



**UNIVERSIDAD
DE GRANADA**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTORIA CONTEMPORÁNEA
INSTITUTO DE MIGRACIONES**

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN
ESTUDIOS MIGRATORIOS**

**VOCES OTRAS DE LA(S) HISTORIA(S).
COLONIALIDAD Y NARRATIVAS OFICIALES FRENTE AL ESPEJO DEL EXILIO DEL
PUEBLO UIGUR**

Tesis Doctoral presentada por
CHIARA OLIVIERI

Dirigida por
Dr. ANTONIO ORTEGA SANTOS



Granada, 2019

© MAMATJAN JUMA. *DREAM CATCHER*. MIXED MEDIA ON PAPER (14IN X 14IN)



Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Chiara Olivieri
ISBN: 978-84-1306-420-8
URI: <http://hdl.handle.net/10481/58982>

“Vivo, sono partigiano. Perciò odio chi non parteggia, odio gli indifferenti” (Gramsci, 2011, p. 6)

porque

“Los intelectuales son privilegiados;
el privilegio genera oportunidad y la oportunidad confiere responsabilidades.
Un individuo puede elegir” (Chomsky, 2016, p. 33)

o, que viene a ser lo mismo,

“Un gran poder conlleva una gran responsabilidad” (Tío Ben)

TABLA DE CONTENIDOS

Contents

Resumen/Abstract.....	9
Nota inicial.....	11
Agradecimientos	15
1. Introducción.....	23
1.1. “Otras” Asias.....	23
1.2. Colonialismo y/o estadonacioncentrismo	25
1.2.1. Catástrofes periféricas	30
1.3. Mirar y preguntar. Dialogar con los silencios.....	32
2. Mapeando la Investig-Acción.....	37
2.1. (De)centralizando a China	37
2.2. Sinidades “otras”. La construcción de identidades sinomusulmanas	41
2.3. Remapeando la identidad uigur. ¿“Eurasiática” vs. “china”?	44
2.4. Mapas étnicos, imposición identitaria y autopercepción	49
2.5. Oralización de la(s) historia(s).....	56
2.6. Superando los eurocentrismos y los axiomas de la colonialidad.....	59
2.7. In(ter)disciplinando la investig-acción	67
2.8. Cartografía de la investigación	79
2.9. Apuntes dudosos, fotos borrosas, voces temblorosas. Desmercantilizando las metodologías ..	80
3. Una primera aproximación	89
3.1. Artículo 1	90
4. Narraciones de espejismos historiográficos	173
4.1. Cartografía de XUAR	173
4.2. Desarrollo económico regional en la RPCh.....	177
4.2.1. El Plan de Desarrollo Económico del Oeste.....	182
4.3. Artículo 2	191
4.4. Gentrificación del territorio, desertificación de los recursos naturales y humanos	206
5. Cultural coloniality. To forget is to silence.....	223
5.1. Artículo 3	225

5.2. To forget is to silence	259
5.2.1. Terrorist, Islam -ist/-ic/-ologist, separatist, and other crimes	261
5.3. Intimate Terrorism: Life in the Borderlands	265
5.4. Thoughts from (de)coloniality	268
5.5. Final thoughts. Islam as decolonial re-existence	272
6. Epistemología de los silencios. Límites y secuelas	279
Bibliografía.....	287
Anexo I. Fichas interlocutorxs.....	307
Anexo II. Orientalismo interno	309
Anexo III. Debates internacionales	311
Anexo IV. Lista de abreviaturas.....	313

Resumen/Abstract

Un nuevo desafío ha surgido desde principios del siglo XXI, a saber, cómo acomodar la diversidad cultural en el contexto de los nuevos procesos interculturales y el orden internacional. Para lograr este objetivo, es esencial abordar la creación histórica de identidades sociales, religiosas y culturales. Que las identidades específicas, especialmente las identidades religiosas, a menudo se perciben hoy como riesgos de seguridad —en particular, la amenaza global del terrorismo—, es sólo uno de los desafíos que este proyecto enfrenta. Tales percepciones crean inseguridad en las sociedades contemporáneas. Sin embargo, un análisis crítico del proceso de construcción identitaria puede socavar la ecuación, tan a menudo trazada, entre religión y riesgo.

El proyecto interdisciplinario que se propone aborda cuestiones de importancia histórica y actual. Consideraré la estructura, las condiciones de vida y las prácticas religiosas de las comunidades uigures. También, analizaré la relación simbiótica-conflictiva de lxs uigures con el grupo étnico dominante —han—, y sus procesos internos o externos frente a la imposición de patrones culturales y educativos por parte del Estado chino. Este primer elemento del proyecto requiere trabajo entre diferentes comunidades uigures, con un enfoque especial en las comunidades exiliadas fuera de la República Popular de China.

Este proyecto de investigación se enfoca, asimismo, en el impacto socioambiental de la política de subalternización del Estado-Nación chino en la Región Autónoma Uigur de Xinjiang y sobre su población indígena, lxs uigures. Propongo un análisis crítico y contrastivo de las narrativas históricas oficiales, desde la inclusión oficial en el siglo XVIII del territorio periférico de Xinjiang en el Imperio Qing, hasta contemporáneas historias orales de vida de uigures desde el exilio.

Además de este primer elemento, también considero cómo las identidades se han construido históricamente en un territorio que se enfrenta a constante presión social y ambiental en el contexto de la geopolítica global, un escenario que genera un conflicto de identidad entre han-uigur/chino-uigur. Estas tensiones sociopolíticas locales y regionales, en el último tercio del siglo XX, forzaron o alentaron la emigración uigur de Xinjiang y de China, lo que condujo a la creación de comunidades en el exilio.

Palabras clave: China, Xinjiang, Exilio, Historia Oral, Pensamiento Decolonial

A new challenge has arisen at the beginning of the twenty-first century, namely, how to accommodate cultural diversity in the context of new intercultural processes and the international order. To achieve this aim, it is essential to address the historical creation of social, religious and cultural identities. That specific identities, especially religious identities, are often perceived today as security risks (in particular the global threat of terrorism), is only one of the challenges this project faces. Such perceptions create insecurity in contemporary societies. Yet a critical analysis of the identity construction process can undermine the equation, so often drawn, between religion and risk.

My proposed interdisciplinary project deals with questions of both historical and current significance. I will consider the structure, living conditions and religious practices of Uyghur communities. I will also consider Uyghurs' symbiotic-conflictual relationship with the dominant ethnic group (Han), and their internal or external processes *vis-à-vis* the imposition of cultural and educational patterns by the Chinese State. This first element of the project requires work among different Uyghur communities, with a special focus on exiled communities outside the People Republic of China.

My proposed research project focuses on the socio-environmental impact of subalternizing politics of the Chinese nation-state in the Xinjiang Uyghur Autonomous Region and among its indigenous population, the Uyghurs. I propose a critical and contrastive analysis of official historical narratives —from the official inclusion in the 18th century of the peripheral Xinjiang territory into the Qing Empire, to contemporary oral life histories of Uyghurs from exile.

Besides this first element, I also consider how identities have been historically constructed in a territory facing social and environmental pressure in the context of global geopolitics, a scenario engendering Han-Uyghur/Chinese-Uyghur identity conflict. These local and regional sociopolitical tensions have, in the final third of the twentieth century, forced or encouraged Uyghur emigration from Xinjiang and from the PRC, leading to the creation of distant exile communities.

Keywords: China, Xinjiang, Uyghurs, Exile, Oral History, Decolonial Thought

Nota inicial

Una de las preocupaciones que me han acompañado en este recorrido ha sido la de emplear formas de escritura no machista. Considero, de hecho, que como académicxs tenemos la responsabilidad de promover un uso igualitario y no discriminatorio del lenguaje, pues también desde allí actuamos para una visibilización y más honesta representación de los colectivos con los que nos relacionamos y vivimos.

De las formas usadas habitualmente para de-masculinizar algunos términos (el uso de la “e” o la “@”, entre otros), finalmente he optado por utilizar la “x” como forma de nominación neutra, allá donde no exista una palabra inclusiva. Reconozco que esto, cómo no, supone una ralentización del proceso de lectura, así como lo ha sido en el de redacción —la corrección automática de los *softwares* de escritura ha hecho que tuviese que volver a corregir todas y cada una de las palabras “neutralizadas”—; asimismo, también aceptaré las críticas que deriven de esta elección, más “molesta” para los ojos de quien lee que, por ejemplo, la opción de la “e”: sin embargo, creo que este esfuerzo sólo es una mínima —mas no por eso, prescindible— parte de un proceso de lucha contra el racismo, el patriarcado y la colonialidad que nos involucra como estudiantxs, investigadorxs, académicxs y sujetos políticos y politizados. Mi voluntad es que cada “x” salte a la vista, recordándonos que los cambios sociales concretos bien valen un “reajuste” ante lo usual y tradicional. Como resultará evidente a lo largo de la lectura de esta tesis, los artículos y capítulos de libro que en parte la componen no siguen esta regla; la elección no ha sido mía, sino de las propias revistas y editoriales que han decidido publicar mis textos.

De igual manera, he decidido alternar el uso de la primera persona del singular y el plural a lo largo de este estudio. El plural no se usa, como es habitual en los textos científicos, como *pluralis maiestatis* refiriéndome a mi persona, sino que es la visibilización verbal de cómo los diálogos con compañerxs, colegas, informadorxs y mentorxs han dejado una huella visible en mis pensamientos y planteamientos; asumiré declararme autora de lo que aquí plasmo, mas no excusaré reconocer el mérito colectivo en las denuncias, teorías e hipótesis que, en cambio, han sido fruto de conversaciones y debates colectivos. Asimismo, considero apropiado anteponer algunas breves aclaraciones sobre mi uso del “yo”. He vivido con y por esta investigación desde muy pronto en mis estudios de pregrado; la he sentido crecer conforme yo misma iba creciendo no sólo en la

Academia, sino también como mujer. Como mujer blanca del Norte Global, con un cada vez más alto grado de estudios y una situación económica favorable, que procede de una familia de profesionales instruidxs y que ha tenido la oportunidad de tener experiencias vitales e investigadoras en diferentes países del mundo. Una mujer con muchos privilegios “de nacimiento”, qué duda cabe. Una de las razones que me han empujado a investigar es mi firme convencimiento de la necesidad de pluralizar las historias, ampliar las perspectivas y dejar de silenciar lo que aparentemente pueda subvertir el orden establecido. Por lo que no voy a tratar de invisibilizarme como investigadora. Todo lo que aquí van a leer ha sido sometido a un riguroso análisis, una profunda búsqueda de veracidad y un estricto cuidado terminológico. Asimismo, no obstante, todo lo que aquí encontrarán ha sido metabolizado por mí y, por ende, por mis vivencias, mi cuerpo y mi alma. No voy a inventar datos o escenarios, pero sí los voy a plasmar yo por escrito. Incluso cuando hablo de “voces”, éstas llegan a mi estudio tras haberme atravesado —en la mayor parte de los casos, dolorosamente— y, por consiguiente, tras haberse llevado algo de mí. Tomando prestada —y adaptándola a mí— la identidad “mestiza” que Gloria Anzaldúa (1987, p. 78) describe en su obra, “[I will] undergo a struggle of flesh, a struggle of borders, a winner war. Like all people, we perceive the versión of reality that our culture communicates. Like others having or living in more than one culture, we get multiple, often opposing messages”¹.

La realización de este estudio se ha financiado dentro de la Ayuda de Formación de Profesorado Universitario, Convocatoria 2014, Referencia FPU 14/01270. Se inscribe asimismo dentro de los proyectos: “Procesos emergentes y agencias del común: praxis de la investigación social colaborativa y nuevas formas de subjetivación política”, 2014 (Referencia: CSO2014-56960-P); “Naturaleza gobernada. Un enfoque ecológico, institucional y cultural del manejo comunitario de recursos (Siglos XIII-XXI)”, 2016 (Referencia: HAR2015-64076-P), y “Contribuciones de la resistencia civil para la prevención de la violencia, la construcción de la paz y la transformación de conflictos en los Territorios Palestinos y Colombia”, 2016 (Referencia: HAR2015-74378-JIN), proyectos de I+D, del programa estatal de fomento de la investigación científica y técnica de

¹ “[Voy a] sufrir una lucha de carne, una lucha de fronteras, una guerra ganadora. Como todas las personas, percibimos la versión de la realidad que nuestra cultura nos comunica. Al igual que otrxs que tienen o viven en más de una cultura, recibimos mensajes múltiples, a menudo opuestos”.

excelencia, y el proyecto “Percepción y apropiación asimétrica del Golfo de California (siglos XVI-XXI): Historia Ambiental, conflictos ecológico-distributivos y sustentabilidad” (Referencia: CB 258615) del Programa SEP-CONACYT del Gobierno de México.

Debe puntualizarse que en este trabajo he optado por el sistema de transcripción del chino *Hànyǔ Pīnyīn* 汉语拼音, 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*. Todas las traducciones de las citas presentes en este trabajo son mías —salvo donde especifique lo contrario. Asimismo, aclaro aquí que todas las citas que aparecen en este estudio irán traducidas al castellano —cuando fuera necesario o, en alternativa, a la lengua en la que esté escrito el capítulo— en nota al pie de página, mas se incluirán en el cuerpo del texto respetando el idioma original de la obra consultada, para tratar de devolver una imagen lo menos manipulada posible.

Agradecimientos

Normalmente, los agradecimientos son lo último que se escribe en una tesis. Sin embargo, las palabras que van a leer aquí han sido pensadas, sentidas y plasmadas a lo largo de todo el proceso de escritura de este texto. Las razones por las que oficialmente decido comenzar la fase de redacción justo por lo que habitualmente la cierra son múltiples. En primer lugar, por una cuestión de “placebo” personal: ver lo fácil que salen las palabras, en este apartado, espero que sea de buen auspicio para los que siguen, una suerte de “exorcismo” contra el bloqueo de la escritora. Pero sobre cualquier otra cosa porque temo que, en la fase final de mi período doctoral, las prisas y los compromisos académicos —o, peor, ¡los burocráticos!— puedan tener un efecto negativo en mi memoria, y no me hagan dedicar con suficiente calma a una de las tareas que, en cambio, considero de las más importantes: agradecerles, desde lo más profundo de mi mente, mi cuerpo y mi corazón, todo el apoyo, la ayuda, los consejos, las ideas, las reprimendas, las manos tendidas, las collejas y los estímulos recibidos de parte de las personas que, conmigo, han hecho que esta tesis pudiera ver la luz. Y, aún más importante que esto, que han hecho que todas y cada una de las mañanas de los pasados cuatro años me despertara con ganas y voluntad de seguir con el estudio, estuviese éste relacionado con esta tesis, o no.

Quien me conoce sabe que eso de seguir las reglas no se me da excesivamente bien. No sé si hay algún tipo de *vademécum* para la redacción de los agradecimientos, así que seguiré el orden que espontáneamente surja —y quien diga que los sentimientos no tienen valor científico y académico, puede que no guste seguir en la lectura no sólo de este apartado, sino de toda la tesis.

Si una —por entonces, casi— filóloga china y árabe profundamente sumida en una crisis personal y profesional acerca de su futuro se ha lanzado a explorar nuevos mundos, a través de su(s) historia(s), y a descubrir las injusticias que se perpetúan en ellos; si las inquietudes y luchas políticas que albergaba en el interior se han podido convertir en la base misma del trabajo que tienen en sus manos; si alguien ha creído en este proyecto desde el primer momento, puede que incluso antes de que el proyecto en sí existiera; si todo esto ha sido posible —¡y lo que queda!— ha sido porque mi camino se ha enriquecido de rarezas y sueños, de buen rollo y frikismo guay gracias a la presencia, en él, del que no sólo ha sido mi guía, mi mentor, mi consejero, mi director, mi compañero y amigo, sino de quien me ha hecho ser parte de una familia — Ana, Laura, Hugo, os

quiero—, aun estando —sólo físicamente— lejos de la mía. Por las risas, los paseos, las Rojas, los viajes, los conciertos y lo que aún está por venir. Gracias, gran jefe.

A mi abuelo Aldo; por enseñarme la importancia de las historias de vida, de tu historia, hace muchos años, cómodamente acurrucada en tu regazo. Mas sobre todo, por hacerme antifascista.

Ho imparato, da ragazza, che non c'è bellezza più grande di due occhi che brillano di passione per quello che si fa. Quella passione che mi hai trasmesso ogni giorno, attraverso i versi di antichi poeti, e che mi impegnerò a trasmettere a mia volta a chiunque incrocerà il mio cammino, è la scintilla che ha dato inizio a tutto. Grazie, Ernestina.

Para ser una migrante, aunque me sienta muy *granáina* en mi alma permeable, reconozco que en vez de perder a mi familia yéndome de mi lugar de origen, he adquirido y creado otras, en el lugar que llamo casa: es gracias a la existencia y la presencia —en cualquier parte del mundo en la que se encuentren ahora— de Jordán, Jesús, Carmen, Cinta, Álvaro, Claudia, Manu, Diego, Fly, y las personas que se han cruzado en mi camino y que tienen un lugar especial en mi corazón, que Granada se ha llenado de estímulos y de alegría, de risas y conversaciones gravosas, de planes extemporáneos y de proyectos de vida. Porque me han visto crecer, y lo han hecho conmigo. Y si me he podido permitir el lujo de ser aburrída, pesada y gruñona, en algunos momentos, ha sido gracias a la certeza de encontrarles a mi lado, cuando volviese a abrir los ojos.

Cuando, como investigadorxs, se nos muestra el camino a andar dentro de la Academia, se nos perfila un recorrido solitario, introspectivo, conformado por muchos obstáculos y triunfos, cuyos resultados, tanto los negativos como los exitosos, se consumen desde la individualidad, y sólo se comparten con la “comunidad académica”, lxs “colegas” cuando ya se han concluido. Cuando el fruto de estos problemas o victorias se ha convertido en un producto inteligible, cerrado, conformado y estanco. Se nos invita a atribuirnos la autoría de estos “productos”, pues lo que consigamos publicar nos conforma como miembros de esa comunidad, nos empuja hacia arriba en una escalada curricular y académica que, a su vez, nos hace autorxs más o menos respetables y fiables.

Sin embargo, en ese recorrido solitario, a veces tropezamos con otrxs caminantes, con lxs que casualmente compartimos sentires, percepciones, vivencias, inquietudes. Con lxs que no solamente nos hallamos a dividir una mesa de biblioteca, o unas lecturas. Con lxs que nos encontramos en las

calles, cuando nuestras reivindicaciones desbordan el papel y se hacen materiales. Con lxs que nos sentimos en sintonía, pues nuestras experiencias acumuladas en la China tienen mucho que ver con la de ellxs, de la Amazonía, el Sáhara, México o Mozambique. Con lxs que los cantes de libertad adquieren nuevas lenguas y formas, mas brotan del mismo lugar. Con lxs que sentimos que estamos haciendo Academia, que estamos *siendo* Academia incluso sin paredes a nuestro alrededor. Con lxs que los sueños adquieren valor científico, porque ¿qué hay en este mundo que sea más cierto que las experiencias vitales? A todxs ellxs, conocidxs y vividxs a lo largo de estos años, en los diferentes lugares que han sido mi casa, dedico hasta la última de estas palabras, pues son tuyas al igual que mías. De entre tantxs de ellxs, me enorgullece poder formar parte del grupo de investigación STAND —*South Training Action Network of Decoloniality* (HUM952) que ha sostenido, respaldado y ha vertebrado el corazón de la enorme mayor parte de las actividades que han convertido esta experiencia en un bello aprendizaje colectivo. Diego, Jorge, Pablo, Luis, Miche y todxs lxs demás. Por haberme enseñado a jugar en equipo, y a disfrutar de ello.

Infinitas gracias a Mamatjan Juma (Instagram: @mjartworks14) por cederme sus pinturas para la portada y para abrir los capítulos de esta tesis —el copyright de ellas sigue siendo suyo.

Sin la financiación del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (Ref. FPU14/01270) no habría podido dedicarme alma y cuerpo al proyecto que tienen en sus manos, y estos cuatro años de investigación no habrían sido tan productivos. A la Universidad de Granada y el Cei BioTic, la AUIP, el Programa Erasmus Plus y a todas las instituciones que me han permitido, a lo largo de este recorrido, soñar y vivir en muchas lenguas, sentir en muchos colores, y caminar por Portugal, México, los Estados Unidos, Argentina, China, Albania, Francia. El haber dejado en todos y cada uno de esos lugares un trocito de mi corazón y algo sin hacer, para obligarme a volver, eso no. Eso sólo se lo debo a las personas que los han habitado conmigo.

A los profesores Gunther Dietz, John McNeill y Adrián Gustavo Zarrilli, que me han acogido durante mis estancias en las Américas, grandes figuras de la investigación y personas aún mejores y hospitales; a Jim, por haber sido un inesperado —desconocido hasta entonces, *mea culpa*— y fundamental apoyo y mentor en este proceso, por haberme situado en un(os) escenario(s) que no había contemplado, por tus consejos, tus fuentes, tus contactos y amistades, tus experiencias, nuestras terceras cervezas y tu preciosa música —la banda sonora de mi estadía en DC y compañera

de largos días de estudio; *more later*, siempre. Y es preciso que demuestre mi más sincero agradecimiento a la persona que ha impulsado que las dudas e inquietudes que aquí trato de plasmar pudiesen ser algo más que meros malestares personales, y que pudiesen en cambio vertebrar parte de mi investigación: a una de mis mayores fuentes de inspiración y consejo, Paula, ejemplo a seguir y persona querida.

A mi melliza ultraoceánica, compañera de interminables charlas, conexiones mentales, sueños magníficos, viajes improvisados, aventuras inenarrables y, con suerte y una buena conexión a internet, de vida. Saber que hay amigas como Aye en este mundo hace que todo sea infinitamente más lindo.

Gracias a lxs jóvenes aspirantes sinólogxs que me han abierto el mundo de la docencia. Gracias por empujar conmigo y ensanchar las agobiantes paredes de cemento de nuestras aulas, por pintarlas de sueños y potenciales, colores y perspectivas; por haberme proporcionado visiones honestas y “desacademizadas” sobre estas cuestiones, y planteado la pregunta que ha servido de punto de partida para toda mi reflexión metodológica práctica: “Pero, ¿tú qué te crees?”. Gracias.

Y gracias también a quien me ha mostrado el lado sucio de la Academia. A quien se ha apropiado, a quien ha obstaculizado, a quien ha menospreciado y escupido veneno. Gracias por haberme facilitado la tarea de luchar. Por personas como ellas, creo que es más imprescindible que nunca cambiar las reglas de este juego, amplificar los sentimientos y romper barreras.

Non sarei dove sono, neanche fisicamente, se non avessi avuto attorno a me, da sempre, persone che hanno creduto nei miei progetti scapestrati —primo fra tutti, quello di trasferirmi a migliaia di chilometri da casa mia a soli diciannove anni—, che non solo li hanno appoggiati ed incoraggiati, ma che li hanno vissuti con me, passo dopo passo, seguendomi fino in capo al mondo per vedermi realizzarli. Che hanno celebrato ogni mio “fantasuccesso”, e che hanno cercato, non invano il più delle volte, di aggiungere un pizzico di malizia e colesterolo alla mia vita. Perché senza Lucrezia, Valentina, Margherita, Francesca, Giorgio e Silvia sarei una donna meno felice.

Por los subidones de endorfinas, más que necesarios para contrarrestar las muchas horas pasadas sentada delante de una pantalla, siento que debo darles las gracias también a mis compañerxs y maestrxs del Gimnasio Triunfo y al Laqueus Club Muay Thai, por haber sido mi lugar de desahogo,

charlas amenas, risas y bienestar. Si las malas posturas académicas no han tenido efectos irremediables en mi cuerpo —y en mi cabeza, es sobre todo gracias a ustedes.

A quien ha confiado en mí para contarme su historia, retorciéndome las entrañas y obligándome a esforzarme para seguir adelante, pese a las náuseas y los malestares. Hay personas que me acompañan en mi camino, y personas que hacen que mi camino tenga un objetivo. Todo esto es por y para ustedes. No llorar con ustedes ha sido de lo más duro que he hecho en mi vida. Luchar con ustedes y con su *Ana Yurt* ئانا يۇرت es mi orgullo y mi objetivo. كۆپ رەھمەت. *Kop rakhmat*.

Y a quien ha empezado a amarme en las breves pausas granadinas entre un avión y otro, a quien hace que tenga ganas de quedarme, a quien me ha acompañado en todas las paranoias del “y después, ¿qué?” con sus “ahora concéntrate, dame un beso y haz la tesis”, y a quien me mira con ojos y sonrisa de enamorado. Por muchos más desayunos anticapitalistas, utopías y tatuajes repelentes. Porque tú eres lo más amable de todo el multiverso, y yo, cada instante más feliz.

Podría seguir dándoles a todxs las gracias por las millones de maneras en las que ustedes han cambiado y mejorado mi vida, y siempre sería poco. Prefiero invitarles a una cerveza celebratoria, cuando nuestros lindos caminos vuelvan a coincidir, en algún momento, en algún lugar.

Mi amate, supportate e sopportate da tutta la vita, e vi prendete cura della cane mentre vado girando per il mondo. A volte so che vi rendo le cose difficili, quando dovete spiegare quello che combina vostra figlia con le “robe dei cinesi” —ciao, mami—, o perché l’Oriente non è più Oriente dipendendo da dove si guarda —ciao, pinguina—, o quando vi impegnate a mandarmi ogni articolo del web che possa interessarmi —per non parlare del numero di carta di credito per soddisfare i miei acquisti compulsivi di libri, ciao, papo, mio groupie preferito—, e non posso neanche immaginare l’ansia quando vi domandano “e Chiara di che si occupa?”. Ma passerei tutta la mia esistenza a parlarne con voi, perché non c’è gioia più grande della condivisione con le persone che più si amano al mondo. Sono strana, però sono vostra. Più di ieri, meno di domani.

Podría extenderme trescientas páginas más para seguir diciéndoles a todxs cuánto lxs quiero y qué tanto significan para mí. Pero ¿pa’ qué?, si tengo toda la vida para demostrárselo. Vamos a ello.

C.

CAPÍTULO 1

Introducción

© MAMATJAN JUMA. *DREAM CATCHER*. MIXED MEDIA ON PAPER (14IN X 14IN)



1. Introducción

1.1. “Otras” Asias²

Asia³ es una entidad metageográfica con dimensiones territoriales, históricas, políticas, culturales, económicas, legales y estratégicas que han sido manipuladas creativamente con fines geopolíticos e ideológicos a lo largo de la historia (Millward, 2018a).

Si bien la denominación de “Asia” deriva de la antigüedad griega —en la obra de historiadores y geógrafos cuales Heródoto, Strabo, Plinio y Ptolomeo— ésta se empleaba refiriéndose de manera exclusiva a los territorios de Anatolia y el Imperio persa. La cristiandad medieval, heredera de esta tradición clásica, establece una frontera de división imaginaria entre su idea de “yo” y el mundo “otro”, oscuro, fantástico representado por Asia. Las civilizaciones que, al mismo tiempo, florecían en lo que hoy se define como Asia, mientras tanto, cartografiaban sus territorios sin que el término Asia apareciera en ninguna de sus fuentes. *Sin* —China—, *Hind* —India—, definían fronteras espaciales e imaginarias, indicando bien lugares reales, bien los límites del mundo conocido por lxs viajersxs e intelectuales de la época. Asia se impone en el imaginario europeo como un lugar real que hay que conquistar, y a la vez espacio fantástico y onírico. Estos conceptos no iban 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.

