

China y el Islam

CREACIÓN DE IDENTIDADES SINOMUSULMANAS

CHIARA OLIVIERI

China y el Islam

CREACIÓN DE IDENTIDADES SINOMUSULMANAS



Renacimiento de Asia Oriental VI

EDITORIAL COMARES



Granada 2016

EDITORIAL COMARES

RENACIMIENTO DE ASIA ORIENTAL

Director de la colección:

JAVIER MARTÍN RÍOS

<http://renacimientodeasiaoriental.blogspot.com.es/>

Este libro se ha editado bajo el patrocinio
del Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Granada

© Chiara Olivieri

© Editorial Comares, S. L.

Gran Capitán, 10-bajo

18002 Granada

Teléfono 958 46 53 82 □ Fax 958 27 27 36

PEDIDOS:

[http: / / www.editorialcomares.com](http://www.editorialcomares.com) □ [http: / / www.comares.com](http://www.comares.com)

E-mail: libreriacomares@comares.com

ISBN: □ Depósito Legal:

Impresión y encuadernación: EDITORIAL COMARES, S.L

NOTA SOBRE LA AUTORA

CHIARA OLIVIERI es graduada en Lenguas Modernas y sus Literaturas y en Estudios Árabes e Islámicos por la Universidad de Granada. Ha terminado un Máster en Estudios de Asia Oriental en la misma Universidad, y ha obtenido la Ayuda para la Formación de Profesorado Universitario para su proyecto de Doctorado “Identidades sinomusulmanas: miradas decoloniales a los conflictos étnico-religiosos” en el Departamento de Historia Contemporánea y el Instituto de Migraciones de la Universidad de Granada.

SUMARIO

Presentación11

Introducción. Del orientalismo al pensamiento decolonial.....19

El islam chino: Historia y creación de identidad.....27

Identidad nacional y etnicidad. Musulmanes en China.....39

Relaciones interestatales en China.....47

La colonialidad de China. “Orientalismo”, “racismo epistémico” e inferiorización de las
identidades musulmanas.....71

Conclusiones.....79

Glosario de Términos Chinos.....85

Bibliografía.....87

PRESENTACIÓN*

China hoy, un país con más de 20 millones de musulmanes. Recorriendo brevemente las etapas de la historia del islam en China, nuestro estudio se centra en analizar la situación actual de las comunidades musulmanas en el país, diferenciándolas según su etnia y localización geográfica. Se insiste en el estudio de la cuestión de las minorías musulmanas en China (*Huìhui mínzú wèntí*), sus relaciones con la etnia *han* mayoritaria y el Estado, subrayando la importancia de sus identidades nacional-religiosas, las repercusiones de éstas en el Estado chino y su política, y la visión de conjunto del conflicto que se deduce desde Europa; partiendo de un análisis de los estudios generales sobre formulación de discursos y Orientalismo, pasando por los *Cultural Studies*, los *Subaltern Studies* y los *Post-Colonial Studies*¹, hasta llegar a los recientes estudios

* Este trabajo se inscribe dentro de la Ayuda de Formación de Profesorado Universitario, Convocatoria 2014, Referencia FPU 14/01270.

Esta publicación se inscribe dentro del proyecto: “Procesos emergentes y agencias del común: praxis de la investigación social colaborativa y nuevas formas de subjetivación política” Convocatoria 2014, proyectos de I+D, del programa estatal de fomento de la investigación científica y técnica de excelencia (Referencia: CSO2014-56960-P).

¹ Como afirma correctamente Marina De Chiara, hay que remarcar que “*il termine post-coloniale non indica un post di natura temporale, che segnalerebbe storicamente la fine della colonizzazione e l’inizio del processo di decolonizzazione; in realtà, il termine post-coloniale si riferisce a un’interpretazione della cultura moderna e contemporanea che tenga presente la centralità assoluta e la portata globale del fenomeno del colonialismo, dalla fine del Cinquecento fino ai nostri giorni*”. Chambers, Iain Ed. (2006): *Esercizi di potere. Gramsci, Said e il postcoloniale*. Roma: Meltemi Editore, p. 41.

“El término post-colonial no indica un *post* de naturaleza temporal, que señalaría históricamente el final de la colonización y el principio del proceso de descolonización; en realidad, el término post-colonial se refiere a una interpretación de la cultura moderna y contemporánea que tenga presente la posición absolutamente central y la portata global del fenómeno del colonialismo, desde finales del Cinquecento hasta nuestros días”. Todas las traducciones que se proporcionan en este estudio son nuestras.

sobre perspectivas decoloniales, y aplicando estas teorías al caso de las minorías étnicas chinas, y más propiamente al de las nacionalidades minoritarias e identidades musulmanas reconocidas oficialmente por el gobierno central, nuestro propósito es el de llegar a una ampliación del estado de la cuestión, con el fin de entrar en el debate etnopolítico sobre etnia y nacionalidad en China, desvelando qué procesos e ideologías han influido en la formación del concepto de Nación china, subrayando y denunciando cómo éstos han podido desembocar en el establecimiento de unas relaciones inter-étnicas tensas y desequilibradas; asimismo, se trata de describir el actual *status* político de estas minorías, analizando su papel en los organismos gubernamentales. A través de este análisis, el objetivo de nuestro ensayo es hacer visibles unas relaciones transnacionales chinas hasta el momento poco analizadas en el panorama investigador, y aplicar al caso sinoislámico lo que ya Unamuno definió como “intrahistoria”, a saber, las relaciones sociales no descritas en los libros de historia, todo aquello que ocurre y que sin embargo no se hace claramente visible a través de la literatura. A la vez, se analizará el proceso de formación de un discurso sobre un “otro” epistémico (las comunidades musulmanas) por parte de la nación china, un “estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica”², y las relaciones entre poder y saber que se generan a partir de ello.

El objetivo de nuestro trabajo es, finalmente, el de aportar, en el marco teórico de los estudios decoloniales, una visión pormenorizada de la situación actual de las relaciones entre los distintos poderes que se encuentran en China: Estado central/mayoría *versus* identidades étnicas/minorías. Se estudiarán, asimismo, los conflictos de naturaleza etnopolítica y, en nuestro caso específico, religiosa, sus bases teóricas y las implicaciones prácticas y sociales que éstas han aportado. Se analizarán todos estos aspectos con la finalidad de descubrir, describir y demostrar la existencia de lo que se ha llamado racismo epistémico, en el que unas “élites occidentalizadas del tercer mundo (africanas, asiáticas o latinoamericanas) reproducen prácticas racistas contra grupos etno/raciales inferiorizados donde dependiendo de la historia local/colonial la

² Said, Edward W. (1990): *Orientalismo*. Madrid: Libertarias, p. 21.

inferiorización puede ser definida o marcada a través de líneas religiosas, étnicas, culturales o de color”³.

Los objetivos específicos de nuestro trabajo, por lo tanto, se pueden esquematizar de la siguiente manera:

- A. Descripción del estado de la cuestión. Realizaremos una profunda presentación de los antecedentes y el contexto de la problemática en nuestra investigación, una síntesis de las principales aportaciones realizadas hasta el momento, bien en el ámbito de los estudios sobre discurso, cultura e identidad, bien en los decoloniales. Finalmente, expondremos los problemas e hipótesis de los que tratará nuestro trabajo.
- B. Definición del ámbito de los estudios culturales y decoloniales aplicados al marco de las minorías étnicas en China. Para ello, en nuestro trabajo realizaremos una introducción apoyándonos en una amplia bibliografía sobre este concepto.
- C. Conclusiones. En nuestro trabajo, las conclusiones suponen el fruto de un largo recorrido realizado, pues no sólo apoyamos nuestras tesis en los estudios realizados anteriormente por eminentes autores, sino que desvelamos una corriente que parece haber sido ignorada hasta la fecha por el panorama investigador actual.

A lo largo del proceso de formación de un sinólogo o de un arabista, normalmente las líneas de investigación se ciñen a los aspectos más propios de cada uno de estos dos grandes bloques culturales, limitándose a tratar con detenimiento sus facetas literarias, históricas, teológicas, sociales y antropológicas, entre otras. Y mientras que en España el arabismo ha logrado éxitos muy significativos, especialmente en lo relacionado con el estudio de al-Andalus y la cuestión magrebí, y la sinología se asoma y se impone cada vez más en el panorama de la investigación, carentes son, en el ámbito hispano, los estudios que trazan una línea de unión entre estas dos grandes culturas, desde una perspectiva histórica que las vincula bajo un denominador común: el islam. Nuestra *curiositas* nos ha empujado, por nuestra formación y desde el

³ Grosfoguel, Ramón (2011): “La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos”, Web. 19 nov. 2014.

<<http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/RAMON%20GROSFOGUEL%20SOBRE%20BOAVENTURA%20Y%20FANON.pdf>>, p. 102.

principio de nuestros estudios universitarios, a interesarnos por los diferentes aspectos que jalonan la “intrahistoria”, especialmente la de las sociedades musulmanas en China, y de manera especial nos ha suscitado conspicuo interés un espacio que hasta hoy día aparece rodeado de oscuras explicaciones, y que quizás pueda representar un terreno más transparente en un futuro. Nos referimos a las relaciones y los conflictos étnico-religiosos, sociales y políticos que se establecen entre el objeto de nuestro estudio, a saber, las comunidades musulmanas chinas, y el sustrato mayoritario de la población china y su Estado central.

Las grandes extensión y heterogeneidad de China y de su historia han permitido, a lo largo de los siglos, que se creara una vivaz interacción, bien por razones comerciales, bien políticas o culturales, entre diferentes pueblos; asimismo, China siempre ha sido muy receptiva respecto de corrientes y tradiciones ajenas a su propia cultura; sin embargo, en general dichas tendencias han sido prontamente adaptadas al sustrato cultural propio del pueblo chino, creando identidades inéditas que amalgaman las nuevas introducciones con las prácticas propiamente autóctonas y arraigadas en la población.

Nuestro intento es el de seguir aprovechando el gran interés que nos suscita este tema, beneficiándonos asimismo de anteriores investigaciones nuestras, en las que nos hemos concentrado en analizar de forma crítica y pormenorizada y desde una óptica histórica las características específicas de las comunidades musulmanas de China, a partir de un estudio historiográfico de la entrada de la religión del profeta Mahoma en territorio chino, y del encuentro de ésta con un sustrato cultural ya bien definido; para ellas nos servimos de la bibliografía, tanto redactada por sinólogos como por islamólogos, no sólo para definir unas especificidades del islam propiamente chino, sino para evidenciar a la vez las diferencias que existen entre las prácticas de las diferentes etnias musulmanas, las relaciones y eventuales conflictos sociales que se generan entre la etnia *han* mayoritaria y las musulmanas y teorizar un “*process of negotiation that eventually gave rise to an Islam that is uniquely Chinese in its self-perception, and to a Muslim community that, while*

emphasising the «foreign» origins of its religious tradition, considers itself specifically Chinese»⁴.

Partiendo de esta base, y con unos conocimientos previos sobre el tema que hemos adquirido a lo largo de nuestra carrera universitaria, ampliaremos nuestra investigación, ahondando en el novedoso ámbito de los estudios decoloniales aplicados al caso chino, y más propiamente al que nos suscita mayor interés, el de las identidades sinomusulmanas. El trabajo bibliográfico e investigador se ampliará asimismo con el cotejo de las opiniones de diferentes expertos internacionales sobre el tema, para que este estudio pueda reflejar una pluralidad de voces, que vayan a confluír, bajo nuestras líneas directrices, en unas conclusiones e hipótesis finales lo más actuales y contextualizadas posibles.

Tras una minuciosa lectura de la bibliografía sobre el tema de las identidades sinomusulmanas, encaminada a un análisis historiográfico y etno-político de éstas, se pondrá de manifiesto toda la información que en ella se encierra no sólo sobre las distintas etnias, sino también, a buen seguro, se abrirá ante nosotros el campo aún mal abonado y poco conocido de la esfera de los conflictos étnico-religiosos, sociales y políticos que se han conformado en las últimas décadas entre las minorías musulmanas chinas y el Estado central, representado por la etnia *han* mayoritaria. De esta manera, trataremos de aplicar los estudios decoloniales, ampliamente conocidos en el contexto de las investigaciones sobre Latinoamérica, al caso específico de la nacionalidad minoritaria musulmana hui *Huízú* en su relación con el poder central chino, estableciendo asimismo comparaciones con otra nacionalidad minoritaria islámica china, más compleja y problemática, la *uigur* *Wéiwú'ěrxú*.

De esta manera, y dejando las puertas abiertas a todo tipo de consideraciones sobre esta materia y a futuras y más profundas investigaciones, podemos considerar este acercamiento como una nueva aportación para los ámbitos de la sinología y el arabismo españoles, ya que, a

⁴ Ben-dor Benite (2010): "Follow the white camel: Islam in China to 1800". *The New Cambridge History of Islam Vol. 3*. Cambridge: University Press, p. 410.

"Proceso de negociación que pueda eventualmente llevar al nacimiento de un islam exquisitamente chino en su auto-percepción, y de una comunidad de musulmanes que, a la vez que enfatiza los orígenes 'extranjeros' de su tradición religiosa, se considera propiamente chino".

nuestro entender, escasos han sido en la península los estudios sobre la cultura sinoislámica, y el desarrollo de una identidad propia de las comunidades musulmanas establecidas en China. Asimismo, en el marco de los estudios decoloniales, la aplicación de éstos al caso específico de las minorías étnicas chinas, y más específicamente de las minorías musulmanas, resulta una aportación novedosa, y la apertura de un ámbito de investigación hasta el momento poco explorado.

Debe puntualizarse que en este estudio se ha optado por el sistema de transcripción del chino *Hànyǔ Pīnyīn*, mientras que para la transliteración del árabe, el adoptado de forma mayoritaria por los arabistas españoles y usado en su momento en la revista *al-Andalus*.

Estado de la cuestión

Antes de embarcarnos en nuestro estudio, parece apropiado, dada la complejidad del tema, y la escasa relevancia que ha tenido hasta ahora en el panorama investigador, profundizar brevemente sobre cuáles han sido las fuentes utilizadas, cómo hemos relacionado los distintos materiales y cómo éstos han sido empleados mirando en dirección a nuestras conclusiones.

Nuestro trabajo, en líneas generales, gira alrededor de dos ejes temáticos aparentemente muy distantes: 1) identidades sinomusulmanas y 2) creación de discursos. Por ello, para acercarnos al tema hemos tratado de acotar primeramente las fuentes de estudio y los trabajos más destacados sobre la Historia de las comunidades musulmanas de China. Escasos, aunque harto profundizados son los estudios de carácter general que se han realizado acerca de este tema. Hacia los años Noventa, y aún más a partir del nuevo milenio, han aparecido unas obras que abarcaban, por primera vez de forma pormenorizada y específica, el tema de las identidades musulmanas en China. Dru C. Gladney (1996), antropólogo social estadounidense, es el autor de la obra que para muchos estudiosos sobre el tema ha representado el punto de partida para posteriores investigaciones, *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*; en ella, así como en su posterior producción, el autor hace especial hincapié en las cuestiones de los nacionalismos enfrentados (China-identidades musulmanas), que han sido fundamentales para nuestro estudio.

Asimismo, la obra del historiador Raphael Israeli, especializado en Historia del islam y de China, y reconocida autoridad en el ámbito de los estudios sinoislámicos, nos ha proporcionado una amplia base para nuestro primer acercamiento al tema. Desde un punto de vista más exquisitamente teológico, imprescindibles han sido las aportaciones de Zvi Ben-Dor Benite; su obra nos ha resultado fundamental en la conformación de una idea de “identidad sinomusulmana” que abarque diferentes ámbitos: histórico, antropológico, teológico y, qué duda cabe, político. Remarcable, también, el estudio antropológico realizado por Élisabeth Allès que, además de una visión de conjunto muy bien estructurada, ofrece una interesante profundización sobre una comunidad *hui* en concreto, la asentada en la región de Henan. Por el lado de los estudios relacionados con la nacionalidad *uigur*, cabe destacar la obra de Jonathan Lipman (1997), *Familiar Strangers: a History of Muslims in Northwest China*, así como la editada por Fredrik Starr (2004), *Xinjiang. China's Muslim Borderland*, que recopila distintos y sobresalientes aspectos de ésta. Afortunadamente, los estudios relacionados con las nacionalidades minoritarias musulmanas de China han ido proliferando a lo largo de los últimos años, y nos han permitido ampliar nuestros conocimientos de base sobre el tema, para poder aplicarle el que consideramos el marco teórico de nuestro trabajo: la creación de discursos y el pensamiento decolonial.

Para empezar a acercarnos a este ámbito, hemos considerado necesario recorrer y profundizar en estas teorías desde sus orígenes. Así, Michel Foucault se ha convertido en nuestro “autor de cabecera” durante estos meses de actualización bibliográfica, intercalado por lecturas relacionadas con los conceptos de “raza”, “cultura”, “identidad”, “comunidad”, para los que la lectura de las obras de Antonio Gramsci (2011), Max Weber (2012), Claude Lévi-Strauss (2012), Frantz Fanon (2014), Benedict Anderson (1993) y Amin Maalouf (2009) han resultado una óptima base teórica e ideológica. Para nuestras hipótesis, asimismo, *Orientalismo* (1990) de Edward W. Said ha sido una lectura obligada y que, pese a poseer numerosas lagunas, nos ha servido en muchas ocasiones como punto de partida para nuestras conclusiones.

Posteriormente, nos hemos acercado a los estudios relacionados con el llamado “giro decolonial”, teorizado por un grupo de académicos latinoamericanos que han fundado el “Grupo Modernidad/Colonialidad”, con el objetivo de descubrir y denunciar los mecanismos coloniales (aun en una

época poscolonial) del poder; sus teorías se aplican fundamentalmente al ámbito latinoamericano, y nuestro reto ha sido precisamente el de exportarlas a China, y más precisamente a los mecanismos que rigen las relaciones interestatales entre el gobierno central y las nacionalidades minoritarias musulmanas.

Sin la intención de querer demorarnos más en cuestiones puramente bibliográficas, pasemos pues a explicar nuestros argumentos.

INTRODUCCIÓN. DEL ORIENTALISMO AL PENSAMIENTO DECOLONIAL

Desde tiempos muy antiguos, China ha sido objeto de gran fascinación por parte del “mundo occidental”. Se han construido imágenes, mitos y leyendas sobre este mundo “lejano”, “mágico”, “otro”. Estos discursos que Europa y posteriormente los Estados Unidos (es decir, las potencias coloniales) han formulado sobre China, sin embargo, no son otra cosa sino las construcciones funcionales para que éstas pudieran establecer un control sobre aquélla. Basta con pensar, por ejemplo, en las manifestaciones artísticas Románticas sobre un “Oriente” exótico, erótico, salvaje. La relación entre “Occidente” y “Oriente” se forja pues sobre una continua tensión entre repulsión y atracción por lo diferente, curiosidad y miedo al ignoto, deseo y ansiedad de apropiación por un conjunto de valores que representan a la vez una fuga y una amenaza para la cultura “occidental”. “Oriente” se impone por lo tanto en el imaginario europeo como una suerte de *femme fatale*, hartamente rica en fascinaciones y peligros, lugar real que hay que conquistar, y a la vez espacio imaginario y onírico. Y sin embargo, es apropiado dejar claro desde un principio que estos conceptos no van ligados a un espacio fijado e inmóvil, sino que se refieren a una geopolítica de la dominación, una hegemonía que se aplica a los ámbitos cultural y lingüístico, económico e institucional.

Como afirma Said, este “conocimiento” que Europa ha ostentado poseer sobre “Oriente”⁵ significa:

⁵ Nótese que en este estudio, los términos “Occidente” y “Oriente” no se emplean para perpetuar una visión “orientalista” o colonial del mundo, sino, al revés, para estigmatizar lo erróneo de esta división racista y racial del mundo. En este caso específico, citamos a Said que, obviamente, se refiere a un “Oriente” en general, mientras que nuestro objetivo es aplicar estas definiciones al caso de China.

Elevarse por encima de las contingencias inmediatas, salir de uno mismo y alcanzar lo extraño y lo distante. El objeto de un conocimiento así está expuesto por naturaleza a que se proceda a su verificación; es «una realidad» que, aunque se desarrolle, cambie o se transforme de la misma manera en que frecuentemente lo hacen las civilizaciones, es, fundamental e incluso ontológicamente, estable. Conocer así un objeto es dominarlo, tener autoridad sobre él, y autoridad aquí significa, para «nosotros», negarle autonomía —al país oriental—, porque nosotros lo conocemos, y, en cierto sentido, existe tal y como nosotros lo conocemos⁶.

