollo de la controversia, hay que reparar en las necesidades afectivas que orientaban ciertas pesquisas científicas en la línea de demostrar que el pueblo chino poseía una unicidad y continuidad histórica que había superado la prueba del paso del tiempo.

Esta visión ha calado muy hondo en el mundo chino en general. El libro *Qigong Fever: Body, Science and Utopia in China* (2007) del profesor David A. Palmer, muestra cómo el fenómeno del proscrito movimiento *Falungong*, el más exitoso de los movimientos practicantes de *Qigong*, no se podría haber dado sin ese caldo de cultivo nacionalista. En primer lugar, el *Qigong* tuvo tanta aceptación (incluso en las capas más altas del Partido Comunista y en las universidades de China), por su capacidad de reforzar la identidad china alimentando ciertos ideales de grandeza según los cuales una tercera revolución científica asociada al dominio de la energía vital –el *qi*– conduciría a China a recuperar el lugar central que le corresponde en el mundo y en la historia. La fiebre del *Qigong* se despertó cuando se comenzaron a reportar fenómenos de personas desarrollando poderes especiales (*tequan*), que encajaban con la mitología China de la energía y la naturaleza de corte taoísta: Niños que leían con las orejas, curaciones de cáncer... Dentro del Partido había distintas sensibilidades: unos, liderados por Yu Guanyuan, abogaban por la libertad de debate científico sobre estos asuntos, otros, veían en este fenómeno elementos peligrosos para el orden social y defendían la necesidad de interferencia del Partido y de guía de la filosofía marxista en el desarrollo del trabajo científico. Los maestros de *Qigong* solían resaltar la insuficiencia de los paradigmas científicos clásicos para explicar las virtualidades que les abría el dominio del *qi*. Llegó un momento donde las diferentes oleadas de críticas y exámenes que había habido de 1979 a 1982 y de 1988 a 1990, que habían puesto en cuestión a algunos maestros de *Qigong* –algunos de ellos sometidos a prueba en la presencia de científicos escépticos–, empezaron a salir a la luz en 1995 y este movimiento entró en un paulatino descrédito político irreversible. Por entonces, Li Hongzhi (李洪志), creador del *Falungong*, era ya célebre por sus técnicas y libros. El *Falungong* logró aún un gran seguimiento dada su índole de perfeccionamiento moral y espiritual, y se hizo receptor de muchos practicantes de *Qigong*⁴². Esto llevó a un empoderamiento y una mitificación de su fundador que acabó preocupando profundamente al Partido comunista. Li Hongzhi, a pesar de su talante anti-occidental, acabó asilándose políticamente en EE.UU. en 1997 después de su caída en desgracia en China.

4.4 El modelo de Stalin

Cuando en 1950 los etnólogos chinos fueron al sur a tratar de poner orden en el maramágnun del censo de minorías, siguieron el modelo creado por Stalin. Nos detenemos en este modelo porque, aunque haya caído en una aparente irrelevancia en cuanto constructo teórico a nivel académico, su repercusión es patente hasta el día de

⁴² D. A. PALMER, *Qigong fever: Body, science and utopia in China*, Nueva York 2007, 62-64; 123-163; 216-217.

hoy en China. Es el caso también de Vietnam y Laos. Stalin definió en 1913 una nación como: “una comunidad estable, históricamente formada y surgida sobre la base de la comunidad de cuatro rasgos principales, a saber: la comunidad de idioma, de territorio, de vida económica y de psicología, manifestada esta en la comunidad de peculiaridades específicas de la cultura nacional”⁴³.

Y añadió: “Ninguna de las características arriba mencionada es suficiente para definir una nación si se toma por separado”. Este sistema etnotaxonómico sigue, como decíamos, vigente. De acuerdo con los etnólogos chinos que siguieron esta definición, en China hay 56 nacionalidades y 55 minorías. Sin embargo, la mayor parte de los etnólogos chinos hoy, incluso aquellos que apoyan este modelo, reconocen sus limitaciones y ambigüedades. El ejemplo más claro son los Hui, grupo étnico mayoritariamente musulmán, dispersos por toda la geografía China y que habla diferentes idiomas dependiendo de su residencia (como sucedió con el pueblo judío hasta la creación del estado de Israel). Hay otros varios ejemplos que podríamos presentar que no encajan dentro de este marco.