Incluir bajo una única denominación las regiones que hoy conforman geopolíticamente Asia —cuyas fronteras se han establecido convencionalmente en los montes Urales y el río Ural en el oeste hasta el océano Pacífico al este, y en el océano Glaciar Ártico al norte hasta el Índico al sur, y engloban a 49 países oficialmente reconocidos por la Organización de Naciones Unidas (ONU)— refleja un modelo clasificatorio eurocéntrico, en su dimensión direccional oeste-este, que promueve la producción y difusión de mapas y estudios de notable precisión, por parte de actorxs externxs, cuyos intereses quedan fijados en fronteras determinadas y convencionales; los mapas se configuran como una herramienta fundacional de las narrativas de pertenencia/anexión identitaria que forman parte de estrategias de control y sumisión; crean una imagen de unidad/homogeneidad, instrumental

² He tomado prestado el título de la obra de Spivak (2001).

³ Esta definición de Asia se ha plasmado en una entrada para el *Diccionario Alice*. Olivieri (2019a).

para mantener unas jerarquías de poder que no tienen en cuenta los regionalismos y particularismos históricos e identitarios propios de los diferentes territorios; a la vez, infravaloran e invisibilizan las fundamentales conexiones y los continuos intercambios supra- e intra-regionales afro-eurasiáticos —como es el caso de las Rutas de la Seda; fijan, en suma, una separación ontológica —derivante de la convención geográfica— entre comunidades, partiendo de un discurso académico con evidentes consecuencias políticas y sociales; arrancan de un presupuesto erróneo que ha causado un conocimiento parcial e instrumental de un territorio que ocupa el 8,7% del total de la superficie terrestre.

La post-colonialidad y las independencias nacionales han presentado la necesidad contundente de repensar Asia en toda su complejidad política y cultural, y de poner en marcha proyectos —como el propuesto en la Conferencia de Bandung (1955)— que promuevan una unidad supra-nacional respetuosa de la pluralidad. Los geoesquemas (Millward, 2018a) propuestos por la ONU, que distribuyen los diferentes estados-naciones asiáticos en regiones y subregiones con fines estadísticos, lejos de participar en la construcción de una visión plural y diversa, perpetúan una división estanca del territorio, asignándole a cada una de ellas unas características —religiosas, económicas, políticas etc.— homogeneizantes.

Restablecer vínculos de conexión entre Europa, Asia y África —esto es, reactivar antiguos geoesquemas desde una perspectiva neocolonial— es uno de los proyectos emprendidos en años recientes por la República Popular de China (RPCh), que propone en apariencia un plan de desarrollo económico supra-nacional a escala intercontinental, con el objetivo de reavivar contactos e intercambios culturales, humanos y mercantiles, al que no obstante subyace la imposición de su modelo económico y cultural en las regiones afectadas, sobre las que se ponen en marcha medidas de extractivismo de recursos naturales, con consecuencias subalternizantes por las identidades y poblaciones involucradas en el plan.

El reto de las Ciencias Sociales y las Humanidades, al contrario, es el de localizar y particularizar los conocimientos, multiplicar lxs autorxs ensalzando los saberes *desde* las diferentes Asias y no *sobre* ellas, y promoviendo un proyecto no geoesquemático y no competitivo con otrxs actorxs, sino de diálogo constante y horizontal entre ellxs.

1.2. Colonialismo y/o estadonacioncentrismo

Si con “colonialismo” nos referimos a una práctica antigua de conquista, usurpación y subalternización; si no queremos caer en “la que el historiador del imperialismo Bernard Porter llama la ‘falacia del agua salada’, la idea de que la conquista solo se convierte en imperialismo cuando cruza agua salada” (Chomsky, 2016, p. 52); y si analizamos la historia de la región en la que se ubica el punto de partida de esta investigación desde los ejes expuestos por Steinmetz (2014)⁴, ésta es, alternativamente en los últimos dos siglos, y de forma continuada a partir de 1949, una historia colonial.

Xinjiang significa, en Chino, “Nueva Frontera”. El Reino Uigur independiente de Turkestán Oriental, denominación geográfica de la región, el Reino Seyyid, también conocido como reino Yarkent, fue invadido por los gobernantes manchúes de China en 1759, cuando entró a formar parte de las fronteras nacionales de la dinastía Qing (1644-1912). Durante más de un siglo se estableció una colonia militar en el territorio, cual método imperial para mantener el control sobre éste, lo que generó más de cuarenta intentos de rebelión por parte de las poblaciones indígenas; de éstos, la revuelta de 1864 tuvo éxito, permitiendo el establecimiento del estado independiente de Yetteshahar, aunque años de conflicto armado contra las tropas manchúes provocaron su capitulación y su anexión formal bajo el topónimo de Xinjiang, en 1884. Con la caída de la dinastía, y durante los turbulentos años de guerra civil que caracterizaron la primera mitad del siglo XX, dos de los problemas con los que el cuerpo político de China, como herencia del legado Qing, ha tenido que lidiar, son la cuestión fronteriza —*bianjiang wenti*— es decir, el desafío de mapear, colonizar e incorporar políticamente las miles de millas cuadradas de frontera remota y desolada que formaban ahora la primera línea en la lucha para defender la soberanía territorial de la nación, y la cuestión nacional —*minzu wenti*—, eso es, la tarea de identificar, clasificar y asimilar a los veinte o cuarenta millones de indígenas de la frontera en una sola identidad nacional (Leibold, 2007, p. 3).

⁴ “(1) capitalism; (2) geopolitics, war, and violence; (3) cultural representations and subjectivity; (4) resistance and collaboration by the colonized; (5) institutional dimensions of empires and colonies; and (6) conflict and compromise among colonizers at the heart of colonial states”.

“(1) capitalismo; (2) geopolíticas, guerra y violencia; (3) representaciones y subjetividades culturales; (4) resistencia y colaboración de lxs colonizadx; (5) dimensiones institucionales de imperios y colonias; y (6) conflicto y compromiso entre colonizadorxs en el corazón de los Estados coloniales”.

Bajo la guía del Comintern, la coalición Partido Nacionalista/*Guomindang* (GMD)-Partido Comunista Chino (PCCh) tuvo que enfrentarse en los primeros años de la República a un doble reto: proteger el *geo-body* constituido durante la época Qing de las amenazas procedentes del exterior —esto es, de las miras expansionistas de las potencias coloniales—, así como de las pretensiones secesionistas/descentralizadoras de los diferentes señores de la guerra y líderes locales —que llevaron en dos ocasiones, en 1933 y 1944, a la formación de un estado independiente en parte del territorio de Xinjiang, la Primera y Segunda República de Turkestán Oriental. Así pues, desde el principio los discursos acerca del derecho a la autodeterminación de los pueblos fronterizos pronunciados y oficializados por Sun Yat-sen (1886-1925) y su entorno han ido oscilando en la medida en la que esta autodeterminación tuviese que ser puesta en práctica por las autoridades locales. En definitiva, pese a los intentos soviéticos de conformar la política china según sus reglas, la autodeterminación de las minorías —término instrumentalmente empleado para establecer una jerarquía con la totalidad de la nación—, se sometía a los tiempos y las necesidades de la *Zhonghua minzu*⁵, y a los proyectos políticos de quienes se encargaban de protegerla de las amenazas exteriores. La revolución y la defensa del territorio, por lo tanto, debían preceder cualquier pretensión autodeterminista de las periferias —de Xinjiang, así como de Mongolia, Sichuan y el Tibet, y sus minorías.

Quando entraron y ocuparon Turkestán Oriental, mataron a nuestros líderes, los líderes uigures, y nadie podía escapar de China, como por ejemplo hizo el Dalai Lama. El Dalai Lama huyó de China y se refugió en la India con miles de personas, y todos sus miembros de gabinete, los tesoreros, todo. [...] En los Sesenta ya empezó a promover su causa, mandó gente a Europa, viajó él mismo a Europa, a EEUU para promover su causa. El Dalai Lama ocupa un lugar especial, es un líder espiritual para lxs budistas; por eso hay diferencias muy grandes. Los líderes de lxs uigures habían sido matados por lxs chinxs, en 1944, en 1949. Y lo que pasó fue que cerraron las fronteras y no le permitieron a nadie salir del país. Se convirtió en una tierra bloqueada. Nadie podía salir, nadie podía decir qué estaba pasando (Mehmut, notas de campo).

Tras la fundación de la RPCh, el 1 de octubre de 1949, los mecanismos empleados por el PCCh y su líder Mao Zedong (1893-1976) para mantener su soberanía en todo el territorio nacional se conectan estrechamente con los distintos momentos que caracterizaron las relaciones sino-soviéticas, así como el reajuste político interno a China —y el difícil equilibrio entre GMD, PCCh, autoridades

⁵ “Nacionalidad china”.

locales y señores de la guerra. Los dictámenes soviéticos se aplicaron alternativamente en China, dependiendo de la fuerza unificadora que éstos pudiesen demostrar en la práctica. A la vez, es fundamental remarcar el propósito utilitario —y no altruista ni ideológico—, de las injerencias soviéticas en la política “interna” china. Las poblaciones fronterizas son llevadas a formar parte de un discurso nacional-identitario a través de su inclusión en un “nosotrxs” funcional al mantenimiento del control sobre sus territorios, proyectando un fetiche de “enemigx”, encarnadx alternativamente por las amenazas imperialistas-coloniales y el *ancient regime*. El principio de autodeterminación de los pueblos, que había llevado a la fragmentación de otros imperios hacia el más “moderno” estatus de Estado-Nación, en China se ha empleado estratégicamente para mantener invariadas las fronteras nacionales en la transición del gobierno Qing a la República, a través de la “invención” de narrativas y discursos unitarios que han protegido al *totum* de China de las injerencias externas y de las reivindicaciones autonomistas interiores —“*there is an alternative model of nation building that can be fashioned, or more precisely hegemonically negotiated, from above by a transformative and totalitarian state complex*”⁶ (Leibold, 2007, p. 178). En suma, China acaba siendo el resultado de una serie de narrativas de construcción estatal que beben de un pasado imperial fuertemente burocrático, convertido en un Estado centralizado a través de discursos “científicamente irrefutables” y la construcción de una imagen —desde dentro, y amplificada por los estudios euroamericanos, monolítica e inmóvil, que consigue fosilizar y homogeneizar la diversidad en un bloque unitario. Todo ello, a través de lo que Leibold (2007) define la “*ability to rapidly overwhelm and forcefully colonize the far-flung borderlands*”⁷ de la comunidad política sínica (p. 181), incluyendo a las —poco influyentes en cuanto a factor numérico—, poblaciones minoritarias en un amplio imaginario de *Zhonghua minzu* con el claro objetivo de explotar los recursos naturales de sus tierras, indispensables para el desarrollo del Estado. La ideología, pues, rara vez se materializa en las políticas estatales, independientemente de los colores o las banderas que sendas fuerzas políticas impugnen.

Llegada a este punto, es necesaria una precisión terminológica: me referiré, a lo largo de este estudio, a la Región Autónoma Uigur de Xinjiang —tal y como se denomina oficialmente con la

⁶ “Existe un modelo alternativo de construcción nacional que puede ser conformado, o más precisamente, negociado hegemónicamente desde arriba por un estado transformativo y totalitario”.

⁷ “Capacidad de abatir rápidamente y colonizar con la fuerza las zonas fronterizas remotas”.

fundación de la RPCh— con el acrónimo de su denominación anglosajona XUAR —*Xinjiang Uyghur Autonomous Region*— cuando me refiera al territorio geopolítico tal y como lo establece y conforma la RPCh: haré referencia a XUAR cuando nombre cuestiones relacionadas con las políticas impuestas por el Estado Central sobre ese territorio —eso es, cuando detalle situaciones que implican una relación entre la región y la RPCh. Elijo utilizar una abreviación, en vez de usar el término Xinjiang, para remarcar y hacer patente la oficial —y no real— “autonomía” de la región, así como el reconocimiento de su “pertenencia” al pueblo uigur;

Oficialmente reconocen que la tierra pertenece al pueblo uigur. Región “autónoma” uigur. En la realidad, nunca han concedido ninguna autonomía, pero en las escrituras, en la ley, legalmente, reconocen que esta tierra les pertenece a lxs uigures. Desde Mao, Mao Zedong, en los Cincuenta... En ese momento, China no era poderosa, era un país débil, necesitaba apoyo, no tanto internacional, sino sobre todo soviético. Además, lxs comunistas necesitaban el apoyo de lxs locales, como lxs uigures, mongoles, gentes de las minorías. Por eso China le reconoce la “autonomía” de la región.[La ley de autonomía regional] es perfecta. Tú la lees y dices “oh, esto está bien”; pero en la realidad, no existe nada de autonomía, por supuesto. No puedes discutir ninguna cuestión autonómica, o sea, sólo puedes decir “sí, la ley está bien”, pero si das alguna opinión... si muestras algo de criticismo, en cualquier momento quizás te conviertas en un/a terrorista, o cosas así, quién sabe, o un/a separatista (Erkin, notas de campo);

por otro lado, sólo usaré la denominación de *Sharqi Turkistan* —Turkestán Oriental—, por las implicaciones políticas que esta denominación tiene, cuando así se refieran a ella mis interlocutorxs.

Tras la premisa historiográfica que se acaba de hacer, pues, aparece con evidente claridad la matriz colonial y moderna de XUAR. Este proceso conlleva una serie de consecuencias a nivel de conceptualización del espacio, el tiempo y las individualidades: para construir XUAR como parte integrante e indisoluble del Estado-Nación chino, se hace necesario el establecimiento de unos discursos que sitúan la región, con unas fronteras establecidas, *dentro* de los confines —narrados como inclusivos— de “China” —espacio— a lo largo de “toda la historia” —tiempo— de ésta, e incorporar a las gentes indígenas dentro de un —inclusivo, también— “pueblo chino” —individualidades. La mutua construcción de las entidades colonizadora/colonizada refleja,

asimismo, unos aparatajes de colonialidad⁸ que, automáticamente, sitúan a una de estas dos entidades en una posición ontológica subalterna/rebelde, propiciando su establecimiento como sector problemático y, por ende, necesitado de guía y monitoreo por parte de la otra.

Le frontiere sono state e sono in primo luogo questo: luoghi della divisione e della contrapposizione, luoghi di uomini che stanno di fronte, ognuno dei quali vigila l'altro. Stare di fronte vuol dire guardare, sorvegliare, non dare le spalle. Le spalle si danno soltanto a coloro di cui ci si fida e che non hanno bisogno di essere seguiti con lo sguardo⁹ (Cassano, 2005, pp. 51-52).

La colonialidad del poder, del saber y del ser se materializan aquí en un escenario en el que el sector dominante —poder— establece cómo lxs “problemáticxs” deben pensarse —saber— como tales —ser. La percepción de la situación en XUAR debe aparecer reflejando las inestabilidades y los problemas que el sector dominante necesita para mantener una superioridad sobre ella. Para ello, invisibilizar la(s) historia(s) indígena(s) —en la actualidad, mediante incluso la destrucción física de las representaciones que esta(s) historia(s) tiene(n) (Thum, 2014; Harris, 2019)— se hace tarea indispensable para re-escribir una realidad que legitime los proyectos asimilacionaistas y vampíricos de un Estado-Nación edificado *por encima* de la diversidad.

La politica contemporanea è questo devastante experimentum linguae, che disarticola e svuota su tutto il pianeta tradizioni e credenze, ideologie e religioni, identità e comunità¹⁰ (Agamben, 1990, pp. 56-57).

La colonización del imaginario puesta en práctica por la RPCh representa un producto más del paradigma cultural dominante: uno en el que el Estado-Nación se relata como un proyecto emancipador y democratizador, y que no deja de ser, en cambio, una consecuencia más del Sistema-Mundo “del Norte-colonial-estadonacioncéntrico” en el que vivimos.

⁸ A lo largo de este estudio, el término “colonialidad” se entenderá como un “proceso que ciertamente ha transformado las formas de dominación desplegadas por la modernidad, pero no la estructura de las relaciones centro-periferia a escala mundial” (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 13). Desde nuestra perspectiva, nos situamos en un escenario en el que la descolonización no ha acontecido; de hecho, en el que se sigue negando, desde el propio gobierno, que haya existido una colonización *per se*. La colonialidad, por tanto, aquí, se construye desde la propia creación de discursos negacionistas e inclusionistas, que anulan la posibilidad de la misma existencia del sujeto —en términos amplios: la tierra del actual XUAR y lxs que la habitan— en cuestión.

⁹ “Las fronteras han sido y son en primer lugar esto: lugares de divisiones y de oposición, lugares de hombres enfrentados, cada uno de los cuales mira al otro. Pararse delante significa mirar, vigilar, no dar la espalda. La espalda se les da sólo a aquellxs en quienes se confía y que no necesitan ser vigiladxs con la mirada”.

¹⁰ “La política contemporánea es este devastador *experimentum linguae*, que desarticula y vacía en todo el planeta tradiciones y creencias, ideologías y religiones, identidad y comunidad”.

1.2.1. Catástrofes periféricas

La colonialidad genera la construcción de una periferia cual “sector problemático”, en el caso de XUAR, que trasciende los factores geográficos, y se inscribe en un más profundo armazón ontológico y epistemológico. La periferialización, entendida como subalternización —bajo la forma de folclorización, primitivización, orientalización— de los individuos que conforman dicha periferia, se materializa en el ejercicio de un sadismo asesino —violencia— sobre los sujetos involucrados. XUAR hoy es el resultado de décadas de violencia de Estado perpetrada y percibida —bajo preceptos institucionales/institucionalizados— por razones de naturaleza diversa, incluyendo la religiosa, lingüística, política, etc., y que no obstante pueden ser clasificadas, indistintamente, como violencia indiscriminada contra el disenso. La lucha —tanto la civil como la armada— de liberación nacional, un proceso popular e intelectual que apuesta por el desarrollo de una cultura nacional “*condição do desenvolvimento da luta*” (Cabral, 2011, p. 371) , se clasifica de terrorismo, fanatismo fruto de la ignorancia que refleja un proceso elitista explotador de las clases populares, con el fin de que la violencia institucionalizada, cuando empleada para erradicarlo, gane legitimidad y nutra los discursos estadonacioncéntricos falaces, así como los relatos de los que la población se imbuye.

No hay forma de protestar. Si tímidamente lo haces, si bajas a la calle para protestar, te meten una bala en la cabeza. O simplemente te acusan de terrorismo. A nadie le importa si lo eres. Si escribes algo para protestar, te sentencian, como a Ilham Tohti. Ilham Tohti no ha hecho nada. Y le llaman terrorista. Y le meten una sentencia de por vida. Así que si protestas pacíficamente, ya sabes, si sales a la calle pacíficamente, escribes algo en la red, simplemente te meten dentro, por veinte, treinta... o para siempre. Y si usas un cuchillo o algo, para protestar, te disparan y matan por terrorista, al instante (Yusup, notas de campo).

La lógica de la colonialidad, por tanto, enseña para dominar, a través de procesos parciales y no desinteresados de construcción subalternizante y separaciones ontológicas, con el objetivo de seguir cometiendo apropiaciones, violaciones¹¹ y saqueos —físicos y metafísicos.

¹¹ Interesante y clarificante es, a este propósito, incluir información y datos sobre las violaciones físicas y los excesos de las poblaciones migrantes han en lxs indígenas uigures (Millward, 1998, p. 206), acompañadas por una serie de narrativas despectivas e inferiorizantes sobre éstxs; quizás, desde la perspectiva del/a subalternx, y proyectando los incidentes narrados hasta nuestros días, “explicar” o “justificar” estos actos debido a la prohibición de la reunificación familiar para los migrantes han varones es un poco redundante, aunque, por supuesto, es cierto; sin embargo, el uso del término “fraternización” cuando los ejemplos proporcionados muestran actos de sumisión moral y física, especialmente hacia las mujeres indígenas, parece bastante infeliz e inapropiado.

A veces unx mismx llega a odiar a su propio padre. “¿Porqué mi padre es una mala persona?”; no sabes porqué estaba en la cárcel por razones políticas, pero muchas veces estaba muy enfadado con mi padre... Todxs teníamos el cerebro lavado, yo tenía el cerebro lavado. Decían “Mao es grande”, “el Partido es grande”, ¿porqué mi padre haría algo contra el régimen? (Mehmut, notas de campo).

El espacio, el tiempo y las individualidades, pues, una vez más, sufren una serie de catástrofes programáticas socio-ecológicas —colonización—, físicas —violencia— y metafísicas —epistemicidio— que respaldan la necesidad que aquí palesamos de desvelar la naturaleza construida de una periferia ontológica —que no (sólo) geográfica— como sujeto subalterno dominado, gracias a la conceptualización de ésta como sector problemático y, por eso, que hay que controlar.

La lucha y la identidad de las gentes que —forzosa o voluntariamente— han abandonado su *Ana Yurt*¹² se materializa desde un *fuera* en el que la experiencia nacionalista —grupal y colectiva— lidia con la experiencia privada y solitaria de la no-pertenencia, del exilio, estableciendo entre ellas la misma relación directa hegeliana de amo-siervo (Said, 2002, p. 140). Si bien el exilio puede fácilmente ser considerado una “*condition legislated to deny dignity —to deny an identity to people*”¹³ (Said, 2002, p. 139), por otro lado, en el caso que nos corresponde, se convierte prácticamente en la única forma de supervivencia para las personas buscadas y acusadas por el gobierno. El nacionalismo totalitario de la RPCh provoca, entre otras consecuencias, la urgencia de reconstruirse como pueblo e individuos de las personas exiliadas, lidiando además con los sentimientos de rechazo y aislamiento, debido a ulteriores separaciones dicotómicas “nosotrxs/extranjerxs” que, en muchos casos, están sujetas a sufrir en su lugar de llegada.

Es un

*partire non per fuggire ma avendo confidenza con il nostos (ritorno), ma anche il suo contrario, l'essere altrove quando si è a casa, [...] una malattia, la possibile soluzione, questa grammatica doppia e antinomica del confine varcato, questo aver casa non nell'equilibrio ma dell'ossimoro [...]*¹⁴ (Cassano, 2005, pp. 41-42).

¹² “Hogar, nación”, en lengua uigur - ئانا يۇرت

¹³ “Condición legislada para negar una dignidad —para negar una identidad a las personas”.

¹⁴ “Partir no para escapar sino teniendo confianza en el nostos (retorno), pero también lo contrario, estar en otro lugar cuando se está en casa, [...] una enfermedad, la posible solución, esta gramática doble y antinómica de la frontera cruzada, este tener un hogar no en el equilibrio, sino en el oxímoron”.

Numerosxs uigures, especialmente jóvenes, y más después de los enfrentamientos armados de julio de 2009 (Cliff, 2012), trataron de huir de XUAR para buscar un futuro mejor fuera de la RPCh; no obstante, la mayor parte de exiliadxs tuvo que abandonar el país de forma ilegal, debido a las recientes restricciones impuestas por el gobierno.

Algunxs, de familias con dinero, fueron a los Estados Unidos, otrxs a Europa, a Australia... Pudieron escapar, al menos pudieron pedir un pasaporte. Pero desde el año pasado [2016] todos los pasaportes fueron confiscados, nadie puede huir. Todos los pasaportes son retirados por el gobierno chino (Yusup, notas de campo).

Asimismo, las diferencias de clase influyen fuertemente en el ámbito de las oportunidades de supervivencia de las personas uigures. Las clases más desfavorecidas, por su imposibilidad de aplicar por pasaportes y visas, están excluidas de todo tipo de desplazamiento legal, aumentando los problemas y posibles enfrentamientos con el poder.

Cuando yo nací, mi padre estaba en la cárcel, por razones políticas. Cuando yo tenía nueve años, salió de prisión, y después de un año... no, después de dos años huimos a Afganistán. Cruzamos las montañas, las fronteras a Afganistán, y nos refugiamos en Afganistán. Era 1971. [...] Fue un viaje muy largo. Con burros, caminando a través de la Cordillera del Pamir, porque no había otro medio de transporte. Después de un mes de viaje, andando, finalmente vimos a alguien, a seres humanos, en Afganistán. No habíamos visto a ningún ser humano en un mes (Mehmut, notas de campo).

1.3. Mirar y preguntar. Dialogar con los silencios

Partiendo de la base de inquietudes e hipótesis suscitadas por lo que se ha plasmado en estos primeros apartados, una serie de preguntas vertebran la pesquisa:

P1: ¿Cómo se construyen los discursos a nivel historiográfico, para justificar la inclusión de la tierra de las gentes uigures en lo que hoy consideramos China?

P2: ¿Cuáles son los motivos subyacentes a las políticas expansionistas, y cómo se mantiene el poder en la región?

P3: ¿Cómo se justifican, a nivel nacional e internacional, las medidas represivas y violentas del gobierno sobre parte de su población?

P4: ¿Cuál es la percepción de los acontecimientos recientes en XUAR desde la mirada del exilio?

Y que se concretan en los siguientes objetivos de investigación generales:

OG₁: Analizar las narrativas anexionistas e inclusionistas de China y su impacto en la (auto)percepción del pueblo uigur frente a la mayoría nacional.

OG₂: Desvelar los intereses económicos y extractivistas del gobierno chino sobre el territorio indígena uigur, y denunciar las medidas represivas a nivel ontológico e identitario ejercidas sobre ellxs, así como los mecanismos migratorios estratégicos como medida de conquista.

OG₃: Subrayar la intencionalidad de las políticas anti-terrorismo y de securización estatal e inscribirlas en un panorama de políticas subalternizantes y epistemicidas frente a la identidad uigur.

OG₄: Visibilizar la pluralidad de las historias de vida de unxs resistentes y supervivientes, que siguen re-existiendo desde fuera, y que reformulan su propia identidad a partir de los caracteres ilegalizados por el poder.

El reto que aquí proponemos, por tanto, es el de propiciar la emergencia, en el ámbito de los estudios uigures y decoloniales, de un pensamiento emancipador, en el que puedan convivir diferentes aprendizajes, y se pueda favorecer una reapropiación contrahegemónica de los saberes y las historias de las personas silenciadas programáticamente por políticas subalternizantes, valorizando los sentimientos colectivos y las emociones privadas; en definitiva, estoy dispuesta a “perder el Norte”, alejarme de los discursos oficiales, desnudar la mirada a partir de las historias de lxs re-existentes, y construir relatos compuestos que desafíen las narrativas invisibilizadoras a través del espejo del exilio, y partiendo de una propuesta epistemológica “*desde los Sures*”, pues

el marco de las *Epistemologías del Sur* provee de herramientas apropiadas para quienes ya no quisiéramos ser cómplices del silenciamiento de los saberes y experiencias populares, por parte del saber eurocéntrico, a veces hecho en nombre de supuestas teorías críticas y progresistas (Escobar, 2016, p. 13).

CAPÍTULO 2

Mapeando la Investig-Acción

© MAMATJAN JUMA. *DREAM CATCHER*. MIXED MEDIA ON PAPER (14IN X 14IN)



2. Mapeando la Investig-Acción

*A cultura, sejam quais forem as características ideológicas ou idealistas das suas manifestações, é assim um elemento essencial da história de um povo. É talvez a resultante dessa história como a flor é a resultante de uma planta*¹⁵ (Cabral, 2011, p. 360).

Desde el principio se hará evidente el reto que las investigaciones acerca de las identidades sinomusulmanas, dada la complejidad del tema, y debido a su carácter novedoso y el interés no excesivo que han tenido en el panorama investigador hasta la fecha en los términos sobre los que aquí se pretende llamar la atención, suponen.