De esta cita, parece fundamental remarcar la última frase: el discurso sobre “Oriente” se conforma a sí mismo como una herramienta colonial de legitimación de poder, sin afirmar directamente la superioridad del colonizador sobre el colonizado; el mero hecho de que el uno conoce al otro le proporciona el derecho de influir sobre él, pues el conocimiento equivale, de hecho, a una superioridad. China, pues, y Oriente, resultan ser “objetos de estudio” por parte de unas élites occidentales, que se arrogan el derecho de construir una imagen de éstos funcional para sus objetivos⁷. De ahí los estereotipos sobre una China única, milenaria y por ende inmóvil. Las potencias coloniales, pues, no hacen otra cosa que “exportar lo mejor que tienen a estos países”⁸.

Volcando el discurso de Said hacia nuestro ámbito de estudio, si Europa conoce a China, China es necesariamente lo que Europa conoce. Europa considera que China no es capaz, por sí misma, de “civilizarse” o “desarrollarse”, por lo que una intervención se hace absolutamente necesaria.

⁶ Said, Edward W.: 1990, p. 59.

⁷ Pocas décadas después, Ramón Grosfoguel afirmaría que “el mito de la auto-producción de la verdad por parte del sujeto aislado, es parte constitutiva del mito de la modernidad de una Europa auto-generada, insulada, que se desarrolla por sí misma sin dependencia de nadie en el mundo”. Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón Eds. (2007): *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, p. 64.

⁸ Said, Edward W.: 1990, p. 60.

Y no es casualidad, de hecho, que el auge del Orientalismo coincida con el período de máxima expansión europea, lo cual afectó especialmente a África y Asia⁹. Apelándose a las teorías de Nietzsche, Gramsci, Foucault y Derrida, Said sostiene que el Orientalismo es una construcción ideada por “Occidente” para subyugar al “otro” a través de un discurso hegemónico basado en la dicotomía conocimiento-poder, y en la oposición ontológica y epistémica entre “Occidente” (sujeto maduro, fuerte, racional, masculino, dinámico, activo) y “Oriente” (objeto débil, irracional, femenino, estático, pasivo). Estas características son expresadas por el filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel en su *Filosofía de la Historia* (1837) refiriéndose precisamente a las civilizaciones de China y la India. Para Karl Marx, el “modo de producción asiático”, asimismo, era el concepto orientalista con el que identificaba a las sociedades no occidentales. Para él, éste se caracterizaba por su incapacidad de cambio y transformación, a saber, por ser “inmóvil” y “milenario”. Evidentemente, por lo tanto, incluso Marx participó de este “racismo epistémico”¹⁰, afirmando que sólo existe una epistemología con capacidad de universalidad, a saber, la europea.

El Orientalismo, pues, se impone como un discurso académico con evidentes consecuencias políticas y sociales, puesto que parte de un presupuesto erróneo que ha causado un desconocimiento (o mejor dicho, un conocimiento parcial e instrumental) de una enorme porción del mundo. “Oriente” ha sido creado como un campo de estudio aparentemente uniforme geográfica, cultural, lingüística y étnicamente. Y sin embargo, bajo la denominación de “Oriente”, se han incluido zonas tan dispares como las que van desde el Magreb hasta la India y la propia China. Por lo tanto, el Orientalismo acaba siendo el “resultado de la confusa amalgama de vaguedad imperial y de detalles precisos”¹¹.

En sus conclusiones, Edward Said vuelve a afirmar un concepto que nos parece fundamental para nuestro estudio:

⁹ *Op. cit.* p. 70.

¹⁰ Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramon Eds.: 2007, p. 69.

¹¹ Said, Edward W.: 1990, p. 82.

La creación de una identidad... implica establecer antagonistas y «otros» cuya realidad esté siempre sujeta a una interpretación y a una reinterpretación permanentes de sus diferencias con «nosotros». Toda época y toda sociedad recrea sus «otros», Lejos de ser algo estático, la identidad de uno mismo o la del «otro» es un muy elaborado proceso histórico, social, intelectual y político¹².

Por tanto, la construcción de un Oriente se establece como medida de la construcción de un Occidente, pues “uno no puede pensar uno sin el otro”¹³, como un “*interested desire to conserve the subject of the West, or the West as Subject*”¹⁴. Evidentemente, la teoría de Said ha sido objeto de numerosas y violentas críticas, y aunque el estudio se considere superado por más recientes y amplias miradas sobre este tema, no se puede prescindir de un atento análisis de esta obra para acercarnos a un estudio sobre identidades.

Asimismo, las aportaciones de Antonio Gramsci en los estudios culturales y poscoloniales han sido absolutamente ineludibles, aunque a menudo sus obras hayan sido objeto de interpretaciones aproximativas e incluso erróneas. Y sin embargo, es aquí fundamental remarcar la cuestión crucial que él lanza en sus obras, a saber, la necesidad de buscar las raíces teóricas de la injusticia que sufre “Oriente” frente a la soberanía aparentemente ilimitada de “Occidente”:

Nell'arco del ventesimo secolo, tra gli anni del fascismo e gli anni attuali della cosiddetta 'globalizzazione', resta invariato il grande salto effettuato nel pensiero critico occidentale da Antonio Gramsci e poi ri-elaborato da Edward Said: capire che la lotta politica, culturale e storica non consiste nel rapporto tra la tradizione e la modernità, ma tra la parte subalterna e la parte egemonica del mondo. Da questo cruciale spostamento delle

¹² Op. cit. p. 436.

¹³ Hall, Stuart (2014): *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, p. 379.

¹⁴ Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): “Can the Subaltern Speak?”. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstoke: Macmillan Education, p. 66.

“Deseo interesado de conservar el sujeto del Occidente, y a Occidente como Sujeto”.

*coordinate critiche emerge una valutazione radicale del senso dinamico, e perciò aperto e mai conclusivo, della cultura. Nel riconoscimento della resistenza, della devianza, della deriva, delle alternative e del rifiuto, si individuano dei poteri che cercano di configurare e combattere con tutti i mezzi possibili il 'senso comune', ovvero egemonico, del mondo odierno*¹⁵.

Empleando la definición de “subalterno” proporcionada por Gramsci, en los años Ochenta se constituye en la India un colectivo de intelectuales y estudiosos (Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty entre otros) que se proponía construir una historia de su país sustituyendo la mirada de las élites con las de los que llaman “grupos subalternos”; han exhortado a repensar la historiografía de la India a través de una cadena, aun discontinua, de las revueltas campesinas durante la ocupación colonial, subrayando la existencia de una soldadura entre clases y grupos sociales heterogéneos dentro de una sociedad compuesta por estructuras desh homogéneas¹⁶. Para Spivak, la definición de “subalternos” supera los límites del término “marginal”, y no sólo es otra denominación para los oprimidos. Se aplica, pues, al colectivo que queda estructuralmente excluido de la narrativa dominante, y tiene acceso nulo a la cultura imperialista¹⁷. Aplicando la distinción gramsciana entre sociedad política y sociedad civil, mueven una crítica feroz al gobierno, culpable de haber perpetrado unas políticas coloniales opresivas hacia poblaciones rurales y tribales. Esta escuela, muy influenciada por la Antropología Cultural, ha ganado rápidamente una reputación mundial, dejando su huella en los

¹⁵ Chambers, Iain Ed.: 2006, p. 8.

“A lo largo del siglo XX, entre los años del fascismo y los años actuales de la llamada ‘globalización’, se queda invariado el gran salto efectuado en el pensamiento crítico occidental por Antonio Gramsci, reelaborado luego por Edward Said: entender que la lucha política, cultural e histórica no consiste en la relación entre la tradición y la modernidad, sino entre la parte subalterna y la parte hegemónica del mundo. De este crucial movimiento de las coordenadas críticas emerge una valoración radical del sentido dinámico, y por lo tanto abierto y nunca concluyente, de la cultura. En el reconocimiento de la resistencia, de la desviación, de la deriva, de las alternativas y del rechazo, se individuán los poderes que tratan de configurar y combatir con todos los medios posibles el ‘sentido común’, es decir, hegemónico, del mundo hodierno”.

¹⁶ *Op. cit.* p. 24.

¹⁷ *Op. cit.* p. 43.

Estudios Subalternos de Latinoamérica, en los Estudios Culturales y en otras disciplinas. Su visión es relevante en un estudio que realice un análisis de la representación, identidad, poder y modernización.

En esta línea, en la década de los Noventa, un grupo de estudiosos divididos entre universidades estadounidenses y latinoamericanas empezó a reunir en distintas publicaciones artículos y textos acerca de un “pensamiento decolonial”, que pudiera desmontar las teorías hasta entonces inatacables sobre qué es la modernidad y cómo se aplica y materializa en el mundo. Sus estudios se centraron en la realidad de América Latina, descubriendo los mecanismos perversos que habían llevado a la formación de ciertos discursos según los cuales, tras el derrumbamiento de los gobiernos coloniales y la formación de los distintos Estados, el mundo habría quedado “descolonizado”¹⁸. *El giro decolonial* (2007), se impone pues como una obra de referencia de la teoría del “colonialismo global”, recopilando los escritos de los mayores expertos sobre “pensamiento decolonial” y “diversidad epistémica”. El desafío que emprendemos es el de trasladar estas teorías, ampliamente difundidas ahora en el panorama americano, al ámbito de los estudios sinológicos, y aplicar los conceptos de “racismo epistémico” al caso específico de las nacionalidades minoritarias musulmanas chinas. Para ello, nos parece apropiado definir con más precisión estos conceptos, que usaremos a lo largo de nuestro estudio.

Los conceptos de “decolonialidad” y “colonialidad mundial” nacen como una crítica al sistema-mundo moderno, al desarrollismo, a las formas eurocéntricas del conocimiento, así como a las jerarquías raciales y a los procesos culturales/ideológicos que favorecen la subordinación de la periferia en el sistema-mundo capitalista¹⁹. Según los pensadores de esta corriente, el conocimiento eurocéntrico se ha impuesto, a lo largo de los siglos de colonización, como única vía de conocimiento posible, hasta llegar a una exclusión u omisión sistemática de la “otredad epistémica”, a saber, de otras formas de conocimiento “periféricas”, que se imponen en cambio como una crítica implícita a la modernidad tal y como Europa/Estados Unidos la han conformado. En suma, habría que romper las fronteras coloniales sobre qué

¹⁸ Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramon, Eds.: 2007, p. 13.

¹⁹ *Op. cit.* p. 14.

es conocimiento “útil” y qué es “inútil”, “legítimo” e “ilegítimo”, y eliminar la que Santiago Castro-Gómez denomina la *hybris* de Occidente, a saber, el “pretender hacerse un punto de vista sobre todos los demás puntos de vista, pero sin que ese punto de vista pueda tenerse un punto de vista”²⁰.

Para dar una definición concreta de lo que se entiende por “decolonialidad”, nos rehacemos a la que de ella hace el Prof. Walter Mignolo:

La lógica de la colonialidad, escondida bajo la retórica de la modernidad, genera necesariamente la energía irreductible de seres humanos humillados, vilipendiados, olvidados y marginados. La decolonialidad es, entonces, la energía que no se deja manejar por la lógica de la colonialidad, ni se cree los cuentos de hadas de la retórica de la modernidad. Si la decolonialidad tiene una variada gama de manifestaciones — algunas no deseables, como las que hoy Washington describe como “terroristas” —, el pensamiento decolonial es, entonces, el pensamiento que se desprende y se abre..., encubierto por la racionalidad moderna, montado y encerrado en las categorías del griego y del latín y de las seis lenguas imperiales europeas modernas²¹.

Resulta evidente, pues, que el objetivo de estos estudiosos es el de vivificar y dignificar formas de cultura (economías, teorías políticas, formas de pensamiento y vida) “otras” con respecto al modelo perpetuado e impuesto por las viejas potencias coloniales. El pensamiento decolonial, por ende, tiene como objetivo principal la decolonialidad del poder, a saber, el desprendimiento de la episteme política de matriz colonial.

Si bien este discurso y estas teorías hayan sido formuladas pensando especialmente en los países descolonizados, merece la pena subrayar que este eurocentrismo, como afirma Aníbal Quijano²² “no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo

²⁰ *Op. cit.* p. 83.

²¹ *Op. cit.* p. 27.

²² *Op. cit.* p. 94.

mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía”. Entra aquí en juego, por lo tanto, el desafío que nos proponemos para este estudio y nuestras futuras investigaciones: identificar, descubrir y denunciar cómo este patrón de poder es perpetuado por las propias naciones “descolonizadas”, que vuelcan estos mecanismos y los mantienen, aplicándolos a algunas categorías inferiorizadas de su propia sociedad.

Y efectivamente, cualquier propuesta política que se construya a partir de unas bases de universalismo epistemológico, de la ego-política del conocimiento, no deja de ser un diseño global imperial/colonial²³.

Para aplicar estos conceptos al caso específico de China, y para evidenciar que la colonialidad en las relaciones globales de poder se hace patente en los discursos interestatales entre Gobierno central chino y sus nacionalidades minoritarias (en nuestro caso, las musulmanas), y a la vez para denunciar los que Grosfoguel ²⁴ llama “fundamentalismos del tipo eurocentrista tercermundista”, iniciaremos tratando de explicar breve pero profundamente las características histórico-políticas de las relaciones interestatales entre el Estado chino y las distintas identidades nacionales (musulmanas).

²³ *Op. cit.* p. 70.

²⁴ *Op. cit.* p. 73.

EL ISLAM CHINO: HISTORIA Y CREACIÓN DE IDENTIDAD

China se considera el país más poblado del mundo. El reciente censo cuenta alrededor de 1320 millones de habitantes, que viven en un área que llega a los 9561000 km², ocupando cerca de un quinto de la superficie total de Asia, e incluyendo una población heterogénea respecto de lenguas, etnias y religiones²⁵.

La llegada del islam a China

Establecer una fecha concreta para los primeros contactos entre chinos y árabes es prácticamente imposible: las relaciones comerciales que unían a China con otras civilizaciones de Asia Central u Occidente se remontan a los siglos II o III de nuestra era, y hay constancia de contactos, por ejemplo, con el pre-islámico imperio persa-sasaní ya desde el siglo V, cuando los persas establecieron numerosas embajadas en territorio chino. Sin embargo, no es hasta el florecimiento de un comercio próspero, especialmente marítimo, que se desarrolló bajo el recién nacido imperio árabe, cuando las fuentes chinas dejan claro que el islam es conocido en China, allá por el siglo VII, no mucho después de la muerte del Profeta Muḥammad en el año 632. De hecho las fuentes, bien las historias de la dinastía Tang (618-907), bien al-Ṭabarī (838-923)²⁶, recogen que ya alrededor del año 651 hubo un importante contacto

²⁵ Babbain, Haya Abdul Mohsen (2013): “Political and economical position of Muslims in China. Analytical reading 1985-2011”. *The 2013 WEI International Academic Conference Proceedings*, p. 24.

²⁶ Abū Ya‘far Muḥammad ibn Yārīr Ṭabarī, nacido en Āmul en el año 839, fue un polígrafo persa, que publicó obras sobre tradición y ley, y que sin embargo es famoso sobre todo por su

entre árabes y chinos, con una primera embajada enviada por el califa ‘Utmān, seguida por otras importantes a lo largo de las décadas siguientes. Una anécdota, en la que las fuentes citadas discrepan, es si la embajada enviada por el califa omeya al-Walīd (713-717) y encabezada por Ibn Qutayba honró al Emperador con el consuetudinario gesto del *koutou*. Asimismo, en las fuentes se recogen numerosas ocasiones de contacto entre los dos imperios, y es interesante ver cómo en las fuentes Tang, desde muy pronto, se distingue entre persas, no musulmanes, y árabes, musulmanes.

Un momento histórico fundamental para el asentamiento de población árabe y musulmana en territorio chino es representado por la revuelta de An Lushan: entre los años 756-762, más de cuatro mil soldados árabes ayudaron al emperador Suzong y a su hijo, el futuro emperador Daizong, quedándose posteriormente establecidos en los territorios de Guangzhou; éstos mantuvieron en un principio una identidad fuertemente arabo-islámica. En un primer momento, de hecho, las comunidades de extranjeros normalmente vivían separadas de los chinos; sin embargo, y pese a que los matrimonios mixtos estuvieran desaprobados, paulatinamente las dos poblaciones se fueron amalgamando; los árabes empezaron así a adoptar costumbres y hasta apellidos chinos. Ya en Tang y al principio de Song (960-1279), pues, se tiene constancia de un número cada vez más incipiente de árabes en China, y de su creciente influencia bien en los puertos (Chang’an, la actual Xi’an, Guangzhou, Hanoi, entre otros), bien en la vida ciudadana, tanto que, aun no pudiendo establecer una fecha exacta para la construcción de las primeras mezquitas, parece que ya en el año 705 la comunidad musulmana tuviera el permiso para edificar la Gran Mezquita de Xi’an.

Las fuentes Song no proporcionan informaciones abundantes, pero sí tenemos constancia de un número, escaso más relevante, de títulos de exámenes imperiales concedidos a musulmanes, y de la formación de comunidades cada vez más organizadas e integradas, aunque, como precisa Leslie, en este período todavía no es apropiado hablar de “chinos

historia universal y sus comentarios del Corán. Murió en Bagdad en el año 923. *Cfr.* Bosworth, C.E.. “al-Tabarī”. *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill Online, 2015. Web. 29 Septiembre 2015.

<http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/al-tabari-COM_1133>

musulmanes” ni de “musulmanes chinos”, sino más generalmente de “musulmanes asentados en China”.

Es indudable que el status de las comunidades musulmanas cambia drásticamente con el advenimiento de la dinastía Yuan (1279-1368): basta con pensar que el extenso imperio creado por Gengis Khan (m. 1227) fue repartido entre los hijos de éste, creando los cuatro khanatos mongoles que durante siglos gobernaron buena parte de Asia Central y Oriental. De éstos, el Ilkhanato de Persia y Mesopotamia, que en el año 1258 había acabado con el esplendoroso califato abasí, reconocía oficialmente la autoridad del Gran Khan de China; el ilkhan Gazan (1271-1304) ya alrededor del año 1300 abraza la religión musulmana, por lo que es evidente que las relaciones entre chinos y musulmanes gozaron de un gran incremento, y las condiciones de estos últimos en territorio chino tuvieron un gran impulso. De hecho, tenemos constancia de un enorme número de artesanos y artistas de Asia Central y el Occidente islámico llamados por la corte china a establecerse en el país. No sólo unos de ellos lograron desempeñar importantes cargos en las cortes, sino que algunos entre los propios príncipes mongoles chinos se acercaron a la fe islámica, llegando incluso a convertirse a ella. Sin embargo, el pueblo chino empezó a manifestar en este momento, debido a la cercanía entre musulmanes y gobierno mongol, y a la fuerte hostilidad que este último había creado en la población local, un suero de sentimiento anti-islámico, que dio como resultado la producción de numerosos libelos en los que los musulmanes venían criticados duramente, creando lo que Leslie denomina “*anti-semitic descriptions*”²⁷. Asimismo, se puede remontar a este período la construcción de guetos, debidos a factores opuestos: por un lado, la exclusión por parte de la población indígena y, por otro, la necesidad de las comunidades religiosas minoritarias (nos referimos aquí a la musulmana, pero podríamos incluir, entre otras, la judía) de desarrollar su vida alrededor del centro neurálgico que representa, en este caso, la mezquita. En conclusión, la época Yuan fue por una parte un momento de *exploit* para los musulmanes en China, pero es importante subrayar que el proceso de integración todavía no había terminado.

²⁷ Leslie, Donald D. (1998): *The Integration of Religious Minorities in China: the Case of Chinese Muslims*. Canberra: Australian National University.