5. Problemáticas latentes acerca de las minorías en la R. P. China

Entendemos que hay dos problemas latentes respecto a las minorías chinas. El primero es que, como está dicho arriba, según la opinión de la mayoría de los etnólogos chinos, hay algunos grupos que no están incluidos en la lista; en otras palabras, la catalogación actual de minorías no es satisfactoria y el mero hecho de la existencia de una sección en el DNI chino que clasifica a los ciudadanos como siendo *han* o de alguna minoría puede llegar a ser problemática, aunque a día de hoy no parezca generar ninguna incomodidad a los ciudadanos chinos.

El segundo problema es el de entender qué papel están jugando las políticas de reconocimiento de los derechos de las minorías étnicas (sensibilizadas acerca de sus derechos) dentro de un estado de cosas que es el de un estado multi-étnico que aún hoy puede ser comprendido bajo la categoría de imperio. En los años 70, ciertos países occidentales, por ejemplo Canadá, empezaron a implementar políticas de reconocimiento y a hablar de multiculturalismo. En China ese proceso de concienciación se produce a partir de los ochenta, cuando la cuestión vuelve a abrirse y tienen lugar algunos progresos en promoción lingüística y participación política. Después del censo de 1954, por causa de las políticas radicales de izquierda que comenzaron durante el Gran Salto Adelante primero, y durante la Revolución Cultural después, la cuestión de las minorías recibió sobre todo un tratamiento marxista tradicional: Las minorías deberían abandonar aquellas supersticiones y tradiciones que obstaculizaban el progreso traído por la liberación comunista, pero en su hecho cultural diferencial poseían la misma dignidad que otras etnias. Se empleaba un marco hermenéutico donde era previsible un avance determinado desde el estado de barbarie al estado de civilización en sus formas más desarrolladas, según la teoría de la evolución de Morgan —que fue en el que Engels se

⁴³ Cfr. J. STALIN, “Марксизм...”

basó para escribir *El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado*⁴⁴. Era, pues, un enfoque no-etnocéntrico-*han* que, con algunas excepciones como el Tíbet, granjeó legitimidad al Partido y a Mao entre las minorías catalogadas, incluso en presencia de fallas políticas devastadoras. Ahora bien, la conciencia de esos derechos étnicos ha ido generando muchas y distintas reivindicaciones en las minorías nacionales dependiendo del contexto político y la relación con el gobierno central. Aquí será necesario distinguir grupos diferentes de minorías que se ven en situaciones diversas:

5.1 Minorías tibetanas, *wyghur*, mongola y musulmana-*hui*

El Tíbet y Xinjiang son dos regiones autónomas que reclaman en general más autonomía; algunos de sus grupos directamente abogan por la independencia de China. En Mongolia interior (que tiene unos 25 millones de habitantes, más de siete veces la población de la exterior, es decir, de Mongolia país), ha habido diferentes periodos, pero hoy en día por causa del desarrollo económico y el papel de algunos de sus líderes políticos que consiguieron diluir las promesas de anexión a Mongolia exterior que se dieron en tiempos de guerra, no existe una reivindicación independentista significativa⁴⁵; uno de los elementos para disolver los deseos secesionistas fue la política del gobierno chino de ganarse a sus élites y fomentar una identidad inclusiva (el líder político Ulanhu –乌兰夫, 1906-1988- es el caso más claro a este respecto). Un caso similar sucedió con la minoría musulmana *Hui*, el gobierno consiguió que el eslogan “con características chinas” (*zhongguo tese*) calara hondo en su autoconcepto, de tal modo que, frente a otras fuerzas étnicas tendentes a promover la segregación en la provincia de Xinjiang, los *Hui* de las diferentes regiones chinas no consideran que su identidad musulmana sea incompatible con su identidad china. El gobierno chino, a causa de los disturbios en la provincia de Xingjiang provenientes de grupos secesionistas influenciados e instruidos por grupos pan-arabistas que han perseguido la formación de un califato con los países vecinos de mayoría musulmana, formó en 1996 junto a esos países vecinos un grupo de “emergencia” para gestionar la cuestión musulmana llamada los “cinco de Shanghai” cuyos miembros son: Rusia, Kazajistán, Kirguistán, Tayikistán y China. Desde 2017 los llamados “campos vocacionales” (*zhiyejineng jiaoyupeixun zhongxin*) que el gobierno chino ha creado en Xinjiang con el propósito de evitar la proliferación del terrorismo de raíz islamista-separatista que venía ocurriendo en la última década retienen a más de 1 millón de Uygures chinos⁴⁶. El asunto se ha convertido en