Objetivo de este capítulo es profundizar brevemente sobre cuáles han sido las fuentes utilizadas, cómo se han relacionado los distintos materiales y cómo éstos han sido empleados observando en dirección a los objetivos propuestos; proponer una mirada hacia las herramientas que me han acompañado a través del establecimiento de unos marcos teóricos —evidentemente, en su buena medida— inscritos en una tradición epistemológica hegemónica y segmentada; pensar y proponer un mapeo de cómo estos marcos teóricos han sido deconstruidos, tras su construcción, moldeados y adaptados para que se pudiesen aplicar a las realidades sociales de las personas que vertebran y han hecho posible esta investigación. En definitiva, mi propósito aquí es el de buscar una combinación científica y éticamente aceptable entre teoría y praxis, entre investigación y acción.

Para plasmar la metodología de mi trabajo en este capítulo, he elegido regirme por un criterio temático —por bloques disciplinares— y cronológico: decido guiarme por el recorrido que ha seguido mi investigación, recurriendo los pasos a los que naturalmente he sido llevada en el transcurso de mi pesquisa, deslizándome de un ámbito al siguiente por necesidades investigadoras o intereses puntuales.

2.1. (De)centralizando a China

El primer paso lógico, facilitado por mis estudios anteriores, ha sido el de retomar la bibliografía historiográfica *sobre* China, y concentrar mi atención de especial manera en un marco temporal más

¹⁵ “La cultura, cualesquiera que sean las características ideológicas o idealistas de sus manifestaciones, es un elemento esencial de la historia de un pueblo. Es, quizás, el resultado de esta historia, tal y como una flor es el resultado de una planta”.

amplio del que a este estudio le concierne —esto es, de 1949, fecha del establecimiento de la RPCCh hasta nuestros días. Por ello, he considerado necesario ahondar en una revisión bibliográfica *sobre* la etapa anterior a mi punto de partida oficial, para poder situarme —y, conmigo, a quien lea este trabajo—, cronológica y espacialmente, así como destacar algunas características generales de los estudios *sobre* China realizados *dentro* de la Academia tradicional. La primera herramienta básica consultada, para esto, ha sido *The Cambridge History of China*, monumental estudio en quince volúmenes que abarca “toda” la historia de China desde el siglo III d.N.E hasta la muerte del Presidente Mao Zedong (1976) —si bien, por cuestiones de acotación temporal, me he concentrado especialmente en los volúmenes IX y posteriores (1978, 1980, 1983, 1986, 1987, 1991, 1994, 2002, 2016). La colección, editada por John K. Fairbank, representa una referencia ineludible —al menos, en la Academia tradicional— para quienes quieran acercarse a los estudios de historia china. Recopilando artículos y capítulos de algunxs de lxs mayores expertxs historiadorxs del panorama internacional, *The Cambridge History of China* se impone, qué duda cabe, como una imprescindible fuente de informaciones y datos, que me han resultado útiles no sólo para esta tesis, sino también para mi formación docente en la asignatura de “Historia de China Contemporánea”. De especial interés para mí ha sido explorar las teorías del mismo autor (Fairbank, 1968, 1986, 2006) acerca de lo que él mismo denomina *The Chinese World Order*, y la visión sinocéntrica que de sus obras se extrae, en relación sobre todo con los lazos —diplomáticos, comerciales, bélicos y políticos— que China, en su etapa Qing, establece con lxs actorxs circunstantes, fundamentalmente basados, según el autor, en un aparato de ritos que se formalizaban en el sistema tributario, y en la asimilación cultural —sinización— por parte de China, debido a su superioridad, de sus pueblos vecinos no-sínicos. Las preguntas que rápidamente me han surgido, al manejar este material, son las mismas que han preocupado un grupo de estudiosxs, especialmente norteamericanxs, a partir de mediados de los años Noventa, con la inclusión en el panorama de investigación de nuevas fuentes historiográficas en lengua manchú, que no habían tenido relevancia hasta ese momento. Las obras de Evelyne S. Rawski (1996, 2015) Pamela K. Crossley (1993, 2000), Mark C. Elliot (2001), Laura Hostetler (2001), Joanna Waley-Cohen (1991, 2004, 2006) por lo tanto, han resultado fundamentales para ampliar las perspectivas investigadoras sobre un período crucial para mi estudio: a saber, el momento en que Xinjiang se construye como sujeto conquistado, anexionado y

colonizado por una potencia imperial, y en el cual los discursos sobre la legitimidad de la inclusión del territorio empiezan a constituirse como “la Historia oficial” del mismo. A este propósito, obras colectivas como la editada por James A. Millward, Ruth W. Dunnell, y Mark C. Elliott (2004), *New Qing Imperial History: The Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde* se presentan como un material que añade una dimensión crítica fundamental para el estudio de la última etapa dinástica de China, y que profundiza en aspectos cabales de la construcción de las narrativas coloniales sobre Xinjiang que constituyen la base especulativa de este estudio.

Inmediatamente, la propia idea de “sinidad” se pone en tela de juicio, por lo que ahondar en la construcción de “lo chino”, y de cómo estos discursos identitarios han tenido consecuencias directas en la vida de los sujetos involucrados en la investigación, se ha hecho absolutamente necesario. “Fuck Chineseness: On the Ambiguities of Ethnicity as Culture as Identity”, sugerente artículo de Allen Chun (1996) ha representado el punto de partida de la revisión bibliográfica acerca de los conceptos de *chineseness* y diáspora que, qué duda cabe, están estrechamente conectados con el más amplio ámbito de estudios sobre sinocentrismo. Para ello, las obras de Mark C. Elliott (2015), William C. Kirby (2005), Victoria Hui (2017), Thomas Mullaney (2010), Manuel Pérez García (2014) proporcionan una base de reflexión acerca de cómo la instauración de una definición de “lo chino” ha servido como herramienta de invisibilización y supresión de identidades otras, y nos han llevado a la esquematización del nivel de percepción identitaria que expongo más adelante en este capítulo. Este complejo y relativamente reciente ámbito de pesquisa resulta especialmente interesante en el marco investigador que aquí se propone: la imposición, por parte del Estado-Nación chino, de la identidad mayoritaria —han— sobre todas las poblaciones que habitan dentro de las fronteras del mismo desvela el carácter colonial/estadonacioncéntrico actual de la RPCh, y sin embargo se hace patente que la estrategia se remonta ya a la última etapa imperial de China; los territorios periféricos conquistados, que entran formal y oficialmente a conformar parte de lo que conocemos como China, son sometidos a procesos de sinización —política, económica, identitaria, lingüística, cultural, etc.— que siguen aún hoy en día constituyendo un plan político prioritario para el gobierno.

Como se ha especificado de forma más profunda en el capítulo anterior, la periferia en este estudio adquiere un carácter ontológico más que geográfico: se construye de forma instrumental

desde un centro con evidentes objetivos hegemónicos, y conlleva consecuencias subalternizantes — ejes principales de este estudio.

A lo largo de los primeros tiempos de mi investigación, pues, estos estudios me sirvieron para conformar una idea cronológica de unos acontecimientos que estimaba fundamentales para mi pesquisa. Conforme fui avanzando, dialogando con lxs expertxs que me han guiado y acompañado a lo largo de la formulación de mi pregunta de investigación y cuando me involucré de manera más personal con quienes constituyen el verdadero corazón de este estudio, me percaté de que el presupuesto inicial por el que había comenzado a manejar este material bibliográfico estaba equivocado *per se*, y que, por ende, una enorme parte de esa literatura —pese a haber sido de gran utilidad para mi aprendizaje personal¹⁶— no se refería a lo que a mí me competía en relación a esta investigación. Para que sea más fácil entender esta afirmación, es suficiente con partir de una idea puntual, que sin embargo engloba uno de los supuestos principales de toda mi especulación: incluir la historia —sea política, social, o étnica, etc.— de la región y el pueblo que me corresponden de forma exclusiva en el más amplio y explotado panorama de los “estudios *sobre* China” significa, en última instancia, participar en el juego de lxs poderosxs y asumir y perpetuar la invisibilización y asimilación de una cultura centroasiática y turcomana bajo la perspectiva de la “potencia colonial” que se ha apropiado de ella —es decir, hubiera caído en la trampa del sinocentrismo, mientras trataba de rehuir de la del eurocentrismo. Así pues, el eje de la búsqueda bibliográfica se ha movido del Pacífico a la estepa y los desiertos, revertiendo el recorrido de las influencias “costa-interior lejano y aislado” a un, más apropiado en nuestro caso, movimiento “cuenca-exterior”, tratando de individuar los orígenes históricos de su población indígena y evidenciar los intercambios étnico-poblacionales, tecnológicos, religiosos y culturales que estos territorios han propiciado a lo largo de los milenios y, en definitiva, restituyendo un papel central y creador a lo que hasta el momento había sido tratado como periferia. A partir del “giro euroasiático”¹⁷ de mi perspectiva, he necesitado

¹⁶ Esa bibliografía, de hecho, constituyó la estructura básica de mis anteriores estudios, y llevó a la publicación de éstos en varios medios, tal y como se refleja en la bibliografía final de esta tesis y en los artículos que se emplean para constituirlos.

¹⁷ Para ello, no puedo dejar de agradecer profundamente la experiencia y los estímulos que me ha proporcionado el Seminario trimestral titulado “*Xinjiang: Exchange and Identity at the Eurasian Crossroads*”, impartido por el Dr. James A. Millward en la Universidad de Georgetown durante mi permanencia allí. La perspectiva centroasiática, en la que no había tenido ocasión de reflexionar hasta la fecha, ha sido fundamental para la destrucción y reconstrucción del proceso de revisión bibliográfica y de toda la conformación del marco teórico-historiográfico —y epistemológico— de esta tesis.

manejar una serie de materiales que me ayudasen a reconstruir los orígenes de la sociedad y cultura indígenas desde diferentes perspectivas: lingüística (Pulleyblank, 2002), arqueológica (Sherratt, 2006; Mallory y Mair, 2000), así como histórica, antropológica y sociológica en sí (Millward, 1998; Christian y Craig, 2000; Thum, 2014; Béller-Hann, 2008; Skaff, 2012; Jacobs, 2016, entre otros).

El etnocentrismo de los estudios sinológicos clásicos, pues, es sometido a una profunda crítica —a la vez que un esmerado análisis—, y no a una mera aplicación a mi ámbito de pesquisa. Este paso ha resultado absolutamente fundamental, a la hora de evitar perpetrar conceptos, categorías y discursos “oficiales” —y, por ende, parciales— a un análisis que pretende precisamente romper con este tipo de tradiciones. El *background* de los trabajos tradicionales —de fuerte corte euro-/norto- y/o sino-céntrico— se convierte por tanto en el punto de partida de la reflexión ontológica que nos concierne.

2.2. Sinidades “otras”. La construcción de identidades sinomusulmanas

Mi formación académica básica como sinóloga y arabista ha favorecido que se me planteasen una serie de preguntas que han dado origen, aún en mi fase de pregrado, a los embriones de esta investigación. ¿Qué sabemos de lxs musulmanxs chinxs? ¿Quiénes son? ¿Cómo, cuándo y de dónde entra la religión del profeta Muḥammad a lo que hoy llamamos China? ¿Cómo y sobre qué bases se construye y practica el islam en China? ¿Cómo influyen las características culturales chinas en la conformación de una comunidad religiosa “ajena”?, y un amplio etcétera. El primer objetivo que de forma muy natural estas preguntas me han hecho plantear ha sido, qué duda cabe, realizar una profunda aproximación historiográfica que diese respuesta a los interrogantes básicos y, a la vez, iniciase el filón investigador subsiguiente. Para poder llegar a ello, este recorrido investigador prevé un estudio atento y crítico de los textos “oficiales” *sobre* la Historia de China —que se acaban de mencionar— y la Historia del islam en China —prestando especial atención, asimismo, a las cuestiones teológicas que han proporcionado una base para el desarrollo de unas identidades sinomusulmanas inseparables o fuertemente contrapuestas; analicé pues las obras de Broomhall (1910), Dillon (1996), Gladney (1995, 1996, 1998, 1999, 2003, 2004-2005), Allès (1998, 1999, 2008, 2009, 2015; Allès *et al.*, 2001), Lipman (1990, 1996, 1997), Leslie (1998), Ben-Dor Benite

(2005, 2010), Israeli (1997, 2002, 2010, 2012, 2013), Starr (2004), Petersen (2006a, 2006b, 2014), Murata (1992, 2000), Aubin y Besson (1998), Han (2010, 2011, 2013, 2014), Rudelson (1997), Armijo (2003, 2008, 2009) entre otrxs, —casi exclusivamente procedentes de academias del Norte Global y exquisitamente inscritas en disciplinas “tradicionales”— que proporcionan una base teórica fundamental para comenzar a explorar el terreno de los estudios sinoislámicos. A partir de los datos adquiridos a través del estudio de estas referencias, el escenario formal del ambiente al que me aproximo ha adquirido una dimensión estadística real: datos, éstos¹⁸, que son imprescindibles para cualquier análisis más profundo, pragmático y político del tema.

Escasos, aunque harto profundizados son los estudios de carácter general que se han realizado acerca de este ámbito. 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 muchxs estudiosxs 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 este estudio. 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. Asimismo, el *corpus* literario del historiador Raphael Israeli (1997, 2002, 2010, 2012, 2013), 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 un primer acercamiento al tema. Desde un punto de vista más exquisitamente teológico, imprescindibles han sido las aportaciones de Zvi Ben-Dor Benite (2005, 2010); su obra ha resultado fundamental en la conformación de una idea de “identidad sinomusulmana” que abarque diferentes ámbitos: histórico, antropológico, teológico y, qué duda cabe, político. A este propósito, cabal es el capítulo de Jonathan N. Lipman (1996) “Hyphenated Chinese: Sino-Muslim identity in Modern China”: las dicotomías identitarias que fundan los pilares

¹⁸ Datos que, además, han vertebrado algunas de las publicaciones que se han realizado a lo largo de estos años de investigación — Olivieri, C. (2016b) “Relaciones interestatales entre poder central e identidad islámica en China”. *Ayer: Revista de Historia Contemporánea*, 103, pp. 179-195; y que constituyen el Capítulo 3 de esta tesis: Olivieri, C. (2016a) *China y el Islam. Creación de identidades sinomusulmanas*. Granada: Comares.

de la separación ontológica entre “lo chino” y “lo islámico” en el caso de ciertas comunidades musulmanas —la hui, en particular— chinas adolecen de una base real sobre la que fundarse; desde el punto de vista cultural, desde un principio trataron de conservar sus rasgos históricos, promoviendo el aprendizaje de la lengua árabe o persa para las nuevas generaciones, gracias a la imponente labor de las escuelas coránicas y las propias mezquitas, y de la conformación de un *corpus* de mitos que legitimaban su presencia en China, y sus orígenes (Ma, 2006). Sin embargo, indudablemente la constante cercanía con la población han, y las relaciones políticas y sociales que con ellos establecieron, hizo que la fusión cultural —que en muchos casos se puede definir como absorción por parte de la han— fuera inevitable. La lengua árabe, pues, fue paulatinamente sustituida por la china, aunque especialmente en ámbito religioso la lengua del Profeta Muhammad siga siendo fundamental. Originalmente pues la cultura hui se imbuía de la cultura tradicional de Asia Occidental, la cual fue gradualmente modificada íntimamente por la han, y debido a la introducción de una lengua común —la china—, la asimilación por parte de la cultura han quedó más patente. La tendencia a la asimilación no se actuó, sin embargo, sólo en ámbito ideológico y teórico, sino que incluso la apariencia estética de las dos nacionalidades ha ido uniformándose; los hui empezaron a vestir trajes han, así como comenzaron a aceptar en un primer momento, y posteriormente adoptar de forma cada vez más incipiente sus nombres y apellidos, conservando exclusivamente en algunos caso el apellido *Ma* en honor al Profeta.

Lxs hui en China han sido oficialmente reconocidos como etnia desde la fundación de la República Popular de China el 1 de octubre de 1949. Desde entonces, se recoge bajo esta denominación a la población china de fe islámica y sinoparlante, distinguiéndola, por adoptar la lengua nacional y el dialecto de la región en la que se asientan, de las otras nueve nacionalidades mayoritariamente musulmanas de China¹⁹ que en cambio pertenecen a grupos lingüísticos turcoaltaicos e indoeuropeos (Gladney, 1996, p. 20). Por esta mayor cercanía de la etnia hui a la cultura mayoritaria han, no es inusual referirse a ellxs con la simple denominación de “chinxs musulmanxs”. Sin embargo, es imprescindible a este propósito aclarar ese concepto. Como expresa Gladney (1996, p. 21) en su estudio:

¹⁹ “*The Hui, Uygur, Kazak, Kirgiz, Tatar, Uzbek, Tajik, Dongxiang, Salar and Bonan peoples adhere to Islam*” (“China Factfiles. Religious Beliefs”, párr. 2).

“Los pueblos hui, uigur, kazajo, kirguiz, tártaro, uzbeko, tayiko, dongxiang, salar y bonan se adhieren al islam”.

Though the Hui are often referred to as the Chinese Muslims because they generally speak Chinese and are more culturally similar to the Han than, say, the Turkish-speaking Muslims, this term is inappropriate and misleading since, by law, all Muslims in China are citizens of the Chinese state, and thus Chinese²⁰.

A diferencia de lo que se ha afirmado acerca de las comunidades de migrantes en Europa (Grosfoguel, 2004, p. 315), es evidente que en China las nacionalidades minoritarias no han perdido sus características identitarias de origen —lengua nativa, valores y cultura—, para dejarse asimilar pasivamente por el sustrato mayoritario; al revés, hallamos actitudes contrapuestas en el caso que aquí trabajamos —el del pueblo uigur— y el de la mayor nacionalidad musulmana de China, la hui, pero que no corresponden a la que se acaba de mencionar. Y el valor de la cultura, como elemento de resistencia al dominio extranjero, reside en el hecho de ser la manifestación vigorosa, en el plano ideológico o idealista, de la realidad material e histórica de la sociedad dominada (Cabral, 2011, p. 359). Por un lado, de hecho, el pueblo hui, como se ha explicado anteriormente, se ha tornado portavoz de una identidad híbrida, mestiza, que consigue fundir armónicamente los pilares de la tradición han con los valores islámicos de procedencia mediorienta. Demostración de ello son las imponentes obras —arquitectónicas, literarias, etc.— producidas en el seno de la comunidad hui a lo largo de la historia. El proceso de sinización protagonizado por lxs chinxs hui ha llevado a la construcción de una identidad *non-hyphenated*²¹ (Lipman, 1996), en la que lo chino y lo musulmán no se comportan como elementos en disonancia, sino que se han fusionado históricamente de manera afinada y nada forzosa.

2.3. Remapeando la identidad *uigur*. ¿“Eurasíática” vs. “china”?

Por el lado de los estudios relacionados de forma más exquisita 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, y la editada por Aubin y Besson (1998). Los

²⁰ “Pese a que, a menudo, nos referimos a lxs hui como a los musulmanxs chinxs pues, generalmente, hablan chino y poseen más parecidos culturales con lxs han respecto de, por ejemplo, lxs musulmanxs turcoparlantes, este término es inapropiado y engañoso ya que, por ley, todxs lxs musulmanxs en China son ciudadanxs del estado chino y, por ende, chinxs”.

²¹ Literalmente, “sin guión” —sinomusulmanxs vs. sino-musulmanxs.

últimos años han sido muy prolíficos en la producción y publicación de obras que, de forma cada vez más profunda y especializada, se han concentrado en la historia de XUAR, desde diferentes perspectivas y ángulos. *Situating the Uyghur between China and Central Asia*, libro editado por Ildikó Bellér-Hann, M. Cristina Cesàro y Joanne N. Smith Finley (2007) mueve la mirada sobre la dimensión eurasiática de la identidad uigur, conformándose como una obra imprescindible para penetrar más a fondo en la hibridez social y cultural del pueblo uigur, partiendo de ensayos historiográficos que tienden a situar la identidad uigur en un panorama transfronterizo, con el fin de comprender la situación política actual; capítulos sociológicos y antropológicos, que exploran modos de vida, costumbres y tradiciones —culinarias, musicales, rituales— desde una perspectiva comparada y supranacional; además de convertirse en la obra que por primera vez me ubica en un escenario eurasiático, tras años de estudios fundamentalmente sinocéntricos, que habían constituido el eje principal de mi primera fase de revisión bibliográfica, fue un interesante punto de acercamiento a disciplinas otras —etnografía antropología, etnomusicología— aplicadas al campo de estudio que me preocupaba; Joanne N. Smith Finley (2013) es además autora de un valioso estudio etnográfico en el que el arte de resistir de lxs *uigures* se conecta estrechamente con sus señas religiosas e identitarias, lo que constituye uno de los puntos de partida de esta investigación. Nathan Light (2008) y, con aún más esmero, Rachel Harris (2002, 2004, 2008, 2009, 2013, 2018), a través de sus estudios de énfasis etnomusicológico, nos adentran en una faceta más de la cultura e identidad uigures, subrayando su carácter profundamente mestizo y diverso, y cómo esto hace que los enfrentamientos con el gobierno chino se visibilizan en todos los aspectos de la vida cotidiana de lxs uigures.

Reconstruir las etapas no sólo de la historia del pueblo uigur, sino adentrarse en los propios procesos indígenas comunitarios de construcción de ésta y de la identidad uigur se veía como un paso necesario, para poder iniciar un recorrido de crítica a los mecanismos —coloniales/estadonacioncéntricos— de *tabula rasa* identitaria institucional y de cómo la apropiación y explotación del territorio por parte de la RPCh ha constituido la materialización y visibilización de los mismos procesos, aplicados a la propia identidad uigur. Rian Thum (2012, 2014) es autor de una de las obras más brillantes hasta ahora producidas en el panorama de los estudios uigures: habiendo ya abordado inicialmente el tema (2012), *The Sacred Routes of Uyghur History* (2014) representa

una piedra millar de la historiografía uigur, un recorrido a través de cómo lxs propixs uigures han construido su identidad a través de los “camino sagrados” de su religión, íntimamente ligada al territorio que habitan. Tierra, leyendas, historia(s), tradiciones; todos los elementos se funden en la conformación de la identidad de un pueblo que ve sus lugares sagrados invadidos y violentados por la brutalidad de los proyectos modernizadores y asimilacionistas del gobierno. La construcción colectiva de la historia, junto con la escenificación y legitimación de ésta a través de la fundación de lugares sagrados conectados con ella representa un proceso de democratización y oralización de la historia que rompe con los orígenes exquisitamente étnicos y se moldea alrededor de la permeabilidad de la idiosincrasia cultural que unía a los pueblos nómadas indígenas; éstos, en los recorridos marcados por los santuarios, fundaban y edificaban una historia móvil, y a la vez profunda e íntimamente enlazada con su tierra y sus formas de manejo de ella.

Cómo esta identidad Altishahrí (Thum, 2014) es fagocitada, alimentando por un lado la creación de una “identidad china” y, por otro, transformándose en uigur bajo el peso de crecientes reivindicaciones nacionalistas se convierte en un elemento indispensable por investigar, para poder analizar las consecuencias hodiernas de ese proceso; *Reconfiguring Chinese Nationalism: how the Qing frontier and its indigenes became Chinese* (Leibold, 2007) aborda el interesante y primordial tema de la construcción de China como Estado, y de sus estrategias para incluir a las poblaciones periféricas en él. Se impone la obra como una revisión y profundización historiográfica acerca del concepto de *minzu*, así como un análisis de cómo, a partir de las fronteras imperiales establecidas bajo el período de gobierno Qing, las poblaciones “bárbaras”/fronterizas han sido incluidas —más o menos forzosamente—, en una definición —más o menos amplia—, de “China”. Criticando desde las primerísimas líneas los estudios tradicionales que tienden a homogeneizar la imagen que desde/ al exterior se da de China —la de un bloque monolítico y homogéneo étnicamente—, el autor insiste en subrayar el carácter político de toda definición y etiqueta étnica/racial, así como de las narraciones que desde unas “*Chinese male elites*” se han producido para “*fold the fluid ethnic diversity of the empire into the homogeneity of a new national imaginary*”²² (p. 2). China no es, como queda claro con una simple mirada a un mapa de la región, el único gran actor potencialmente interesado en la absorción e inclusión de la región dentro de sus fronteras; la contienda de poder, la

²² “plegar la fluida diversidad étnica del imperio ante la homogeneidad de un nuevo imaginario nacional”.

necesidad de control territorial y de recursos de las dos grandes potencias circunstantes —Rusia y China— se materializa en procesos de fijación estratégica de los lindes de la región, promoviendo la realización de estudios topográficos y la difusión de mapas de notable precisión, con el objetivo de fabricar artificialmente la legitimación de la pertenencia del territorio de la actual XUAR (Perdue, 1998) —independientemente de las consecuencias humanas de estas medidas: David Brophy (2016) investiga las relaciones sino-rusas y sus implicaciones prácticas en la construcción de unas fronteras nacionales, de la que las poblaciones indígenas implicadas han sido, en buena medida, sujetos espectadores, expropiados y apropiados por fuerzas externas. Tras la reapertura de XUAR a lxs investigadorxs internacionales, aparece el estudio de Justin J. Rudelson (1997), *Oasis Identities: Uyghur Nationalism Along China's Silk Road*. New York; si bien su teoría central —según la cual la conformación oasiana de las sociedades uigures ha impedido la formación de un sentimiento identitario mayor y más profundamente compartido— ha sido objeto de numerosas críticas y revisiones por parte del panorama investigador, el hecho de que sea la primera etnografía publicada tras el período de cierre que había experimentado XUAR, así como muchos de los datos que proporciona la convierten en un trabajo esencial para quienes se acerquen a este ámbito de estudio.

Nacionalismo, fronteras e inclusión son los pilares también del estudio de Justin Jacobs (2016), *Xinjiang and the Modern Chinese State*, en el que el autor nos expone, a través de las palabras directas de los personajes involucrados —de sus diarios y escritos—, perspectivas, proyectos políticos y, por lo tanto, económicos y sociales, de los diferentes gobiernos que han tenido éxito en el poder en la región que ahora llamamos XUAR. Su objetivo, que se establece claramente desde la introducción del trabajo, es llamar la atención y enfocar la perspectiva en los gobernantes —Qing, soviéticos, nacionalistas y comunistas—, apartando por completo a la contraparte indígena, a menos de que ésta haya funcionado como una herramienta para el establecimiento/fortalecimiento del poder “ajeno”. Lxs lectorxs son llevadxs a evaluar las acciones y los planes políticos analizados *per se*, sin dejarse llevar por posibles empatías o simpatías con los sujetos subalternos, y evitar una fácil y paternalista victimización de ellos. Por el contrario, nos llevan a prestar toda nuestra atención a los mecanismos y objetivos geoestratégicos desde la perspectiva de lxs “superiores”, sintiéndonos cómodxs —o incómodxs, dependiendo de nuestra posición en este tema— al aplicar paralelos familiares con otras situaciones.