Es en la etapa Ming (1368-1644) cuando finalmente podemos hablar de un importante proceso de asimilación cultural; los musulmanes siguieron desempeñando un importante papel, bien porque habían encabezado algunos de los movimientos anti-Yuan que habían favorecido la subida al poder de los Ming, bien porque seguían perteneciendo a la élite militar o literaria. Se incrementa el número y la importancia de las mezquitas, y los imames *abong* empezaron a imponerse como líderes no sólo estrictamente religiosos, sino que comenzaron a tener una importante influencia en sus comunidades. El islam, asimismo, se consideraba una religión, tal y como el judaísmo, que pudiera fácilmente combinarse con los ideales confucianos, por lo que en estos años la fusión e integración llegó a ser profunda y completa: la nueva política nacionalista de Ming favoreció los matrimonios mixtos, la inclusión de los extranjeros en la comunidad, poniendo en marcha un intenso proceso de sinización de las comunidades musulmanas. Los musulmanes podían adoptar nombres y apellidos chinos, conservando su nombre árabe exclusivamente para las funciones religiosas o la vida en su casa. Un aspecto importante de esta integración es el literario: se empiezan a escribir obras islámicas en chino, y abundan las traducciones de textos árabes y persas; entre las obras, debemos mencionar la de Wang Daiyu, *Verdadera explicación de la religión justa*²⁸, del año 1642, o la *Guía del Islam*²⁹ de Ma Zhu. En estos libros aparece evidente la fusión progresiva de los valores confucianos con la fe islámica, así como en el *Libro original de Mahoma*³⁰ de Li Zhi. Esta época es, pues, fundamental en la formación de un islam propiamente chino, que posea sus peculiaridades y que sepa fundir las dos culturas, creando una amalgama que le diferencie de las distintas corrientes del islam del Occidente islámico. A este propósito, cabe mencionar que los edificios religiosos son en muchos casos la representación física de esta fusión cultural, combinando elementos típicos de la cultura tradicional china, con los más importantes pilares del islam³¹.

²⁸ 正教真詮

²⁹ 清真指南

³⁰ 天方至圣实绿

³¹ Asimismo, cabe mencionar la escritura *xiao'erjing* 小儿经, un sistema alfabético que utiliza el alfabeto árabe para expresar la lengua china; fue utilizado originalmente para las anotaciones de las escrituras sagradas islámicas. Con el desarrollo y la expansión de la enseñanza religiosa islámica, se extendió en los ambientes educados de etnia hui y ha empezado a utilizarse en la

En la última etapa imperial, así como tras la caída de la dinastía Qing (1644-1911), empezó en China una época muy convulsa, en la que las relaciones entre las comunidades musulmanas y los distintos gobiernos merecen ser tratadas, por sus implicaciones políticas y sociales, con mayor detenimiento en apartados posteriores.

Para concluir esta sucinta introducción histórica, nos parece fundamental subrayar la importancia de los diferentes papeles que, a lo largo de las distintas etapas dinásticas de China, han desempeñado las comunidades musulmanas, y sobre todo su progresiva fusión, que sin embargo ni hoy en día llega a ser total, con la cultura y las tradiciones chinas. El islam chino pues posee rasgos peculiares que no se deben sólo a las características propias de la población sinomusulmana, sino que son también el resultado de la reelaboración de teorías y costumbres chinas bajo el signo del islam.

El “Dao” del islam chino

Como se acaba de ver, la historia de las comunidades musulmanas en China abarca aproximadamente y de forma heterogénea los últimos 1300 años. Es bastante evidente, pues, que una comunidad con una historia en el país de tal calibre, y con una población tan considerable, posee en el territorio chino numerosos centros no sólo de culto religioso, sino verdaderos institutos islámicos oficiales y aprobados por el Gobierno central. Asimismo, el propio Gobierno chino comunica que hoy en día en China están presentes y activas más de 30.000 mezquitas.

Y efectivamente, para analizar el islam chino como un producto *per se*, que sepa combinar el sustrato cultural chino con la teología islámica, y subrayar las características propias y originales de éste, atándolas a un legado poderoso de la cultura del Dao, no se puede

vida diaria. Ya que refleja el discurso verbal, contiene dialectos de diversas regiones de China. Hoy en día, una pequeña población sigue utilizándolo en provincias como Ningxia, Qinghai, Gansu; asimismo, las ediciones del Corán que se realizan por parte de la población hui siguen incorporando una transcripción al *xiao'erjing* además de una traducción al chino del texto sagrado.

obviar el papel fundamental que, en esta tarea, han desempeñado los intelectuales y letrados chinos musulmanes; éstos, a través de una brillante labor de estudio, comprensión y posterior traducción al chino de textos fundacionales del islam árabes y persas, y partiendo de unas bases de estudios confucianos que hunden sus raíces en la cultura china, consiguieron no sólo teorizar una forma de islam que pudiera ser entendido por la población china, sino, sobre todo, que se auto-legitimara como parte integrante de la cultura china, y no una “invasión bárbara”. El objetivo último de los intelectuales chinos era, pues, el de demostrar que el islam no era un conocimiento extranjero “compatible” con la cultura china, sino que era una parte fundamental de ella.

Para ello, asimismo, los *literati* sinomusulmanes tuvieron que enfrentar una doble tarea: por un lado, de hecho, tuvieron que legalizar su papel de intelectuales, categoría construida por la élite confuciana, a través del establecimiento de un diálogo con ésta. A la vez, tuvieron que emprender una labor de comparación entre su cultura islámica frente a los paradigmas chinos tradicionales³². La primera de estas tareas se pudo llevar a cabo gracias a la institución de un modelo educativo islámico, que ensalzó el conocimiento islámico como una parte fundamental del conocimiento en general, que sobre todo perpetuara la imagen de la comunidad musulmana como una comunidad intelectual, y no meramente religiosa, así como definiera la figura de los intelectuales musulmanes como miembros de una clase de *literati*, y no sólo de la *umma*³³. A este propósito, es fundamental hacer

³² Ben-Dor Benite, Zvi (2005): *The Dao of Muhammad. A Cultural History of Muslims in Late Imperial China*. Cambridge: Harvard University Press, p. 165.

³³ “The word *umma*, derivative from its root *umm* (mother), was the Arabic term that came to designate ‘Islamic community’. While historically the term *umma* has taken on multiple religious, political and affective resonances, today it signifies primarily a pan-Islamic, transnational community of adherents to Islam”. Jones, Carla y Mas, Ruth (2011): “Transnational conceptions of Islamic community: national and religious subjectivities”. *Nations and Nationalism*, 17 (1), p. 4.

“La palabra *umma*, derivada de la raíz *umm* (madre), era el término árabe que designaba la ‘comunidad islámica’. Pese a que históricamente el término *umma* haya adquirido múltiples matices religiosos, políticos y afectivos, hoy en día significa primariamente una comunidad panislámica y transnacionales de feligreses del islam”.

una reflexión acerca el panorama cultural chino en el que surgieron estas consideraciones: las distintas escuelas de la que llamamos “cultura del Dao”, pese a poseer facetas y corrientes religiosas (piénsese, por ejemplo, en la vertiente religiosa de daoísmo y confucianismo, y obviamente en las formas arcaicas de religiosidad tradicional china, así como en el budismo), tuvieron que relacionarse con verdaderas religiones “extranjeras” (a saber, islam, judaísmo y cristianismo), las cuales reaccionaron de forma muy distinta al “encuentro” con esta cultura tradicional china.

En el caso del islam, de nuestro interés, los contactos y la consiguiente fusión con los ritos y costumbres tradicionales acontecieron, a nivel popular, muy pronto, ya en los siglos VII-IX. Pero no fue hasta seis o siete siglos después de su llegada y asentamiento en territorio chino cuando la clase intelectual comenzó a formalizar esta fusión, tratando de justificar la identidad fuerte y originalmente china de esta forma de islam. Estos intelectuales, pues, empezaron a entenderse a sí mismos y a las enseñanzas islámicas como una parte fundamental de lo que no titubean en llamar “Dao”. El *quid* de este proceso de integración está en la fuerte voluntad de estos intelectuales de derrumbar la separación categórica que existía entre “ser chino” y “ser musulmán”.

La tarea llevada a cabo por los intelectuales musulmanes chinos fue, pues, la siguiente: aplicar las categorías del discurso dominante chino (la “cultura del Dao”) al islam y a sí mismos, llegando pues a definir una identidad sinomusulmana poderosa y original.

Precisamos, sin embargo, que nos parece más correcto sustituir la expresión “comunidad islámica”, empleada por las autoras, con la de “comunidad musulmana”, pues en castellano el adjetivo “islámico” se emplea más propiamente para cuestiones doctrinales, mientras que “musulmán” se refiere a personas. Asimismo, a menudo esta terminología, por desconocimiento o voluntariamente, es empleada de manera inapropiada y genera malentendidos e imágenes erróneas.

El “Sabio” Muḥammad y su “Dao”

El primer paso, para llegar a esta completa integración, fue definir la figura del Profeta Muḥammad. El Confucianismo había ensalzado la categoría de los “sabios”, entre los que los intelectuales musulmanes posicionaron a Muḥammad. El término *shengren*, traducido habitualmente como “sabio”, pero también como “santo”, se adapta perfectamente a la figura del Profeta, entendido aquí como gran hombre, sabio líder político y de gran juicio. Evidentemente, esto es consecuencia directa de la propia idea que los intelectuales musulmanes poseían acerca del islam: universalmente, éstos se referían al islam como a “nuestro Dao”. Para ello, en sus escritos, estos estudiosos no rehúyen emplear textos fundacionales del confucianismo y el daoísmo, para demostrar el parecido y la armonía que existían entre sus pensamientos y la tradición confuciana. A la vez, este recurso literario subraya que el pensamiento de estos letrados musulmanes no es extraño al pensamiento de los letrados chinos. El islam, pues, no es simplemente una tradición no contraria o que acepta las bases de la propia tradición de los antiguos sabios: el islam se configura e impone como una parte esencial de ésta. Con Muḥammad a la cabeza, los intelectuales musulmanes demuestran su derecho a estar incluidos en el panorama de los sabios chinos.

A este propósito, es interesante observar la comparación que se establece entre Muḥammad y el Maestro Confucio. Los autores insisten en sostener que las enseñanzas de Muḥammad no simplemente “estaban de acuerdo” con el Confucianismo, sino que, junto con él, forman una componente esencial de la totalidad del Dao; el Dao islámico, pese a haberse generado en “Occidente”, es íntimamente chino. El islam en sí es occidental, pero la tradición intelectual de la que estos autores se sentían partícipes era evidentemente china. Ellos podían recorrer su historia familiar y verla firmemente arraigada en China, percibiendo ese legado como fuerte y pujante. Además, éstos eran nativos de China, y se consideraban parte integrante de ella. Su historia era la historia de China. La relación entre islam y China pues, en la mente de los grandes intelectuales, nunca ha sido de oposición.

“Chino” y “musulmán” no eran, de hecho, categorías incompatibles; al revés, eran su propia realidad, por lo que su objetivo era el de entender su propia “realidad” distintiva, la de ser chinos y musulmanes a la vez. En suma, de no sentirse ya, en su propia tierra, como los define Lipman (1997), unos “*familiar strangers*”: “*perhaps our language limits us by requiring that hyphen, thus bifurcating into Sino- and Muslim an identity that some of its inhabitants comfortably call Hui [...] and within which they lead meaningful and unhyphenated lives*”³⁴.

Evidentemente, el floreciente sistema educativo islámico instaurado en China les había dado la oportunidad de crecer y sentirse parte integrante de una comunidad de conocimiento gracias a los lazos familiares, geográficos, históricos y pedagógicos, que los ataban indudablemente a una sociedad de *literati* confucianos³⁵. Por lo que su intento fue el de expresar su lealtad a Muḥammad a través de un sistema de normas y valores confucianos. Y es por esto que la identificación de Muḥammad como “sabio” y no ya sólo como Profeta, es quizás el punto de máxima relevancia en este aspecto, pues *in primis* le coloca legítimamente en la tradición china, y le vuelve una figura culturalmente inteligible en las categorías interpretativas de la sociedad china. El papel de Muḥammad que estos autores ensalzan no es ya el de “Profeta de Dios” o “Mensajero de la Palabra de Dios” (que sin embargo nunca llegan a cuestionar), sino el de “sabio original”, y el suyo propio consiguientemente, el de los intelectuales que difunden el pensamiento de Muḥammad, es el de transmitir y desarrollar su Dao, el Dao del islam. En suma, estos letrados transforman la quintaesencia del mundo musulmán (el Profeta), en la quintaesencia del mundo chino (el sabio)³⁶.

³⁴ Lipman, Jonathan (1996): “Hyphenated Chinese: Sino-Muslim Identities in Modern China”. Hershat, Gail et al. (eds.) *Remapping China. Fissures in Historical Terrain*. Stanford: Stanford University Press, p. 99.

“Quizás sea nuestro lenguaje el que nos limita, requiriendo ese guión, que bifurca en sino- y musulmán una identidad que algunos de sus habitantes llaman cómodamente *Hui*, y en la que conducen unas vidas significativas y privadas de guiones”.

³⁵ Ben-Dor Benite, Zvi: 2005, p. 170.

³⁶ *Op. cit.* p. 171.

Así pues, aun sin quitarle importancia, estos autores relegan la tradición del *Ḥadīth*, en la que tradicionalmente la *umma* había encontrado las bases de todos los aspectos de conducta humana, a un segundo lugar, detrás de la emulación del “sabio” Muḥammad, pues los sabios, en la tradición china, eran merecedores de imitación. Y numerosos son los ejemplos de obras y autores en los que se ensalza la figura de Muḥammad como un “sabio” cuyos actos eran el cumplimiento del Dao islámico. Se retoma, pues, la descripción confuciana del Maestro Kong, “el que completa el Dao”, y se traspasa al terreno islámico. Muḥammad es pues para el Dao islámico lo que Confucio fue para el Dao confuciano. Y los autores, aun reconociendo que Muḥammad no había conocido personalmente las enseñanzas de Confucio y Mencio, le consideran no un simple “seguidor” o “continuador” del Dao confuciano, sino el gran descubridor de un Dao “otro” y a la vez “igual” al de Confucio. Es decir, que no posponen al Dao de Muḥammad al del Maestro Kong, sino que los equiparan y los hacen interdependientes entre ellos: el primero no podría existir sin el otro, bebe de sus enseñanzas y las refleja en las suyas propias; y sin embargo, el segundo carece de una serie de explicaciones cosmológicas que el hombre necesita para poder ser “completo”. Muḥammad no representa, por lo tanto, una suerte de “abrogación” de las verdades confucianas; pero mientras éstas se limitan a establecer unas normas de conducta moral entre hombres (soberano-súbdito; marido-mujer; padre-hijo; hermano menor-hermano mayor; amigo-amigo), no contesta a preguntas tan fundamentales tales como “¿de dónde viene el hombre, y adónde va?”; y para suplir a estas faltas, está el Dao de Muḥammad.

Por otro lado, otro recurso que esta clase intelectual empleó para demostrar su pertenencia a ambas categorías, la de “chino” (y más aún: “letrado chino”) y “musulmán”, fue el de ensalzar y mitificar la historia de las comunidades musulmanas chinas. De hecho, hunden sus raíces directamente en la familia del Profeta. Las leyendas y los relatos cuentan cómo directos descendientes de Muḥammad llegaron a China ya en el período de la Hégira; esta genealogía se ennoblece citando nombres celeberrimos como los de Sa’d b. Abī Waqqāṣ, tío materno y

compañero del Profeta, el de Burhān al-Dīn, descendiente de Mahoma de la decimosexta generación, por parte de Fāṭima y ‘Alī ibn Abī Ṭālib³⁷. Asimismo, el papel de los chinos musulmanes se ensalza como el de grandes letrados preocupados principalmente por la educación, y por el mantenimiento de una paz completa en el país³⁸.

³⁷Allès, Élisabeth (2008): *Musulmanes de China. Antropología de los Hui de Henan*. Barcelona: Bellaterra, pp. 45-46.

³⁸ Ben-Dor Benite, Zvi: 2005, p. 186.

IDENTIDAD NACIONAL Y ETNICIDAD. MUSULMANES EN CHINA

Etnia e identidad

La historia de las comunidades musulmanas en China abarca, como se ha visto, aproximadamente y de forma heterogénea los últimos 1300 años. Hoy en día, las cifras varían dependiendo de la entidad que las difunda, sea ésta del Gobierno chino o de autoridades islámicas. Para basarnos en datos de una fuente *super partes*, la CIA³⁹ estima que la población de fe islámica ronda alrededor del 1-2% de la población total, a saber, más de unos 20 millones de habitantes⁴⁰. Según unos cálculos que se resumen en el artículo “The Muslim Minority Nationalities of China: Toward Separatism or Assimilation?”⁴¹, en 2030 la población musulmana estimada alcanzará los 31,5 millones de individuos.

Asimismo, y aunque éstos estén difundidos en todas las regiones y etnias chinas, se encuentran especialmente (en orden decreciente) en las regiones de Xinjiang, Gansu, Ningxia, Yunnan, Henan, y el Gobierno chino recoge en su

³⁹ CIA. “People and Society”. *The World Factbook*. Web. 09 jun. 2015. <<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ch.html>>, párr. 4.

⁴⁰ Nótese, por ejemplo, que en cambio la página oficial de los musulmanes en el mundo estima que la población musulmana en China ronda el 10% de la población total, superando pues los 135 millones de individuos. (*Asia Muslim*, párr. 9). Parecidos son los datos que recoge el Dr. Al-Babtain: 2013, p. 24 en su artículo.

⁴¹ Poston Jr, Dudley L., Khamis Alnuaimi, Wadha Saeed, Zhang, Li (2010): “The Muslim Minority Nationalities of China: Toward Separatism or Assimilation?”. Web. 02 mar. 2015. <<http://paa2010.princeton.edu/papers/100485>>, p. 3.

página web que “*The Hui, Uyghur, Kazak, Kirgiz, Tatar, Ozbek, Tajik, Dongxiang, Salar and Bonan peoples adhere to Islam*”⁴².

Antes de entrar con más profundidad en el análisis de las relaciones interestatales entre el gobierno central de China y las dos mayores nacionalidades minoritarias islámicas (*hui* y *uigur*), merece la pena demorarse brevemente en una explicación de los conceptos de “etnia” e “identidad” referidos al ámbito chino.

La relación que las personas del mundo ahora tienen con su propio pasado es, por supuesto, parte del descubrimiento de su propia etnicidad. Necesitan honrar las historias escondidas de las que vienen. Necesitan entender los idiomas que no se les ha enseñado a hablar. Necesitan entender y revalorizar las tradiciones y las herencias de las expresiones y creatividad culturales⁴³.

La definición de etnia que se aplica al caso chino deriva directamente de la que Stalin propuso: una comunidad constituida históricamente por personas que comparten la lengua, localización geográfica, vida económica, lo cual les hace expresarse con una cultura común⁴⁴.

La identidad, asimismo, como bien afirma Stuart Hall, “surge como una especie de espacio sin resolver, o como una pregunta no resuelta en este espacio, supone varios discursos que se cruzan”⁴⁵. En general, “la lógica del discurso de la identidad asume un sujeto fijo; es decir, hemos asumido que hay algo que podemos llamar nuestra identidad [...] Una especie de punto fijo del pensamiento y del ser, un fundamento de la acción”⁴⁶. Según el gran sociólogo

⁴² “China Factfiles. Religious Beliefs”. Web. 09 jun. 2015. <http://english1.english.gov.cn/2006-02/08/content_182603.htm>, párr. 2.

⁴³Hall, Stuart: 2014, p. 381.

⁴⁴Zhou, Yun (2013): “Question of Ethnic Group Formulation in the Chinese Census”. Web. 02 mar. 2015.

<http://iussp.org/sites/default/files/event_call_for_papers/IUSSP%202013%20Question%20of%20Ethnic%20Group%20Formulation%20in%20the%20Chinese%20Census%20Yun%20Zhou.pdf>, p. 3.

⁴⁵ Hall, Stuart: 2014, p. 373.

⁴⁶ *Ibid.*

británico, además, se han formado a lo largo de la historia unas grandes colectividades sociales —clase, raza, género y nación— que han desempeñado el papel de “estabilizar nuestras identidades”⁴⁷, permitiendo que si

uno sabía de qué raza era, comprendía su posición racial dentro de las grandes razas del mundo en la relación jerárquica de unas respecto a otras. En tanto uno sabía a qué género pertenecía, podía localizarse en las vastas divisiones sociales entre hombres y mujeres. En tanto uno conocía su identidad nacional, sabía el orden que puntuaba el universo. Estas identidades colectivas estabilizaron y prepararon nuestro sentido de nosotros mismos⁴⁸.