⁴⁴ Cfr. “Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluß an Lewis H. Morgans Forschungen”, en K. MARX, F. ENGELS, *Werke*, vol. 21, Berlin (Este)⁵ 1975.

⁴⁵ Sin embargo, no hay que olvidar que todavía existen células disidentes, así como un movimiento pan-mongolista, que en algunos lugares adopta una ideología neonazi. Respecto al independentismo y eventual anexión a Mongolia, en los años noventa había dos presos mongoles en las cárceles chinas condenados por terrorismo. Cfr. Z. SZMYT, “The History of Nation and Ethnicity in Mongolia”: *Sensus Historiae* 8/3 (2012); W.-F. WANG, “Pan-Mongolism and U.S.-China-Mongolia relations”: *China Brief* 5/10 (2005); T. BRANIGAN, “Mongolian neo-Nazis: Anti-Chinese sentiment fuels rise of ultra-nationalism”: <https://www.theguardian.com/world/2010/aug/02/mongolia-far-right> (consultado el 27/11/2019).

⁴⁶ THE STATE COUNCIL INFORMATION OFFICE OF THE PEOPLE’S REPUBLIC OF CHINA, “The Fight Against Terrorism and Extremism and Human Rights Protection in Xinjiang”: <http://www.scio.gov.cn/ztk/>

una cuestión geo-política muy relevante en el contexto de la iniciativa de la Franja y la Ruta (一帶一路, ingl: *Belt & Road Initiative*, denominado por algunos como el “plan Marshall chino”)⁴⁷ y de la llamada “guerra comercial” de la administración Trump con la R.P. China, con un cruce de declaraciones oficiales entre grupos de países amigos y contrarios en julio de 2019 acerca de la existencia de estos campos⁴⁸.

En el Tíbet, los motivos para las tensiones son más geoestratégicos y culturales: por un lado, los problemas históricos de fronteras con la India y el valor estratégico de una región que mantiene a China aislada geográficamente de sus vecinos y que es un manantial de reservas hidrográficas; por otro, la influencia del budismo tibetano que a pesar de estar cada vez más secularizado todavía asigna mucha importancia a cuestiones como la sucesión del Dalái Lama sobre la que existe una fuerte lucha ideológica dada la edad ya avanzada de la actual 14^o reencarnación.

5.2 Minorías coreana, internacional y manchú

Los dos millones de la minoría étnica coreana (*chaoxianzu*) que habitan fundamentalmente en la prefectura autónoma de Yanbian de la provincia de Jilin forman una comunidad próspera y rica que parece vivir conforme con ese estatus, probablemente porque las vicisitudes de la historia los han llevado a considerarse huéspedes.

Salvando las distancias, también hay un grupo más moderno de inmigrantes que están planteando nuevos retos a la administración china: los claramente no-chinos. En la actualidad China es un país receptor de muchos inmigrantes procedentes de todo el mundo, y cuenta con un grupo grande de africanos en Guangzhou. La categoría dignificadora y eufemística de expatriado también es parte de este grupo que enfrenta una serie de retos como el no poder tener derecho a descendencia china (en otras palabras, sus hijos no pueden tener un pasaporte chino aunque nazcan y hayan vivido toda su vida en China) o el tener que marcharse del país en el momento de jubilarse a no ser que medien circunstancias muy especiales.

Los manchúes que dominaron China durante la dinastía Qing tampoco parecen reclamar especiales derechos. Si bien muchos manchúes, con la llegada del comunismo, se cambiaron de grupo étnico, al mayoritario *han*, para evitar ser identificados como pertenecientes a la clase opresora y ser represaliados, hoy en día es un grupo que se siente perfectamente integrado en la actual China.

dtzt/39912/40016/40018/Document/1649934/1649934.htm (consultado el 27/11/2019), version china: <http://www.scio.gov.cn/ztk/dtzt/39912/40016/index.htm>; A. ZENZ, “Thoroughly reforming them towards a healthy heart attitude”: China’s political re-education campaign in Xinjiang”: *Central Asian Survey* 38 (2019).