El carácter colonial de las relaciones sinouigures, ya a estas alturas de la revisión, se muestra de forma contundente. Cómo éstas se materializan en la vida cotidiana de las gentes que habitan el territorio es el elemento principal de las investigaciones de autorxs como Eric T. Schluessel, que en su brillante y reciente tesis doctoral titulada *The Muslim Emperor of China: Everyday Politics in Colonial Xinjiang, 1877-1933* (2016), analizando las medidas coloniales a partir de la pedagogía, el sistema de ritos y la aplicación del sistema legal, demuestra de una forma muy atractiva y proporcionando claras y concisas definiciones terminológicas, cómo el poder chino es fundamental para la historia del Xinjiang moderno y para el pueblo uigur, no sólo porque el centro chino ha dominado el área como periferia, sino también por las formas en las que ese poder intervino en la sociedad y la cultura a nivel local. La perspectiva han —la de lxs colonizadorxs, lxs “*alien Others*” de XUAR es la que proporciona Tom Cliff (2016) en su *Oil and water: Being Han in Xinjiang*: las migraciones de población mayoritaria/han, impulsadas y promovidas por el Estado; el asentamiento y desarrollo de estas comunidades en tierra ajena —aunque perteneciente a un conjunto estatal definido por la ley y/de la violencia; el manejo de los recursos por parte de las clases dirigentes; los espejismos de la modernidad capitalista implantada en el territorio; ejes socio-ambientales vitales para comprender diferentes facetas de las relaciones interestatales, cómo éstas son guiadas por intereses de explotación y jerarquización. “Extrañxs en su propia tierra” define Gardner Bovington (2004, 2010) a lxs uigures en su obra, denunciando la apropiación que han sufrido —y sufren— las poblaciones indígenas de XUAR, y las campañas propagandistas organizadas por el Estado, promoviendo la armonía entre etnias y la unidad del pueblo chino. La perspectiva de lxs ganadorxs nos devuelve unos matices evidentemente imprescindibles, desenmascarando —aun sin acusaciones directas o violentas—, la instrumentalización de las subsiguientes ideologías hasta su completa subordinación al pragmatismo, especialmente económico. La prosperidad económica, tal y como se plasma claramente a lo largo del texto, es la aguja de la balanza para políticas de fachada inclusionista o justicialista, ya desde el momento en que la mayoría china se ve en la necesidad de ser respaldada por sus “*inner Others*” frente a las amenazas de los “*alien Others*” —véanse, en este caso, las potencias coloniales—, y justificar su soberanía sobre la totalidad de los territorios colonizados durante la época Qing; “lxs uigures pensamos que estamos bajo ocupación y colonización chinas, y que Turkestán Oriental no es parte de China” (Yusup, notas de campo). El

precio que la RPCh ha estado/está dispuesta a pagar para conseguirla la incluye de derecho en el actual Sistema-mundo moderno/capitalista colonial/patriarcal, —“*is there a difference that matters?*”²³”, preguntaría Anderson (2001)— independientemente de dónde se hayan acuñado estos términos.

2.4. Mapas étnicos, imposición identitaria y autopercepción

Utilizamos, como punto de partida, definiciones etnográficas de autorxs clásicxs, partiendo de los estudios de antropólogxs como Benedict (1967), Geertz (1973), Barth (1976), Barfield (2000), Harris (2011a, 2011b) relativas a los conceptos de “raza” y “etnia” como explico de forma más profunda en uno de los capítulos que constituyen el núcleo de este estudio (Olivieri, 2018b, pp. 60-65), y consideramos las categorías étnicas como “*largely the product of subordinate or minority group agency and activity, while racial categories typically are imposed by a dominant group on a less powerful one, with self-categorisation as an unspoken by-product of this process*”²⁴ (Cornell y Hartmann, 2005, p. 33); aducimos, de forma críticamente aplicada a nuestro territorio, la necesidad de subrayar el carácter eminentemente construido y social de estas diferenciaciones, y que la inclusión de las dos mayores nacionalidades minoritarias musulmanas chinas en una y otra categoría —grupo étnico/raza— es sintomática de un programa gubernamental de inclusión/exclusión social, vuelto a la creación de discursos identitarios que sirvan para construir una neta línea de separación entre el “yo” (lo han) y unxs “otrxs” (hui/uiigur), ontológicamente distintos y, por ello, inferiores —una estrategia que el gobierno de China ha actuado, a lo largo de su historia, adoptando diferentes métodos (Shorey, 2013): en unos casos, promoviendo procesos de sinización institucional; en otros, prohibiendo manifestaciones identitarias y culturales propias de las comunidades analizadas, por lo que la identidad “empieza reflejando una aspiración legítima, y de súbito se convierte en un instrumento de guerra” (Maalouf, 2009, p. 40);

²³ “¿Hay alguna diferencia que importe?”.

²⁴ “Son en gran parte el producto de la acción y la actividad de un grupo subordinado o minoritario, mientras que las categorías raciales normalmente son impuestas por un grupo dominante sobre uno menos poderoso, con la auto-categorización como un tácito subproducto de este proceso”.

Se hacen celebraciones públicas, organizadas por el gobierno, para aparentar... como un espectáculo para el exterior. Pero las verdaderas celebraciones alegres de lxs uigures... no, eso no existe ya (Yusup, notas de campo).

aun teniendo esto en cuenta concordamos, a partir de lo que la historiografía sinoislámica relata, que las relaciones interestatales han/hui y han/uigur se presentan, a nuestro entender, muy conformes a las definiciones que se acaban de mencionar: la identidad hui se considera como étnicamente separada de la han —por su cultura, procedencia, costumbres y conformación social—, y no obstante, a la vez, se integra en una sociedad multiétnica —o *panétnica* (Kim y White, 2010; Okamoto y Mora, 2014) como la china. Las señas identitarias propias del pueblo hui, desde sus rasgos más evidentes —barba y vestimenta, costumbres alimenticias, agrupación en comunidades de barrios, etc.— hasta los relacionados con una esfera más íntima y privada —moral islámica, prácticas y funciones religiosas, restricciones higiénicas, etc.— no han constituido, hasta tiempos muy recientes y de forma general, un obstáculo en la interacción social de este grupo con el mayoritario.

Al contrario, lxs uigures son un grupo que se construye y representa, desde el poder, como extraño —en su acepción latina: extranjero, sí, mas también raro y ajeno, que suscita, pues, cierto temor—, diverso, algo que está fuera del “Yo”;

Il fuori non è un altro spazio che giace al di là di uno spazio determinato, ma è il varco, l'esteriorità che gli dà accesso —in una parola: il suo volto, il suo eidos. La soglia non è, in questo senso, un'altra cosa rispetto al limite; essa è, per così dire, l'esperienza del limite stesso, l'esser-dentro un fuori. Questa ek-stasis è il dono che la singolarità raccoglie dalle mani vuote dell'umanità²⁵ (Agamben, 1990, p. 46),

y que, en todo caso, se reconocen como “transgresores de tabúes básicos rechazados por la sociedad mayoritaria” (Barth, 1976, p. 39).

Y efectivamente, la identidad han se construye a sí misma en relación con lo que no es; fija al “otro” para no-identificarse con él, para describirse negativamente a sí misma; en suma, siguiendo la estructura de oposición binaria propuesta por Saussure. “*L'esser-detto, l'essere-nel-linguaggio è la proprietà non predicativa per eccellenza, che compete a ciascun membro di una classe e,*

²⁵ “El *fuera* no es otro espacio, que yace más allá de un espacio determinado, mas es el paso, la exterioridad que le da acceso —en una palabra, su rostro, su *ejidos*. El umbral no es, en este sentido, otra cosa respecto del límite; es, por así decirlo, la experiencia del propio límite, el estar-*dentro* de un *fuera*. Esta *ek-stasis* es el dono que la singularidad recoge de las manos vacías de la humanidad”.

*insieme, rende aporetica la sua appartenenza ad essa*²⁶ (Agamben, 1990, p. 48). La necesidad de determinar lo que constituye nuestro propio ser, para definir nuestra propia identidad y las características del mundo en el que vivimos, es decir, la necesidad de tener algún conocimiento de nosotrxs mismxs y de nuestra cultura, siempre ha de ser ratificado por un acto de diferenciación (Zhang, 1988, p. 113). Para ello, las definiciones adquieren aquí un papel fundamental, que el gobierno ha utilizado estratégicamente para influir en las conciencias colectivas y sembrar imágenes instrumentales para su legitimación, autoafirmación, y la salvaguarda de su posición hegemónica.

*Il linguaggio dice qualcosa come qualcosa: l'albero come 'albero', la casa come 'casa'. Il pensiero si è concentrato sul primo qualcosa (l'esistenza, che qualcosa sia) o sul secondo (l'essenza, che cos'è qualcosa), sulla loro identità o differenza. Ma ciò che era propriamente da pensare —la parola come, la relazione di esposizione— è rimasto impensato*²⁷ (Agamben, 1990, p. 71).

En este proyecto de creación de discursos y de designación de lxs uigures como “Otro”, el gobierno no ha empleado esta dicotomía han/uigur exclusivamente como herramienta de unificación de la identidad de la mayoría han, sino que la ha fundido con una supuesta “guerra al terrorismo” con el fin de construir una amenaza que uniera y movilizara al pueblo chino el cual, por ello, y a través de una labor de manipulación de la opinión pública, y la conformación de un chivo expiatorio por los problemas sociales y la inestabilidad del país, aceptara las medidas represivas aplicadas por el estado (Kanat, 2012, p. 519), produciendo una situación que Maalouf (2009) describe muy bien: “cuando asignamos a una comunidad el papel de cordero y a otra el de lobo, lo que estamos haciendo, aun sin saberlo, es conceder por anticipado la impunidad a los crímenes de una de las partes” (p. 41).

¿Quién, por lo tanto, es “chinx”? Según Renan (como se citó en Bhabha, 2010), lxs chinxs se pueden definir como unas “masas de personas lideradas por un Hijo del Cielo” (pp. 22-23). Descartando tajantemente esta descripción, Romántica y generalista —de las que las obras orientalistas como la de Jung y Wilhelm (1955) pululan—, y sin restarle importancia a todo el

²⁶ “El ser-dicho, el estar-en-el-lenguaje es la propiedad no predicativa por excelencia, que le compite a todo miembro de una clase y, a la vez, vuelve aporética su pertenencia a ella”.

²⁷ “El lenguaje dice algo en cuanto algo: el árbol en cuanto ‘árbol’, la casa en cuanto ‘casa’. El pensamiento se ha concentrado en el primer algo —la existencia, que algo esté— o en el segundo —la esencia, qué es algo—, en su identidad o diferencia. Pero lo que propiamente había que pensar —el en cómo, la relación de exposición— ha quedado impensado”.

aparataje de inferiorización institucional puesto en marcha por el gobierno del país, la *linha abissal*²⁸ (Santos, 2007)²⁹ que se establece entre lo “chino” y lo “no-chino” es fruto también de mecanismos de autopercepción de las propias comunidades musulmanas de China, que contraponen sus propias especificidades —esto es, su ausencia de hanidad— a los intentos de asimilación por parte de la población mayoritaria del país. Asimilación que, en las palabras de Amílcar Cabral (2011), no deja de ser un intento, más o menos violento, de negar la cultura del pueblo en cuestión (p. 358).

Tomando en préstamo unas categorías arendtianas, ¿quién es, por tanto, “chinx por nacimiento” y quién es “chinx por ley” (Villard, 2010, p. 317)?

Los poderes que impiden cualquier forma de vida democrática favorecen en realidad el reforzamiento de las pertenencias tradicionales; cuando en una sociedad se instala la sospecha, las últimas solidaridades que se mantienen son las más ciscerales; y cuando se ponen trabas a todas las libertades políticas, sindicales o académicas, los lugares de culto son los únicos en los que la gente puede reunirse, puede discutir y sentirse unida frente a la adversidad (Maalouf, 2009, p. 157).

Y efectivamente, los mismos mecanismos de legitimación aplicados por el gobierno como estrategias de unión compacta del pueblo han frente a una amenaza común —el miedo a la pérdida de la cohesión del país y, por ende, de su identidad y, sobre todo, sus riquezas— son, a su vez,

²⁸ “*Linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o ‘deste lado da linha’ e o ‘do outro lado da linha’*. A divisão é tal que ‘o outro lado da linha’ desaparece como realidade, torna-se inexistente e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer modo de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção de inclusão considera como o ‘outro’. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. O universo ‘deste lado da linha’ só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante: para além da linha há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética” (Santos, 2007, p. 71).

“Líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos distintos: ‘este lado de la línea’ y ‘el otro lado de la línea’. La división es tal que ‘el otro lado de la línea’ desaparece como realidad, se vuelve inexistente e incluso se produce como inexistente. La inexistencia significa no existir de ninguna manera relevante o comprensible. Todo lo que se produce como inexistente se excluye radicalmente porque permanece fuera del universo que la misma concepción de inclusión considera como el ‘otro’. La característica fundamental del pensamiento abismal es la imposibilidad de la copresencia en ambos lados de la línea. El universo ‘en este lado de la línea’ sólo prevalece en la medida en que agota el campo de la realidad relevante: más allá de la línea solo hay inexistencia, invisibilidad y ausencia no dialéctica”.

²⁹ Este concepto, central en la propuesta epistemológica del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, constituye ya no sólo material académico fundamental para las especulaciones teóricas de académicos de todo el mundo, sino que, por iniciativa del propio ideador, se ha convertido en material artístico para una mayor y más profunda difusión de éste a nivel social y ciudadano. Para analizar algunos de los productos artísticos/musicales, Cfr: Inquérito (2018, Noviembre 29). *INQUÉRITO e Boaventura de Sousa Santos | Linha Abissal* [Video file]. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=AlHnMgu_Hys. Fecha de la última consulta: 30.11.2018; y ALICE CES (2016, Julio 18). *Alice na cidade: Ciências Sociais, Rap e Mais – Intervenção de Banda Linha Abissal* [Video file]. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=PeGpZy1lakw> (a partir del minuto 8:30). Fecha de la última consulta: 25.05.2018.

empleados por las nacionalidades minoritarias musulmanas de China para hacer frente común contra el estandarte que se autolegitima como “chino”.

Para seguir incidiendo en este aspecto, parece apropiado demorarnos brevemente en definir mejor el concepto de comunidad. Pujadas i Muñoz (2010) proporciona dos definiciones:

- *Gemeinschaft*: “comunidad espontánea de interés y sentimientos, resultado de la semejanza de una experiencia vital compartida”
- *Community*: “marco donde pueden desarrollarse y organizarse todas las relaciones sociales indispensables para el ser humano” (p. 217).

Nótese que la primera de éstas presenta enormes parecidos con las que lxs antropólogxs ofrecen para los grupos étnicos; Pujadas i Muñoz, además, recoge quince aspectos sustantivos de la noción de comunidad: residencia común, continuidad temporal, relaciones sociales —interindividuales, estructurales e institucionales—, pequeñez, aislamiento, autonomía, autosuficiencia, vida social completa, homogeneidad, consenso cultural, representaciones colectivas, autoidentificación, cohesión, separación de lxs demás y capacidad de acción (Pujadas i Muñoz *et al.*, 2010, p. 219).

De ellos, nos parece importante remarcar los conceptos de homogeneidad, autoidentificación y separación de los demás, pues son especialmente apropiados para nuestro caso de estudio. En el caso del primero, éste puede entenderse como un consenso cultural de la comunidad, el “uso” propuesto por Agamben (1990, p. 16):

Il passaggio dalla potenza all'atto, dalla lingua alla parola, dal comune al proprio avviene ogni volta nei sue sensi secondo una linea di scintillazione alterna in cui natura comune e singolarità, potenza e atto si scambiano le parti e si compenetrano a vicenda. L'essere che si genera su questa linea è l'essere qualunque e la maniera in cui egli passa dal comune al proprio e dal proprio al comune si chiama uso — ovvero ethos³⁰.

Precisamente un análisis de los otros dos —autoidentificación, separación de lxs demás— es el que aquí propongo.

[Lxs jóvenes] tienen mucha confusión. Tienen un sentimiento de inferioridad muy fuerte, porque no son han... ser uigur está demonizado, destruido, odiado por el gobierno y el

³⁰ “El paso de la potencia a la acción, de la lengua a la palabra, de lo común a lo propio acontece todas las veces en los dos sentidos, según una línea de centelleo alternado en el que naturaleza común y singularidad, potencia y acción vuelcan sus papeles y se compenetran mutuamente. El ser que se genera en esa línea es el ser cualquiera, y la manera en la que pasa de lo común a lo propio y de lo propio a lo común se llama uso —esto es, ethos”.

estado chinos. Por lo que algunxs de ellxs desearían ser han. Pero no, son uigures. No tendrán oportunidades, no tendrán futuro. Sólo represión (Yusup, notas de campo).

Cabría pues inicialmente preguntarse, debido a la complejidad del asunto, y a sus implicaciones prácticas, en qué medida la falta de apertura a lo “otro” de la identidad uigur —el rechazo, pues, de toda medida de sinización impuesta por el gobierno— sea sintomática de una mera voluntad de autoconservación o, hipótesis que nos parece más acertada, representa también una herramienta de defensa frente a una política de conquista epistemológica institucionalizada, que tiende a la invisibilización de una comunidad para imponer una hegemonía estatal y ontológica.

Para tratar de esquematizar este asunto, harto complicado, trataremos de convertirlo en una ecuación matemática, que pueda proporcionar una visión más objetiva de lo que se ha intentado explicar hasta aquí³¹.

H: pertenencia a la población han
 E: pertenencia a una minoría étnicamente inferiorizada
 R: pertenencia a una minoría racialmente inferiorizada
 C: pertenencia a la población china (a saber, autopercepción de la identidad china)
 A(t): función dependiente del tiempo (t) que regula los procesos de asimilación/
 invisibilización
 P(a|b): probabilidad condicionada
 $0 < P < 1$: probabilidad de autopercepción como “chino”

Dadas estas premisas, y como se ha expresado anteriormente, se pueden verificar tres casos:

- (a) $P(C|H)=1$
- (b) $P(C|R) \ll 1$
- (c) $t_0, P(C|E) \ll 1$
 $P(C|E) \rightarrow 1, t \rightarrow \infty$
 $P(C|E)=A(t)$
 con
 $A(t_0) \ll 1, A(t)=1, t \rightarrow \infty$

En definitiva, la población han legitima su posición dominante sobre las minorías étnicas y racializadas de China a través de su autopercepción como la única identidad china auténtica (Olivieri, 2018b, pp. 56-59), genuina y, por ende, permitida; a su vez, las comunidades racialmente inferiorizadas —en nuestro caso, la uigur—, como se deduce de la ecuación (b), en absoluto, o en

³¹ Agradezco la insustituible ayuda del Dr. Marco Fedele en la formulación de esta ecuación. Por haber entendido qué quería decir con ella, por haber expresado lo que fácilmente podría constituir un libro entero en poco más de medio folio y, no menos importante, por haber estado en mi vida en los últimos quince años.

medida muy escasa, se autoperciben como “chinas”, promoviendo su identidad específica e individual, pues “todo el mundo tiende a rebelarse cuando siente que una amenaza pesa sobre un elemento importante de su identidad: su lengua, su religión, los diversos símbolos de su cultura o su independencia” (Maalouf, 2009, p. 101).

Lxs chinxs nunca nos considerarán chinxs, pero tampoco nunca nos dejarán ser uigures. Hay un desconocimiento peligroso de las minorías, y están intentando promover una asimilación forzada aunque sea ineficiente: la gente normal no nos verá nunca como si fuésemos parte de su pueblo. Yo no quiero decir que soy de East Turkestan, porque no es un país, no existe en realidad. Pero tampoco quiero decir que soy china, porque no me siento china... Pese a tener papeles chinos, por lo que oficialmente lo soy (Aynur, notas de campo).

Un caso diferente y hartamente fascinante, en cambio, es el de las minorías étnicamente inferiorizadas, como es el caso de la hui: en un primer momento t_0 —remontándonos a los tiempos de los primeros asentamientos de población musulmana en China (Cfr: Olivieri, 2016a, pp. 27-37)— su identidad estaba fuertemente separada de la “china” oficial —pensemos, por ejemplo, en la guetización de la población hui en los centros urbanos, las agrupaciones en torno al centro neurálgico representado por la mezquita, el empleo de la lengua árabe en vez del chino, la falta de matrimonios mixtos, etc.—; “*ethnic group members will develop and maintain strong ethnic attachments when they participate in similar market activities, especially when these activities are located in the same geographic area*”³² (Okamoto y Mora, 2014, p. 229). A lo largo de la historia, el proceso de integración cultural de la comunidad hui en las estructuras sociopolíticas de China ha favorecido una sinización cada vez mayor, no ya a nivel superficial, sino más íntimo y profundo, y una progresiva autoafirmación como “chinxs” de los propios miembros de esta comunidad, que no renuncian a sus señas de identidad cultural, religiosa e incluso social³³ de origen, sino que las integran con las que han adquirido a lo largo de los más de ocho siglos de historia china que han protagonizado.

³² “Los miembros de un grupo étnico desarrollarán y mantendrán un fuerte apego étnico, cuando participen en actividades comerciales parecidas, de manera especial si estas actividades se hallan en la misma área geográfica”.

³³ Nos referimos, para citar un caso, a las “*congregated populations [which] have their own streets (or ‘villages’) where they are concentrated in terms of business/residency. Examples include: in Xuanwu district, the Niuji Hui Community; in Madian district, the Hui Community*” (Qarluq y McMillen, 2011, p. 2).

“Poblaciones congregadas, que tienen sus propias calles (o ‘pueblos’) donde están concentrados en términos comerciales y de residencia. Entre los ejemplos: la Comunidad Hui de la Oxen Street, en el distrito Xuanwu; la Comunidad Hui del distrito Madian”.

*Their affiliation or integration with the majority society has not presented too many problems. In particular, the Hui [...] already primarily speak putonghua (the Chinese national language) as their mother tongue, so that their 'integrational distance' with the majority society is either quite close or already closed*³⁴ (Qarluq y McMillen, 2011, p. 2).

2.5. Oralización de la(s) historia(s)

Acercarme a las últimas y más recientes obras que trabajan *con* el pueblo uigur, profundamente más comprometidas con las gentes que las vertebran y amplificadas por la emergencia de una cada vez más grave situación humanitaria actual, me hizo percatar del carácter “oficial” —léase, parcial— de los estudios historiográficos tradicionales —los que desde Fairbank construyen la versión oficial de “la Historia *de* China”, para el sesgo que, en cambio, buscábamos y anhelábamos desde un primer momento. La necesidad de oralizar los conocimientos fue, desde los comienzos de la investigación, uno de los aspectos en el que tratamos de hacer mayor hincapié. Como filóloga de formación, me esperaba un doble reto: en primer lugar, el de iniciarme al terreno de la(s) Historia(s) oral(es), ampliado con la inclusión de obras de corte antropológico y sociológico —Moore (1997, 1999), Rickard (2000a, 2000b), Leh (2003), Fernández de Mata (2003), Joutard (1996), Shopes (2001), Meyer (1998, 2000)— pues éste representa una vertiente fundamental de esta investigación; y estudios de corte etnográfico/antropológico, manejando un amplio espectro de material bibliográfico —los trabajos de Lèvi-Strauss (2012), Barth (1976), Harris (2011a, 2011b), Cornell y Hartmann (2005), Patel (2013), etc. me han servido para acercarme a las investigaciones *sobre* grupos étnicos; especialmente de este último ámbito, sin embargo, en la práctica hice un uso relativamente reducido, debido a las circunstancias reales de mis encuentros con lxs actorxs. Y, en segundo lugar, tuve que tratar de aplicar los conocimientos adquiridos durante una inicial fase teórica —con la que, evidentemente, estaba muy acostumbrada— al campo de la práctica y a unos contactos personales y reales con mis interlocutorxs, que rápida y fácilmente en diversas ocasiones derrumbaron aparatajes teóricos y especulativos finamente contruidos durante años, con tan sólo pocas miradas. La importancia de fundamentar y arraigar mis teorías partiendo de un *corpus* de reconocido prestigio no me exime de la tarea de distanciarme e incluso criticar algunos aspectos de

³⁴ “Su afiliación o integración con la sociedad mayoritaria no han presentado muchos problemas. En particular, los hui [...] ya hablan, en general, el putonghua (lengua nacional china) como su lengua materna, por lo que su ‘distancia integracional’ con la sociedad mayoritaria es o bien muy corta o está ya del todo cerrada”.

éste que me parecen fundamentales; el lugar de enunciación de lxs que escriben lxs coloca en un marco epistemológico que difícilmente puede valer para los sujetos con los que investigo: se imponen lxs primerxs como “estudiosxs”, “observadorxs” y “autorxs” de una realidad que se aplica a los grupos investigados, en muchos casos sin tener en cuenta la diversidad que éstos presentan. En ningún caso los “grupos étnicos” pueden definirse como una categoría abstracta por el simple hecho de pertenecer —o, en otros casos, haber sido encajados— a una u otra condición —sea ésta étnica, social, religiosa, racial. Los grados de pertenencia que se manifiestan, cuando categorizamos a una comunidad, deben lidiar con factores dependientes de escalas —paroxísticas o impuestas— de afinidad, voluntad, nacimiento y reglas, como se ha demostrado en la fórmula arriba expuesta. El establecimiento, por parte de entidades *super partes*, de compartimentos estancos en los que “ordenar” a las personas es precisamente una de las cuestiones que más nos preocupan, a la hora de definirnos como académicxs e investigadorxs. La abstracción que supuestamente debemos manifestar al establecer contactos con los grupos investigados seguiría perpetuando una separación —esto es, una jerarquización— entre “estudiosx” y “estudiadx” que, por lo contrario, representa uno de los aspectos que se pretende neutralizar.

Pese a haber tenido en territorio asiático uno de los focos más profundos de su teorización, el marco teórico de los estudios culturales, subalternos y poscoloniales ha sido en medida muy escasa aplicado al terreno de las investigaciones de China, y ninguna vez al más específico de las sociedades musulmanas de China. El reto con el que me he encontrado, pues, ha sido el de rastrear, entre las diversas teorías de las escuelas poscoloniales, las posturas que pudiesen, aun con las debidas distancias, adaptarse al ámbito de investigación que aquí propongo. Al establecer mi eje geográfico de partida, un atento análisis y una crítica anti-occidentalocéntrica al orientalismo y a la creación de discursos hegemónicos y subalternizantes sobre “lo chino” y/o “lo islámico” se hizo imprescindible.

In primis, pues, y como consecuencia directa de mi inicial aproximación historiográfica, me propuse abordar el asunto, ampliamente desarrollado en lxs pensadorxs poscoloniales, de la creación de una Historia oficial, con el fin de proponer un proyecto de formación de un Estado que refleje una pluralidad de historias, invisibilizadas en el proyecto de creación de Estado-Nación propuesto por las Epistemologías del Norte, portadoras de valores “occidentales” y

“modernizadores”. Para ello, nuestra propuesta es la de dar voz a una serie de actorxs/sujetos —las *small voices of History* propuestas por Guha (2009)— que hasta ahora han sido relegadas al ámbito no científico de “memorias”, por su carácter antinacionalista tachado, por ende, de terrorista. Estos términos, en esta investigación, adquieren un carácter primordial, pues abordan unos de los conceptos que fundamentan mi tesis y representan algunas de las ideas básicas de este tema; las identidades musulmanas, desvinculadas del mundo árabe y de la geografía colonial tradicional, representan en China un actor que hay que dignificar, visibilizar y al que hay que dar una voz individual en un marco epistemológico —el de las Epistemologías del Sur— que rompa los cánones académicos y los imaginarios publicitarios propuestos por el Estado-Nación chino, que se rige en un sistema de colonialidad del poder, del saber y del ser que no deja de ser fruto de una política de dominación de matriz colonial. Por ello, uno de los retos es el de proponer nuevas y diversas ecologías comunicativas, que se impongan como un espacio de construcción de identidades colectivas y que puedan ser útiles para un verdadero proceso emancipatorio y de transformación social, que tenga en cuenta las diferencia y la dignidad identitaria de lxs diferentes actorxs que en él participan. En resumen, “la lucha por la igualdad no puede estar separada de la lucha por el reconocimiento de la diferencia” (Santos, 2010, p. 15), pues tenemos como fundamento básico la noción según la cual “las personas no son intercambiables” (Maalouf, 2009, p. 29). Por lo tanto, decido analizar de forma pormenorizada las diferentes teorías de los estudios poscoloniales, para tratar de rastrear posturas que puedan ser adaptables a mi ámbito de investigación. Como punto de partida, pues, se establece en una minuciosa lectura de las obras de Edward Said (1990, 1993, 1994, 2002), y los comentarios que de ésta se han generado en la Academia —desde los *Subaltern Studies* con Bhabha (2002, 2010), Guha (2009), Spivak (1988, 2001), a autores como Dirlik (1989, 1996), Chambers (1994, 2006), Mellino (2009), Mbembe (2013), Srivastava y Bhattacharya (2012), etc.—, con el objetivo de hallar en ellos posibles aplicaciones para nuestro caso específico.