Sin embargo, en nuestro caso de estudio la situación es hartó más complicada. Dentro de un mismo Estado-nación, esta primera definición de Hall adquiere matices más profundos y enredados, pues debemos añadir los factores lingüísticos (como apunta Saussure) y, qué duda cabe, religiosos. Así pues, “por una parte, la nación y todas las identidades asociadas parecen haber sido reabsorbidas en comunidades más grandes que se sobrepasan y que interconectar identidades nacionales” y, a la vez, “la gente y los grupos y las tribus que fueron inscritos previamente en las entidades llamadas Estados-nación comienzan a redescubrir identidades que se habían olvidado”⁴⁹.

La “identidad” se puede definir como el conjunto de las características distintivas que pertenecen a un individuo determinado, o los rasgos compartidos por todos los miembros de una categoría social o grupo en particular. En nuestro caso, el concepto de “identidad sinomusulmana” se refiere a toda característica original y propia de las comunidades musulmanas chinas, que proceden de un largo proceso de auto-percepción y auto-afirmación por parte de éstas a los ojos de sí mismos y de su país. Así pues “no hay identidad sin la relación dialógica con el Otro. El Otro no está afuera, sino también

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 376.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Op. cit.*, pp. 377-378.

dentro de uno mismo, de la identidad. Así, la identidad es un proceso, la identidad es fisura”⁵⁰.

China, por su parte, a partir de los años 1950 ha puesto en marcha un proceso de reconocimiento oficial de “nacionalidades minoritarias” (55, más la *han* mayoritaria), y en su última Constitución reconoce:

*Article 4. All nationalities in the People's Republic of China are equal. The state protects the lawful rights and interests of the minority nationalities and upholds and develops the relationship of equality, unity and mutual assistance among all of China's nationalities. Discrimination against and oppression of any nationality are prohibited; any acts that undermine the unity of the nationalities or instigate their secession are prohibited. The state helps the areas inhabited by minority nationalities speed up their economic and cultural development in accordance with the peculiarities and needs of the different minority nationalities. Regional autonomy is practised in areas where people of minority nationalities live in compact communities; in these areas organs of self-government are established for the exercise of the right of autonomy. All the national autonomous areas are inalienable parts of the People's Republic of China. The people of all nationalities have the freedom to use and develop their own spoken and written languages, and to preserve or reform their own ways and customs*⁵¹.

⁵⁰ *Op. cit.*, p. 379.

⁵¹ “Constitution of the People's Republic of China” (2004). Web. 02 mar. 2015. <http://www.npc.gov.cn/englishnpc/Constitution/2007-11/15/content_1372963.htm>, párr. 4.

“Artículo 4. Todas las nacionalidades de la República Popular de China son iguales. El Estado protege los derechos e intereses legítimos de las minorías nacionales y defiende y desarrolla la relación de igualdad, unidad y ayuda mutua entre todas las nacionalidades de China. La discriminación y la opresión de cualquier nacionalidad están prohibidas; los actos que atentan contra la unidad de las nacionalidades o instiguen su secesión están prohibidas. El Estado ayuda a las zonas habitadas por minorías nacionales para acelerar su desarrollo económico y cultural, de acuerdo con las peculiaridades y necesidades de las diferentes nacionalidades minoritarias. La autonomía regional se practica en las zonas donde gentes de nacionalidades minoritarias viven en comunidades compactas; en estas áreas, órganos de autogobierno se establecen para el ejercicio del derecho de autonomía. Todas las zonas autónomas nacionales son partes inalienables de la República Popular de China. Las personas de todas las nacionalidades tienen

La etnia *hui* es, por población, la tercera en orden decreciente entre las nacionalidades minoritarias chinas (precedida sólo por la *zhuang* y la *manchú*. Las estimaciones prevén que en 2030 su población alcanzará los 14.6 millones de miembros), y representan el grupo musulmán más numeroso⁵².

Se encuentran comunidades *hui* en todas las regiones y ciudades de China, mas éstos son especialmente numerosos en la región autónoma *hui* de Ningxia, así como en las provincias de Gansu, Qinghai, Henan, Hebei, Shandong, Yunnan y la Región Autónoma *uigur* de Xinjiang.

La propia dispersión de las comunidades *hui* a lo largo de todo el territorio nacional y su asentamiento en zonas culturalmente distintas imposibilitan la descripción de una etnia con una población que supera el millón de individuos, y éstos son factores que obviamente determinan que haya una gran variedad dentro de las propias comunidades *hui*. Por lo tanto, es tarea imposible presentar la etnia *hui* como un bloque monolítico y absolutamente homogéneo⁵³.

El nombre *hui* representa una abreviación de *Huibui*, que apareció por primera vez en literatura durante la dinastía Song del Norte (960-1127). Según sus propias historias y leyendas, el pueblo *hui* desciende de los mercaderes árabes y persas que llegaron a China a lo largo del siglo VII; durante el siglo XIII, cuando las tropas Yuan realizaron sus expediciones a las regiones de Asia Central, numerosos grupos de musulmanes fueron obligados a mover a China, o bien se trasladaron allí voluntariamente. Debido a su asentamiento en el territorio y a su historia, su lengua nativa es el chino, aunque conservan algún retaje de términos del árabe y el persa⁵⁴.

La *uigur*, en cambio, representa la quinta nacionalidad minoritaria con mayor población, y el segundo grupo musulmán del país. Su población está mayormente asentada en la Región Autónoma de Xinjiang, situada en la zona

la libertad de usar y desarrollar sus propias lenguas habladas y escritas, y de preservar o reformar sus propios usos y costumbres”.

⁵² Poston Jr, Dudley L., *et al.*: 2010, p. 3.

⁵³ Zang, Xiaowei (2007): *Ethnicity and Urban Life in China. A comparative study of Hui Muslims and Han Chinese*. New York: Taylor & Francis Group, p. 147.

⁵⁴ Guo, Rongxin *et al.* Eds. (2015): *Multicultural China. A Statistical Yearbook (2014)*. Springer, p. 12.

noroeste del país. El nombre *uigur*, que este pueblo usa para referirse a sí mismo, significa “alianza”, “asistencia”⁵⁵.

Los registros históricos indican que los uigures tenían fuertes vínculos comerciales y de comunicación con una gran variedad de países de Asia Central y otros grupos étnicos de China. El origen de la etnia se remonta a los nómadas Dingling, asentados, ya en el siglo III a.C., en el norte y el noroeste de China, en las zonas del sur del lago Baikal y entre el río Irtysh y el lago Balkhash. Los uigures tienen sus propios alfabeto e idioma, que pertenecen al grupo turco-altaico. Gran parte de su literatura ha sido transmitida de forma escrita desde el siglo XI. Originalmente los uigures creían en el chamanismo, maniqueísmo, zoroastrismo y el budismo. A partir del siglo XI, gradualmente, el pueblo *uigur* se ha convertido al islam. Evidentemente, esto ha dejado una fuerte huella en las tradiciones populares uigures, cuyo origen a menudo se relaciona con motivos religiosos⁵⁶.

La relativamente reciente inclusión de la región de Xinjiang en la nación china (el territorio estableció relaciones con China desde tiempos muy antiguos; los uigures, junto con otras comunidades étnicas, crearon importantes lazos económicos y culturales con las poblaciones especialmente del centro de China⁵⁷, pero sólo en 1769 los Qing establecieron su completo control en la zona⁵⁸), la cercanía geográfica con Afganistán y Pakistán (ambos países limítrofes), y las reivindicaciones propias de la población, étnica además de religiosamente muy distinta a la etnia mayoritaria, han creado una base favorable al establecimiento de unas relaciones transnacionales conflictivas entre el grupo étnico y el Estado central. Una parte de la población *uigur* se ha unido en el Movimiento Islámico del Turkestan Oriental (*East Turkestan Islamic Movement – ETIM*), que a partir del año 2002 ha sido incluido por el gobierno chino y por los Estados Unidos de América entre las organizaciones terroristas que hay que eliminar⁵⁹.

⁵⁵ *Op. cit.*, pp. 31-32.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ “The Uyghur ethnic minority”. 2014. Web. 02 mar. 2015. <<http://www.china.org.cn/e-groups/shaoshu/shao-2-uygur.htm>>, párr. 5.

⁵⁸ Poston Jr, Dudley L., *et al.*: 2010, p. 28.

⁵⁹ Gunaratna, Rohan y Pereire, Kenneth George (2006): “An Al-Qaeda Associate Group Operating in China?”, *China and Eurasia Forum Quarterly*, 2 (4), pp. 55-61.

Estos dos grupos musulmanes representan, en su conjunto, más del 90% de los musulmanes chinos. No obstante, existen entre estos dos colectivos diferencias sociodemográficas fundamentales, que conllevan y acompañan una diversidad inscrita en la propia identidad musulmana china.

Aún así, trataremos aquí de establecer unas líneas generales de estudio sobre “identidades sinomusulmanas”, y cómo las dos nacionalidades minoritarias musulmanas más relevantes han establecido, a lo largo de la historia reciente de China, unas relaciones transnacionales e interétnicas con el gobierno central muy distintas entre ellas, por factores relacionados con causas de origen étnico, político y económico, más que religiosas.

RELACIONES INTERESTATALES EN CHINA

La conciencia moderna tiende a otorgar a la distinción entre lo normal y lo patológico el poder de delimitar lo irregular, lo desviado, lo poco razonable, lo ilícito y también lo criminal. Todo lo que se considera extraño recibe, en virtud de esta conciencia, el estatuto de la exclusión cuando se trata de juzgar y de la inclusión cuando se trata de explicar. El conjunto de las dicotomías fundamentales que, en nuestra cultura, distribuyen a ambos lados del límite las conformidades y las desviaciones, encuentra así una justificación y la apariencia de un fundamento⁶⁰.

Antes de entrar ya de lleno en nuestro análisis, nos parece fundamental remarcar que las relaciones interestatales, los conflictos y las estrategias políticas de dominación aplicadas por el Estado son la consecuencia directa de un discurso de poderes que encuentra su punto de partida en el concepto mismo de “modernidad”, así como lo expresa Foucault en su obra. La propia distinción entre “mayoría” y “minoría” (léase: “normalidad” frente a “otredad”) responde a un planteamiento político e ideológico bien determinado, que bebe directamente de las estrategias coloniales de las que China ha sido víctima en los siglos anteriores a su unificación como República Popular. La construcción de un “otro” como contraparte peligrosa (y por ende, que hay que reprimir) del orden político y moral establecido autoriza a la autoridad (el Estado) a basar sus estrategias de control en medidas duras y coercitivas, con el fin de no turbar una *pax* que, no obstante, es

⁶⁰ Foucault, Michel (1992a): *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Altamira, p. 7.

exclusivamente ficticia. La propia realidad, *de facto*, existe en cuanto se funda sobre antagonismos y conflictos. Una entidad es en relación a la lucha que establece con un “otro”, al reconocimiento (o desconocimiento) de otra identidad.

*Nell'attività politica ha grandissima parte la fantasia; ma nell'attività politica l'ipotesi non è di fatti inerti, di materia sorda alla vita; la fantasia in politica ha per elementi gli uomini, la società degli uomini [...] Se l'uomo politico sbaglia nella sua ipotesi, è la vita degli uomini che corre pericolo, è la fame, è la rivolta, è la rivoluzione per non morire di fame. Nella vita politica l'attività fantastica deve essere illuminata da una forza morale: la simpatia umana*⁶¹.

No nos resulta difícil, pues, situar nuestro caso de estudio en lo que el sociólogo Zygmunt Bauman define el “espacio más bajo que abajo, un espacio inferior al fondo”⁶². Es éste el espacio en el que se construye al colectivo al que se le impide *poseer* y, por ello, reivindicar su identidad. Se les obliga a amoldarse en una identidad que siga ciertos rasgos “permitidos”; se les condena, así, a una “desfiguración hasta la anulación de la individualidad”⁶³.

Para volver a centrarnos en el plano práctico, como afirman Han y Mylonas en su reciente artículo, es importante *in primis* considerar que:

Interstate relations and ethnic group perceptions about the relative strength of competing states are important—but neglected—factors in accounting for the variation in state-ethnic group relations. In particular, whether an

⁶¹ Gramsci, Antonio (2011): *Odio gli indifferenti*. Milano: Chiarelettere, pp. 6-7.

“En la actividad política la fantasía desempeña un enorme papel; mas en la actividad política la hipótesis no está hecha de hechos inertes, de materia sin vida; la fantasía en política tiene como elementos a los hombres, la sociedad de los hombres, los dolores, los afectos, las necesidades de vida de los hombres [...] Si el hombre político se equivoca en su hipótesis, es la vida de los hombres la que corre peligro, es el hambre, la revuelta, la revolución para no morir de hambre. En la vida política la actividad fantástica debe ser iluminada por una fuerza moral: la simpatía humana”.

⁶² Bauman, Zygmunt (2010): *Identidad*. Buenos Aires: Losada, p. 88.

⁶³ *Op. cit.*, p. 89.

*ethnic group is perceived as having an external patron matters a great deal for the host state's treatment of the group*⁶⁴.

A modo de introducción, y analizando directamente la propia Ley de Autonomía Regional de la República Popular de China, el país se autodefine de la siguiente forma:

*The People's Republic of China is a unitary multinational state created jointly by the people of all its ethnic nationalities. Regional ethnic autonomy is the basic policy adopted by the Communist Party of China for resolving the ethnic issue in China through its application of Marxism-Leninism. It is an important political system of the state*⁶⁵.

China, pues, se autoproclama oficialmente un “país multinacional”.

China [...] is a polyethnic nation-state with a single dominant ethnic group and a host of minorities. Unlike many other societies, however, China's largest ethnic group, who call themselves Hans and who are usually called the Chinese by us, represent [...] an unassailably vast majority. But living among and around the Hans are people of diverse languages and cultures, ranging from the millions of Turkic speaking people lumped together by the Chinese state as Uigurs to the few thousand

⁶⁴ Han, Enze y Mylonas, Harris (2014): “Interstate Relations, Perceptions, and Power Balance: Explaining China's Policies Toward Ethnic Groups, 1949–1965”, *Security Studies*, 23 (1), p. 148.

“Las relaciones interestatales y las percepciones de los grupos étnicos sobre la relativa fuerza relativa de los estados en competencia son factores importantes -aunque olvidados- a tener en cuenta en la variación de las relaciones entre el Estado y los grupos étnicos. En particular, si un grupo étnico se percibe como poseedor de un patrón externo, esto representa un problema para el país anfitrión en el trato destinado a ese grupo”.

⁶⁵ “Regional Ethnic Autonomy Law of the People's Republic of China”. 1984. Web. 02 mar. 2015. <<http://www.cecc.gov/resources/legal-provisions/regional-ethnic-autonomy-law-of-the-peoples-republic-of-china-amended#body-chinese>>, párr. 1.

“La República Popular de China es un Estado multinacional unitario, creado conjuntamente por las personas de todas sus nacionalidades étnicas. La autonomía étnica regional es la política básica adoptada por el Partido Comunista de China para resolver la cuestión étnica en China a través de la aplicación del marxismo-leninismo. Es un sistema político estatal importante”.

*Mongolian-speaking Muslims of the Bonan group, whose culture and language have been tucked away in an isolated northwestern Chinese valley since the time of Chinggis Khan*⁶⁶.

En esta definición confluyen dos distintos proyectos de construcción nacional; por un lado, China siguió el modelo soviético, el cual garantiza cierta autonomía a los grupos étnicos, permitiendo o sancionando ciertas expresiones de diversidad cultural, dependiendo del programa político que en determinados momentos el gobierno central estuviera llevando a cabo⁶⁷. Por otro lado, de igual manera, China se imbuye de ideas y modelos europeos, aplicándolos a su propia nación. Así pues el gobierno chino impone que todas las etnias y regiones adopten la lengua nacional (el chino estándar), abandonando las suyas propias tradicionales⁶⁸; la Constitución de 1954, de hecho, aun reconociendo la formación de gobiernos autonómicos para los distintos grupos étnicos, excluye el derecho a la secesión de éstos⁶⁹; volvamos a fijarnos ahora en una cuestión que remarca Lipman en el artículo que acabamos de citar: “*China’s largest ethnic group, who call themselves Hans and who are usually called the Chinese by us*”; los chinos de etnia *han* han construido, a lo

⁶⁶ Lipman, Jonathan (1990): “Ethnic Conflict in Modern China: Han and Hui in Gansu, 1781-1929”. Lipman, Jonathan y Harrell, Stevan Eds. *Violence in Chinese Society: Studies in Culture and Counterculture*. Albany: State University of New York Press, p. 65.

“China [...] es un Estado-nación politécnico con un único grupo étnico dominante y una serie de minorías. A diferencia de muchas otras sociedades, sin embargo, el grupo étnico más grande de China, que se identifica a sí mismo como *han* y que a menudo son llamados *los chinos* por nosotros, representa [...] incuestionablemente una vasta mayoría. No obstante, entre y alrededor de los *han* viven pueblos de lenguas y culturas muy diversas, que van de los millones de pueblos de habla turco recogidos por el Estado chino bajo la denominación de uigures, a los pocos miles de musulmanes de habla mongola del grupo Bonan, cuyas cultura y lengua *han* sido relegadas a un aislado valle del Noroeste de China desde los tiempos de Gengis Khan”.

⁶⁷ Han, Enze y Mylonas, Harris: 2014, p. 149.

⁶⁸ Para profundizar más sobre la cuestión del plurilingüismo de China y las respuestas del Gobierno ante este asunto, Cfr. Liang, Sihua (2015): *Language Attitudes and Identities in Multilingual China. A Linguistic Ethnography*. Springer.

⁶⁹ “Article 2: ... *All ethnic autonomous areas are integral parts of the People's Republic of China*”. “Regional Ethnic Autonomy Law of the People's Republic of China”. 1984. Web. 02 mar. 2015. <<http://www.cecc.gov/resources/legal-provisions/regional-ethnic-autonomy-law-of-the-peoples-republic-of-china-amended#body-chinese>>, párr. 2.

“Toda área étnica autónoma es parte integrante de la República Popular de China”.

largo de la historia del país, una narración identitaria que los reconoce a ellos mismos como “los chinos”; esta narración ha logrado imponerse y trasladarse a Europa, desde donde ha seguido ganando legitimación. Así pues, la narración *han* se ha impuesto sobre todas las demás, justificando la “homogeneización” de todas las identidades “otras” bajo el sello *han*; se pone en marcha pues la que muchos estudiosos denominan una “*Han Chinese Way*”⁷⁰, una imposición de valores y modelos de la etnia mayoritaria, aplicados indistintamente a las etnias minoritarias, sin contar en muchos casos con las diferencias y características propias de éstas; esta medida de “hanización” se materializa, por ejemplo, en la supresión de los programas de educación bilingüe, y la promoción de la migración de grupos *han* a comunidades étnicas minoritarias para fomentar su desarrollo.

En el caso de la comunidad *uigur*, se ha empleado este sistema para que la región de Xinjiang se acercara físicamente a China, y para que la población *han* allí establecida (que se estima haya crecido de un 40% en los últimos setenta años⁷¹) pueda amortiguar el poder de la musulmana.

*Perché si provveda adeguatamente ai bisogni degli uomini di una città, di una regione, di una nazione, è necessario sentire questi bisogni; è necessario potersi rappresentare concretamente nella fantasia questi uomini in quanto vivono, in quanto operano quotidianamente, rappresentarsi le loro sofferenze, i loro dolori, le tristezze della vita che sono costretti a vivere. Se non si possiede questa forza di drammatizzazione della vita, non si possono intuire i provvedimenti generali e particolari che armonizzano le necessità della vita con le disponibilità dello Stato*⁷².

⁷⁰ Han, Enze y Mylonas, Harris: 2014, p. 150.

⁷¹ Poston Jr, Dudley L.; Khamis Alnuaimi, Wadha Saeed; Zhang, Li. “The Muslim Minority Nationalities of China: Toward Separatism or Assimilation?”. 2010. Web. 02 mar. 2015. <<http://paa2010.princeton.edu/papers/100485>>, p. 31.

⁷² Gramsci, Antonio. *Odio gli indifferenti*. Milano: Chiarelettere, 2011, p. 7.