⁴⁷ Cfr. I. RAMOS, “China en camino: evolución reciente y perspectivas de nuevas rutas”: *Razón y Fe* 276 (2017).

⁴⁸ Cfr. <https://thediplomat.com/2019/07/which-countries-are-for-or-against-chinas-xinjiang-policies/> (consultado el 27/11/2019).

5.3 Minorías del sur de China

Sin embargo, cuando vamos al sur de China la cuestión es un poco distinta. Las minorías asentadas en Yunnan, Sichuan, Tíbet, Guizhou o Guangxi son mucho más pobres que en el norte y su organización social es mayoritariamente tribal. Eso significa que las herramientas de las que disponen para defenderse ante el gobierno central son mucho más pobres. En cualquier caso, el gobierno se muestra muy tolerante con estas minorías étnicas del sur dado que no ocupan ninguna región claramente exclusiva de tamaño significativo ni tienen un tamaño de población ni una tradición política reciente fuerte que pudiese resultar incómoda para un poder central. Esto ha producido una doble reacción: por un lado, la situación les ha permitido mantener de una manera más integral sus culturas, pero al mismo tiempo, a medida que han desarrollado el turismo como medio de vida, esto ha hecho que su cultura se haya convertido más en un objeto de reclamo que en una cuestión de expresión identitaria espontánea.

Las mismas características son en cierta medida compartidas por los aborígenes taiwaneses. Las 14 tribus han pasado hasta cierto punto por los mismos problemas que las minorías de Yunnan o los nativos americanos (principalmente un problema identitario que ha generado un vacío existencial y los problemas producidos por el *shock* cultural inducido por la asimilación forzosa). Al igual que las minorías en Yunnan tienen el gran reto de encontrar su lugar en el mundo del tercer milenio.

Como diría el antropólogo Clifford Geertz, una tensión interna bulle en este tipo de minorías: por un lado, tienen un deseo de ser reconocidas desde su peculiaridad cultural como agentes responsables que desean, actúan, esperan y cuyas opiniones importan, por otro, está latente el deseo de construir modos de vida social eficientes y dinámicos, para lo cual han de integrarse plenamente en el estado moderno. Además, es difícil saber cómo va a impactar a largo plazo la globalización en esas minorías. Lo que sí sabemos es que uno de sus efectos, el turismo, unido al contacto de las generaciones jóvenes de esas minorías con el contexto urbano, ha generado indirectamente muchos problemas sociales, a saber, un cierto *stress* provocado por la conciencia de minoría atrasada⁴⁹, el incremento de la prostitución, del tráfico y consumo de drogas, la disgregación familiar... proliferan “parques temáticos” donde se representa un mundo que fue, pero que en ocasiones ni los propios miembros jóvenes de las minorías conocieron y que no volverá a ser.

Ahora bien, afinando un poquito más, podríamos decir que el problema no está en si estas minorías pueden hacer una transición desde lo premoderno a lo moderno, sino en los procesos de transición de un proceso inexorable; en cómo se van gestionando las pequeñas transiciones cuyo impacto en ese tipo de pueblos puede ser muy traumático. Así, por ejemplo, el comercio justo, el ecoturismo y el folclore como una forma de economía de transición puede tener valoraciones muy distintas. Podría ser visto como algo que solo promueve un tipo de relación paternalista, donde se da el fenómeno de la compra-por-pena o porque se ha establecido una moda en las ciudades donde llevar algún abalorio aborigen da un cierto valor social. Los grupos dominantes utilizarían

⁴⁹ Cfr. H.-L. ZHANG, *et alii*, “云南省少数民族 中小學生焦慮狀況及其影响因素分析 (Trends and risk factors of anxiety among minority students in Yunnan Province)”: *中国学校卫生 (Chinese School Health)* 34/4 (2013).