Aunque escasas veces las obras especializadas en la cuestión uigur que he mencionado y analizado se presentan abiertamente a sí mismas como denuncias al colonialismo de China, a través de la explicación de las medidas aplicadas en el territorio, así como de los objetivos estratégicos que

las han guiado, la posición de sus autorxs es en muchos casos fácilmente deducible³⁵. Las políticas que se describen —control territorial, diplomacia superior, concesiones mínimas y ficticias para mantener el orden, extractivismo programático— son el manifiesto de lo que, para otras potencias expansionistas, no dudaríamos en llamar “colonialismo”. Las justificaciones de desarrollo, modernización y pacificación encajan perfectamente en la definición de extractivismo de Ramón Grosfoguel (2008a): una forma de fascismo flagrante —“Usaron tortura eléctrica. Y les dije ‘Eres un fascista’. Me dijo ‘atrévete y dilo otra vez’. ‘Eres un fascista’. Él estaba bebiendo agua de una botella, y me lanzó la botella a la boca (Ehmet, notas de campo)— que se manifiesta a través de políticas que van desde el “‘cristianiza-te ou dou-te um tiro’ do século XVI, para o ‘civiliza-te ou dou-te um tiro’ do século XIX, para o ‘desenvolve-te ou dou-te um tiro’ do século XX, para o recente ‘neoliberaliza-te ou dou-te um tiro’ dos finais do século XX e para o ‘democratiza-te ou dou-te um tiro’ do início do século XXI”³⁶. Aunque a China oficialmente le ha faltado la fase evangelizadora, las otras se reconstruyen fácilmente a través de las narraciones presentadas y que se deducen de estas obras.

Los instrumentos para legitimar el poder, desde la construcción de narrativas separatistas hasta la construcción de élites dentro del propio grupo subalterno, no hacen más que justificar la inclusión de China en el panorama crítico global de la y los estudios post- y de-coloniales. “Colonialismo” puede que sea una palabra y concepto forjados en “Occidente” —si es que “Occidente” existe o ha existido en algún momento. Mas sin duda “poder” y “dominación” son conceptos que trascienden las barreras espacio-tiempo, y se aplican al género humano en su conjunto.

2.6. Superando los eurocentrismos y los axiomas de la colonialidad

La década de los Noventa representa el momento en el que aparecen, en el panorama investigador, diferentes obras que empiezan a definirse “decoloniales”; grupos de estudiosxs procedentes en su

³⁵ Jacobs (2016) afirma en las primeras páginas de su obra que ésta no es una denuncia tajante al “colonialismo” o “imperialismo” chinos —en sus diferentes etapas y formas. Y sin embargo, para aquellxs que leyéndole no hubieran percibido sus alusiones sutiles, ahí viene, en la pág. 194, su referencia a XUAR como “*China’s largest remaining colony*”, —la mayor colonia restante de China—, definición que poco espacio deja para otras interpretaciones.

³⁶ “‘cristianízate o te mato’ del siglo XVI, pasando por el ‘civilízate o te mato’ del siglo XIX, hasta el ‘modernízate o te mato’ del siglo XX y el reciente ‘neoliberalízate o te mato’ de finales del mismo siglo, y el ‘democratízate o te mato’ del inicio del siglo XXI”.

inmensa mayoría de universidades estadounidenses y latinoamericanas comenzaron a publicar artículos y libros acerca de lo que denominan “pensamiento decolonial”, con el fin de analizar y profundizar de forma crítica el concepto de “modernidad”, y las consecuencias materiales que la aplicación de ésta ha tenido en el mundo y las gentes que habitan diferentes lugares geográficos y epistemológicos.

El objetivo primario de lo decolonial es descubrir y denunciar los mecanismos perversos por los que, aun tras la conformación de unos Estados independientes —en épocas, pues, post-coloniales, especialmente en el panorama latinoamericano y caribeño, de donde las primeras obras brotan— el mundo se halla todavía lejos de una real de-colonización (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 13). Partiendo de estas bases, y de las proporcionada por autorxs, colectivos, corporalidades y ámbitos de acción específicos, el capítulo introductorio de *El giro decolonial* (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007) nos acerca a la manera en que estas inquietudes, que no se han apagado con el tiempo y la salida de regímenes oficialmente coloniales, han sido puestas en común y plasmadas en encuentros y escritos por un grupo heterogéneo de autorxs, preocupadx por seguir incidiendo en la necesidad de un giro —así como el título especifica— en las Ciencias Sociales. De ahí, los conceptos de “decolonialidad” y “colonialidad mundial” se presentan como una denuncia del Sistema-Mundo Moderno-Colonial —capitalista/patriarcal/estadonacioncéntrico/nortocéntrico/cristianocéntrico— desarrollista, de las formas eurocentradas de conocimiento y de las jerarquías racializantes y subalternizantes que de éste emanan y se propagan e imponen desde el centro hacia una periferia oprimida (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 14).

La ciencia eurocentrada —como en la mayoría de las obras la definen; nortocéntrica, diríamos aquí— se ha constituido como universal, omitiendo, invisibilizando, trivializando y/o silenciando toda “otredad epistémica”, la pluralidad de caminos originados en lo que es considerado periferia, y que la *hybris* de Occidente, ese “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” (Castro-Gómez en Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 83) ha desechado. Superar nuestra *hybris* nos permite descomponer las dicotomías epistémicas que dividen entre conocimiento “científico”, “legítimo”, “útil”, y saberes “ancestrales”, que adolecen de validez científica y, por ende, de aplicabilidad universal (Escobar, 2005).

Los universales, así como se imponen desde el centro de este Sistema-Mundo, con la consiguiente lógica escondida bajo la retórica de la modernidad,

genera[n] 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 modernas (Mignolo en Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 27),

por lo que el objetivo que lxs autorxs decoloniales es el de “descentralizar a Europa” (Restrepo, 2016) y entablar un diálogo Norte-Sur y Sur-Sur para romper con las categorías jerarquizantes de la Modernidad Capitalista (Santos, 2010; Santos y Meneses, 2014).

Si bien este discurso se origina en diálogos entre pensadorxs e intelectuales de América Latina y el Caribe, establece lazos de comunicación con proyectos nacidos en otras latitudes, pues la episteme política de matriz colonial eurocentrada “no es la perspectiva cognitiva de los europeos exclusivamente, o sólo de los dominantes del capitalismo mundial, sino del conjunto de los educados bajo su hegemonía” (Quijano en Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 94), y la necesidad de vivificar y dignificar formas “otras” de cultura —en sus manifestaciones económicas, teóricas, políticas y, en definitiva, ontológicas— trasciende las fronteras de los Estados-Naciones tradicionales y las barreras geopolíticas impuestas. 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/colonial (Grosfoguel en Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007, p. 70).

Partiendo, pues, de las diversas especificidades históricas, políticas, epistémicas y ontológicas, los proyectos de matriz decolonial aplican a diferentes ámbitos de la vida humana y de las relaciones sociales. Se generan en contextos socio-políticos diversos, y se retroalimentan de sus propias realidades y vivencias, enfatizando lo particular frente a lo general, lo plural frente al modelo único impuesto —esto es, el modelo de la razón eurocéntrica, del hombre blanco burgués que ha encarnado ese modelo único.

La razón tal como es concebida desde el pensamiento occidentalizado, lejos de abrir nuevas formas de ver el mundo, las encasilla y las presenta como la única forma de ser y estar; mientras que sentí-pensar desde el corazón, desde la propuesta filosófica de los pueblos, nos invita a abrir nuevas formas de pensamiento y de existencia en el mundo. No invita a la *sp'ijil jol-o'tanil* (la sabiduría de (la) mente corazón), a ser *jp'ijil o'tanetik* (sabios (as) de corazón), por lo que 'corazonar' es pensar la vida de los pueblos desde el sentí-pensar (Saavedra, 2019, párr. 2).

El género, la religión, la relación ser humano-Naturaleza, el poder son ámbitos fuertemente trabajados por pensadorxs que hacen de “lo decolonial” su forma de aproximarse a la investigación y a la praxis social. Una fuerte motivación anticolonial, antirracista, antipatriarcal, antimperialista, anticapitalista y antihegemónica es lo que une a personas comprometidas, procedentes de realidades y epistemes que han sido inhabilitadas, hasta el momento, para constituirse como pensamientos con peso en la interpretación de la historia (Escobar, 2016, p. 13). El diálogo se establece de forma abierta, en constante (r)evolución, y plantea la posibilidad de pluralizar este universo totalizante en el que vivimos. El objetivo no es, pues, el de crear *un* pensamiento decolonial, sino de que las propias experiencias locales y comunitarias puedan dialogar con otras, afines o lejanas, que se desarrollen en otros lugares geográficos y/o epistémicos. Es ésta la razón por la que las reivindicaciones de los feminismos decoloniales, por ejemplo, —y de los que rehúyen de definirse tales, y que no obstante poseen los mismos supuestos teóricos y prácticos— no se separan de las reivindicaciones antirracistas, de las luchas indígenas, de los movimientos de color, sino que trabajan, cada uno desde su experiencia y en su lugar, para derrocar la opresión en todas sus vertientes y recorriendo todos sus tentáculos. La glocalidad de las diferentes escuelas, grupos, corrientes y aspectos de “lo decolonial” es lo que hace que se conforme como un pluriverso (Grosfoguel, 2008b) de prácticas y realidades, experimentos y contingencias, que tienden a concentrarse en su entorno cercano, sin dejar de establecer lazos de comunicación y solidaridad con compañerxs oprimidxs en otros lugares, y que sin embargo se hallan sumidxs en la perversidad de las reglas impuestas por nuestro mismo Sistema-Mundo.

La tierra, el espacio que se habita, las formas de manejo de éste de las comunidades, por lo tanto, adquieren en este contexto un valor epistemológicamente digno y desjerarquizado, que influye en la manera de concebir y de autoconcebirse como comunidad. La colonización y, tras su fin, los mecanismos de la colonialidad han impuesto unos cambios en las formas de manejo y de relacionarse con el entorno natural, convirtiendo a “ecosistemas particulares” en “formas modernas

de la naturaleza” (Escobar en Lander, 2000). Puesto, pues, que las formas de vivir de los colectivos subalternos, en todos sus aspectos, se someten al modelo moderno/colonial, objetivo de estos estudios es precisamente el de volver a dignificar los intentos comunitarios de supervivencia y resistencia, vivificando el medio ambiente como uno más de los sujetos oprimidos por los mecanismos de la modernidad capitalista. El eje socio-ambiental, que adquiere fundamental relevancia en esta tesis, sugiere participar en la formulación de alternativas para generar, a través de una investigación comprometida y apoyada en una praxis decolonial, propuestas reales para reivindicar la deuda histórica de la colonización en los conflictos y problemas socioambientales, y que *desde* el Sur y los diferentes contextos en los que vivimos manifiesta la necesidad de cooperar *para* una(s) sociedad(es) más justa(s) y *contra* todas las opresiones.

Resulta claro, analizando las obras de lxs pensadorxs decoloniales, que el eje mayoritariamente tratado es un eje atlántico —que parte de América Latina y se extiende a África en tiempos más recientes— y que tiende a ver en el eurocentrismo —y las repercusiones pragmáticas de éste— la matriz tumoral de la imposición de sociedades asimétricas jerárquica, económica, política y epistemológicamente. No obstante, para poder hacer el ejercicio de aplicar los fundamentos de las teorías decoloniales a nuestro terreno —geográfico y de pesquisa— nos hemos visto ante la necesidad de superar la crítica al eurocentrismo, y analizar las formas autóctonas chinas —imperial y republicana— de generar y perpetrar mecanismos similares —que no heredados. Acechar a los contactos entre potencias europeas y China las características coloniales de las relaciones que el país establece con los territorios conquistados —podríamos incluir al Tíbet y a Mongolia, ambos anexionados en la misma etapa que la región de XUAR, en la que nos concentramos; “El PCCh controla lo que ahora es China, incluyendo Turkestán Oriental, el Tíbet y otros territorios históricamente no chinos” (Yusup, notas de campo)— nos convertiría en reproductorxs de una apropiación ideológica, política, estratégica y ontológica que no nos corresponde. En definitiva, tachar de “eurocéntrica” la actitud colonial china nos posicionaría, de nuevo, en una dicotomía jerárquica de superioridad frente al que ha sido nuestro —de las potencias europeas— objeto colonizado, al que restaríamos la capacidad de ser a su vez autor de políticas coloniales propias. El mismo eurocentrismo, pues, debe ser sustituido por el más apropiado término —de iguales repercusiones ideológicas— de sinocentrismo; objetivo de este estudio, por tanto, es la

descentralización del concepto que el término esconde, y la denuncia de la colonialidad y el estadonacioncentrismo de China *per se*, y no como subproducto, ni copia, ni herencia de la eurocentrada.

En los últimos años, y de forma más tajante en el último lustro, como se ha hecho patente en este capítulo, las investigaciones que inciden en el carácter colonial de las relaciones entre la RPCh y XUAR han proliferado; y sin embargo, para una sistematización de un pensamiento y praxis decoloniales aplicados al caso de lxs uigures aún queda todo por hacer. La revisión bibliográfica aquí expuesta ha sido, qué duda cabe, fundamental para poder tratar de emprender esa tarea; los relatos de las personas entrevistadas hacen que la tarea se convierta en absolutamente inaplazable.

El debate acerca de la existencia de una jerarquía moral dicotómica en los procesos de construcción identitaria, que materializa la autoidentificación a partir de elementos “externos”, “otros” y posicionándose con éstos en una “escala de valores” de superioridad/inferioridad queda enriquecido por lxs autorxs historiográfica y socialmente más comprometidxs. Se deduce en las obras la necesidad de replantear la propia identidad de ese “Otro” que ha participado de la conformación de un “Yo” chinx. Pese a que en la academia tradicional —tanto la china, como la euroamericana—, se ha tendido simplísticamente a identificar a este “Otro” con “lo externo” —a saber, las potencias coloniales—, Leibold (2007), y otrxs después de él, considera que deberíamos indagar con más profundidad la influencia del “*inner Other*” —esto es, las poblaciones periféricas, que acaban siendo, pues, uno de los ejes centrales en la formación de lo “chino” —bien en términos identitarios, bien en la conformación práctica del Estado-Nación chino, a través de la visible tensión que se establece entre la “*exclusivist logic of nationalism [...] and the universalizing rhetoric of national integration*”³⁷ (Leibold, 2007, p. 12).

El gran ausente, en todo este brillante e indispensable *corpus* de obras, es uno de los momentos más sobresalientes de la historia y geopolítica contemporáneas, pese a que el nombre de uno de sus mayores actores aparezca repetidamente en ellas. La brillante y fundamental intervención de Zhou Enlai en la Conferencia de Bandung, aplaudida —y con razón—, como uno de los más importantes ataques frontales al colonialismo, y un ensalzamiento de la autodeterminación y dignidad de lxs subalternxs, se queda en la fachada de una China que busca su lugar en un Sistema-Mundo

³⁷ “la lógica exclusivista del nacionalismo [...] y la retórica universalizante de la integración nacional”.

capitalista de guerra fría. Sus palabras, aplicadas dentro de la frontera de China, expresan en cambio su propia negativa —cuestionable, como trataré de apostillar en este estudio—, ante la posibilidad de asemejar las políticas chinas con unas políticas colonialistas, abogando por la procedencia “occidental” de éstas.

El rechazo chino a lo “ajeno” no se aplica, no obstante, y como se deduce de las historias narradas en los estudios que se han mencionado, a modelos de gestión Moderna/colonial. O quizás es que, explicación que algunos tratamos de demostrar desde hace tiempo, la Modernidad y la consiguiente constricción de la existencia se han materializado en diferentes contextos —“con características chinas”, en este caso, para tomar prestadas las ingenuas apologías que se han construido sinocéntricamente para mantener alzada una línea de demarcación entre lo “propio” y lo “ajeno”— geográficos, políticos, epistemológicos y ontológicos; esto es, se puede fácilmente identificar una mera traslación del eje del capitalismo, y no una revolución de éste. Establecer una escala entre sus diferentes versiones, además de muy complejo, es completamente inútil.

Para no descartar una de las facetas más relevante, a nivel social y político, de este asunto, se ha hecho hincapié en bibliografía sobre emancipación y movimientos sociales (Tarrow, 2004), della Porta (2005, 2006), Diani y McAdam (2003), McAdam, McCarthy y Zald (1996) con el fin de crear un marco teórico para analizar las manifestaciones y reivindicaciones de la población uigur que traeremos a colación. Tarrow (2004, p. 151) define la teoría de oportunidades políticas como “dimensiones congruentes —aunque no necesariamente formales o permanentes— del entorno político que ofrecen incentivos para que la gente participe en acciones colectivas al afectar a sus expectativas de éxito o fracaso” y, posteriormente, como “*consistent —but not necessarily formal, permanent, or national— signals to social or political actors which either encourage or discourage them to use their internal resources to form social movements*”³⁸ (Tarrow en McAdam *et al.*, 1996, p. 54). En este caso, el “éxito” —entendido de forma ética y no necesariamente material— estaría representado por el fin de la violencia sistémica del Estado-Nación chino sobre los sujetos involucrados. Con este objetivo en mente, trataremos de proponer a la vez una dimensión de lo político/institucional/gubernamental como elemento catalizador de nuevas prácticas emancipatorias,

³⁸ “señales consistentes —pero no necesariamente formales, permanentes o nacionales— a lxs actorxs sociales o políticos que lxs alientan o desalientan a usar sus recursos internos para formar movimientos sociales”.

analizando el cruce entre lo político y lo comunicativo, y remarcando la necesidad de una nueva ecología política de la comunicación, en tiempos de etnografías y empoderamientos.

Especialmente para lxs niñxs era muy complicado, porque en la escuela, era un país religioso [Afganistán], y en las escuelas pensaban que éramos chinxs. Era tan complicado explicarles que no somos chinxs, que somos musulmanxs, somos diferentes de lxs chinxs, tenemos otra cultura, otra lengua, no somos chinxs. Pero ellxs seguían llamándome chino. Y yo “que no, que no soy chino, que soy musulmán”, pero no me creían. Lxs niños, en el colegio. Era muy complicado, yo no quería ir a la escuela. Mi padre me llevaba todos los días al colegio, pero yo tenía mucho miedo de ir allí. Me decían “Así que eres musulmán. Venga, entonces, reza delante de nosotrxs. Y yo recé, delante de todxs, en el colegio, en clase, para probarles que soy musulmán. Pero nada, me seguían diciendo chino, [...] un día hasta llevaron una rata y la dejaron en mi mesa. Fue terrible (Mehmut, notas de campo).

Al mismo tiempo, nos parece apropiado subrayar el importante silencio³⁹ que rige, en el mundo araboislámico, sobre cuestiones relacionadas con sus correligionarixs “chinxs”, evidenciando las lagunas de los proyectos de unidad ontológica de lxs musulmanxs, de los que ciertas fuerzas araboislámicas se hacen portavoces, sometiendo la dignidad y la inclusión de las poblaciones sinomusulmanas a intereses de naturaleza exquisitamente económica y geopolítica.

Los países musulmanes aman a China. China finge ser amiga de los países musulmanes, finge apoyar la causa palestina, por eso desafortunadamente los países musulmanes aman a China. Piensan che China es su mejor aliada, porque como sabes a la mayor parte de los países musulmanes no les gustan América o Israel, por lo que piensan que China está de su parte, y por eso se vuelven completamente ciegos ante la violencia china contra lxs uigures. No les importa. En la puerta de al lado está Pakistán⁴⁰, es nuestro vecino, y apoya por

³⁹ Según los datos recogidos por Parejo Rey (2018), la cobertura mediática del conflicto uigur, analizando diferentes medios de comunicación de Marruecos (*Le matin, Libération*), Túnez (*La Presse de Tunisie, Le Temps*), Egipto (*Al-Ahram, Daily News Egypt*), así como *Al-Jazeera* y *UNA*, representa un porcentaje mínimo, si comparada con otros conflictos que involucran a otras poblaciones musulmanas —0,35% frente al 97,31% representado por el conflicto palestino-israelí. Para poner un ejemplo, el diario *Al-Ahram*, desde su publicación en línea en 2010, ha recopilado 2698 noticias acerca del conflicto palestino, y sólo 3 relativas al conflicto uigur (Parejo Rey, 2018, p. 30-33).

El pasado 13 de julio, la organización *Talk to East Turkestan* lanzaba en las redes una denuncia contra todos los países musulmanes, pues ninguno de ellos firmó una declaración conjunta para la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, condenando la opresión perpetrada por la RPCh hacia lxs musulmanxs uigures (Cfr. *Talk to East Turkestan* (2019, Julio 13). Disponible en <https://www.facebook.com/TalkEastTurkestan/posts/2339846546276450>. Fecha de la última consulta: 13.07.2019) y, de hecho, aceptaron firmar una carta en la que públicamente 37 países apoyaban las decisiones tomadas por Beijing en la provincia de XUAR. El 29 de julio, el periódico en línea *Bitter Winter* publicaba una lista actualizada del que define el “eje de la vergüenza”, que comprende 50 países —entre los cuales Serbia se incluye como el único país firmante en ámbito europeo—. Cfr. Introvigne, M. (2019) China Recruits 13 More in its Axis of Shame. *Bitter Winter. A Magazine on Religious Liberty and Human Rights in China* [Press Release] Disponible en <https://bitterwinter.org/china-recruits-13-more-in-axis-of-shame/?fbclid=IwAR1ct1ok0bSJJ6BxROihXF63tSjPpN6gL73BF7WIJjDxn81hVCU8fustk0Q>. Fecha de la última consulta: 21.08.2019. El 20 de agosto, Qatar decidió retirar su firma de la carta a las Naciones Unidas, prefiriendo mantener una postura neutral más acorde con su política exterior. Cfr. *Al-Jazeera* (2019). Activists hail Qatar withdrawal from pro-China text over Uighurs [Press Release] Disponible en <https://www.aljazeera.com/news/2019/08/activists-hail-qatar-withdrawal-pro-china-text-ughurs-190821164017456.html>. Fecha de la última consulta: 21.08.2019.

⁴⁰ Para profundizar en las relaciones sino-pakistaníes y el papel de lxs uigures en ellas, Cfr. Haider (2005).

completo las políticas de China contra lxs uigures. Egipto acaba de deportar a miles de uigures. No ha deportado a miles, exactamente, pero sí miles de estudiantes uigures han tenido que volver, incluso de la Universidad de Al-Azhar, una de las universidades islámicas más antigua, con una enorme reputación... También se hace la ciega ante el acoso y la petición de deportación del gobierno de China. [...] Desde un punto de vista islámico... Piénsalo... Estás acosando a gente musulmana. En un país musulmán. [Gente] que no ha hecho nada. A un país ateo. Es completamente anti-islámico. Pero Egipto lo hizo (Yusup, notas de campo).

Es sin embargo debido, desde ya, volver a incidir en una cuestión que parece crucial, también en este punto. El *corpus* teórico que se ha manejado, y gracias también y sobre todo a una intensa labor de debate y diálogo con colegas y mentorxs que me han imbuido de una mayor diversidad epistemológica, pese a representar obras innovadoras en el campo de los estudios de la acción colectiva y las ciencias políticas aplicadas a los movimientos sociales, sigue siendo una reproducción de modelos y paradigmas occidentalocéntricos, blancos y procedentes de academias tradicionales del Norte Global; igualmente, de la misma academia proceden los fundamentales estudios sobre nacionalismos y el propio concepto de Estado-Nación que se han manejado (Gellner, 2011; Guibernau, 1996, 2009; Anderson, 1993; 2001). Así pues, ha sido necesaria una tarea no sólo de adaptación de las narrativas y nociones que de esas obras se han extrapolado, sino de una profunda y cuidadosa traducción intercultural —“descolonizar el saber, reinventar el Poder” (Santos, 2010a)— que pudiese reflejar las denuncias y los mecanismos de reivindicación y acción política y social indígenas y propios de los grupos con los que trabajo.

2.7. In(ter)disciplinando la investig-acción

Si a lo largo de los primeros años de mi investigación sólo había podido contar con — numéricamente no excesivas— obras de referencia acerca de la cuestión uigur, especialmente desde la perspectiva sociopolítica que mayormente necesitaba para conformar un *corpus* de apoyo, a partir de 2017 y debido a la urgencia de poner de manifiesto de forma más rápida, inmediata y amplia los acontecimientos recientes, lxs autorxs han incidido en la necesidad de implicarse de forma cada vez más comprometida y política en el asunto, no ya de forma exquisitamente académica —lo que posee unas limitaciones de alcance y difusión de la que lxs que vivimos (en, de y para) la academia

somos profundamente conscientes— sino más divulgativa⁴¹ y fácilmente consumible. A partir de lo que denomino el “giro reeducador”⁴² de la política de la RPCh, la enorme mayoría de lxs autorxs especializadx en estudios uigures mencionados hasta el momento han difundido, a través de plataformas frecuentadas por millones de usuarixs diariamente —Twitter, Facebook— y periódicos enormemente leídos —*The Washington Post*, *The New York Times*, *The Wall Street Journal*⁴³— denuncias frontales ante la apertura de estructuras militarizadas —alrededor de 1200 conocidas, a fecha de febrero de 2019 (Millward, 2019, párr. 1)— en las que se ingresa, de forma ilegal y sin atenerse a regulares juicios, a personas —más de un millón de individuos, kazajos y kirguizos, además de uigures, mayoritarios en los campos (Millward, 2019, párr. 1)— acusadas de ser *sospechosas* de extremismo religioso; Rian Thum ha lanzado numerosas campañas en las redes, atrayendo a la comunidad académica⁴⁴ relacionada con los estudios uigures a movilizarse activamente para denunciar las actitudes violentas y coloniales de la RPCh, a través de la difusión de noticias y el boicot a ciertas compañías que ceden a las peticiones y censura de ésta. La sección uigur de *Radio Free Asia* (RFA)⁴⁵ es

a private, nonprofit corporation, funded by the U.S. Congress through the United States Agency for Global Media, and independent federal government agency that oversees all

⁴¹ Muy interesante, a este propósito, es la obra de Nick Holdstock (2015), que proporciona una imagen muy bien explicada, y apta para públicos no necesariamente instruidos en la cuestión uigur.

⁴² Así es cómo se identificará, a lo largo de este estudio, esta última y actual fase de la violencia institucionalizada de la RPCh, en la que más de un millón de personas —según los datos que se conocen, que lejos están de ser certeros y exhaustivos, debido al máximo secreto que rige sobre el tema y a la escasez de testigos de personas supervivientes— están desapareciendo en la región de XUAR dentro de estructuras de encarcelamiento y trabajos forzosos, adoctrinamiento y tortura legalmente aprobadas por el Estado. Los crímenes de los que lxs presxs son acusadx van desde el extremismo religioso, la implicación política en grupos separatistas, atentados contra el Estado y estar emparentadx con personas exiliadas o residentes en el extranjero. Fundamentales, en este apartado y para una más amplia profundización teórica, han sido las aportaciones de Talal Asad (1994, 1996, 2008, 2010).