“Para que se provea adecuadamente a las necesidades de los hombres de una ciudad, una región o una nación, es necesario sentir estas necesidades; es necesario poder imaginarse concretamente en la fantasía a estos hombres en cuanto viven, obran cotidianamente, imaginarse sus sufrimientos, sus dolores, las tristezas de la vida que están obligados a vivir. Si no se posee esta fuerza de dramatización de la vida, no se pueden intuir las medidas generales y

Evidentemente, los factores que han influenciado a lo largo de la historia y siguen afectando las relaciones interestatales y las dinámicas de balances de poder son múltiples. Han y Mylonas⁷³ reconocen tres distintas políticas que un Estado puede aplicar al problema de las minorías:

- A. Represión/exclusión: incluye la persecución, segregación o incluso la matanza masiva del grupo o de parte de él.
- B. Acomodación: se refiere a las políticas que conservan las especificidades culturales⁷⁴ del grupo, e institucionalizan su *status* de minoría.
- C. Integración: indica las políticas que aspiran a que el grupo en cuestión adopte y perpetúe su cultura y costumbres originales.

En este proceso influyen ampliamente, además de las exigencias del gobierno central en los distintos períodos (la historia de China y las pretensiones del gobierno en sus diferentes etapas modificaron sus políticas hacia las minorías), las características propias de cada uno de los grupos. Si por un lado, de hecho, la comunidad *bui* se encuentra ampliamente integrada con el estado central, del que forma activamente parte y con el que ha establecido una relación de equilibrio (que sin embargo aún está lejos de ser completamente igualitaria), la población *uigur* se halla sumida en una suerte de conflicto constante con las autoridades del gobierno central, a causa de la pertenencia de una parte de la población (especialmente los más jóvenes) a organizaciones locales islamistas declaradas terroristas, y de las

particulares que armonicen las necesidades de la vida con las posibilidades del Estado”. La traducción es nuestra.

⁷³ Han, Enze y Mylonas, Harris: 2014, p. 151.

⁷⁴ Podríamos aplicar aquí la definición que Hall da de cultura de un grupo o una clase, entendida como el “modo de vida” peculiar y distintivo del grupo o clase, los significados, los valores, las ideas incorporadas en las instituciones, las relaciones sociales, los sistemas de creencias, los *mores* y las costumbres, el uso de los objetos y la vida material; cultura es pues el modo en que las relaciones sociales de un grupo están estructuradas y se manifiestan, pero también identifica el modo en el que estas manifestaciones son comprendidas e interpretadas. Para profundizar más sobre el concepto de “cultura de clase” de Stuart Hall, *Cfr.* Hall, Stuart y Jefferson, Tony (1993): *Resistance through Rituals. Youth subcultures in post-war Britain*. London: Routledge.

reivindicaciones, a menudo violentas, que estas agrupaciones realizan a expensas del Estado.

Volviendo a analizar el estudio de Han y Mylonas, éstos proponen cinco configuraciones distintas en la explicación de las relaciones entre el que llaman “país anfitrión” y un grupo étnico. Éstas se basan en establecer si el grupo minoritario posee un patrón común externo a la identidad nacional, cuánto este patrón influye en la conformación misma de la etnia, y en el conflicto que éste genera con la política del “país anfitrión”.

En el caso de las etnias musulmanas, es imprescindible reconocer un patrón externo fundamental en la conformación de una identidad étnico-nacional: el islam. Y sin embargo, este patrón se adapta a los dos grupos étnicos analizados de manera harto distinta; en el caso de la etnia *hui*, históricamente el proceso de asentamiento de estas comunidades en territorio chino ha consentido que este elemento fuera paulatinamente amalgamándose con la cultura autóctona subyacente, y se fusionara con ella. El elemento religioso, pues, no se impone en este caso como barrera insuperable entre chinos *han* y *hui*, pero sí representa un componente que los miembros de las comunidades *hui* consideran como exquisitamente propio. En este sentido, consideramos apropiado aplicar al caso de los *hui* la siguiente configuración que proponen Han y Mylonas:

*If an ethnic group has an external patron, this patron is perceived to be less powerful than the host state by this ethnic group, and the external patron is an enemy of the host state, then we expect low group mobilization and the host to pursue integration policies*⁷⁵.

Por lo contrario, el islam *uigur* es identificado por el Estado como un elemento peligroso y de conflicto, y que por lo tanto hay que reprimir. Esta conformación se explica fácilmente desde un punto de vista histórico; la población *hui* empieza su proceso de asentamiento en territorio chino allá por

⁷⁵ Han, Enze y Mylonas, Harris: 2014, p. 155.

“Si un grupo étnico posee un patrón externo, este patrón es percibido por el propio grupo étnico como menos poderoso que el Estado, y el patrón externo es un enemigo del país anfitrión, esperamos suaves movilizaciones de grupo, y que el país anfitrión aplique políticas de integración”.

el siglo VIII, cuando expediciones de soldados, artesanos y embajadores deciden establecerse dentro de los confines del Imperio chino. Las relaciones entre éste y el Imperio islámico fueron constantes, y gozaron de períodos de gran esplendor (piénsese por ejemplo en el período Yuan). En suma, se trata de un proceso de fusión cultural gradual y paulatino, que permitió que una población de origen araboislámico creara su propia dimensión dentro del estado chino, interiorizara y reelaborara sus tradiciones y cultura, y creara así una identidad étnico-nacional propia que fuera a la vez fuerte y moldeable. Además, los *hui* hoy en día se consideran nativos de China y, por ello, parte integrante de la nación. Su historia *es* la historia de China. La relación entre islam y China, pues, no debería ser de oposición. “Chino” y “musulmán” no son, en la mentalidad *hui*, de hecho, categorías incompatibles; al revés, representan su propia realidad, por lo que su objetivo es el de entender su “condición” distintiva, la de ser chinos y musulmanes a la vez. De no sentirse ya, en su propia tierra, “*familiar strangers*” (Lipman).

Así las personas se sienten a la vez parte de un mundo y de su aldea. Tienen identidad de vecindario y son ciudadanos del mundo [...] De un lado, tenemos identidades globales porque tenemos un pie en algo global y, del otro lado, podemos reconocernos solamente porque formamos parte de algunas comunidades cara a cara⁷⁶.

Si aplicamos las palabras de Stuart Hall a nuestro caso, pues, las personas —los musulmanes chinos— son a la vez parte de un mundo —China—, y de su aldea —su comunidad/identidad étnico-religiosa—, sintiéndose legítimamente parte de ambas.

Como se ha mencionado anteriormente, por lo contrario, la población *uigur* se unió al Estado chino tras un proceso de conquista y adquisición violenta por parte de China: se trata pues de un pueblo con unas tradiciones originarias de Asia Central⁷⁷, una religión distinta a la tradicional china, una lengua que no

⁷⁶ Hall, Stuart: 2014, p. 378.

⁷⁷ Los antiguos pueblos uigures fueron finalmente conquistados por turcos kirguises a mediados del siglo IX. La mayoría de los uigures pues, que se encontraba asentada en distintas zonas del

pertenecía siquiera al mismo cepo que la china. Estas explicaciones hacen patente las grandes diferencias de fondo que existen entre las dos mayores nacionalidades minoritarias islámicas en China, y el por qué de sus distintas relaciones interestatales.

A este propósito, sin embargo, hay que precisar que en los estudios, especialmente llevados a cabo por investigadores y expertos chinos, la discusión pluralismo-asimilación ha sido a menudo dirigida e influenciada por intereses políticos. Parece, como correctamente apunta Zang⁷⁸, que para hablar de pluralismo haya que hacer referencia inevitablemente a los esfuerzos de las minorías étnicas para resistirse a la aculturación *han*; por otro lado, se entiende la asimilación como un proceso unidireccional en el que las minorías están forzadas a perder sus características culturales distintivas y a someterse a la civilización *han*. Es importante, en cambio, renunciar a la percepción de las partes implicadas en este discurso como realidades monolíticas y estáticas, para que los distintos procesos (asimilación, integración, nacionalismo, etnicidad, identidad) puedan ser estudiados desde una perspectiva en constante movimiento, y adecuada a los distintos momentos históricos y políticos.

Políticas de construcción estatal y relaciones “Estado-islam” en la época moderna y contemporánea

Para estudiar las relaciones que se establecen entre el Estado chino y las nacionalidades minoritarias (en nuestro caso, la *hui* y la *uigur*) es fundamental tener claro desde un principio que éstas poseen, como se ha dicho, un patrón externo que las distingue de la población mayoritaria china. Sin embargo, se tratará de demostrar que realizar un análisis de estas características reconociendo en el islam el eje neurálgico de dichas relaciones puede proporcionar una imagen distorsionada e históricamente falsa de éstas.

territorio, movió a las regiones occidentales; éstos vivían mezclados con tribus nómadas de origen turcomano, con los *han* que habían migrado allí tras la caída del Imperio Han Occidental, con tribus mongolas y tibetanas; esta mezcla étnica fue el origen de la actual comunidad *uigur*. (The Uyghur, párr. 13)

⁷⁸ Zang, Xiaowei: 2007, p. 148.

Para remontarnos a la última etapa imperial de China, hay que precisar que la dinastía Qing (1644-1911), tal y como las comunidades musulmanas, pertenecía a una minoría, la manchú, y fue testigo de cinco rebeliones musulmanas durante su gobierno. Precisamente a este propósito, parece fundamental remarcar que la necesidad del *yǐhān*, que a menudo se ha aducido como causa desencadenante de estas insurrecciones, parece ser demasiado general y no apta al caso específico del islam chino. Analizando cada uno de los levantamientos, de hecho, observamos que no estallaron por razones religiosas o de proselitismo, sino más bien como consecuencia a problemas económicos y políticos⁷⁹, y en general éstas tendían a la unión de las distintas etnias musulmanas con la *han* contra el enemigo común manchú y su política. Las comunidades musulmanas en numerosas ocasiones, pues, dividieron su apoyo, defendiendo a veces el gobierno manchú (especialmente las clases más pudientes) y otras, el común interés contrario al gobierno.

Según Lipman⁸⁰, no obstante, existen dos explicaciones estereotipadas sobre las razones de los conflictos violentos entre los musulmanes y los demás en la historia moderna de China: “*The first states that Muslims simply are violent people, that by virtue of their doctrine and their history that are more likely than other folks to behave violently*”⁸¹. Hoy en día, esta explicación es la que, desgraciadamente, goza de una enorme difusión en Europa y Estados Unidos, personificada por la figura del “terrorista islámico”; ésta está, asimismo, generalmente aceptada en China, especialmente en las áreas mayoritariamente habitadas por musulmanes en las que viven comunidades *han*; la segunda explicación para los conflictos *han*-musulmanes, propuesta y especialmente apoyada por los intelectuales de la República Popular de China (RPCh) después de 1949, así como por los nacionalistas musulmanes residentes bien en la RPCh, bien en

⁷⁹ Piénsese por ejemplo en las rebeliones de los Dungan (1862-1877) y la de Panthay (1856-1873); en ambas, a motivos exquisitamente políticos se añaden causas económicas fundamentales: el comercio del bambú, en el caso de la primera, y conflictos mineros, en la segunda.

⁸⁰ Lipman, Jonathan: 1990, pp. 69-70.

⁸¹ *Ibid.*

“La primera afirma que los musulmanes simplemente son personas violentas, que son más propensos que otras personas a comportarse violentamente en virtud de su doctrina y su historia”.

Taiwán, la real razón del desencadenamiento de la violencia entre musulmanes y *han* habría derivado de la política opresiva, discriminatoria y etnocéntrica llevada a cabo por el gobierno Qing, que habría llevado a un enfrentamiento entre varios grupos, para crear una suerte de *divide et impera* que hubiese aumentado su poder⁸².

Por otra parte, los conflictos internos al propio pensamiento islámico también constituyeron un capítulo importante especialmente de la historia de la minoría étnica *hui*. En adición a eso, ningún grupo minoritario, hasta ese momento, pudo crear un concepto de “nación” *stricto sensu*, que pudiera suplantarlo el de nación china⁸³.

Roy Bin Wong afirma que la construcción imperial de una identidad china, lograda a través de un minucioso proyecto político de control de las prácticas culturales de la población, fue tan poderosa, que la formación de identidades alternativas, con las que movilizar a un pueblo en oposición a otros chinos fuera inimaginable. Sin embargo, nos parece apropiado puntualizar aquí una cuestión que tiene importantes repercusiones en nuestros argumentos; la región de Xinjiang, como sabemos, perteneció de manera intermitente al Imperio chino, alternando períodos de autonomía a otros de sumisión. La cuestión identitaria del Turkestan Oriental ha pesado desde un principio en el establecimiento de una relación conflictiva con China (en la época imperial como en la republicana); el no haber logrado conformarse como Estado independiente se debe a una multitud de razones histórico-políticas mas, qué duda cabe, el fracaso de un proyecto estatal independiente para la actual región de Xinjiang no se puede achacar a la falta de una adecuada construcción identitaria.

Tras la caída del Imperio Qing y el establecimiento de la república en China, las relaciones entre el gobierno central y las distintas minorías étnicas sufrieron varios cambios, y el impacto de ello en las políticas chinas hacia las minorías es la directa consecuencia de las dinámicas de balance de poderes y relaciones interestatales. En la época de Sun Yat-sen y Yuan Shikai tuvo lugar un importante florecimiento de la cultura islámica, que finalmente pudo gozar

⁸² *Op. cit.*, p. 69.

⁸³ Wong, Roy Bin (1997): *China Transformed. Historical Change and the Limits of European Experience*. London: Cornell University Press, pp. 170-172.

de numerosas libertades, debido especialmente al descontrol y la fragmentación política derivados de los gobiernos de caudillos militares semi-independientes, que no respondían a las exigencias del gobierno central. No obstante, la República de China, desde su establecimiento en 1912, declaró inmediatamente su autoridad sobre los “cinco pueblos” que habían pertenecido al anterior Estado manchú —manchúes, *han*, mongoles, musulmanes y tibetanos—, y el propio Presidente Yuan Shikai proclamó que Mongolia, Xinjiang y el Tíbet serían tratados administrativamente como provincias⁸⁴.

Sin embargo, tras la revolución comunista de 1949 y el establecimiento de la RPCh en el mismo año, muchos esfuerzos fueron dirigidos a la determinación de cuáles de los subgrupos culturales del país pudieran considerarse “nacionalidades minoritarias”, y cuáles en cambio estuvieran demasiado ligados lingüística, cultural y antropométricamente a la etnia mayoritaria *han*⁸⁵; las medidas puestas en marcha por el gobierno chino, pues, pusieron en evidencia una actitud ambigua hacia las minorías étnicas y religiosas (aplicaron pues la que Gramsci define la “demagogia de la propaganda socialista”⁸⁶); por un lado se promovió la creación de una identidad propia de cada una de las minorías (se rechaza pues la denominación de “minoría islámica”, distinguiendo entre las distintas nacionalidades minoritarias), mas por el otro se las empuja hacia la uniformidad política y social, dentro del ideal igualitario comunista. El artículo 53 de la Constitución Provisional promulgada por el Partido Comunista Chino (a partir de ahora, PCCh) afirma el derecho de las nacionalidades minoritarias a desarrollar y emplear sus propias lenguas y escrituras. Asimismo, el Programa General del Partido de 1952, la ley electoral de 1953 y la Constitución de 1954 permitían e implementaban la presencia de representantes de las etnias minoritarias en sus legislaturas y gobiernos regionales, obligadas además a utilizar su propia lengua tradicional, y de igual manera establecían la igualdad de derechos de éstas con la etnia *han* mayoritaria⁸⁷. Por otro lado, las reformas sobre las tierras aplicadas

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ Poston Jr, Dudley L. y Shu, Jing (1987): “The Demographic and Socioeconomic Composition of China's Ethnic Minorities”. *Population and Development Review*, 13 (4), pp. 704-705.

⁸⁶ Gramsci, Antonio: 2011, p. 10.

⁸⁷ Han, Enze y Mylonas, Harris: 2014, pp. 160-161.

a todo el país tardaron en llevarse a la práctica en las regiones no-*han*, que en cambio fueron escenario de reformas de matriz más democrática. En suma, para poder hablar correctamente de una conformación identitaria de las nacionalidades minoritarias, hay que precisar que éste ha sido un proceso consiguiente al otorgamiento y la catalogación de las distintas autonomías (empezado a partir de la década de 1950). Y en sus primeros años de gobierno, pues, el PCCh promovió una política tolerante hacia las nacionalidades minoritarias. El año 1955 representa asimismo el establecimiento de la autonomía en la región de Xinjiang⁸⁸. Coincidiendo con un general “giro a la izquierda” en la política del Partido, sin embargo, en 1956 éste puso en práctica una serie de medidas que tendían a la “integración” (léase “asimilación”) de estos grupos en la nación china, bajo el ideal igualitario propugnado por el comunismo. Así pues, la respuesta de las élites de las nacionalidades minoritarias ante el Movimiento de las Cien Flores⁸⁹ (1956-1957) causó una importante purga de éstas por parte del gobierno, especialmente violenta en la región de Xinjiang. La radicalización de la política del presidente Mao Zedong durante el oscuro período del Gran Salto hacia Adelante y la Gran Revolución Cultural, representó el ápice del proceso de integración forzosa de las minorías; piénsese, por ejemplo, que en estas décadas los musulmanes fueron obligados a criar cerdos y comer su carne, yendo en contra de su religión⁹⁰.

⁸⁸ “*The Xinjiang Uygur Autonomous Region was formally established on October 1, 1955. Five autonomous prefectures and six autonomous counties were set up in the following months. Ethnic minority autonomy became a reality*”. “The Uygur ethnic minority”. 2014. Web. 02 mar. 2015. <<http://www.china.org.cn/e-groups/shaoshu/shao-2-uygur.htm>>, párr. 32.

“La Región Autónoma *uigur* de Xinjiang fue establecida formalmente el 1 de octubre de 1955. En los meses siguientes se formaron cinco prefecturas autónomas y seis condados autónomos. La autonomía de la minoría étnica se había vuelto realidad”.

⁸⁹ Llamada también “Campana de las Cien Flores”, durante estos años el Presidente Mao y su gobierno promovieron la libre expresión por parte de los intelectuales de sus opiniones sobre la política del partido, bajo el eslogan “Que se abran cien Flores y que compitan cien escuelas”. Las críticas que llegaron, sin embargo, en contra de las expectativas del presidente Mao, fueron numerosas y severas, por lo que en julio de 1957 se abolió la campaña, que pronto se había convertido en un verdadero programa de medidas anti-derechistas violentas y represivas.

⁹⁰ Allès, Élisabeth (2014): “Minority Nationalities in China: Internal Orientalism”. Pouillion, François y Vatin, Jean-Claude Eds.: *After Orientalism: Critical Perspectives on Western Agency and Eastern Re-appropriations*. Leiden: Brill, Leiden Studies in Islam and Society, p. 137.

En general, el desafío de los distintos gobiernos post-imperiales acerca del proyecto de construcción estatal de China fue el de subordinar la élite y los grupos populares a la voluntad estatal, utilizando instrumentalmente su propia fuerza sin, por ello, otorgarles suficientes poderes políticos para que pudieran representar una amenaza para el poder gubernamental⁹¹.

En este escenario, el catalizador principal de las medidas represivas y violentas contra las nacionalidades minoritarias musulmanas fue representado por la ruptura gradual de las relaciones sino-soviéticas. Los uigures, de hecho, que hasta entonces habían gozado de cierta autonomía regional, a diferencia de las cinco repúblicas musulmanas de la URSS⁹², no poseían un “hogar nacional” externo a China (sino sólo, idealmente, un “hogar espiritual”, representado por Turquía⁹³), por lo que el apoyo a sus reivindicaciones procedía exclusivamente de la Unión Soviética⁹⁴, como medida estratégica de ésta para frenar el desarrollo del poder comunista chino. Las relaciones entre los dos estados comunistas, de hecho, habían guiado ya desde el final de la II Guerra Mundial el desarrollo de la región, importantísima a nivel económico por la presencia de minerales; estos yacimientos habían sido aprovechados por los soviéticos a partir de los años 50, cuando además el gobierno chino promovió la creación de un alfabeto cirílico-uigur para facilitar la penetración de rusos y las comunicaciones⁹⁵. Tras la quiebra, a finales de los Cincuenta, de las relaciones sino-soviéticas, la política de la URSS en relación a la región de Xinjiang fue la de comenzar un proceso de emigración de población *uigur* a territorio soviético, que explotó en la emigración masiva de 1962, y el abierto apoyo de la URSS a acciones anti-chinas de la población *uigur*.