esos resortes con una doble utilidad: redimirse de su historia de explotación y llenar el vacío que la sociedad secularizadas postmodernas generan en el hombre contemporáneo mediante una vuelta a los orígenes; y todo esto en un barato y cómodo paquete turístico de fin de semana o en una visita casual a una tienda solidaria. Según esta opinión, la promoción o preservación de ese tipo de relación económica, no haría sino consolidar aún más el estancamiento histórico y social de las minorías étnicas; estas no serían más que títeres manejados por fuerzas que siguen siendo explotadoras, pero que les ofrecen una cierta sensación de libertad. Es, parafraseando a Spinoza, como si una piedra fuera lanzada y a mitad de recorrido tuviera conciencia y gritara “¡soy libre, soy libre!”. Según esta visión, parece que la única opción emancipadora para estos grupos sería el asumir la cultura dominante y tender a la disolución generando individuos que puedan ganar posiciones en la escala social y decidir su futuro sin estos peajes étnicos. Otra forma de mirar a estas economías de transición basadas en la preservación de la identidad étnica reside en destacar –integrando un aspecto dialéctico– el impacto positivo y empoderante que han tenido ciertas iniciativas, según las cuales las minorías pueden saberse contribuyendo significativamente al desarrollo y enriquecimiento social⁵⁰. Probablemente, el punto clave no es aquí la discusión acerca de la pertinencia y moralidad de economías de transición en esos sectores mentados donde la propia etnicidad y cultura se introduce en el proceso productivo, sino el cómo de dicha transición (abrupta, sostenible, democrática y dialógica...).

En el espectro de la filosofía política actual la práctica totalidad de los filósofos ven la necesidad de la implementación de derechos diferenciales, que aquí se refieren a minorías étnicas. Por nuestra parte entendemos que hay un aspecto clave respecto a estas minorías y es el que puedan ser co-forjadoras de su propio futuro; esto es tanto como decir que, gracias a diferentes políticas de reconocimiento y reparación o discriminación positiva allí donde haya situaciones de flagrante desventaja o abuso histórico, existan comunidades étnicas con capacidad para auto-representarse socio-políticamente en lo que les concierne; es este un humus donde podrán surgir nuevos líderes nativos con la capacidad de replantearse el problema de la persistencia de su identidad en el mundo de hoy. El gobierno central y los gobiernos regionales en China vienen haciendo un esfuerzo en esta línea (que, sin duda, requiere la perspectiva de un trabajo de varias décadas y generaciones), sobre todo en cuanto a la promoción de programas culturales (museos, documentales, actividades festivas, etc.), pero la tendencia centralizadora en China no permite que en la educación haya más adaptación curricular en la escuela. Además, estos esfuerzos se topan con una convicción profundamente arraigada en la *Weltanschauung* de los chinos, que rema en sentido contrario, y cuyo potencial asimilacionista es difícilmente contrarrestable, a saber, la idea básica de que lo que proporciona sustancia para ser un pueblo o nación a una minoría es el tener una forma propia de lengua escrita, ya sea en forma de sistema de caracteres o como alfabeto. Algunas minorías como los *naxi* mantienen estoicamente algunos restos de lengua escrita propia,

⁵⁰ Cfr. T.-Z. MA, “生态旅游发展中民族文化的保护 (Preservation of ethnic culture in the development of ecotourism)”: *Journal of Chongqing College of Education* 19/3 (2006); L. HUANG, L. LU, Y.-L. LING, “少数民族村寨的旅游发展模式研究——以西双版纳傣族园为例 (A Research on the Tourism Development Mode in Ethnic Minority Village – Taking Xishuangbanna Dai Park as An Example)”: *旅游学刊 (Tourism Tribune)* 21/5 (2006).

pero los caracteres chinos son el cáñamo en el que una unidad cultural profundísima va expandiendo una idea de nación china entre todas esas minorías, hasta que quizá un día se llegue a una nueva clasificación políticamente subjetiva de que naciones, propiamente dichas, en China solo hay cinco: los *han* que escriben en chino (中文), los *hui* y uyghures que leen en árabe, los mongoles y manchúes cuyos emperadores emplearon el *hudum mongol bichig*, los tibetanos que preservan su particular *abugida*, y los coreanos de Yanbian cuando usan su *hangul*.