⁴³ “[...] news of it has been emerging since 2017, thanks to remarkable reporting by Gerry Shih (now at *The Washington Post*) for the Associated Press and Josh Chin, Clément Bürge, and Giulia Marchi for *The Wall Street Journal*, as well as important early stories from other researchers and correspondents, including Maya Wang (*Human Rights Watch*), Rob Schmitz (*NPR*), and Megha Rajagopalan (*BuzzFeed News*)” (Millward, 2019, párr. 2).

“[...] La noticia de esto ha estado apareciendo desde 2017, gracias a los notables informes de Gerry Shih (ahora en *The Washington Post*) para Associated Press y Josh Chin, Clément Bürge y Giulia Marchi para *The Wall Street Journal*, así como importantes historias anteriores de otros investigadores y corresponsales, incluidos Maya Wang (*Human Rights Watch*), Rob Schmitz (*NPR*) y Megha Rajagopalan (*BuzzFeed News*)”.

⁴⁴ Rachel Harris, James A. Millward, Adrian Zenz, James Leibold, Eric T. Schluessel, son sólo algunxs de lxs investigadorxs que con más compromiso social y político están alzando sus voces para pedir explicaciones y justicia antes la situación que XUAR y sus gentes están viviendo en estos momentos.

⁴⁵ <https://www.rfa.org/english/news/uyghur> Fecha de último acceso: 10.08.2019.

*U.S. civilian international media. In addition to providing oversight, USAGM works with RFA to ensure the professional independence and integrity of its journalists*⁴⁶.

A lo largo de los años, la agencia ha publicado noticias e investigaciones denunciando las condiciones de vida de lxs uigures en la RPCh y los testimonios de las personas exiliadas, relativos a las historias de las familias que han dejado en XUAR y de cómo —y si— éstas siguen viviendo (RFA, 2018).

Mi marido apenas tiene relaciones con su familia en China. Yo sí, por eso tengo tanto miedo a contar mi historia, por lo que les pueda pasar. Mi marido habla con su madre una vez al mes o así. Su hermano ha estado “desaparecido” durante un tiempo; mi hipótesis es que estuviera en uno de esos campos de reeducación por tener un hermano en [...]47; apareció recientemente enviándonos sus papeles de divorcio. Sigue viviendo con su esposa... posiblemente sólo es una medida burocrática para no involucrar a su mujer en sus problemas con el gobierno (Aynur, notas de campo).

Estrechamente conectadxs con el *World Uyghur Congress* (WUC) y el proyecto *Uyghur Human Rights Project* (UHRP), muchxs de lxs periodistas de RFA colaboran en los informes que periódicamente el WUC publica en su web y a través de *newsletter* a todas las personas suscritas.

El reto que aquí se propone, por lo tanto, es precisamente el de encontrar un hilo que conecte estos ámbitos de investigación aparentemente inconciliables entre ellos, y que le proporcione un sentido no sólo teórico, sino ontológico a las hipótesis. La metodología por la que apostamos, y que consideramos apropiada para abrir este novedoso campo de estudio, es la de extrapolar de todas estas teorías unas líneas directrices que puedan aplicarse al caso de las identidades musulmanas presentes en China: partiendo de la Historia oficial, y de la construcción de unas identidades sinomusulmanas —incidiendo en la dicotomía identidad-alteridad, esto es, autopercepción *vs.* discursos hegemónicos—, trataremos de desvelar y denunciar la colonialidad de la política de construcción estatal de China —el devastador *experimentum linguae* del que habla Agamben (1990,

⁴⁶ “una corporación privada sin fines de lucro, financiada por el Congreso de los EE. UU. A través de la Agencia de los Estados Unidos para los Medios Globales, y una agencia gubernamental federal independiente que supervisa todos los medios de comunicación internacionales civiles de los EE. UU. Además de proporcionar supervisión, USAGM trabaja con RFA para garantizar la independencia profesional y la integridad de sus periodistas”. Fuente: <https://www.rfa.org/about/info/mission.html> Fecha de último acceso: 03.03.2019.

⁴⁷ Elijo omitir la actual localización del marido de la informante.

p. 56)—, como un instrumento de creación de sujetos subalternos a través del establecimiento de una “línea abismal” (Santos, 2010a).

I have met many Uyghurs who call themselves Chinese, not because their passport nationality says China, but because they despise their own people; there is an internalized negativity for their own society. Due to conflicting attempts to mold the youth – to “keep the old ways” or to “assimilate into Chinese society” – a large portion is left unanchored and desolate, unaware of what it means to be Uyghur but still the “other” in the eyes of the Han Chinese. Perhaps this is done on purpose, perhaps it is a fortunate side effect – either way it has produced a generation of Uyghurs who instinctively want nothing to do with anything. Yet another tactic to rid us of agency for our future⁴⁸ (Abdulla, 2017, párr. 12).

La separación, *de facto*, ha constituido clásicamente un ingrediente sustancial de las Ciencias Sociales. Toda ruptura epistemológica implica una escisión. El concepto de separación, tajantemente presente en la epistemología mundial actual, que divide el mundo en categorías estancas enfrentadas entre ellas –blancx/negrx, hombre/mujer, heterosexual/homosexual, urbano/rural y, en términos fanonianos, ser/no-ser, se enriquece aquí de una nueva dicotomía, muestra otra faceta de este enfrentamiento ontológico, contraponiendo lo “chino” —léase, han— y lo “no-chino”: esta línea de separación

consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles. Las invisibles constituyen el fundamento de las visibles y son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de «este lado de la línea» y el universo del «otro lado de la línea». La división es tal que «el otro lado de la línea» desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro (Santos, 2010a, p. 29).

Desde nuestra perspectiva, todo producto reflexivo y dialéctico de la investigación social debería cuestionarse esta pauta dominante en la academia de las Ciencias Sociales. Fundamental es, por tanto, tratar de desplegar una racionalidad intersubjetiva: para ello, nuestro propósito es no sólo el de partir de metodologías colaborativas y no extractivistas, sino también el de experimentar nuevos

⁴⁸ “He conocido a muchxs uigures que se hacen llamar chinxs, no porque su nacionalidad de pasaporte diga China, sino porque desprecian a su propia gente; hay una negatividad internalizada para su propia sociedad. Debido a los intentos conflictivos de moldear a la juventud —para ‘mantener las viejas costumbres’ o para ‘asimilarse en la sociedad china’— una gran parte queda sin anclar y desolada, sin darse cuenta de lo que significa ser uigur, pero sigue siendo el ‘otro’ en el ojos de lxs chinxs Han. Tal vez esto se haga a propósito, tal vez sea un efecto secundario afortunado, de cualquier manera ha producido una generación de uigures que instintivamente no quieren tener nada que ver con nada. Otra táctica más para librarnos de la agencia para nuestro futuro”.

lenguajes y modos creativos de comunicar las investigaciones y, al mismo tiempo, de descubrir nuevas herramientas para una investigación social reflexiva y enfocada al cambio social a partir de las propias narrativas y las *small voices of History* (Guha, 2009).

Puesto que “*democrazia e libertà sono nozioni troppo generiche e diffuse per costituire oggetto reale di un conflitto*”⁴⁹ (Agamben, 1990, p. 58), bajo las perspectivas que se acaban de mencionar y a través de un análisis crítico de las reivindicaciones del pueblo uigur, se tratará de hacer visible la lucha entre el Estado y el no-Estado —la humanidad— como otra faceta de la división abismal entre lo “civilizador” y lo “terrorista”.

A este propósito, es absolutamente fundamental desvincular los sujetos de nuestra investigación de una visión colonial y hegemónica que, a nuestro pesar, está ampliamente difundida: “*Epistemic racism in the form of epistemic Islamophobia is a foundational and constitutive logic of the modern/colonial world and of its legitimate forms of knowledge production*”⁵⁰ (Grosfoguel, 2010, p. 32). La producción de conocimiento se funda sobre un ejercicio de disociación respecto de las concepciones del sentido común y las nociones inmediatas acerca de la realidad social. Estas concepciones tradicionales crean una separación lingüística —el lenguaje académico—, una separación espacial —universidades— y una serie de compartimentos aparentemente estancos —disciplinas—. Asimismo, esta actitud separadora contribuye a la creación de una distinción jerárquica entre sujetos —investigadorxs— y objetos —investigadxs—, así como entre saberes mundanos —inmanentes— y conocimientos científicos —trascendentes.

En mi caso, nos hallamos frente a dos distintos campos de aplicación de esta definición; en primer lugar, me propongo liberar al islam chino de su inclusión, dictada por la geografía política y epistemológica colonial, en el mundo araboislámico —el llamado convencionalmente *MENA*⁵¹—, demostrando la existencia de unas vertientes exquisitamente chinas de ello y de unas características que le confieren una identidad y dignidad ontológica individual; así pues, en consecuencia, trataré de desvelar las implicaciones políticas de la islamofobia del Estado-Nación chino y de las consiguientes acusaciones de terrorismo acechadas a los movimientos sociales del pueblo uigur: las

⁴⁹ “Democracia y libertad son nociones demasiado genéricas y difusas para que constituyan el real objeto de un conflicto”.

⁵⁰ “El racismo epistémico, en la forma de una islamofobia epidémica es una lógica fundacional y constitutiva del mundo moderno/colonial, y sus formas legítimas de producción del conocimiento”.

⁵¹ *Middle East - Northern Africa* / Oriente Medio - Norte de África.

reivindicaciones autonómicas y de independencia son, en última instancia, el motor de una represión organizada estatal que se esconde bajo una máscara más digna —a los ojos de la comunidad internacional— máscara de lucha anti-terrorismo: “*China’s use of the war on terror was intended to halt international criticism of its repressive policies toward Uyghur people, later it turned out to be a full-scale domestic campaign against terrorism*”⁵² (Kanat, 2012, p. 510). La religión, una vez más, como bien afirma Amin Maalouf (2009), no deja de ser un mero “aglutinante de etnias en guerra” (p. 105).

Tratar de aplicar una metodología distinta para este tema de investigación, abordar el asunto desde una perspectiva académica “pura” u “ortodoxa” —exquisitamente historiográfica, teológica, antropológica, poscolonial etc.— y no trascender los límites de las diferentes disciplinas significaría, a nuestro entender, perpetuar una visión “oficial” y parcial —léase, instrumental— de una realidad que difícilmente puede inscribirse en compartimentos estancos como los que proporciona la Academia tradicional; en otras palabras, nuestra apuesta por una desmonumentalización de las metodologías, por una investigación “híbrida” y “mestiza” (Anzaldúa, 1987) nos parece el único camino viable para romper con la tradición epistemológica de un Sistema-Mundo “del Norte-colonial-estadonacioncéntrico” y proporcionar así una dignidad ontológica y epistemológica a lxs actorxs involucradxs. Apostamos por crear, pues, un imaginario transformador, para impulsar procesos dialógicos y dialécticos de transformación social real, que impliquen a los sujetos y les rescaten de su posición de objetos subalternos y sometidos a las voluntades del poder.

Para ello, las aportaciones del Movimiento Modernidad/Colonialidad se imponen pues como fundamentos de referencia para la teoría del “colonialismo global”, abriendo las investigaciones hacia un nuevo “pensamiento decolonial” que no sólo reconozca, sino se preocupe de valorizar su “diversidad epistémica”. La lectura y los contactos personales y profesionales con algunxs de lxs promotorxs de estas teorías, así como una inmersión de reflexión y acción profunda y fructuosa en la cuna de las Epistemologías del Sur (Santos y Meneses, 2014) me han servido como mecha para tratar de ampliar el abanico de esta propuesta de “decolonización epistémica”, y agregar a otrxs

⁵² “El empleo que hace China de la ‘guerra al terrorismo’ tenía la intención de poner fin a las críticas internacionales por sus políticas represivas hacia los *uigures*, y posteriormente resultó ser una campaña nacional a gran escala contra el terrorismo”.

actorxs a un panorama que, hasta la fecha, había obviado el terreno asiático. El campo de los estudios decoloniales, aplicados al caso del territorio y la población que me preocupan sirve pues como una lente que permite analizar la realidad —política y social— bajo un marco de denuncia a la entidad opresora; sirve como metodología interpretativa de lo colonial, no en un sentido cronológico —como podría sugerir la denominación de “poscolonial”—, sino como herramienta para una práctica traslación del discurso de meramente especulativo a prácticamente político.

Proponemos pues, aquí, una oportunidad para analizar el sufrimiento y la movilización, más allá de los enfoques convencionales, para construir una política de alteridad radical, no basada en la victimización, sino en la irrupción de gramáticas alternativas, de subjetividades políticas alternativas que desestabilicen los más comunes y aceptados marcos de seguridad del Estado, y las políticas de integración —esto es, asimilación. La articulación y agregación entre todos los diferentes movimientos y organizaciones, así como la creación de redes transfronterizas y transnacionales, requieren una enorme labor de traducción intercultural, basada en los principios de las Epistemologías del Sur, y no en principios de matriz europea incapaces, por ello, de transmitir los supuestos de las luchas locales. Dar voz a las particularidades de esta esfera pública opositora, comenzar a partir de experiencias fragmentarias, que se consolidan en la inclusión de subjetividades rebeldes y conexiones parciales, restituye, hace visible y proyecta bien el particularismo, bien la totalidad de vidas específicas.

Por ello, las fuentes imprescindibles no sólo para la realización, sino para la misma necesidad de este estudio, que se ha analizado con posterioridad a la definición del marco y de la parte teórica de la investigación, son constituidas por un trabajo de recopilación de Historias orales, que puedan fundamentar prácticamente nuestro compromiso con una Historia plural y que rompa los cánones que ha adquirido de “‘*normal science*’ in the *Kuhnian sense*”⁵³ (Guha, 2009, p. 305), y contrarrestar la “*institutionalization of the study of history, which had the effect, on the whole, of securing a stable base of statism within the academic disciplines and promoting hegemony*”⁵⁴ (Guha, 2009, p. 305). Elegir esta nueva historiografía, pues, significa “*to try and relate to the past by listening to*

⁵³ “‘Ciencia normal’ en sentido kuhniano”.

Se entiende aquí el proceso mediante el cual lxs científicxs, a través de la aplicación de paradigmas prefijados, llegan a producir una “demostración” sobre su objeto de estudio.

⁵⁴ “Institucionalización del estudio de la historia, lo que tenía el efecto, en general, de asegurar una base estable de estatismo dentro de las disciplinas académicas y la promoción de la hegemonía”.

*and conversing with the myriad voices in civil society. These are small voices which are drowned in the noise of statist commands. [...] They have many stories to tell —stories which for their complexity are unequalled by statist discourse and indeed opposed to its abstract and oversimplifying modes*⁵⁵ (Guha, 2009, p. 307). En suma, a través de la amplificación de las voces que planteamos, nos proponemos desafiar el carácter unívoco del discurso estatalista y destruir la jerarquización de ciertas reivindicaciones, consideradas dominantes, cuya resolución se antepone a la de otras.

La idea de una historia no plural es un intento de ampliar las ciencias sociales modernas más allá de sus límites, con el objetivo de (re)construir la cartografía de los saberes y las experiencias de la Humanidad. Este llamamiento a la pluralidad procede de un reconocimiento de la extrema diversidad de experiencias, cuya riqueza, en términos de posibilidades de cambio, no puede reducirse a un único horizonte disciplinario, a una única forma de concebir la alternativa (Meneses, 2011, p. 33).

Promover, en el ámbito de los estudios sinoislámicos y eurasiáticos, una ecología de saberes como la expuesta por Boaventura de Sousa Santos (2007) se hace pues tarea inaplazable. Aun se entienda en un sentido más amplio que el exquisitamente etimológico, el “ambiente/territorio/casa” —*οἶκος, oikos*— es un aspecto que también es fundamental resaltar en este “estudio” —*λόγος, logos*—; si el foco de mi atención e interés reside en los conflictos que se generan como consecuencia de unas políticas hegemónicas aplicadas a todos los ámbitos de la vida de lxs que son establecidxs como subalternxs, así como en la protesta social que deriva de formas de apropiación colonial indebida, no puedo rehuir de lanzar una mirada a los discursos contrahegemónicos que cuestionan la gestión y las formas de relación con el poder, los saberes y el ecosistema. La resistencia —que en las reivindicaciones adquiere tintes de re-existencia—, por tanto, adquiere un carácter central en mi forma de aproximarme a este ámbito: si bien es cierto que trato, a lo largo de mi fundamentación teórica, de descubrir y exponer las herramientas de la hegemonía, desde mi perspectiva las formas de lucha indígena —la lucha de lxs subversivxs y resistentes dentro y, sobre todo, fuera de China— revisten un papel que quiero priorizar.

⁵⁵ “Para tratar de relacionarse con el pasado escuchando y conversando con la miriada de voces de la sociedad civil. Se trata de pequeñas voces que se ahogaron en el ruido de los comandos estatalistas. [...] Ellos tienen muchas historias que contar —historias que por su complejidad son inigualables por el discurso estatalista y, de hecho, son lo opuesto de sus modos abstractos y excesivamente simplificados”.

Para que todo lo que se acaba de comentar tenga sentido, es evidente que las respuestas teóricas y especulativas se demuestran insuficientes. La decolonialidad es, debe ser, más que pura reflexión. La propuesta de una verdadera praxis decolonial parte de la necesidad de activar, política y socialmente, acciones que puedan tener una repercusión práctica en las vidas de las personas involucradas.

Los ámbitos, las disciplinas, las herramientas que hasta ahora he mencionado, todo el aparato teórico en el que me he apoyado para (con)formar(me en) mi especulación se muestra aquí como piezas diversas en instrumentos y objetivos, resultados y métodos. Para que estos elementos lleguen a manifestarse en su entereza cual taracea; para que adquieran un sentido más amplio, en su conjunto; y para que se tornen porciones imprescindibles para y de un todo, ha sido necesario fluidificar sus fronteras, biselar sus bordes. El mestizaje metodológico al que aspiro no pretende restar cualidades propias de las disciplinas y las fuentes autoritarias que se emplean; por lo contrario, el intento aquí es precisamente el de interponer un prisma, tallar más caras y aumentar sus facetas, pluralizar y compenetrar visiones, voces, instrumentos. Nace de la exigencia inicial de todx investigador/a —de todx curiosx⁵⁶— por *aprender* nociones, teorías, saberes. Y se enfrenta con la necesidad de experimentar y *aprehender* una realidad —porciones y matices de ella—, en que el desafío a los límites estancos es continuo y evidente, y la interconexión entre diferentes y diversas miradas es el elemento base que la conforma. En este caso, ese prisma es representado por la propia figura del/a investigador/a. La lente a través de la cual se conectan e hibridan las diferentes herramientas y disciplinas, y devuelve este estudio, está pues formada por “mis carnes y las imágenes de mi trabajo” (Anzaldúa, 1987, p. 80).

Para ello, se propone una estrecha interconexión entre Ciencias Sociales, cultura popular y ecosistemas mediáticos —narrativas audiovisuales, lenguajes de la ficción y culturas mediáticas— para propiciar formas de hibridación de las investigaciones académicas, enriqueciendo las praxis de las las investigaciones colaborativas a través de las historias y las ficciones mediáticas. Expongo pues aquí, a través de la obra de Gloria Anzaldúa, lo que podría ser un manifiesto de mis intenciones:

⁵⁶ En la acepción ciceroniana del término: “*sum in curiositate oxupeina*”, hambrienta por saber más. Cicerón, *Cartas a Ático* 2, 12.2.

The borders and walls that are supposed to keep the undesirable ideas out are entrenched habits and patterns of behavior; these habits and patterns are the enemy within. Rigidity means death. [...] La mestiza constantly has to shift out of habitual formations; from convergent thinking, analytical reasoning that tends to use rationality to move toward a single goal (a Western mode), to divergent thinking, characterized by movement away from set patterns and goals and toward a more whole perspective, one that includes rather than excludes. The new mestiza copes by developing a tolerance for contradictions, a tolerance for ambiguity. [...] She learns to juggle cultures. She has a plural personality, she operates in a pluralistic mode —nothing is thrust out, the good the bad and the ugly, nothing rejected, nothing abandoned. Not only does she sustain contradictions, she turns the ambivalence into something else⁵⁷ (Anzaldúa, 1987, p. 79).

En definitiva, así, el proyecto es el de contribuir en la visibilización de la voz de una subalternidad desafiante, que se compromete a escribir su propia historia (Guha, 2009, p. 317), para

assim ter consciência do seu valor no quadro da civilização universal, mas comparar este valor com os das outras culturas, não para determinar a sua superioridade o inferioridade, mas para determinar, no âmbito geral da luta pelo progresso, qual é a contribuição que deu e deve dar e quais são as contribuições que pode e deve receber⁵⁸ (Cabral, 2011, p. 370).

proponiendo un proyecto de material documental basado en realidades locales, inquietudes, malestares colectivos e investigaciones sociales en marcha.

La epistemología de las ausencias (Santos, 2010b) se convierte pues aquí en epistemología de los silencios, y fluidifica mi hibridez investigadora a través del rescate de voces que, hasta ahora, han sido sometidas a violentos procesos de invisibilización, distorsiones mediáticas y políticas, y represión. Las historias de vida, las propias palabras de las personas que sustentan este estudio, por tanto, representan asimismo sus vértebras imprescindibles. Vuelvo finalmente a rescatar una parte de mi identidad (“alma entre dos mundos, tres, cuatro / [...] / estoy nordeada por todas las voces que me hablan / simultáneamente”. Alzandúa, 1987, p. 77) de la que había partido y que, a lo largo de estos años de estudios “sociológicos”, en muchas ocasiones y circunstancias se me había silenciado:

⁵⁷ “Las fronteras y las paredes que supuestamente deben mantener alejadas las ideas indeseables son hábitos arraigados y patrones de comportamiento; estos hábitos y patrones representan un enemigo interior. Rigidez significa muerte. [...] La mestiza tiene que alejarse constantemente de formaciones habituales; desde un pensamiento convergente y un raciocinio analítico que tiende a utilizar la racionalidad para moverse hacia un solo objetivo (a la manera de Occidente), hacia un pensamiento divergente, caracterizado por un alejamiento de los patrones y objetivos establecidos hacia una perspectiva más completa, que incluye más que excluye. La nueva mestiza se enfrenta a ello desarrollando una tolerancia a las contradicciones, una tolerancia a la ambigüedad [...] Aprende a hacer malabares con las culturas. Tiene una personalidad plural, opera en un modo pluralista: nada es alejado, lo bueno, lo malo y lo feo, nada rechazado, nada abandonado. No sólo sostiene contradicciones, sino que convierte la ambivalencia en algo más”.

⁵⁸ “Así tener consciencia de su valor en el contexto de la civilización universal, y comparar este valor con otras culturas, no para determinar su superioridad o inferioridad, sino para determinar, en el marco general de la lucha por el progreso, cuál fue la contribución que dio y debe dar, y cuáles son las contribuciones que puede y debe recibir”.

el amor por las palabras y los discursos que con éstas se construyen —junto con las herramientas adquiridas dentro y fuera de la Academia y sus otras disciplinas— (me) construyen (dentro de) esta investigación como una espiral en continuo movimiento.

El carácter híbrido de esta investigación, cómo no, influye en buena medida en la metodología con la que planteamos llevarla a cabo. El meollo de mi especulación es el de tratar de aplicar el paradigma de la “*nuova società planetaria*”, como comunidad sin presupuestos y sin sujetos —entendidos aquí como sujetos dominantes y, por consiguiente, objetos subalternos— propuesta por Agamben (1990, p. 44) al caso específico del pueblo uigur, a través de un análisis de las relaciones perversas de matriz hegemónico-colonial que se establecen entre un modelo de Estado-Nación que no está destinado a funcionar, y una parte de la población que conforma —más o menos forzosamente— dicho Estado-Nación, creándose una “*religious difference in the pre-Modern/Colonial world [that] turned into a racial/ethnic difference in the modern/colonial world*”⁵⁹ (Grosfoguel, 2012, p. 11). En otras palabras, lo que me mueve en este camino es intentar promover formas de conciencia mestiza, que descompongan la dualidad “sujeto-objeto” que nos hace prisionerxs de nuestros propios hábitos culturales, y mostrar cómo trascender esta dualidad y cómo tratar de recorrer el camino “de las dualidades a las ecologías” (Santos, 2012).

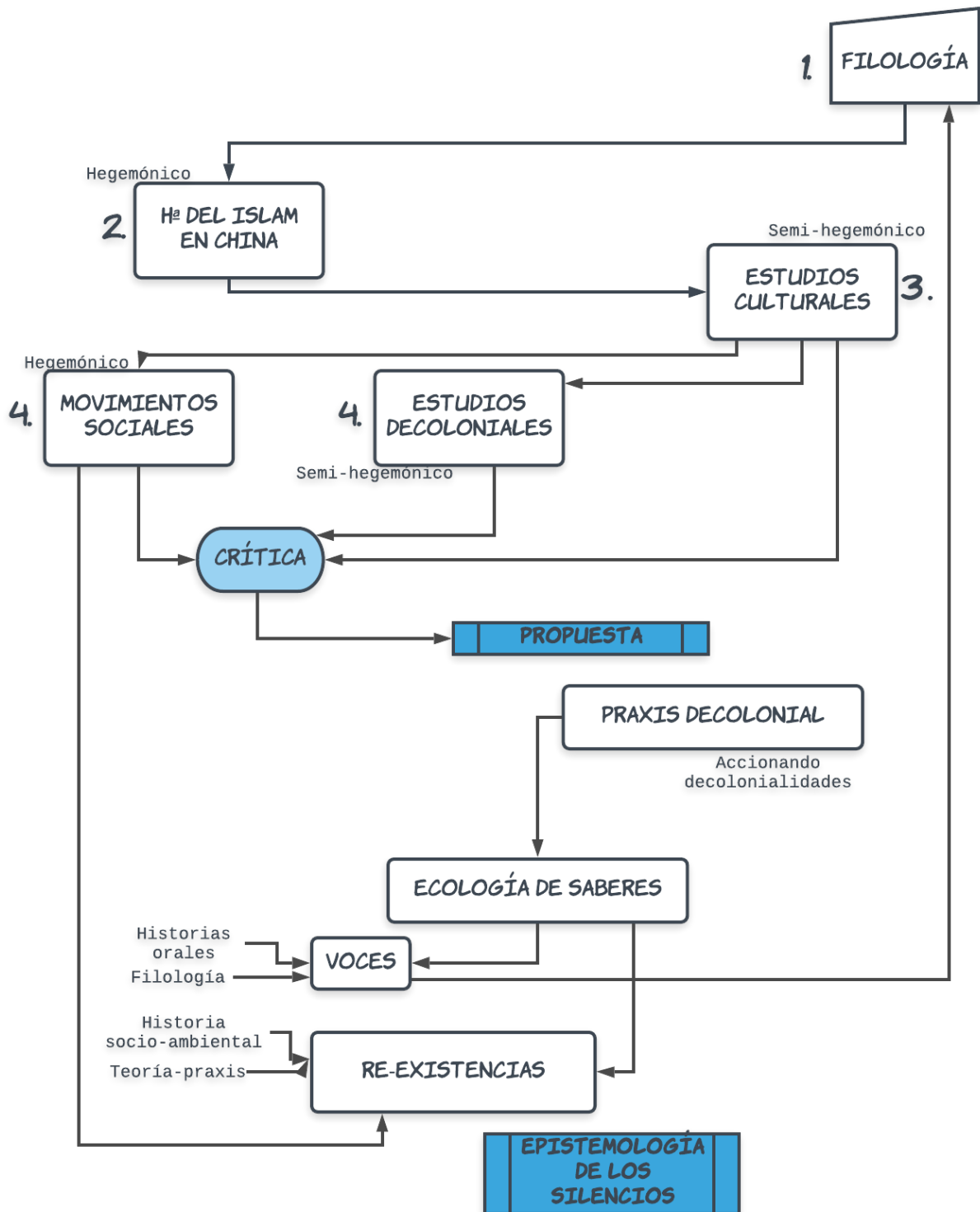
A nivel metodológico, el gran punto de inflexión está representado por el año 2017. Una mayor visibilización de la situación uigur, debido sobre todo a la toma de conciencia por parte de la comunidad internacional —gracias a las denuncias de las personas uigures que aún residen en la RPCh y, más abiertamente, de los organismos uigures en el exilio— acerca de la apertura de campos de reeducación por parte del gobierno chino en el territorio de XUAR, y la consiguiente desaparición de un número cada vez más alto de individuos, ha favorecido la proliferación no sólo de noticias e investigaciones internacionales sino, cómo no, ha movido el foco de mi atención en esa dirección. Los relatos de mis interlocutorxs, pues, tomaban otra forma y se insertaban en un panorama que los medios de comunicación —no ya sólo los relacionados con los organismos uigures, sino también cadenas de información internacional— estaban a su vez esclareciendo y haciendo más visible. La lucha, pues, se está desarrollando fundamentalmente entre las movilizaciones a través de redes sociales —*Twitter* ha sido y está siendo una plataforma muy activa

⁵⁹ “Diferencias religiosas en el mundo pre-moderno/colonial [que] se convierten en diferencias étnicas/raciales en el mundo moderno/colonial”.

y reivindicativa, con la apertura de numerosos perfiles de activistas y de denuncia— los órganos de gobierno —se han organizado encuentros entre líderes uigures en diferentes lugares del mundo, como Turquía, Alemania, Noruega, Nueva Zelanda, Londres, entre otros— y las plazas: manifestaciones en contra de las medidas violentas de la RPCh han proliferado a lo largo del último período.