Sólo a partir de 1976, tras la muerte del presidente Mao, y debido a la paulatina (aunque discutible) apertura cultural que marcó la política de Deng Xiaoping, se experimentó un gradual renacimiento del islam en China, que significó la reapertura de los centros religiosos, la libertad de culto para la población musulmana perteneciente a las distintas nacionalidades minoritarias,

⁹¹ Wong, Roy Bin: 1997, p. 163.

⁹² Israeli, Raphael (2010): “China’s Uygur Problem”, *Israel Journal of Foreign Affairs*, IV (1), p. 90.

⁹³ *Op. cit.*, p. 91.

⁹⁴ Han, Enze y Mylonas, Harris: 2014, p. 169.

⁹⁵ *Op. cit.*, p. 170.

y un cada vez más profundo y consciente estudio del islam y sobre todo del islam en China por parte de los propios intelectuales chinos.

Por lo contrario, y a causa de su propio recorrido histórico-político, la etnia *hui* participó solo de manera tangencial a los conflictos políticos que se acaban de mencionar. Efectivamente, el gobierno chino post-Mao ha considerado oportuno distinguir muy pronto y oficialmente entre éstos y sus correligionarios uigures, evidenciando unas relaciones más sólidas y profundas con los primeros. A este propósito, el año 1980 marcó un momento decisivo en el reconocimiento de la nacionalidad *hui*: precisamente entonces se recopilaron juntos en un único documento los distintos registros que a partir de los Cuarenta se habían escrito acerca de la “*Cuestión hui*”; este escrito, compilado bajo el título de *Huibui minzu wenti*⁹⁶ (“La cuestión sobre la nacionalidad *hui*”), define oficialmente la etnia *hui* como sigue:

*The Hui or Huibui constitute an ethnic group associated with, but not defined by, the Islamic religion and they are descended primarily from Muslims who migrated to China during the Mongol-Yuan dynasty (1206-1368), as distinct from the Uyghur and other Turkic-speaking ethnic groups in Xinjiang*⁹⁷.

Asimismo, hoy en día los *hui* que viven diseminados en todo el territorio nacional gozan de una (al menos, teórica) igualdad étnica, y del derecho a gestionar sus propios asuntos, así como disfrutan del respeto a su identidad como miembros de un grupo étnico reconocido. De igual manera, su *status* político en los últimos años ha crecido de forma considerable; un número apropiado de representantes ha sido elegido para formar parte del Congreso

⁹⁶ 回回民族问题

⁹⁷ Bai Shouyi (2003). *Zhongguo Huibui minzu shi (A history of the Huibui nationality in China)*. Beijing: Zhonghua shuju. Web. 02 mar. 2015.

<<http://www.chinaheritagequarterly.org/editorial.php?issue=005>>, pp. 36-44.

“Los *hui* o *huibui* constituyen un grupo étnico asociado con la religión islámica, pero no definido por ella, y que descende principalmente de musulmanes que emigraron a China durante la dinastía mongola Yuan (1206-1368), a diferencia de la etnia uigur y otros grupos étnicos turcoparlantes asentados en Xinjiang”.

Popular Nacional, y miembros de la etnia *hui* también trabajan en departamentos gubernamentales a nivel local y central⁹⁸.

Resulta evidente tras este sucinto recorrido histórico-político, pues, que las relaciones entre el Estado chino y las nacionalidades minoritarias a mayoría musulmana (tanto la *hui* como la *uigur*) se han basado en factores de origen étnico, mas sobre todo político y económico, y no en cuestiones exquisitamente religiosas⁹⁹. En el caso de los primeros, una más profunda y pacífica integración de la población ha significado un mayor reconocimiento social, mientras que los segundos deben aún lidiar con problemas de naturaleza autonómica y de represión de movimientos de rebelión. En general, como asimismo afirma Gramsci¹⁰⁰ podemos hablar aquí de una “masa” (las nacionalidades minoritarias musulmanas) considerada y tratada por el gobierno no como un pueblo —“*non in quanto è popolo, idolo delle democrazie*”¹⁰¹—, sino como un conjunto de individuos particulares, ignorados y condenados al sufrimiento por el Estado, que “*ama l’idolo, fa soffrire il singolo individuo*”¹⁰². Así pues, Gramsci acecha la violencia de las medidas represivas estatales a una completa falta de “fantasía” (léase, empatía, voluntad de armonía —a saber, deseo de hegemonía—) de los gobiernos, que no se esfuerzan para imaginar el sufrimiento que provocan a sus ciudadanos. Esta hegemonía, de la que Gramsci habla, se presenta como una ideología, a saber, un sistema de ideas, significados y prácticas que se presentan como universales, mientras que en la práctica son una manifestación del dominio de la clase gobernante.

⁹⁸ “The Hui ethnic minority”. 2014. Web. 02 mar. 2015. <<http://www.china.org.cn/e-groups/shaoshu/shao-2-hui.htm>>, párr. 26.

⁹⁹ Obviamente, hay que volver a subrayar aquí las medidas de represión religiosa puestas en marcha por el gobierno de Mao durante el período de la Gran Revolución Cultural (1966-1976). Sin embargo, éstas eran la consecuencia de una política de represión generalizada de toda manifestación que chocara con el ideal que en aquél entonces quería promover el Presidente, por lo que no se puede considerar una política vuelta a castigar precisamente una u otra etnia, o religión.

¹⁰⁰ Gramsci, Antonio: 2011, pp. 8-9.

¹⁰¹ *Ibid.*

“No como pueblo, ídolo de las democracias”.

¹⁰² *Ibid.*

“Ama el ídolo, provoca el sufrimiento del individuo”.

El debate sobre el peligro real que representan a nivel mundial estas comunidades musulmanas chinas nace, de hecho, en tiempos muy recientes, tras los atentados del *World Trade Center* de 2001, cuando en la opinión pública global se ha generado o afianzado un fuerte sentimiento anti-islámico. Sin embargo, Lipman¹⁰³ mueve una fuerte crítica, relacionada precisamente con la creación de esta visión estereotipada de los musulmanes chinos, a los misioneros cristianos que se establecieron en China durante la época Qing: “*Muslims were a familiar enemy, closer in doctrine to Christians than most citizens of China but inevitably antagonistic to the teachings of Christian truth*”¹⁰⁴.

Es evidente, como dejan patente en su obra Rohan Gunaratna, Arabinda Acharya y Wang Pengxin, que el surgimiento —incontestable, por otro lado— de un movimiento de reivindicación que se ha tachado de terrorismo indígena en la región de Xinjiang representa una amenaza para la seguridad y la estabilidad de China. Y sin embargo, no se pueden dejar de subrayar las verdaderas razones de la insurgencia, en ocasiones violenta, de parte de la población: no basta con acusar al extremismo religioso, sino que hay que indagar en la sistemática violación, por parte del Gobierno, de los Derechos Humanos, y los derechos básicos de la población, así como la invisibilización metódica de las identidades minoritarias. La respuesta de China ante la amenaza que estos grupos representan, pues, debe ser real; el Gobierno debe emprender una postura anti-terrorista que sin embargo no puede prescindir de ser transparente y legítima, de cara no sólo a la comunidad internacional, sino especialmente frente a las propias poblaciones que podrían ser víctimas inocentes de las persecuciones actuadas¹⁰⁵.

Como ya se afirmó en el mundo araboislámico, y como se acaba de mencionar también, a menudo “Occidente” caracteriza la imagen del islam por medio de una minoría, y además ésta se potencia artificialmente gracias a

¹⁰³ Lipman, Jonathan: 1990, p. 67.

¹⁰⁴ *Ibid.*

“Los musulmanes eran enemigos familiares, más cercanos doctrinalmente a los cristianos que la mayoría de los ciudadanos de China, mas inevitablemente antagónicos a las enseñanzas de la verdad cristiana”.

¹⁰⁵ Acharya, Arabinda; Gunaratna, Rohan; Wang, Pengxin (2010): *Ethnic Identity and National Conflict in China*. New York: Palgrave Macmillan.

un determinado tipo de cobertura informativa¹⁰⁶. La posibilidad de que miembros de la organización terrorista de *al-Qā'ida* hayan encontrado refugio en la región de Xinjiang, y el miedo a que este renovado matiz violento del islam pueda representar un obstáculo dentro de China¹⁰⁷, han reforzado (ante los ojos especialmente de países externos a la propia China) la necesidad de establecer un control mayor y más riguroso sobre estas comunidades; a la vez, sin embargo, este proceso choca con las reivindicaciones de algunas entre las mayores organizaciones mundiales, que condenan las políticas de China, tachándolas de incumplidoras de los Derechos Humanos. Por eso, en el caso de los uigures, las políticas y medidas están lejos de llegar a una solución. La situación hoy en día es la de un debate que aparentemente no tiene solución: los uigures ven su propia cultura amenazada y oprimida institucionalmente por el gobierno; éste, por otro lado, se ve obligado a mantener bajo control eventuales revueltas que harían peligrar su estabilidad nacional, y a la vez a mantener una apariencia de normalidad, bien para rehuir de las acusaciones de violaciones de los Derechos Humanos, bien para preservar sus relaciones comerciales con los países islámicos¹⁰⁸, fundamentales para el abastecimiento nacional de recursos energéticos¹⁰⁹; por otro lado, los propios países

¹⁰⁶ Para más informaciones sobre el debate acerca del Orientalismo que se desarrolla, en las últimas décadas sobre todo, en el mundo áraboislámico, Cfr. Abū Zayd, Naṣr Hāmid (2009): *El Corán y el futuro del islam*. Barcelona: Herder; Laroui, Abdallah (1978): *La Crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou historicisme?* La Découverte.

¹⁰⁷ Asimismo, como relata Lipman, otra anécdota poco conocida mas curiosa que aumenta la imagen de “*terrifying others*” que distingue a los musulmanes chinos es que éstos a menudo, dentro de sus propias mezquitas, fundan verdaderas escuelas de artes marciales, que refuerzan la narración *han* sobre su naturaleza íntimamente violenta. Nos referimos aquí mayoritariamente a los chinos *hui*, y nos parece apropiado proporcionar este ejemplo para demostrar que, pese a ser considerada una nacionalidad minoritaria menos “conflictiva” o “peligrosa” respecto de sus correligionarios *uigur*, la construcción de narraciones discriminantes afecta también a una población que “*constituted an especially threatening minority for they maintained separate, exclusive communities, calendars and lives despite their strong physical and cultural resemblance to the Hans*”. Lipman, Jonathan: 1990, p. 78.

“Constituían una minoría especialmente amenazadora por haber conservado comunidades, calendarios y vidas separados y exclusivos, pese a su fuerte semejanza, física y cultural, con los *han*”.

¹⁰⁸ Israeli, Raphael: 2010, p. 92.

¹⁰⁹ Es el caso, por ejemplo, de los conflictos de naturaleza aparentemente religiosa que han dividido China y su gran *partner* económico, Irán, a saber, las reivindicaciones de la población

musulmanes tienden a ignorar las reivindicaciones de sus correligionarios chinos, y en el panorama político e intelectual araboislámico el problema de los musulmanes chinos es prácticamente inexistente. Como afirmó Gramsci, “*l’indifferenza opera potentemente nella storia. Opera passivamente, ma opera. [...] Ciò che succede, il male che si abbatte su tutti, il possibile bene che un atto eroico (di valore universale) può generare non è tanto dovuto all’iniziativa dei pochi che operano, quanto all’indifferenza, all’assenteismo dei molti*”¹¹⁰. Así pues “*would-be rulers seeking to mobilize resources and exert control face other individuals and groups who seek either to compete for resources and control or to limit the ruler’s access to resources and his span of control*”¹¹¹.

Pero entonces ¿qué distingue al islam *hui* del islam *uigur*? ¿Las diferencias teológicas entre las dos manifestaciones son suficientes, para justificar tal disparidad en las relaciones entre sus respectivas nacionalidades minoritarias y el Estado? Llegados a este punto, y pese a haber proporcionado ya elementos para contestar a estas preguntas, parece apropiado responderlas de una forma directa y tajante. El islam (sus pilares, costumbres, manifestaciones populares etc.) es el elemento que el Estado emplea instrumentalmente en la construcción de la imagen de una “minoría/otredad”, separada de la “mayoría/normalidad”, que sea estigmatizada, inmóvil, fijada. Y sin embargo, como se ha visto, la conflictividad de las relaciones Estado-nacionalidad *uigur*, justificada por una aparente incompatibilidad ideológica y ética, enmascara un proyecto de dominación política estatal, que se apoya en la desintegración y lucha a una identidad cultural “otra” como herramienta de control. La

uigur de la Región Autónoma de Xinjiang en China, apoyadas por el gobierno de Teherán, y la represión de éstas por parte de Beijing. Sin embargo, estos conflictos han sido siempre moderados por intereses económicos reales de ambas potencias: el apoyo de China al desarrollo del programa nuclear iraní, la cooperación energética existente entre los dos países, etc.

¹¹⁰ Gramsci, Antonio: 2011, pp. 3-4.

“La indiferencia opera poderosamente en la historia. Opera pasivamente, mas opera [...] Lo que acontece, el mal que recae sobre todos, el posible bien que puede generar un acto heroico (de valor universal), no se debe tanto a la iniciativa de los pocos que actúan, sino a la indiferencia, al ausentismo de la mayoría”.

¹¹¹ Wong, Roy Bin: 1997, pp. 74-75.

“Los aspirantes gobernantes que tratan de movilizar recursos y ejercer el control deben enfrentarse a otros individuos y grupos que buscan competir por sus recursos y poder, a la vez que tratan de limitar el acceso de los gobernantes a los recursos y su ámbito de control”.

pertenencia religiosa de las nacionalidades minoritarias de fe islámica, por lo tanto, se convierte en el arma de dominio empleada por el Gobierno.

*Control is [...] difficult to describe, because it can take different forms. Coercive control is perhaps most obvious and usually most deadly. It is also very expensive, labor intensive, and sometimes capital intensive; it requires large armies or police forces to be exercised broadly. Cheaper ways to assert control include some forms of exchange mechanism [...] Finally, control can be gained through act of persuasion, such as the creation of beliefs in the morality, sensibility, necessity, or desirability of a certain kind of social order; when persuasion is successful, states gain a resource-cheap means of asserting control in a form some analysts call legitimacy*¹¹².

Para ejemplificar la cuestión en términos prácticos, basta con pensar en las medidas de represión religiosa que aún hoy en día el Estado aplica (en muchos casos, haciendo uso de la violencia) a la nacionalidad minoritaria *uigur*, además de las nombradas de pasada en las páginas anteriores, es oportuno traer a colación un ejemplo real y absolutamente actual de ello. La festividad de Ramaḍān¹¹³ es celebrada por los musulmanes en China así como en el resto del mundo. Sin embargo, desde hace unos años las comunidades uigures están denunciando una actitud cada vez más represiva del Estado hacia ésta. Si las noticias que aparecen en los periódicos chinos son verídicas, el propio

¹¹² *Op. cit.*, p. 74.

“El control es [...] difícil de describir, pues puede tomar diferentes formas. Quizás el control coercitivo sea el más evidente y, por lo general, el más mortal. Asimismo, es muy costoso, intensivo en mano de obra, y, a veces, en capital; requiere grandes ejércitos o fuerzas de policía para ser ejercidos de forma generalizada. Formas más baratas para hacer valer el control incluyen algunos mecanismos de intercambio [...] Por último, el control puede ser adquirido a través de actos de persuasión, tales como la creación de creencias morales, de una sensibilidad, de la necesidad o conveniencia de un cierto tipo de orden social; cuando la persuasión tiene éxito, el Estado logra un recurso económicamente ventajoso de control, al que algunos analistas llaman legitimidad”.

¹¹³ El ayuno (*sawm*) durante el noveno mes del año (lunar), que hunde sus raíces en el propio Corán, representa el cuarto de los cinco Pilares del islam (*Arkān al-Islām*); el que negara su obligación sería considerado un miscredente (*kāfir*). En algunos países a mayoría islámica, romper el ayuno en público es sancionado personalmente en cuanto hiere la moral común.

Gobierno estaría prohibiendo a los funcionarios, estudiantes y ciudadanos musulmanes de la Región Autónoma de Xinjiang respetar el período de ayuna, a través bien de comunicaciones oficiales (prohibiciones “oficiales”), bien de acciones que imposibilitarían el normal desarrollo de las actividades religiosas (cierre de los establecimientos alimentares en las horas nocturnas —cuando se rompe el ayuno—, etc.). La comunidad *uigur* ve en estas medidas una provocación que sólo conlleva un aumento de las (ya importantes) tensiones que existen entre la etnia mayoritaria y la musulmana¹¹⁴.

Los mismos patrones que, en el caso de la nacionalidad minoritaria *hui*, son “aceptados” en cuanto “integrados” en la sociedad, son reprimidos violentamente en el caso de la *uigur*, por razones de naturaleza exquisitamente política (pretensiones de independencia de la Región Autónoma de Xinjiang) y económica (explotación de los recursos naturales de la región). La actitud de China, por lo tanto, se inserta perfectamente en la fórmula de *falso evolucionismo* propuesta por Lévi-Strauss en su ensayo *Raza e historia*¹¹⁵: el Estado se resiste a reconocer plenamente las diferencias culturales, e intenta, al revés, suprimirlas, relegándolas a meros estadios o etapas de un desarrollo único, el “oficial” y “correcto”, a saber, el proyecto unitario del Estado comunista de China que el Gobierno propugna como ideal supremo. Aún así, “el partido político puede hablar en términos conmovedores de la nación, pero lo que le interesa es que el pueblo que lo escucha comprenda la necesidad de participar en el combate si aspira simplemente a existir”¹¹⁶.

¹¹⁴ Florcruz, Michelle (2015): “Ramadan 2015: Fasting Banned In China For Muslim Government Employees, Students And Teachers”. *International Business Times*. 19 jun. 2015. Web. 25 jun. 2015. <<http://www.ibtimes.com/ramadan-2015-fasting-banned-china-muslim-government-employees-students-teachers-1975294>>, párr. 4-5.

Para mayores y más profundas informaciones acerca de las violaciones de los Derechos Humanos acometidas por China en la Región Autónoma de Xinjiang, es recomendable consultar el informe anual redactado por el World Uyghur Congress, que ha sido publicado el pasado marzo. Cfr. World Uyghur Congress (2015): *2014 Report on Human Rights Violations in East Turkestan*. 13 Mar 2015. Web. 26 Jun 2015. <<http://www.uyghurcongress.org/en/wp-content/uploads/WUC-report-2014.pdf>>

¹¹⁵ Teoría que, por otro lado, muchos parecidos posee con el materialismo histórico propuesto por Karl Marx. Lévi-Strauss, Claude (2012): *Raza y cultura*. Madrid: Ediciones Cátedra, p. 51.

¹¹⁶ Fanon, Frantz (1963): *Los condenados de la tierra*. México, Fondo de Cultura Económica, p. 162.

Con lo que se ha dicho, cabe por lo tanto aplicar la definición que Foucault hace del poder, y reducir sus procedimientos a la ley de prohibición¹¹⁷:

- Permite hacer valer un esquema de poder que es **homogéneo** a cualquier nivel que se coloque y en el dominio que sea: familia o Estado, relación de Educación o de producción.
- Permite pensar el poder únicamente de modo negativo: como **rechazo, delimitación**, obstáculo, censura. El poder es lo que dice no. Y el enfrentamiento con el poder así concebido no aparece sino como **transgresión**.
- Permite pensar la operación fundamental del poder como un acto de palabra: enunciación de la ley, discurso de lo **prohibido**. La manifestación del poder reviste la forma del «no debes».

Se han señalado en el texto los conceptos que hemos tratado de analizar a lo largo de este capítulo: el programa “igualitario” de China, lejos de lograr este (utópico) objetivo, tiende más bien a una homogeneización sistemática de la población, con el objetivo de aplastar lo que considera peligroso. Delimita, por lo tanto, el ámbito de lo “correcto/legal” y lo contrapone a lo que considera “erróneo/ilegal”, relegando todo tipo de manifestación identitaria que se escape de los límites impuestos como un crimen. Cuando las prohibiciones no son suficientes, y hay grupos que reivindican su autonomía cultural, es pues legítimo aplicar medidas violentas y represivas para mantener el orden establecido, lo que Weber¹¹⁸ definió “una delimitación clara de los medios coactivos permitidos eventualmente y de las situaciones en las que se puedan aplicar”. Y precisamente estos contrastes, como afirma Chambers¹¹⁹ proporcionan una zona de “intensidad cultural”, en la que los saberes no autorizados (subalternos, rechazados) irrumpen en las disciplinas autorizadas (legales, “normales”). Es aquí también que emergen las contra-culturas de la

¹¹⁷ Foucault, Michel (2015): *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial, p. 115.