Todo ello ha favorecido que los testimonios de personas supervivientes empezasen a hacerse públicos, abierta o anónimamente. La actividad a través de las redes sociales nos ha permitido participar activa —aunque virtualmente— en las reivindicaciones lanzadas por lxs académicos más comprometidxs y lxs compañerxs de las organizaciones gubernamentales y no. Por todo ello, estos últimos tiempos han representado una puesta en práctica de lo que hemos llamado “praxis decolonial”, así como una mayor y más profunda inclusión del activismo en la actividad académica —o, lo que es lo mismo, un cambio en el paradigma de la producción de lxs académicxs: la investigación oral; unos productos consumibles para una franja más amplia de la población, dentro y fuera de la Universidad; la organización de eventos que promoviesen la inclusión de los movimientos sociales en el panorama investigador; hacer, en definitiva, epistemología de los silencios.

2.8. Cartografía de la investigación



2.9. Apuntes dudosos, fotos borrosas, voces temblorosas. Desmercantilizando las metodologías

Las Ciencias Sociales se hacen *con, por y para* los seres humanos. Cuando se trabaja con exiliadxs políticxs y presxs, dañadxs por violaciones de los Derechos Humanos, vejaciones, torturas, acusaciones injustificadas, venta de cuerpos, la “pregunta de investigación”, que parecía muy contundente mientras la pesquisa se limitaba a un plano exquisitamente teórico y metodológico, empieza a contornarse de una serie de dudas morales y éticas que hacen tambalear los propios supuestos sobre los que se asentaba.

Tu vida está en peligro. Si volvieras, te arrestarían. Te torturarían en prisiones chinas. Mi hermano ha sido torturado. No quiero hablar de eso, me rompe el corazón. Hace once años que no veo a mis hermanos. Tres de ellos han sido encarcelados. Dos de ellos están en la cárcel ahora mismo, y uno ha estado en prisión al menos tres veces. Mi padre está enfermo terminal, y los médicos dicen que podría morir pronto, y que debería cuidar de él en casa, pero no, no puedo ir a verle antes de que muera, aunque tengo un pasaporte [...] ⁶⁰ (Nur, notas de campo).

¿Qué hacer, pues, cuando la información que se maneja resulta ya no sólo aterradora, sino peligrosa? ¿Cómo combinar la honestidad intelectual y la voluntad y necesidad de denuncia con la tutela de los sujetos involucrados? ¿Qué tanto debería primar la libertad de expresión académica sobre el derecho a la supervivencia? En resumen: ¿qué nos autoriza, como académicxs, a avanzar en nuestras reivindicaciones, tratando como “datos” el sufrimiento, las pérdidas, las vivencias de otros seres humanos, y apoyándonos en ellos para “demostrar” nuestras teorías? Éstos son algunos de los interrogantes que me han golpeado con brutal violencia durante mi investigación. Algunos de los asuntos que me han hecho cuestionar mi propio papel como académica, estudiante, humanista, que alimentan las dudas —que ya iban asomándose cada vez más contundentes— sobre la gestión que la Universidad y el mundo académico hacen de las personas que representan su sujeto de investigación, son lo que trataré de plasmar por escrito en este apartado.

Cuando por primera vez me asomé al universo de la investigación, aún siendo estudiante de grado, y con la intención de seguir orbitando en ese mundo, consideré que un tema de pesquisa que consiguiese armonizar las dos disciplinas en las que me estaba formando durante mi fase de

⁶⁰ Elijo omitir de qué nacionalidad es el pasaporte del informante.

pregrado —la islamología y la sinología—, y que encima no estuviese, en mi opinión, extremadamente “explotado” y explorado por otrxs investigadorxs, podría resultar convenientemente interesante y proficuo para mis estudios. Mi estrategia fue, por tanto, y como se acaba de especificar, la de realizar un primer acercamiento desde una perspectiva historiográfica, analizando el recorrido de la religión del profeta Mahoma en China desde su entrada hasta nuestros días, concentrándome en especial modo en cuestiones de naturaleza teológica/de práctica religiosa y de adaptación de los pilares islámicos al sustrato de las tradiciones de la población autóctona. Las obras generales sobre islam en China me han permitido ampliar mis conocimientos de base sobre el tema, para poder aplicarle el que considero el marco teórico de mi trabajo: la creación de una narrativa subalternizante —Historia oficial— a través de mecanismos de violencia institucionalizada.

Así pues, el paso siguiente ha sido aplicar los diálogos entablados a partir de las Epistemologías del Sur al caso del pueblo uigur, para conferirle a mi perspectiva un matiz más social y político. En primer lugar, pues, este acercamiento me permitió establecer unos puntos desde los cuales me ha sido posible desarrollar cuestiones y posteriores profundizaciones, que no exilan de un plano exquisitamente teórico y “aséptico”. No obstante, desde los inicios empecé a percatarme de un número cada vez mayor de incongruencias que no dejaban de inquietarme, a nivel de conciencia social y política.

La primera fase —teórica y bibliográfica— de mi investigación me abrió la posibilidad de explorar territorios aún poco recorridos por lxs investigadorxs, tratando asimismo de aplicar perspectivas sociológicas y políticas a un trabajo que había nacido desde sus albores con afán historiográfico. Desde el principio, mi planteamiento era, cómo no, el de realizar mis experiencias directas, con lxs sujetxs de la investigación, en la RPCh, y más precisamente en XUAR.

Sin embargo, una serie de circunstancias voluntarias —de elección epistemológica— y no buscadas —las dificultad con las que me habría encontrado si hubiese decidido conducir mis entrevistas en la RPCh, así como unos encuentros fortuitos con personas que me han redirigido hacia otros lugares— han propiciado mi encuentro con unas comunidades exiliadas fuera de la RPCh, y asentadas —de manera más o menos estable y/o reconocida y legal— en otros países. A través de contactos no siempre oficiales he podido, pues, entrar en relación con unas personas,

cuyas historias he escuchado y recopilado, y cuyas transcripciones integrales, por elección mía y por petición de ellxs, no se publican en este estudio. Todas y cada una de dichas entrevistas han sido realizadas en cafés o paseando, y arrancaban de una única pregunta: “¿quién eras cuando vivías en China, y quién eres ahora?”; conozco los nombres reales de todxs mis interlocutorxs, menos el de unx de ellxs; no ha habido conversación que haya durado menos de una hora y media; no ha habido coloquio en el que mis interlocutorxs no hayan llorado; pese a haber tenido la exigencia —física y emotiva— de llorar, yo también, en todas ellas, sólo me permití hacerlo en una; todas las entrevistas concluían con la misma pregunta: “¿qué crees que puedo hacer yo por Ustedes?”. La respuesta ha sido la misma, en todas y cada una de ellas: una invitación a escribir sus historias, para que más gente tome conciencia.

En septiembre de 2017 la BBC⁶¹ publicó, en su página de relatos de viajes, un artículo de un reportero/viajero —Dorsey, su apellido— que contaba su encuentro con un hombre mayor uigur, y la historia de violencia, segregación y dolor que este hombre —Bingwen, se llamaba— había vivido. El artículo presentaba una serie de incorrecciones, incluso graves —el autor definía, de forma superficial e imprecisa, al pueblo uigur como “*displaced Eastern European Muslims trapped on the wrong side of a line on a map*”⁶² en el primer párrafo de su texto—; sin embargo, los hechos que exponía parecían, cuando menos, plausibles. Igualmente, debido a la reacción de un reconocido y —en general— comprometido periodista chino, la BBC se vio obligada a eliminar la historia, tras haber sido definida una “atrocidad llena de reclamos ridículos”. Efectivamente, Dorsey proporcionó una definición sumamente atroz del pueblo uigur. Pero hay una frase del artículo censurado con la que no puedo no estar de acuerdo: “*Travel has taught me that the world is full of Bingwens who go unnoticed every day. Everyone has a story worth telling*”⁶³. Mis vivencias en este ámbito me empujan a denunciar que hacer desaparecer “reclamos ridículos” de los medios de comunicación es muy fácil. Y aún así, si hay un reclamo, debe haber una historia detrás.

⁶¹ La dirección en la que se publicó el artículo, <http://www.bbc.com/travel/story/20170925-in-china-the-people-who-barely-exist>, se desactivó poco después de su publicación. Abrí el enlace, por primera y última vez, el 28.09.2017. A partir de esa fecha, todas las veces que he intentado volver a consultarlo, el artículo resultaba no disponible. Las citas textuales del artículo que puedo insertar aquí se deben a un post en Facebook <https://www.facebook.com/kolinomalefiko/posts/10213203162467475> que publiqué en cuanto esta trifulca aconteció, y a una conversación que tuve con dos conocidos del periodista censor acerca de este asunto.

⁶² “Musulmanes de Europa del Este desplazados, atrapados en el lado equivocado de una línea en un mapa”.

⁶³ “Viajar me ha enseñado que el mundo está lleno de Bingwens, que acaban siendo ignoradxs todos los días. Todxs tenemos una historia que vale la pena contar”.

Conseguimos llegar a Pakistán. Allí, nos encontramos con un grupo de gente, que nos acogió esa noche. Eran musulmanes, también. A la mañana, nos entregaron a los militares. También eran musulmanes. Nos metieron en una prisión, pero nos daban de comer, nos trataban bien. Un día, uno de los soldados llegó llorando. Nos dijo que lo sentía, que no le gustaba hacerle eso a unos hermanos musulmanes, pero que al comandante le daban 5000 dólares por cada uno de nosotros. El comandante nos entregó a otro grupo de soldados, americanos. Nos preguntaron que si teníamos ganas de ir a un sitio cerca de la playa, que estaríamos bien. El avión estaba preparado, pero nos dejaron esperando, encadenados, al sol, un día entero. Cuando llegamos al lugar, luego descubrimos que estábamos en Guantánamo. Nos dijeron que nos acusaban del 11S, pero nos mirábamos todos porque no sabíamos qué era el 11S. Claro, ya estábamos presos en Pakistán ese 11S. No nos dejaban ducharnos, y eso es importante para un musulmán. Luego un día vinieron unas soldados, y nos dijeron que nos duchásemos delante de ellas. No podemos hacer eso, está prohibido que nos duchemos delante de unas mujeres. Pero nos obligaron. Y luego, cuando ya estábamos enjabonados, cortaron el agua. Así siempre (Abdu, notas de campo).

Las historias que he recopilado a lo largo de lo que la Academia llama “trabajo de campo” son el resultado de largas horas de diálogo con exiliadxs —forzosxs y voluntarixs— uigures, que han accedido a contarme sus experiencias y vivencias; sus palabras son integradas en este texto sin hacer referencia a los nombres reales de quiénes las pronunciaron.

Un abordaje teórico y cuantitativo como el llevado a cabo en la primera fase de mi investigación, que me había, entre otras cosas, implicado en reflexiones especulativas sobre cuestiones de pertenencia identitaria y autopercepción, ha parecido insuficiente, a la hora de querer aterrizarlas en la realidad social y las experiencias directas de las personas interesadas. La historiografía y los trabajos de matriz antropológica que había estado manejando se mantenían —lo que, por otro lado, me había parecido llamativo desde el principio— en un nivel de implicación muy superficial y, me atrevo a decir ahora, insuficiente desde el punto de vista que a mi investigación le preocupa. La experiencia directa, por lo tanto, me ha resultado extremadamente valiosa para seguir cuestionando las supuestas “certezas” que se habían podido deducir del trabajo de revisión y construcción de marco teórico inicial.

Si bien años de actualización bibliográfica y especulaciones teóricas me habían ubicado en un escenario de conflicto, represión e injusticias sociales, chocarme frontalmente con un relato vivido, y leer los abusos sufridos en los ojos de mis interlocutorxs, en vez de en papel impreso, me ha colocado en una doble posición: por un lado, mi faceta investigadora estaba corroborando la validez de las teorías y planteamientos alcanzados hasta el momento; por el otro, no podía dejar de pensar que lo que estaba escuchando en ese momento trascendía, con diferencia, los límites de lo meramente expositivo, y que el hecho de ser receptora de ese relato me obligaba, ética y

políticamente, a situarme y comprometerme a nivel personal para que la denuncia tuviese repercusión. Este sentimiento fue, inmediatamente, remplazado por una violenta toma de conciencia y responsabilidad. Las acusaciones que mis interlocutorxs me estaban trasladando, si se hicieran públicas con esmero de detalles, nos pondrían —a lxs informantes y a la informada— en una posición de sincero peligro personal.

Me ha sido imposible dejar de preguntarme, a lo largo de todo este tiempo, cuál sería mi deber no ya sólo respecto de mi investigación, sino de las personas que constituyen el eje central y el corazón de la misma. Qué duda cabe, considero personalmente inmoral, en mi caso específico, seguir silenciando una realidad violenta, inhumana y muy poco conocida, a la vez que, y siempre a nivel personal, apuesto por una mayor implicación y un más arraigado compromiso político de la Academia y de quienes formamos parte de ella. No obstante, estas supuestas certezas de carácter político no consigo que se desvinculen de una sincera preocupación por la salvaguarda de la integridad personal y vital de mis interlocutorxs. ¿Qué hacer, pues, si una denuncia —si bien necesaria— podría resultar más perjudicial que beneficiosa para quienes la pongan? ¿Cómo conciliar la necesidad de honestidad intelectual y de búsqueda de visibilización de los “sujetos subalternos”, de las “voces silenciosas/silenciadas”, con la —aún más contundente— necesidad de no ver peligrar la misma vida de estos sujetos? En definitiva, una noticia que potencialmente podría crear clamor y eco evidentes, no sólo a nivel académico sino en la misma opinión pública, si se llegase a difundir, y que, además, me daría como investigadora la posibilidad de “demostrar” mis hipótesis de investigación y fundamentar mi estudio con experiencias directas, ¿vale el hecho de que me arriesgue a ser la responsable de daños permanentes a personas que ya han sobrevivido a experiencias inhumanas? ¿Cómo calcular el peso específico de unos “datos científicos”, si éstos se miden en cicatrices?

Este entendimiento entre personas de distinto origen, entrenamiento y, muchas veces, clase social, tuvo lugar cuando aquella que se consideraba mejor preparada modificó la concepción de su papel —sea como cuadro o como investigador— y adoptó una actitud de aprendizaje y de respeto por la experiencia, el saber y la necesidad de la otra, alistándose al mismo tiempo para dejarse “expropiar” su técnica y conocimiento. esta actitud comprensiva tuvo consecuencias políticas positivas, como se constató en el terreno (Fals Borda, 2015, p. 294).

Para quienes estemos involucradxs en este tipo de reflexiones, un aspecto merece ser subrayado, no ya por su vertiente puramente lingüística o terminológica, sino por las implicaciones profundas que posee. Elegir romper el rutinario binomio “estudiosx-estudiadx”, como se ha mencionado, significa optar por aprender *desde/a partir de* lo que tradicionalmente se ha denominado “objeto de estudio”; implica dialogar *con*, hacer *por* y *para* ellxs. El mismo acto de estudiar, pues, se desobjetiviza, se descapitaliza, se le resta —en parte, al menos— su finalidad utilitaria. Se convierte en un proceso de aprendizaje conjunto, de diálogo de saberes y construcción de conocimiento(s), de vivificación de historias y de unión de voces. Y si bien es cierto que tenía muy claro todo esto, a la hora de intercambiar, escuchar y conversar con las personas *por* y *para* que esta investigación se ha iniciado y llevado a cabo, también he sido consciente desde el principio que, finalmente, no me eximiría de reproducir una serie de *outputs* tradicionales —como el que esta tesis representa: un producto académico, que posee cierta validez “científica”, con un apartado teórico “acreditado” y “demostrado” en una posterior fase de “trabajo de campo”, escrito por una “autora” blanca del Norte Global, que tiene el “poder” de “visibilizar” lo subalterno. “Autora” que, en este caso, se ha encontrado en una suerte de continua búsqueda de equilibrio entre el qué y el cómo, y de continuos reajustes éticos y dudas no siempre solucionadas.

A lo largo del recorrido académico e investigador, suponía desde el principio que encontraría momentos de dificultades y frenos, especialmente relacionados con la falta de información específica relacionada con mi planteamiento. Momentos que, efectivamente, han existido. No obstante, el obstáculo con el que me he encontrado enfrentada en la segunda fase de mi trayectoria trasciende los límites de lo formal, y se insinúa más profundamente en mi faceta personal, haciendo que necesite de una reflexión más íntima y concienzuda, no sólo relativa a mi matiz universitario, sino sobre todo a mi papel como human(ist)a. La importancia de utilizar herramientas hegemónicas para romper precisamente con lxs actorxs que imponen y dominan esas hegemonías me parece una cuestión fundamental sobre la que hay que reflexionar pero, aún más, que hay que poner en marcha en nuestras prácticas cotidianas, de enseñanza, de relaciones con lxs demás, de diálogo.

A partir de los textos leídos, de la experiencia vivida, y de las aportaciones que he recibido e intercambiado en los ambientes en los que me he movido hasta ahora, tan ricos en diversidad y estímulos, reafirmo por lo tanto lo que en más de una ocasión ya hemos planteado: las Ciencias

Sociales deberían/deben tener una repercusión práctica y transformadora en la realidad, por lo que entablar un diálogo con nuestro entorno, así como una conciencia pragmática, parecen tareas imprescindibles para quienes queramos aportar.

La pieza clave, como era de esperar, han sido mis interlocutorxs.

Creo que puedes hacer muchas cosas que nosotrxs no podemos hacer. [...] Deberías escribir artículos, ¿sabes?, deberías convertirte en una persona que los medios de comunicación quieran entrevistar, [...] desde tu posición de académica podrías trabajar para cambiar la mente de la gente (Nur, notas de campo).

A lo largo de este apartado he tratado de plasmar unas consideraciones, fundamentalmente introspectivas, que pudiesen reflejar la metodología y las herramientas que han permitido los aterrizajes de esta investigación. La necesidad de “democratizar la Universidad” y de trabajar para convertirnos merecidamente en “rebeldes competentes”⁶⁴, abandonando el papel de “intelectuales responsables” (Chomsky, 2016, p. 32) que el poder tiende a promover, me aparece cada día más patente, e influye de manera contundente en mi propia actitud crítica y las diferentes facetas que constituyen mi *non-hyphenated identity* (Lipman, 1996). Mi planteamiento es el de seguir buscando, recurriendo al auxilio y solidaridad de redes académicas/de conocimiento, herramientas que permitan armonizar las necesidades y dificultades con las que muchxs nos encontramos, y un compromiso ético entre rigor académico, divulgación informativa y activismo, visibilizando las luchas silenciadas por lxs poderosxs, rescatando y dignificando el sufrimiento humano, denunciando la violencia en todas sus formas, y devolviéndole su peso ontológico, epistemológico y moral a las personas *con, por* y —me gusta seguir pensando que— *para* las que nos dedicamos a difundir saber(es).

⁶⁴ Así como el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos sugería en la clase magistral de apertura del XV Congreso Centroamericano de Sociología. Para ver el vídeo de la conferencia, *Cfr*: UCAdNicaragua (2016, Octubre 31). *XV Congreso Centroamericano de Sociología - ACAS 2016* [Video file]. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=53pKoHBnv4>. Fecha de la última consulta: 31.10.2016.

CAPÍTULO 3

Una primera aproximación

© MAMATJAN JUMA. *DREAM CATCHER*. MIXED MEDIA ON PAPER (14IN X 14IN)



3. Una primera aproximación

A lo largo del texto que se propone a continuación, me propongo la tarea de acercarme, desde una perspectiva historiográfica, a un análisis de las relaciones interestatales que se establecen entre la RPCh y las dos nacionalidades minoritarias a mayoría musulmana —hui y uigur—, partiendo de la oficialización de la existencia de éstas en 1949, con la fundación de la propia RPCh, y a través del establecimiento de unos patrones diferentes, dependiendo de los que se reconocen como externos y/o internos a una supuesta “identidad china”.

El estudio⁶⁵ que se inserta a continuación se presenta, pues, como un primer acercamiento al tema, incidiendo no sólo en el recorrido histórico de la llegada del islam a China —incidiendo en aspectos teológicos, además de historiográficos— y que pasa muy pronto a reflexionar acerca de cómo las identidades han sido creadas y siguen siendo empleadas de forma instrumental por el Estado, a la hora de crear una jerarquización social y ontológica, fundamental para mantener unas relaciones de poder/sumisión entre grupos. Este texto, asimismo, representa un primer acercamiento al pensamiento decolonial, y un inicial intento de aplicación de éste al ámbito de las identidades musulmanas en/de China, en el cual nos situamos para seguir en la pesquisa y en la conformación del ámbito de estudio que esta tesis promete abordar.

⁶⁵ Olivieri, C. (2016a). *China y el Islam. Creación de identidades sinomusulmanas*. Granada: Comares. ISBN: 9788490453759.

Índices de calidad: http://ilia.cchs.csic.es/SPI/prestigio_sectores_2018_2.php?materia=Sociolog%EDa&tabla_esp=spi_editoriales_sociologia&tabla_extr=spi_editoriales_sociologia_extr. Fecha de último acceso: 12.08.2019.

Aquí se inserta la versión de galeras enviada por la editorial, y no la que finalmente se publicó en papel, para no violar los derechos de propiedad intelectual.

3.1. Artículo 1

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.comares.com>

E-mail: libriacomares@comares.com

ISBN: □ Depósito Legal:

Impresión y encuadernación: EDITORIAL COMARES, S.L

SUMARIO

Presentación	11
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 (*Huǐbù 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 Wéimí'ěrzú*.

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 hartos 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*, harto 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 arrojan 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 (Ranjit 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 deshomogéneas¹⁶. 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 individualizan 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 Dignolo:

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 Anibal 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 Babtain, 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-Ṭabarī”. *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 Míng (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 Míng, bien porque seguían perteneciendo a la élite militar o literaria. Se incrementa el número y la importancia de las mezquitas, y los imanes *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 Míng 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 hundan 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”. Hershatler, 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 numerososísimos 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.

³⁸Ben-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.

⁴¹Poston 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 harto 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 costumbres⁵⁵.

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 Irtish 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 Uygur 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 imbuje 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 armonizzino 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 drammatización 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 *hmi* 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 ceppo 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 Uygur, 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 *yǐbān*, 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 Dunganés (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 suplantar 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 Turkestán 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, que duda cabe, el fracaso de un proyecto estatal independiente para la actual región de Xinjiang no se puede acechar 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 “Campaña 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 Uyгур 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 desciende 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 Ḥāmid (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 legitimacy¹¹².

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 Ramadán¹¹³ 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 *bui*, 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 *ban* mayoritaria, hasta tal punto que las demás poblaciones han adquirido, a lo largo de la historia, nombres y apelativos (*shíjǎn* “cocidos” —“pueblos que consumen comida cocida”—; *shēngjǎn* “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, Elisabeth: 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 “*statolatría*” 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 autoconocimiento¹⁴⁰. Volverse a apoderar, por parte de este “otro”, de su autoconciencia 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.* Hanafî Hassan (1991): *Muqaddima fî 'ilm al-istigrâb* (Introducción a la ciencia del Occidentalismo). El Cairo: Dar al-Fanniyya; Campanini, Massimo (2009): “Il concetto di orientalismo/occidentalismo in Hasan Hanafî”. 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, María 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 harto rico de sugestión y sobre todo implicaciones políticas, antropológicas, sociales además de morales.

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.

ARENDRT, 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 Mubammad. 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.

GROSFUGUEL, 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%20GROSGUÉL%20SOBRE%20BOAVENTURA%20Y%20FANON.pdf>>.

GROSGUÉL, 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 Sofía 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>

CAPÍTULO 4

Narraciones de espejismos historiográficos

© MAMATJAN JUMA. *DREAM CATCHER*. MIXED MEDIA ON PAPER (14IN X 14IN)



4. Narraciones de espejismos historiográficos

Desde una perspectiva histórica, la propuesta para este capítulo es la de realizar un estudio del proceso de construcción de la identidad territorial y las formas de poblamiento y manejo de las tierras originalmente habitadas por el pueblo uigur, con sus desiertos y oasis, en perspectiva comparada con el programa de “desarrollo” estatal y las políticas de apropiación colonial y expolio del medio natural y humano. La región noroccidental china de XUAR ha sido escenario de procesos de migraciones controladas por el Estado, con el objetivo de establecer un control y apropiación sobre los recursos naturales, geográficos y humanos del territorio.

Hay muchas razones [por las que la RPCh quiere mantener el control sobre XUAR]. La primera, es que China tiene 1.3 billones de habitantes. Necesitan tierra. Segunda, Turkestán Oriental tiene mucha tierra. Es la [región] más grande en China, el territorio más vasto. La tercera es que Turkestán Oriental tiene toneladas de recursos naturales, es la más rica en ellos de toda China. Cuarta, políticamente, económicamente, estratégicamente, es una zona de amortiguamiento; Turkestán Oriental es una puerta hacia Asia del Sur, Asia Central, Oriente Medio, Eurasia, cualquier sitio. Por eso quieren esa región. Necesitan la tierra, simplemente no les gustan lxs uigures (Yusup, notas de campo).

Las relaciones desierto/oasis, pues, así como los sistemas socioambientales tradicionales, han sido sometidos a mecanismos de colonialismo protagonizado por agentes externos. Esto, llevado hasta el día de hoy, muestra un conflicto interétnico que tiene como consecuencia un proceso de gentrificación de los territorios que ampara un modelo extractivista y capitalista de gestión de los recursos naturales —agricultura, gas, petróleo, etc. Descolonizar nuestra mirada y nuestras propuestas de investigación es una tarea necesaria; por lo tanto, se analizan las características de estos mecanismos de dominación de los recursos impuestos en XUAR y el consiguiente impacto que estas políticas modernas-coloniales han generado en la población indígena, denunciando procesos de colonialidad del ser humano que traspasan los límites territoriales del Norte Global-Moderno-Colonial.