¹¹⁸ Weber, Max (2012): *Sociología del poder*. Madrid: Alianza Editorial, p. 32.

¹¹⁹ Chambers, Iain Ed.: 2006, p. 10.

modernidad, heterogéneas y no sistemáticas, que consiguen delinear una “cartografía inestable”, que poseen consecuencias históricas inevitables y que subvierten el orden establecido. “*Perché c’è chi dalla guerra guadagna, anche se la collettività, le collettività nazionali non ne ricavano che lutti e rovine*”¹²⁰. Veamos ahora qué ideologías subyacen detrás de estas prácticas, su motor impulsor y justificación teórica y ontológica.

¹²⁰ Gramsci, Antonio: 2011, p. 82.

“Porque hay quienes se benefician de la guerra, aunque la colectividad, las colectividades nacionales no ganan sino lutos y ruinas”.

LA COLONIALIDAD DE CHINA. “ORIENTALISMO”, “RACISMO EPISTÉMICO” E INFERIORIZACIÓN DE LAS IDENTIDADES SINOMUSULMANAS

La cuestión del Orientalismo, considerando a China como el “objeto” oriental, ha estado, a lo largo de las últimas décadas, muy presente en el panorama investigador internacional. Sin embargo, muy recientemente el debate ha sido trasladado a un ámbito más específico y, a nuestro parecer, harto rico en fascinación y connotaciones políticas relevantes. A saber, se vuelca el discurso “orientalista” y se inserta en la propia China, tratando de analizar cómo ciertas medidas y categorizaciones que no dejan de ser coloniales son aplicadas, por un país que ha sido (y sigue siendo) víctima de ellas, a una parte de su propia población. Es decir, se analizan las “imágenes, conceptos y premisas que proporcionan el marco mediante el cual representamos, interpretamos, entendemos y le ‘damos sentido’ a algún aspecto de la existencia social”¹²¹.

Siguiendo la tesis propuesta en un primer momento por Dru C. Gladney (1994) y muy recientemente retomada por Élisabeth Allès (2014), ambos grandes expertos en el tema de las identidades musulmanas en China, la etnia mayoritaria *han* ha ido construyendo una suerte de Orientalismo interno al país, formando una imagen de las minorías étnicas (especialmente las asentadas en la zona Oeste del País —Xinjiang, Tíbet, etc.—) que muchos parecidos posee con la idea de “Oriente” que el Romanticismo y, posteriormente, el propio Orientalismo, formó en Europa. Las nacionalidades minoritarias (tanto las islámicas como las pertenecientes a otros grupos) se retratan a través de representaciones exóticas, eróticas, femeninas, en contraposición a las masculinas, viriles, bélicas, que tradicionalmente se han empleado para la representación de la etnia *han*.

¹²¹ Hall, Stuart: 2014, p. 331.

El retrato que se proporciona de las minorías en China, descritas como un colectivo “*exoticized, and even eroticized*”¹²², es funcional para la construcción de una identidad *han* mayoritaria, y para la conformación del propio Estado como un bloque unitario y poderoso. Las tradiciones y la propia identidad de la minoría musulmana *uigur*, por lo tanto, son empleadas instrumentalmente por el Estado como elemento folclórico “atractivo” y “primitivo” con el que inferiorizar y, por ende, poder dominar, al pueblo que en ella se reconoce. La “periferia” es, así, un mundo que necesita ser “sinizado” (léase, “hanizado”), incapaz de “civilizarse” o “desarrollarse” por sí mismo, por lo que el Estado ve legitimada su intervención. Esta idea, asimismo, tiene el claro objetivo de subyugar al “otro” a través de un discurso hegemónico basado en la dicotomía conocimiento-poder, y en la oposición ontológica y epistémica entre (para volver a usar las mismas categorías hegelianas que hemos citado anteriormente) “China” (sujeto maduro, fuerte, racional, masculino, dinámico, activo) y “minoría” (objeto débil, irracional, femenino, estático, pasivo).

Evidentemente, todo ello conlleva unas consecuencias tanto ideológicas como prácticas: si por un lado la “inferiorización” de las nacionalidades minoritarias crea una suerte de “justificación” para las medidas y campañas gubernamentales represivas y la negación de procesos de independencia de las regiones interesadas, por otro lado, y gracias sobre todo al creciente turismo en estas áreas del país, las propias nacionalidades minoritarias aprovechan la imagen “misteriosa, exótica y folclórica” que se ha construido acerca de ellas mismas para su propio beneficio económico.

Los discursos acerca de las nacionalidades minoritarias y, en nuestro caso, de las de fe islámica, se construyen por lo tanto para estigmatizar, categorizar y, pues, inmovilizar a un pueblo en una posición de inferioridad dictada (o eso se trata de demostrar) por su propia naturaleza “folclórica” y “primitiva”¹²³.

La noción de que la identidad está fuera de la representación —
que hay un sí mismo en cada uno de nosotros y que solo luego se

¹²² Gladney, Dru C. (1994): “Representing Nationality in China: Refiguring Majority/Minority Identities”. *The Journal of Asian Studies*, 53 (1), p. 94.

“Exotizado e incluso erotizado”.

¹²³ Esta imagen se ha empleado, a lo largo de todo el gobierno del Presidente Mao Zedong, para propugnar la idea de un país unido, aun en su diversidad, bajo la égida del gobierno comunista.

agrega el lenguaje en el cual nos describimos— es insostenible. La identidad está dentro del discurso, dentro de la representación. Es constituida en parte por la representación. La identidad es una narrativa del sí mismo, es la historia que nos contamos de nosotros mismos para saber quiénes somos. El efecto más importante de esta reconceptualización de la identidad es el subrepticio regreso de la diferencia. La identidad es un juego que debe ser jugado contra la diferencia. Pero ahora tenemos que pensar la identidad *en relación a* la diferencia. Hay diferencias en los modos como se construyen social y psíquicamente los géneros. Pero no hay fijeza en esas oposiciones. Es una oposición relacional, es una relación de diferencia. Tenemos, entonces, la dificultad conceptual de tratar de pensar al mismo tiempo identidad y diferencia¹²⁴.

Así pues, la “humanidad” se construye alrededor de la identidad *han* mayoritaria, hasta tal punto que las demás poblaciones han adquirido, a lo largo de la historia, nombres y apelativos (*shúfān* “cocidos” —“pueblos que consumen comida cocida”—; *shēngfān* “crudos” —“pueblos que consumen comida cruda”—¹²⁵) que dependían del grado de “sinización” que habían logrado: “Los mandarines chinos contemplaban con aprobación a los bárbaros que laboriosamente aprendían a pintar ideogramas del Reino Medio”¹²⁶. Eso implica, siguiendo la teoría de Lévi-Strauss, que los “otros” (pueblos, tribus, grupos) “no participan de las virtudes —o hasta de la naturaleza— humanas, sino que están a lo sumo compuestas de maldad, de mezquindad”¹²⁷. Por supuesto, el “civilizado a medias”¹²⁸ goza de un trato diferente al “bárbaro”. Es la misma definición de “meridional” (entendido como el “sur” del que habla Boaventura de Sousa Santos) que aplica polémicamente Gramsci en *La questione meridionale*: “*I meridionali sono*

¹²⁴ Hall, Stuart: 2014, p. 379.

¹²⁵ Allès, Élisabeth: 2014, p. 135.

¹²⁶ Anderson, Benedict (1993): *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 31.

¹²⁷ Lévi-Strauss, Claude: 2012, p. 49.

¹²⁸ Anderson, Benedict: 1993, p. 32.

biologicamente degli esseri inferiori, dei semibarbari o dei barbari completi”¹²⁹. Como afirma Lipman¹³⁰, es importante subrayar también que estos pueblos fronterizos, los “bárbaros”, no han decidido plegarse natural y gradualmente a una civilización —la china— a la que consideraban superior; al revés, es la propia civilización china la que se moldea gracias, también, a las continuas interacciones con una vasta diversidad cultural. En nuestro caso, y rehaciéndonos a las características de las dos nacionalidades minoritarias de fe islámica que hemos traído a colación, los *hui* (por haber adoptado la lengua nacional, haberse adaptado a ciertas normas de convivencia con la población mayoritaria y por haberse, en suma, “hanizado” en cierta medida) se insertarían en la categoría de “civilizados a medias”: su integración en la sociedad aún dista de ser completa y total, y sin embargo son reconocidos como miembros de la “comunidad” nacional; al contrario, los uigures cabrían en la definición de “bárbaros”, por mantener intacta su cultura y, sobre todo, su lengua.

Como afirma Pasquale Voza¹³¹, una política —incluso una política revolucionaria, como ha podido ser la china— cae en el prometeísmo cuando deja de ser concebida como teoría del movimiento y de la transformación social, y pasa a buscar la conquista y la gestión del poder. Precisamente ello, aplicando también la teoría gramsciana, ha contribuido en la formación de una “*statolatria*” de buena parte de las tradiciones comunistas del Novecento. No es difícil subrayar el carácter potencial e intrínsecamente violento de esta política prometeísta, que según Voza “*è violenta nel senso giacobino-autoritario del termine ed è capace di produrre trasformazioni molecolari in coloro che la vivono o la subiscono*”¹³².

¹²⁹ “Los meridionales son biológicamente unos seres inferiores, unos semi-bárbaros, o incluso completamente bárbaros”. *La questione meridionale* representa el texto que conecta el Gramsci político con el de la cárcel, así como una suerte de embrión de los *Quaderni*.

¹³⁰ Lipman, Jonathan: 1996, p. 98.

¹³¹ Chambers, Iain Ed.: 2006, pp. 112-114.

¹³² *Op. cit.*, p. 113.

“Es violenta en el sentido jacobino-autoritario del término, y es capaz de producir transformaciones moleculares en los que la viven o la sufren”.

Para citar a John Stuart Mill¹³³, “el objetivo de este ensayo no es el llamado libre arbitrio, sino la libertad social o civil, es decir, la naturaleza y los límites del poder que puede ejercer legítimamente la sociedad sobre el individuo”. Se ha tratado de analizar, aplicando una nueva perspectiva de estudio a este ámbito, los mecanismos que podríamos llamar “orientalistas” que la China aplica a parte de su población, perpetuando el uso de unas estrategias coloniales con el claro objetivo de establecer un control (político, social y, en definitiva, discursivo e identitario) sobre una franja consistente de su pueblo.

La comunidad musulmana de China, de hecho, representa un caso especial dentro de la *umma* (comunidad islámica universal), pues un país no musulmán acoge a más de 20 millones de creyentes (aproximadamente el mismo número que, por ejemplo, encontramos en Arabia Saudí, donde representan el 97% de la población).

“La colonialidad, escondida bajo la retórica de la modernidad, genera necesariamente la energía irreductible de seres humanos humillados, vilipendiados, olvidados y marginados”¹³⁴. El ideal nacional unitario, promovido por el Gobierno, impone el universalismo epistemológico como estrategia de construcción estatal y, por lo tanto, sigue un claro “diseño global imperial/colonial”¹³⁵.

No parece inadecuado, dadas estas premisas, hablar, en nuestro caso, de una forma de racismo. En general, el racismo puede fundamentarse en razones de color, etnicidad, lengua, cultura o religión. Siguiendo las palabras de Ramón Grosfoguel:

Si colapsamos la forma particular que el racismo adopta en una región o país del mundo como si fuera la definición universal de racismo perdemos de vista la diversidad de racismos que no son necesariamente marcados de la misma forma en otras regiones del mundo... el racismo es una jerarquía de superioridad/inferioridad sobre la línea de lo humano¹³⁶.

¹³³ Mill, John Stuart (2013): *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial, p. 67.

¹³⁴ Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramon, Eds.: 2007, p. 27.

¹³⁵ *Op. cit.*, p. 70.

¹³⁶ Grosfoguel, Ramón: 2011, p. 98.

Asimismo, nos apoyamos en la definición que Stuart Hall proporciona del racismo:

Por racismo *palpable*, me refiero a esas numerosas ocasiones en las que se da un cubrimiento abierto y favorable a argumentos, posturas y portavoces en el negocio de desarrollar un argumento abiertamente racista o que promueven políticas u opiniones racistas [...] Por racismo *inferencias* me refiero a aquellas representaciones aparentemente naturalizadas de eventos y situaciones relacionados con la raza, ya sean ‘reales’ o ‘ficticios’, que tienen inscritas premisas y propuestas racistas como una serie de *presupuestos incuestionados*. Ellos hacen posible la formulación de afirmaciones racistas sin siquiera tomar consciencia de los predicados racistas en los que aquellas se basan¹³⁷.

Si distinguimos, como los autores hacen (Fanon, Foucault, Grosfoguel, De Sousa Santos, etc.) entre dos zonas ontológicas, la del ser y la del no-ser, entendidas como jerarquías raciales y sociales, se puede observar que los mismos mecanismos de inferiorización que se crean entre ambas zonas (con una evidente sumisión de la zona del no-ser por parte de la zona del ser) se reproducen, a escala más local, en la propia zona del no-ser.

La zona del ser y no-ser no es un lugar geográfico específico sino una posicionalidad en relaciones raciales de poder que ocurre a escala global entre centros y periferias, pero que también ocurre a escala nacional y local contra diversos grupos racialmente inferiorizados¹³⁸.

Obviamente, los conceptos de “ser/yo” y “no-ser/otro” son metáforas y categorías que indican el sujeto vencedor frente al objeto subordinado. Así

¹³⁷ Hall, Stuart: 2014, p. 333.

¹³⁸ Grosfoguel, Ramón: 2011, p. 99.

pues “el racismo es una estructura del discurso y la representación que intenta expulsar simbólicamente al Otro —lo borra, lo coloca allá en el Tercer Mundo, en el margen—”¹³⁹. Para garantizar que los pueblos dominados (orientalizados) recuperen su subjetividad alienada por el dominio al que están sometidos, se puede sostener la necesidad de desarrollar una suerte de “occidentalismo”, esto es, una conciencia cultural, política y filosófica que les consienta dialogar con el “Occidente” desde una posición de auto-conocimiento¹⁴⁰. Volverse a apoderar, por parte de este “otro”, de su auto-conciencia representa un proceso educativo y cultural que conlleva, como objetivo último, que el Oriente/Otro/No-ser/Sur y el Occidente/Yo/Ser/Norte se tornen sujetos culturales que interactúan.

En nuestro caso, además, el islam representa una religión revolucionaria y de justicia, que empuja a los hombres a rechazar la subordinación a todo tipo de poder opresivo. La herramienta filosófica de este proceso de liberación consiste en la transformación de la teología en antropología, para permitir que los hombres conviertan la fe y la creencia en el instrumento de transformación de las relaciones económicas y sociales. Por lo tanto, para las identidades sinomusulmanas se ve necesario un proceso de autoconocimiento bajo una perspectiva historicista y de auto-determinación, para volver a apoderarse de su propia historia, y construir su identidad de forma autónoma. La historia, por lo tanto, posee sí una función educativa, pero merece subrayar aquí su función de desmitificar: debe pretender, pues, criticar y desmontar las interpretaciones que se han ofrecido (por parte del “yo” dominante —el Estado chino—) de las nacionalidades minoritarias musulmanas.

¹³⁹ Hall, Stuart: 2014, p. 378.

¹⁴⁰ Este concepto ya se había desarrollado, en el mundo araboislámico, durante el período de gran fermento cultural y filosófico representado por el siglo XX, etapa de dominación colonial de los países árabes. Para profundizar más en el tema, *Cfr.* Ḥanaḥ Ḥassan (1991): *Muqaddima fī ‘ilm al-istigrāb* (Introducción a la ciencia del Occidentalismo). El Cairo: Dar al-Fanniyā; Campanini, Massimo (2009): “Il concetto di orientalismo/occidentalismo in Hasan Hanafi”. Gritti, Roberto; Laurano, Patrizia; Bruno, Marco Eds. (2009): *Oltre l'orientalismo e l'occidentalismo: la rappresentazione dell'altro nello spazio euro-mediterraneo*. Milano: Guerini.

CONCLUSIONES

Nuestro objetivo primario es el de descubrir y denunciar la “constitución de los sistemas de desigualdad y de exclusión de la modernidad capitalista¹⁴¹, a través de los cuales ésta organizó la pertenencia subordinada de clases y otros grupos sociales por las vías aparentemente opuestas de la integración y de la exclusión”¹⁴². La que suele llamarse, de hecho, “crisis del Estado-nación”, como bien afirma Voza¹⁴³ ha de entenderse más propiamente como la mutación de algunos papeles y funciones importantes de los Estados nacionales, que conllevan que éstos se arrodillen frente a la supremacía de un nuevo factor primordial en el establecimiento de toda relación jerárquica: el mercado y las empresas que, finalmente, se convierten en los principales reguladores de la vida social en su totalidad. Así pues ello termina redefiniendo la política sobre la base de nuevos nexos que funden lo nacional con lo internacional y que, como afirmó Fukuyama¹⁴⁴ hicieron que China, especialmente tras los acontecimientos de 1989, se convirtiera simplemente en otro Estado autoritario de Asia.

La crítica al eurocentrismo, a las obras fundamentales que relegan a China a una posición de subordinación epistémica respecto de Europa (pensemos,

¹⁴¹ Obviamente, queriendo aplicarla a China, hemos de ampliar esta definición. China no ha sido, hasta tiempos recientes (y sigue sin ser —al menos, oficialmente—) un país “capitalista”, y sin embargo no rehúye de los mecanismos de la que Boaventura de Sousa Santos, así como Ramón Grosfoguel y otros llaman “modernidad capitalista”.

¹⁴² Santos, Boaventura de Sousa (2005): “Desigualdad, Exclusión y Globalización: Hacia la Construcción Multicultural de la Igualdad y la Diferencia”. *Revista de Interculturalidad*, 1, p. 43.

¹⁴³ Chambers, Iain Ed.: 2006, pp. 114-115.

¹⁴⁴ *Cfr.* Fukuyama, Francis (1992): *The End of History and the Last Man*. New York: Macmillan, Inc., p. 34.

por ejemplo, en la obra de Karl Marx o Max Weber) y la reivindicación de una dignidad ontológica de China nos sirven como base para tornar a la víctima en verdugo, y denunciar cómo China aplica los mismos mecanismos hegemónicos y universalistas.

Un examen antropológico, sociológico y político de las relaciones interestatales entre la China y las identidades sinomusulmanas; un análisis de los discursos orientalistas internos a la propia China; la aplicación de los estudios decoloniales, ampliamente implantados en los contextos latinoamericano y, en menor medida, africano, al ámbito chino; éstas son las propuestas que avanzamos aquí, denunciando la “euroamericanización” (eso es, colonialidad enmascarada bajo una apariencia de “modernidad”) de procesos sociales, políticos e identitarios de sujetos (en nuestro caso, China) que a su vez han sido víctimas de mecanismos coloniales.

La creación de la imagen de un “otro” inferiorizado, “como fruto de un espejismo muy particular [...] producirá una triple «fabricación teórico-interpretativa» de la historia, la realidad objetiva hegemónica, cuya vigencia hasta el presente se convierte en el tema que debe ser desconstruido”¹⁴⁵: es decir, el Estado se impone como “autor”, entendido aquí según la definición que propone Foucault: “principio de agrupación del discurso, como unidad y origen de sus significaciones, como foco de su coherencia”¹⁴⁶, de un discurso “oficial” que, en nuestro caso, no raramente perpetúa por medio de la violencia (a través, pues, de represión física, identitaria e ideológica). “La violencia funciona como el último recurso del poder contra los delincuentes o rebeldes —es decir, contra los individuos singulares que se niegan a ser superados por el consenso de la mayoría— [...] Como todos los medios, siempre precisa de una guía y una justificación hasta lograr el fin que persigue”¹⁴⁷. La creación de un discurso sobre una “otredad” que se manifiesta como “primitiva”, “femenina” “exótica”, “erótica” y “folclórica” es una medida claramente vuelta a crear un *gap* identitario, cultural y social que autorice al Estado central a imponer su dominio sobre este “otro” incapaz de

¹⁴⁵ Dussel, Enrique (2004): “La China (1421-1800) (Razones para cuestionar el eurocentrismo)”. *Revista Archipiélago*, 11 (44), p. 10.

¹⁴⁶ Foucault, Michel (1992b): *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores, p. 30.

¹⁴⁷ Arendt, Hannah (2014): *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial, p. 69.

modernizarse por sí mismo. Esta colonialidad de China, pues, convirtió a este Oriente/Otro/No-ser/Sur, “de un espacio repleto de conocimientos y experiencias, en una tierra estéril, lista para ser ocupada por la razón imperial”¹⁴⁸. En suma, la diversidad cultural es vista, como bien afirma Lévi-Strauss, como una “monstruosidad o escándalo” y la actitud general es la de “repudiar pura y simplemente las formas culturales: las morales, religiosas, sociales y estéticas que estén más alejadas de aquellas con las que nos identificamos”¹⁴⁹.

Aún así, ha quedado patente que las manifestaciones culturales e identitarias, propias de las nacionalidades minoritarias analizadas, han sido ampliamente empleadas por el Gobierno, ya desde su instalación en 1949, como instrumento funcional para su “proyecto de modernización” de las minorías étnicas. Esto se realizó mediante, por un lado, una homogeneización de las tradiciones artísticas, culturales e identitarias, la fijación de un “canon clásico” (léase, permitido), y la invisibilización (esto es, el *en-cubrimiento* dusseliano) de todo tipo de manifestación que no sirviera para los fines gubernamentales. Asimismo, se ha aprovechado el éxito de estas manifestaciones para subrayar la eficacia del modelo minoritario impuesto por el Estado: el carácter jovial, alegre y festivo de las representaciones permitidas proporcionaba una imagen positiva de las nacionalidades minoritarias islámicas, estigmatizadas en la imagen de exóticas bailarinas del vientre, folclóricos vendedores de comida típica, virtuosos músicos, diestros poetas y hábiles calígrafos¹⁵⁰. Y sin embargo, paradójicamente, los propios miembros de las comunidades islámicas se han acomodado en estas representaciones estereotipadas.

La nación china, desde el punto de vista político, tiende a proporcionar una imagen de sí misma como una *comunidad* entendida en sentido andersoniano, a saber, un lugar que, “independientemente de la desigualdad y la explotación

¹⁴⁸ Santos, Boaventura de Sousa y Meneses, Maria Paula Eds. (2014): *Epistemologías del Sur. Perspectivas*. Madrid: Ediciones Akal, p. 14.

¹⁴⁹ Lévi-Strauss, Claude: 2012, p. 47.

¹⁵⁰ Una imagen completamente diferente, y harto más realista es la que proporciona Urszula Pontikos en su documental *China's Wild West* (2008), en el que se rompe con esta representación “exótica” para denunciar las pésimas condiciones de vida en la que se encuentra parte de la población.

que en efecto puedan prevalecer en cada caso, ... se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal”¹⁵¹, fundado sobre imágenes y mitos que se refieren a un origen común, tradiciones inmutadas y valores universales y eternamente válidos.

En el caso de China, que aún se esconde bajo el estandarte del comunismo (aunque ya sólo nominalmente, como es fácil comprender), esta apariencia de “igualitarismo” (propugnado asimismo por la propia Constitución) se ve cada vez más frágil de sostener. La paulatina apertura del país al resto del mundo, la penetración cada vez más profunda de medios de información que se escapan a los controles oficiales, así como las voces alternativas, están descubriendo los mecanismos de la que Weber ya definió una *dominación tradicional*, a saber, cuya “legitimidad se basa y se cree en ella en virtud del carácter sagrado del poder y del ordenamiento consagrado por el tiempo. El señor, o los señores, son designados en virtud de reglas consagradas por la tradición... y los administrados no son «miembros» del *Verband* sino «súbditos» o «camaradas» tradicionales”¹⁵². Si eliminamos de esta cita toda acepción religiosa de los conceptos de “sagrado” y “consagrar”, y la movemos al plano de la ideología política (“comunista”, en nuestro caso), es tarea fácil reconocer a China perfectamente integrada en ella.

No se ha trata, aquí, de auspiciar ni justificar reivindicaciones nacionales ni, por otro lado, de aprobar las acciones violentas que algunas franjas extremistas de la población realizan en contra del Estado. Nuestro propósito es simplemente el de investigar críticamente los mecanismos perversos que se han creado alrededor de las cuestiones relacionadas con las relaciones transnacionales entre el Gobierno chino y las nacionalidades minoritarias islámicas principales, analizando el por qué de las distintas actitudes puestas en práctica hacia ellas desde una perspectiva sociológica, antropológica y, qué duda cabe, histórica.

Asimismo, en un panorama como el actual, muy incline a la categorización y estigmatización racista de ciertos grupos sociales (los musulmanes, *in primis*), un análisis crítico y objetivo de estos problemas parece una cuestión de honestidad intelectual.

¹⁵¹ Anderson, Benedict: 1993, p. 25.

¹⁵² Weber, Max: 2012, p. 94.

Nuestro estudio se ha llevado a cabo, de momento, desde un punto de vista meramente “bibliográfico”, aprovechando el material teórico ya escrito; se presenta, por lo tanto, como el esbozo preparatorio de unos temas que requerirán, en un futuro próximo, un acercamiento holístico, propio de la antropología cultural, y que a buen seguro deberá beber directamente de fuentes directas y originales, apoyándose en un trabajo campo, en historia oral y en entrevistas originales.

Dejando por lo tanto las puertas abiertas a futuras y más profundas investigaciones, y aprovechando el enorme interés que nos suscitan las identidades sinomusulmanas y los conflictos que se generan entre éstas y el Estado chino, podemos considerar este análisis como un primer acercamiento al tema, un estudio preliminar que nos abre un camino investigador hartamente rico de sugestión y sobre todo implicaciones políticas, antropológicas, sociales además de morales.

GLOSARIO DE TÉRMINOS CHINOS

阿訇	Imán
安祿山	An Lushan (703-757)
百花运动	Campaña de las Cien Flores (1956)
保安族	Etnia Bonan
北京	Pekín
波斯	Persas
成吉思汗	Gengis Khan (1162-1227)
大食	Árabes (antiguamente)
道	Dao
邓小平	Deng Xiaoping (1904-1997)
东乡族	Etnia Dongxiang
甘肃	Gansu
广州	Cantón
汉语拼音	<i>Hanyu Pinyin</i>
哈薩克族	Etnia kazaka
河南	Henan
忽必烈汗	Kublai Khan (1215-1294)
回族	Etnia <i>hui</i>
進士	Exámenes imperiales
柯尔克孜族	Etnia Kirguís
叩头	<i>Kowtow</i> (prostración)
礼拜寺	Mezquita
穆罕默德	Mahoma (570-632)
满族	Etnia manchú
毛泽东	Mao Zedong (1893-1976)
明朝	Dinastía Ming (1368–1644)

宁夏	Ningxia
清朝	Dinastía Qing (1644-1911)
清真	<i>Halāl</i>
撒拉族	Etnia Salar
丝绸之路	Ruta de la Seda
生番	“Crudos” —“pueblos que consumen comida cruda”—
熟番	“Cocidos” —“pueblos que consumen comida cocida”—
宋朝	Dinastía Song (960-1279)
孫中山	Sun Yat-sen (1866-1925)
塔吉克族	Etnia tayika
唐朝	Dinastía Tang (618–907)
塔塔尔族	Etnia tártara
文化大革命	Gran Revolución Cultural (1966-1976)
维吾尔族	Etnia uigur
乌兹别克族	Etnia uzbeka
西安	Xi'an
小儿经	<i>Xiao'erjing</i>
新疆	Xinjiang
伊斯兰教	Islam
伊斯兰学校	Madrasa
元朝	Dinastía Yuan (1271-1368)
袁世凯	Yuan Shikai (1859-1916)
云南	Yunnan
中国共产党	Partido Comunista chino
中华人民共和国	República Popular de China

BIBLIOGRAFÍA

ACHARYA, ARABINDA; GUNARATNA, ROHAN; WANG, PENGXIN (2010): *Ethnic Identity and National Conflict in China*. New York: Palgrave Macmillan.

ALLÈS, ÉLISABETH (2008): *Musulmanes de China. Antropología de los Hui de Henan*. Barcelona: Bellaterra.

—— (2014): “Minority Nationalities in China: Internal Orientalism”.
POUILLION, FRANÇOIS y VATIN, JEAN-CLAUDE Eds.: *After Orientalism: Critical Perspectives on Western Agency and Eastern Re-appropriations*. Leiden: Brill, Leiden Studies in Islam and Society, pp. 134-141.

ANDERSON, BENEDICT (1993): *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica. Traducción de Eduardo L. Suárez.

ARENDT, HANNAH (2014): *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción de Guillermo Solana.

ARMIJO, JACQUELINE (2008): “Islam in China”. ESPOSITO, JOHN L., VOLL, JOHN O., BAKAR, OSMAN Eds.: *Asian Islam in the 21st Century*. Oxford: University Press, pp. 197-228.

“Asia Muslim Population in 2014” (2014): *Muslim Population*. Web. 03 mar. 2015. <<http://www.muslimpopulation.com/asia/>>

BABTAIN, HAYA ABDUL MOHSEN (2013): "Political and economical position of Muslims in China. Analytical reading 1985-2011". *The 2013 WEI International Academic Conference Proceedings*, pp. 24-26.

BAI, SHOUYI (2003): *Zhongguo Huibui minzu shi (A history of the Huibui nationality in China)*. Beijing: Zhonghua shuju, pp. 36-44. Web. 02 mar. 2015.
<<http://www.chinaheritagequarterly.org/editorial.php?issue=005>>

BAUMAN, ZYGMUND (2010): *Identidad*. Buenos Aires: Losada. Traducción de Daniel Sarasola.

BEN-DOR BENITE, ZVI (2005): *The Dao of Muhammad. A Cultural History of Muslims in Late Imperial China*. Cambridge: Harvard University Press.

—— (2010): "Follow the white camel: Islam in China to 1800". *The New Cambridge History of Islam Vol. 3*. Cambridge: University Press, pp. 409-426.

BHABHA, HOMI K. (2002): *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantiales. Traducción de César Aira.

BROOMHALL, MARSHALL B. (1910): *Islam in China: a Neglected Problem*. Londres: Morgan & Scott.

CASTRO-GÓMEZ, SANTIAGO y GROSFUGUEL, RAMON Eds. (2007): *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

CHAMBERS, IAIN Ed. (2006): *Esercizi di potere. Gramsci, Said e il postcoloniale*. Roma: Meltemi Editore.

"China Factfiles. Religious Beliefs". Web. 09 jun. 2015.
<http://english1.english.gov.cn/2006-02/08/content_182603.htm>

CIA. "People and Society". *The World Factbook*. Web. 09 jun. 2015. <<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ch.html>>

"Constitution of the People's Republic of China" (2004). Web. 02 mar. 2015. <http://www.npc.gov.cn/englishnpc/Constitution/2007-11/15/content_1372963.htm>

DILLON, MICHAEL (1996): *China's Muslims*. Hong Kong: Oxford University Press.

DUSSEL, ENRIQUE (2004): "La China (1421-1800) (Razones para cuestionar el eurocentrismo)". *Revista Archipiélago*, 11 (44), pp. 6-13.

ESTEBAN RODRÍGUEZ, MARIO (2000): "La 'Orientalización' de las minorías nacionales en China". *Revista española del Pacífico*, 11, pp. 151-168.

FANON, FRANTZ (1963): *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.

FLORCRUZ, MICHELLE (2015). "Ramadan 2015: Fasting Banned In China For Muslim Government Employees, Students And Teachers". *International Business Times*. Web. 25 jun. 2015. <<http://www.ibtimes.com/ramadan-2015-fasting-banned-china-muslim-government-employees-students-teachers-1975294>>

FOUCAULT, MICHEL (1992a) *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Altamira. Traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría.

—— (1992b): *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores. Traducción de Alberto González Troyano.

—— (1994): *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones de la Piqueta. Traducción de Fernando Alvarez-Uría.

—— (2002): *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores. Traducción de Aurelio Garzón del Camino.

—— (2015): *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción de Miguel Morey.

FUKUYAMA, FRANCIS (1992): *El fin de la Historia*. Barcelona: Planeta.

GLADNEY, DRU C (1994): “Representing Nationality in China: Refiguring Majority/Minority Identities”. *The Journal of Asian Studies*, 53 (1), pp. 92-123.

—— (1996): *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*. Cambridge: Harvard University Press.

—— (1999): “Making Muslims in China: Education, Islamicization and Representation”. POSTIGLIONE, GERARD A. Ed.: *China's National Minority Education. Culture, Schooling, and Development*. New York: The Falmer Press.

GUO, RONGXIN *et al.* Eds. (2015): *Multicultural China. A Statistical Yearbook (2014)*. Springer.

GRAMSCI, ANTONIO (2011). *Odio gli indifferenti*. Milano: Chiarelettere.

GROSGOUEL, RAMÓN (2001): “Decolonizing Post-Colonial Studies and Paradigms of Political-Economy: Transmodernity, Decolonial Thinking, and Global Coloniality”. *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*. Web. 19 nov. 2014. <<http://escholarship.org/uc/item/21k6t3fq>>.

—— (2004): “Race and Ethnicity or Racialized Ethnicities?: Identities within Global Coloniality”. *Ethnicities*, pp. 315-336. Web. 19 nov. 2014. <<http://etn.sagepub.com/cgi/content/abstract/4/3/315>>.

—— (2011): “La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos”. Web. 19 nov. 2014.

<<http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/RAMON%20GROSFOGUEL%20SOBRE%20BOAVENTURA%20Y%20FANON.pdf>>.

GROSFOGUEL, RAMÓN y MIELANTS, ERIC (2006): “The Long-Durée Entanglement Between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarchal World-System. An Introduction”. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, V (1), pp. 1-12.

GUNARATNA, ROHAN y PEREIRE, KENNETH GEORGE (2006): “An Al-Qaeda Associate Group Operating in China?”. *China and Eurasia Forum Quarterly*, 2 (4), pp. 55-61.

HALL, STUART (2014). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. RESTREPO, EDUARDO; VICH, VICTOR; WALSH, CATHERINE Eds. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

HAN, ENZE y MYLONAS, HARRIS (2014): “Interstate Relations, Perceptions, and Power Balance: Explaining China’s Policies Toward Ethnic Groups, 1949–1965”. *Security Studies*, 23 (1), pp. 148-181.

ISRAELI, RAPHAEL (2002): *Islam in China. Religion, Ethnicity, Culture, and Politics*. Oxford: Lexington Books.

—— (2010): “China’s Uyghur Problem”, *Israel Journal of Foreign Affairs*, IV (1), pp. 89-101.

—— (2012): “Islam in China”, *Politics and Religion in Contemporary China*, VI (2), pp. 251-268.

—— (2013): “China, Islam in. Contemporary period (since 1995)”. *Encyclopaedia of Islam, THREE*. Brill Online. Web. 11 abr. 2014.

<http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/china-islam-in-contemporary-period-since-1995-COM_23878>

JONES, CARLA y MAS, RUTH (2011): “Transnational conceptions of Islamic community: national and religious subjectivities”. *Nations and Nationalism*, 17 (1), pp. 2–6.

LESLIE, DONALD D. (1998): *The Integration of Religious Minorities in China: the Case of Chinese Muslims*. Canberra: Australian National University.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (2012): *Raza y cultura*. Madrid: Ediciones Cátedra. Traducción de Sofia Bengoa y Alicia Duprat.

LIPMAN, JONATHAN (1990): “Ethnic Conflict in Modern China: Han and Hui in Gansu, 1781-1929”. LIPMAN, JONATHAN y HARRELL, STEVAN Eds.: *Violence in Chinese Society: Studies in Culture and Counterculture*. Albany: State University of New York Press.

—— (1996): “Hyphenated Chinese: Sino-Muslim Identities in Modern China”. HERSHATTER, GAIL *et al.* Eds.: *Remapping China. Fissures in Historical Terrain*. Stanford: Stanford University Press.

—— (1997): *Familiar Strangers: a History of Muslims in Northwest China*. Seattle: University of Washington Press, 1997.

MAALOUF, AMIN (2009): *Identidades Asesinas*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción de Fernando Villaverde Landa.

MILL, JOHN STUART (2013): *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial. Traducción de Pablo de Azcárate.

POSTON JR, DUDLEY L.; KHAMIS ALNUAIMI, WADHA SAEED; ZHANG, LI (2010): “The Muslim Minority Nationalities of China: Toward Separatism or Assimilation?”. Web. 02 mar. 2015.
<<http://paa2010.princeton.edu/papers/100485>>

POSTON JR, DUDLEY L. y SHU, JING (1987). "The Demographic and Socioeconomic Composition of China's Ethnic Minorities". *Population and Development Review*, 13 (4), pp. 703-722.

"Regional Ethnic Autonomy Law of the People's Republic of China" (1984): Web. 02 mar. 2015. <<http://www.cecc.gov/resources/legal-provisions/regional-ethnic-autonomy-law-of-the-peoples-republic-of-china-amended#body-chinese>>

RUDELSON, JUSTIN JON (1997): *Oasis Identities: Uyghur Nationalism along China's Silk Road*. New York: Columbia University Press.

SAID, EDWARD W (1990): *Orientalismo*. Madrid: Libertarias. Traducción de María Luisa Fuentes.

SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA (2005): "Desigualdad, Exclusión y Globalización: Hacia la Construcción Multicultural de la Igualdad y la Diferencia". *Revista de Interculturalidad*, 1, pp. 9-44.

—— (2010): "From the Postmodern to the Postcolonial – and Beyond Both". RODRÍGUEZ, ENCARNACIÓN; BOATCA, MANUELA; COSTA, SÉRGIO Eds.: *Decolonizing European Sociology. Transdisciplinary Approaches*. Farnham: Ashgate, pp. 225-242.

SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA y MENESES, MARIA PAULA Eds. (2014): *Epistemologías del Sur. Perspectivas*. Madrid: Ediciones Akal.

SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY (1988): "Can the Subaltern Speak?". *Marxism and the Interpretation of Culture*. Basingstoke: Macmillan Education, pp. 271–313.

SRIVASTAVA, NEELAM y BHATTACHARYA, BAIDIK Eds. (2012): *The Postcolonial Gramsci*. New York: Routledge.

STARR, FREDERIK Ed. (2004): *Xinjiang. China's Muslim Borderland*. London: M. E. Sharpe.

“The Hui ethnic minority” (2014): Web. 02 mar. 2015.
<<http://www.china.org.cn/e-groups/shaoshu/shao-2-hui.htm>>

“The Uygur ethnic minority” (2014): Web. 02 mar. 2015.
<<http://www.china.org.cn/e-groups/shaoshu/shao-2-uygur.htm>>

WEBER, MAX (2012): *Sociología del poder*. Madrid: Alianza Editorial.
Traducción de Joaquín Abellán.

WONG, ROY BIN (1997): *China Transformed. Historical Change and the Limits of European Experience*. London: Cornell University Press.

WORLD UYGHUR CONGRESS (2015): *2014 Report on Human Rights Violations in East Turkestan*. Web. 26 jun. 2015.
<<http://www.uyghurcongress.org/en/wp-content/uploads/WUC-report-2014.pdf>>

ZANG, XIAOWEI (2007): *Ethnicity and Urban Life in China. A comparative study of Hui Muslims and Han Chinese*. New York: Taylor & Francis Group.

ZHANG, LONGXI (1988): “The Myth of the Other: China in the Eyes of the West”. *Critical Inquiry*, 15 (1), pp. 108-131.

— (1992): “Western Theory and Chinese Reality”. *Critical Inquiry*, 19 (1), pp. 105-130.

ZHOU, YUN (2013): “Question of Ethnic Group Formulation in the Chinese Census”. Web. 02 mar. 2015.
<http://iussp.org/sites/default/files/event_call_for_papers/IUSSP%202013%20Question%20of%20Ethnic%20Group%20Formulation%20in%20the%20Chinese%20Census%20Yun%20Zhou.pdf>