4.1. Cartografía de XUAR

Parece apropiado ubicar geográficamente la región de XUAR. Situada en el extremo noroccidental de China, representa una vasta área —1,66 millones de km², alrededor de 1/6 de la superficie total

del país— escasamente poblada —alrededor de 17 millones de habitantes (Bellér-Hann, 1997, p. 88)—, esencialmente compuesta por depresiones áridas y montañas muy elevadas. El nombre chino que se le ha impuesto, como se ha apuntado anteriormente, significa “Nueva Frontera”, y esta descripción refleja la lejanía de esta región del Este de China, que históricamente ha sido el escenario de poder de las sucesivas dinastías y, a partir de 1949, del gobierno del PCCh. Efectivamente, la region de XUAR posee alrededor de 5600 km de frontera compartida con Mongolia, Rusia, Kazajistán, Kirguistán, Tayikistán, Afganistán, Pakistán e India. Para la población uigur la región es conocida como *Sharqi Turkistan* —Turkeistán Oriental—, mientras que la denominación de XUAR “*only came into use among educated Chinese early in the eighteenth century, and [...] Xinjiang was not made a province of the empire until 1884*”⁶⁶ (Clarke, 2007, p. 261).

Yo prefiero Turkestan Oriental. Sí, si hablamos de los estados que se formaron en 1933 y 1944, éstos no incluían Ürümqi, pero hoy en día Ürümqi es la capital del Turkestan Oriental, no existiría Turkestan Oriental sin Ürümqi (Nur, notas de campo).

Esta distinción ilustra las tensiones existentes en el programa de desarrollo comunista de la región; dicha operación forma parte de un más amplio programa estatal de integración y control de las fronteras. Durante décadas, el PCCh ha realizado importantes inversiones en las infraestructuras regionales, expandiendo y potenciando la industria y un comercio a gran escala de la agricultura. Asimismo, a este proceso se ha añadido una promoción de la inmigración masiva de chinx de nacionalidad han al territorio. Podríamos afirmar pues, en un principio, que la considerable expansión económica y el incremento del nivel de vida en la región son consecuencia directa de la estrategia de desarrollo del PCCh. Sin embargo, y dejando unas más profundas consideraciones sobre este aspecto para apartados posteriores, cabe destacar que la población uigur ha quedado, pese a estas mejoras, en un nivel de pobreza más acentuado que sus connacionales han, lxs cuales han conseguido unos beneficios harto mayores debido a las oportunidades económicas proporcionadas por las políticas estatales. Asimismo, y debido también a medidas gubernamentales que pueden fácilmente ser clasificadas de represivas hacia la cultura tradicional uigur, las protestas y los actos

⁶⁶ “Sólo entró en uso entre los chinos cultos a principios del siglo XVIII, y [...] Xinjiang no se hizo una provincia del imperio hasta 1884”.

de rebelión han sido, a lo largo de estas últimas décadas, numerosos y en muchos casos violentos. Además de las tensiones interétnicas que se acaban de mencionar, XUAR ha sido tradicionalmente destino de destierro por parte del Gobierno central, que desde la época imperial, y con más afán en el período comunista, ha construido en la zona numerosos campos de trabajo —léase, campos de reeducación para opositorxs políticxs; además, debido a su conformación desértica, el Gobierno ha empleado la zona para desarrollar ensayos nucleares (Bellér-Hann, 1997, p. 88).

Geográficamente, podemos distinguir tres zonas, dentro del territorio; cada una de ella posee una serie de características ecológicas diferentes que, qué duda cabe, reflejan su influencia en la gestión de las relaciones metabólicas entre población y territorio: la presencia o ausencia de zonas húmedas o desérticas influencia no sólo la agricultura del territorio, sino la implantación de industrias y, por ende, asentamientos urbanos.

La zona Norte de la región, por su conformación geográfica —la presencia de la cuenca de Zungaria, el valle del río Ili, los montes Altay y el desierto de Gurbantangut—, ha sido tradicionalmente escenario de pastoreo nómada; el valle del río Ili representa la zona económicamente más florida, debido a la presencia de faldas acuíferas y, en consecuencia, una discreta producción agrícola y de ganado. Tras la implantación de planes de desarrollo económico promovidos especialmente por el Gobierno central, la zona se ha convertido en un relevante centro industrial urbanizado, especializado en la refinación de petróleo.

La zona central de la región se halla en la bifurcación de los montes Tianshan, donde se conforma la depresión de Turpan, así como un importante número de oasis, entre los que destaca el que toma su nombre de la propia depresión, Turpan, que acoge a una población de 242 000 habitantes, mayoritariamente de nacionalidad uigur. Antiguamente, representaba un enclave fundamental de las rutas de la seda; su importancia, en los días actuales, ha sido relevada por Ürümqi, la capital de la región. Asimismo, justo al sur de los montes Tianshan, se halla Altishahr —Seis Ciudades—, una serie de asentamientos oasianos que, aunque no constituyan una verdadera confederación de ciudades, comparten muchas características comunes (Béller-Hann, 2008, p. 39).

La zona Sur de la región se desarrolla alrededor de la cuenca del Tarim, la mayor cuenca endorreica fluvial del planeta, que se extiende por más de 900 000 km² y que contiene dos cuencas, la del propio río Tarim y la del desierto de Taklamakan, además de la cordillera del Pamir y la de

Kunlun. Aquí también se encuentra un importante número de oasis, cuales Kashghar, Kargalik, Yarkant y Hotan. Este último, una ciudad-oasis situada en la zona sur-este del condado de Yarkent, posee una población de alrededor de 150 000 habitantes, de los que la enorme mayoría (85%) pertenecen a la nacionalidad uigur. Es uno de los más importante asentamientos humanos del sur de XUAR, gracias a la gran presencia de agua, procedente de los ríos Karakash y Yurungkash, que permiten que se haya desarrollado el sector agrícola regional —en especial de frutas, vegetales y algodón—, en la frontera suroccidental del desierto de Taklamakan. Sin embargo, los recursos más valiosos de la región son, sin duda alguna, y al igual que en la región central, sus yacimientos de gas y petróleo, enormemente necesarios para el crecimiento de la economía estatal, fuente de disputa entre la población autóctona y el gobierno central, y verdadero motivo de los conflictos de naturaleza humana, ambiental y económica que nos preocupan. En definitiva, el sur de la región de XUAR representa el núcleo del territorio uigur, y trata de resistir, mayoritariamente, a los influjos externos, basándose en una agricultura de oasis tradicional.

In addition, this southern region has only a small number of Han Chinese in its ethnic mix. It is in the southern Tarim Basin, however, with its potential petroleum resources, that new and dynamic activity may emerge. If so, it undoubtedly will attract more Han in-migrants, but also will accelerate the flow of the traditionally small-town oasis-dwelling Uygur peoples into the growing cities of this area of Xinjiang. As the gateway to Central Asia, Xinjiang will play a crucial role in China's strategy of serving as the great Asian power of the future⁶⁷ (Pannell y Lawrence, 1997, p. 227).

La geografía de la región, pues, varía de forma considerable, pasando desde las altas cumbres de los montes Kunlun (6000 m) hasta las depresiones de la cuenca de Turpan (-154 m), y presenta una enorme diversidad topográfica y climática: montañas, cuencas, colinas, desiertos, oasis (Squires y Lu, 2009, p. 199): “Simplemente decían que era demasiada tierra para los uigures. Por eso la ocuparon” (Erkin, notas de campo).

⁶⁷ “Además, esta región meridional tiene solamente un pequeño número de chinos *han* en su mezcla étnica. Sin embargo, en la cuenca meridional de Tarim, con sus potenciales recursos petroleros, pueden surgir actividades nuevas y dinámicas. De ser así, sin duda atraerá a más inmigrantes *han*, pero también acelerará el flujo de los pueblos *uigur* tradicionales, que habitan en las pequeñas ciudades oasianas, hacia las ciudades en crecimiento de esta zona de Xinjiang. Como puerta de entrada a Asia Central, Xinjiang jugará un papel crucial en la estrategia de China de imponerse como la gran potencia asiática del futuro”.

4.2. Desarrollo económico regional en la RPCh

Desde la fundación de la RPCh en 1949, una de las primeras preocupaciones del gobierno ha sido la de promover un desarrollo a nivel de todo el territorio nacional, tratando de homogeneizar la economía del país y aprovechar, al mismo tiempo, los recursos propios, naturales y humanos, de cada uno de los territorios regionales.

Opinión general entre los expertos que han analizado este proceso de cambios administrativos, políticos y económicos, emprendidos por el PCCh al fin de favorecer un inmediato y rápido desarrollo de la economía estatal, es que ha habido, en el planteamiento comunista, un continuo plan de “medidas y ajustes”, que ha provocado profundos cambios sociales hasta nuestros días, y que sin embargo aún no ha logrado asumir una forma definitiva (Xu y Yagüe, 2012). La propia división administrativa del país ha sido objeto de numerosas revisiones, desde 1949; el período de gobierno del Presidente Mao Zedong (1949-1976), se ha caracterizado por reformas drásticas en la división administrativa y por la unificación del sistema financiero de ingresos y de gastos de acuerdo al nuevo sistema de administración centralizada: bajo su mandato, las campañas de cooperativización se alternaron con otras medidas menos restrictivas; sin embargo, desde un principio la política del Presidente Mao y de su *entourage* miraba claramente a favorecer un desarrollo de la producción industrial —esencialmente, industria pesada— gracias a los beneficios obtenidos en las cooperativas y comunas agrícolas.

Evidentemente, las medidas a nivel administrativo y del territorio debían servir para garantizar y consolidar la gobernabilidad local a todos los niveles; la primera medida que se tomó con la firma de la primera Constitución fue establecer grandes regiones administrativas; no obstante, pronto el gobierno central se percató de los riesgos secesionistas que este proceso de descentralización del poder acarrearía, por lo que se revocaron las grandes regiones administrativas y unificaron algunas provincias de pequeña escala. Asimismo, la proliferación de órganos administrativos había aumentado exponencialmente el coste para la administración central. En general, todos los gobiernos urbanos se ocupaban de gestionar la producción industrial, mientras que el control de la agrícola estaba en las manos de las oficinas distritales de villas y pueblos.

Tras 1958, a partir de la campaña del Gran Salto hacia Adelante y la radicalización del proceso de creación de comunas, el desarrollo de la RPCCh se basó principalmente en una política de equidad, con la que se trató de eliminar las diferencias en el ingreso y el crecimiento entre los grupos de población y las regiones. Hay que apuntar, a este propósito, que en el ventenio que va desde 1958 hasta 1978, poco después de la muerte del Presidente Mao, China experimentó un largo período de relativo aislamiento económico, manteniendo sus puertas cerradas al exterior y excluyéndose de la economía mundial y globalizada; en un principio, ello se debía a su alianza con la Unión Soviética (URSS) mas, incluso tras la ruptura diplomática con ésta, la RPCCh trató de imponerse como líder del bloque socialista en el escenario de la Guerra Fría. Por ello, y por la clara preeminencia de la industria pesada, que acaparó las prioridades en la asignación de recursos a expensas de las industrias de la luz y los sectores del comercio y de las finanzas, se ralentizó de manera importante el crecimiento de las ciudades costeras, que en cambio podrían haber prosperado de haberse fomentado ámbitos económicos cuales el comercio, las finanzas o el entretenimiento.

En conjunto, durante los treinta años que se desarrollan entre 1949 y 1978, China estuvo explorando constantemente un sistema territorial más razonable para una administración eficiente. La categoría y la cantidad de los órganos administrativos fueron ajustadas continuamente para lograr este propósito. Aunque se cometieron errores, podemos decir que se fue acumulando experiencia para conseguir orientar el desarrollo en el período siguiente (Xu y Yagüe, 2012, p. 287).

Tras la muerte de Mao y la instalación del gobierno de Deng Xiaoping (1904-1997), se puso en marcha la renombrada política de “Reforma y Apertura”, que promovió un cambio gradual desde una sociedad rural, austera y autosuficiente, hacia una sociedad urbana, de consumo y más abierta; asimismo, el eje de la política gubernamental se enfocó hacia la construcción económica del país. La reintroducción de China, promovida por el nuevo gobierno, en los mercados internacionales, favoreció sin duda el rápido crecimiento económico del que el país ha sido protagonista en los últimos treinta años.

El desarrollo regional, de hecho, fue uno de los objetivos primordiales de la nueva política económica china: por un lado, se trató de aprovechar el inmenso potencial de las ciudades costeras, su favorable ubicación, su conexión con los centros de la economía mundial, mejores condiciones económicas y más fácil acceso a los recursos marítimos, creando paulatina pero acertadamente

numerosas zonas económicas especiales —“Ciudades Costeras Abiertas”: se empezó con las provincias surorientales de Guangdong y Fujian, muy cercanas a las zonas de Hong Kong y Taiwán. Todo ello, favorecido además por un menor control político —y por lo tanto, mayor libertad, siempre en términos relativos— en las actividades comerciales y económicas, e importantes incentivos estatales a la inversión, hizo que el crecimiento económico en la zona costera de China se impusiera como motor para un desarrollo económico a nivel nacional. De hecho, desde entonces el país ha confiado básicamente en las exportaciones emitidas desde estas zonas para el crecimiento de la economía estatal; este crecimiento, pues, se asoció con una aceleración del comercio exterior, y un consiguiente aumento de los desequilibrios internos; sin embargo, la crisis asiática de los años Noventa y la crisis económica mundial empezada en 2008 han revelado las debilidades de una economía como la china, aún muy dependiente de las economías y el comercio exteriores.

Por otro lado, como se ha visto, el incremento de la economía costera aumentó el *gap* entre las distintas regiones del país. Con el principio del nuevo milenio, las políticas ventajosas que hasta entonces se habían aplicado exclusivamente a las provincias costeras se han abierto generalmente a todo el país, acentuando incluso los beneficios concedidos por el gobierno a las regiones occidentales (Sun, 2013).

El gobierno, pues, para hacer frente a esta situación problemática, propuso, a partir del Séptimo Plan Quinquenal, la división del territorio del país en tres zonas económicas, con el objetivo de emplear los recursos de las más ricas para favorecer el desarrollo de las menos avanzadas: en 1999 se presentó pues la campaña de “Desarrollo Occidental”, enfatizando los futuros proyectos de desarrollo de los transportes, las infraestructuras, las industrias y la explotación, y la transmisión de los recursos energéticos. Asimismo, se trató de promover un desarrollo “local” y “cultural” de las distintas zonas, de acuerdo con las especificidades étnicas, sociales y culturales de cada una de ellas.

A este propósito, y con el fin de comprender mejor, posteriormente, la situación de XUAR, merece la pena demorarnos brevemente en algunos aspectos sobresalientes del tipo de desarrollo económico regional llevado a cabo por el gobierno chino. La RPCh es, como es evidente por su propia conformación, un sistema continental que comprende un gran número de prácticas sociales y culturales. Resulta claro que, pues, para favorecer un desarrollo económico nacional que incluya

todas las regiones, y cree una cierta homogeneidad entre ellas, el Estado debería contar con una estrategia para el desarrollo de una cultura provincial, que legitime el cambio acelerado de la estructura económica de la provincia, y que además implique a lxs propixs empresarixs locales. La política y el Estado, por lo tanto, deberían seguir siendo una parte esencial del proceso de desarrollo regional, y sin embargo “resaltar el significado de la cultura de modo regional puede, aunque a largo plazo, resultar de gran utilidad para comprender la dinámica del estado y de la sociedad” (Goodman, 2007, p. 32).

A través de la división administrativa en siete zonas económicas promulgada en el Noveno Plan Quinquenal (1996-2000), el territorio chino de XUAR se define como la zona económica noroeste, zona con un nivel de desarrollo económico bajo, que cuenta además con un entorno ecológico muy frágil, y sin embargo es harto rica en recursos naturales —energía, minería— y étnicos (Xu y Yagüe 2012, p. 296). Una mirada a un mapa topográfico de China devuelve enseguida la idea de que las provincias del Oeste presentan numerosos obstáculos al desarrollo económico, debido a sus propias características geográficas. Para empezar, el territorio occidental (XUAR, Tíbet) está completamente alejado de la costa —más de 1400 km—, y el acceso a él está aún más dificultado por la presencia de numerosas e imponentes cadenas montañosas y altiplanicies, además de desiertos en los confines del norte y el oeste. Además, el clima del occidente de China, añadido a la falta de agua en la zona, no es adecuado para una producción agrícola desarrollada, y sólo el 8% de la tierra es arable, lo cual explica asimismo la menor densidad de población en la zona —en 1998: 46 habitantes/km² frente a los 126/km² de las regiones del suroeste del país (Démurger *et al.*, 2002) —, pues la zona noroccidental es árida, y la suroccidental sufre de importantes déficits energéticos (Sun, 2013). Por otra parte, el 5% de la tierra tiene una pendiente de más de 10 grados en comparación con el 2,5% de la tierra en las provincias del noreste, costeras y centrales.

Muchxs expertxs concuerdan en afirmar que el principal error del gobierno chino ha sido llevar a cabo medidas bajo una dinámica de continuo revisionismo y corrección del sistema: cuando se aplicaba una nueva política, al surgir de ulteriores problemas se volvía a modificar o a anular.

La cuestión más importante a la que hay que prestar atención en el futuro proceso de desarrollo regional son las condiciones específicas de cada región cuando se inicia una reforma, evitando proyectos generalistas e incluso el establecimiento de la misma norma para toda la nación, ya que China en sí misma es una realidad altamente compleja (Xu y Yagüe, 2012, p. 301).

Pese a que sigue existiendo una significativa divergencia en términos de PIB per cápita entre las regiones costeras y las provincias del interior, la “Política de Apertura y Reforma” alivió la brecha que existía anteriormente. Y a pesar de que las provincias occidentales se quedaron atrás en un principio, han recuperado rápidamente durante este período de tiempo. En general, pues, se puede afirmar que las provincias más pobres al principio del período de “Apertura y Reforma” han visto crecer más rápidamente que las que empezaron teniendo unos niveles más altos su PIB per cápita (Sun, 2013, p. 7).

Para concluir este apartado, cabe destacar que el factor geográfico influye directa e indirectamente en el desarrollo de una economía a nivel regional en China, debido a las enormes diferencias internas que existen en el país, y que éste ha influido asimismo en el establecimiento de medidas económicas que trataran de potenciar las infraestructuras, las comunicaciones y el comercio en estas zonas (Démurger *et al.*, 2002, p. 151).

Por otro lado, parece fundamental subrayar los relevantes propósitos de naturaleza geo-política que acompañaban estas medidas; por un lado, de hecho, ya desde la época del Presidente Mao se trató de desarrollar las zonas interiores del país, con el fin de impedir la existencia o el agravamiento de diferencias en el desarrollo económico y social entre regiones, y se promovió el autoabastecimiento económico de todas y cada una de ellas; por otro lado, el gobierno central tenía el claro objetivo, dictado por las circunstancias diplomáticas y políticas del momento⁶⁸, de “prepararse para la guerra” (Rovetta, 2002, p. 94), y decidió por lo tanto impulsar cierto desarrollo industrial en zonas del interior del país, alejadas de la costa y por lo tanto menos vulnerables a ataques militares extranjeros. Por ello, muchas zonas montañosas fueron escenario del establecimiento de grandes complejos industriales, acompañados por supuesto de una rápida urbanización y el consiguiente traslado de población —mayoritariamente, de etnia han— a estos territorios. El número de habitantes de la región se triplicó o cuadruplicó en sólo unas décadas, como consecuencia de las migraciones interiores (Rovetta, 2002). En el caso específico de XUAR, además, el gobierno favoreció una masiva migración de población han para contrarrestar el crecimiento y eventuales movimientos secesionistas promovidos por la población uigur. Se trata, a

⁶⁸ Poco tiempo tras el establecimiento de la RPC, el país tuvo un papel relevante en la Guerra de Corea, y posteriormente fue protagonista del escenario de Guerra Fría, la Guerra de Vietnam y la grave tensión entre China y Taiwán —que gozaba del apoyo de los Estados Unidos de América (EEUU)— (Rovetta, 2002).

este propósito, de un caso de “emigración” propiamente dicha, de enorme interés antropológico, por su importancia histórica y por su relación con factores económicos, políticos, culturales y demográficos.

4.2.1.El Plan de Desarrollo Económico del Oeste

La China moderna, la de los grandes rascacielos, la que ve con asombro el turista que la visita, es sólo una parte de un país que aún debe enfrentarse a duros retos y resolver importantes temas de desarrollo económico y social, la mayor parte de los cuales se concentra en el interior (Rovetta, 2002, p. 95)

El Oeste chino abarca una superficie de 6 700 000 km², que representa el 69% del territorio total de China; pese a ello, sólo hospeda a cerca del 28,5% de la población total del país —alrededor de unos 350 millones de habitantes. Lo conforman en total doce provincias y Regiones Autónomas: Shaanxi, Gansu, Ningxia, Qinghai, XUAR, Yunnan, Guizhou, Sichuan, Tíbet, Chongqing, Guangxi y Mongolia Interior.

Aún hoy en día las diferencias de nivel del desarrollo económico del país muestra grandes disparidades, dependiendo de la zona que se analice. Fundamentalmente, este *gap* se observa en cuanto a participación en el PIB nacional, ingresos, nivel de desarrollo de las infraestructuras, grado de apertura al exterior, niveles de vida, etc. En los últimos años, el nivel de participación de las zonas costeras en el PIB nacional se ha incrementado, aumentando por consiguiente las diferencias de PIB per cápita; asimismo, el crecimiento industrial del Oeste no alcanza los niveles logrados por la costa; además, y también por obvias razones geográficas, las relaciones con el exterior —y todo lo que conllevan: inversión extranjera directa, comercio y exportaciones— en las regiones del Oeste son extremadamente limitadas: en el año 2000, por ejemplo, de todas las inversiones extranjeras realizadas en China, sólo el 3% tuvo como destino las regiones occidentales del país, y sólo el 4% del comercio exterior se generó en esa región (Rovetta, 2002). Por consiguiente, antes de la entrada del nuevo milenio, se estaban generando movimientos migratorios espontáneos, mirados en este caso a abandonar estas regiones menos ricas.

Desde el punto de vista estratégico, el Oeste representa un inmenso recurso geo-político, ya que hace frontera con trece países, muchos de ellos de los más conflictivos de Asia, y reúne en su

territorio a los principales grupos étnicos no-han, que comparten con lxs habitantes de las naciones fronterizas muchos aspectos culturales y religiosos.

Desde el punto de vista económico, la región del Oeste de China es la que concentra los mayores niveles de pobreza. No obstante, el sector primario —básicamente, monocultivo— y secundario —industria pesada, de extracción y explotación de materias primas— representan, en el PIB nacional, un porcentaje harto más elevado que en las regiones costeras; sin embargo, simbolizan un importante recurso natural para el país, en especial en el sector energético —se concentra ahí más del 80% de los nuevos pozos de petróleo y reservas de gas natural, recursos fundamentales para un país que importa grandes cantidades de petróleo.

No es de extrañar, pues, que en las últimas décadas desde Beijing se haya dado prioridad a la “cuestión del Oeste”. Para ello, el gobierno ha decidido acelerar la construcción de obras de infraestructura —sobre todo, con el fin de poder transportar estos recursos al Este del país; asimismo, desde Beijing se han aprobado planes de apoyo financiero del Estado y de estimulación de inversión extranjera —a través de conceder incentivos fiscales a las empresas de inversión extranjera que se implanten allí: créditos blandos y ventajas tributarias, así como reducción de tasas impositivas, vacaciones fiscales y exenciones—, tratando pues de replicar el modelo de desarrollo que tuvo éxito en las zonas orientales y costeras, y aplicarlo al caso de las regiones del Oeste.

En una entrevista para el periódico *China Daily*⁶⁹, Pu Yufei, un investigador del *State Information Center* de la Comisión Nacional para el Desarrollo y la Reforma, afirma que las estrategias de desarrollo para las diferentes regiones se deben diferenciar mediante la incorporación de las ventajas comparativas de cada región al mismo tiempo que se evita el alto coste medioambiental que las regiones costeras pagaron durante su período de desarrollo más intenso (párr. 7).

Siguiendo esta estrategia, como declara Nur Bekri⁷⁰, presidente del gobierno regional durante las sesiones de implantación del programa de desarrollo, en el caso de XUAR se explotarán los beneficios de su cadena industrial de petróleo, algodón y tomate, aprovechando pues sus importantes recursos energéticos y su agricultura como principales fuerzas para impulsar su desarrollo regional.

⁶⁹ *Cfr.* China Daily (2010). Go west now! industries told [Press Release] Disponible en http://www.chinadaily.com.cn/cndy/2010-03/22/content_9620102.htm. Fecha de la última consulta: 07.07.2014.

⁷⁰ *Ibid.*

El desarrollo de la región de XUAR es el resultado de una confluencia de factores económicos, ambientales y socio-políticos. Durante el siglo XIX, y hasta principios del XX, la economía de la zona estaba dividida en distintas áreas de influencia: la china, que trataba de mantener un firme control sobre este territorio, recientemente adquirido; la británica, que ejercía su control sobre la zona sur de la región; la rusa/soviética, que en cambio dominaba la parte norte (Wiemer, 2004). Bajo el gobierno del PCCh, la estratégica importancia de la industria de petróleo y gas ha proporcionado un fundamental incentivo para que el gobierno fomentara con infraestructuras e industrias el desarrollo económico de la zona. Y efectivamente, en las últimas décadas el PCCh ha logrado éxitos muy relevantes: el incremento del PIB de China se ha acrecentado de un 9,5% anual en el período 1978-2000; el PIB de XUAR ha conseguido incluso superar estas cifras, llegando a crecer de un 10,3% al año, así como el PIB per cápita de China creció de un 8,1% cada año, y el de XUAR de un 8,4%. Estos números han sufrido una ligera pero notable disminución en la década de 1990-2000, cuando el PIB per cápita de XUAR se estancó en un crecimiento del 7,8%, mientras que el de China se establecía en un 8,9% (Wiemer, 2004, p. 164). No obstante, en el año 2000 XUAR se situaba, en un *ranking* basado en PIB per cápita, en la duodécima posición, entre las 31 regiones y provincias de China, estando las primeras posiciones ocupadas por localidades costeras.

Parece apropiado hacer algunas consideraciones básicas sobre cómo la política de la RPCh ha influido, positiva y negativamente dependiendo de sus distintas etapas, en las diversas áreas de la economía de la región. Como se ha apuntado anteriormente, la importancia estratégica de XUAR es indudable, bien por su posición geoestratégica, que conforma la región como punto de contacto entre China y otros países de Asia Central, bien por sus recursos; antes del final de la China imperial, la economía de XUAR se basaba principalmente en la agricultura, que en las últimas décadas de la dinastía Qing gozó de importantes avances, a nivel de maquinaria, comercialización, y de desarrollo de actividades manufactureras conectadas —industria de algodón y seda, y posterior exportación especialmente a Rusia y Gran Bretaña. Evidentemente, sin embargo, los tumultos que siguieron a la caída del último emperador, la instauración de la República China y la consiguiente guerra civil entre GMD y PCCh, pararon o al menos ralentizaron el proceso de desarrollo económico de la zona; las infraestructuras creadas fueron en muchos casos destruidas, y la región se encontró en el medio de conflictos de naturaleza política no sólo ya entre partidos internos a China,

sino en los que intervinieron potencias extranjeras, *in primis* la URSS, que desde sus albores ejerció una fuerte influencia en XUAR. Asimismo, la injerencia extranjera promovió un éxodo de más de 100 000 obrerxs y trabajadorxs que abandonaron la región hacia otras zonas del país (Wiemer, 2004). El apoyo a las reivindicaciones del pueblo uigur, de hecho, procedía exclusivamente de la URSS, como medida estratégica de ésta para frenar el desarrollo del poder comunista chino. Las relaciones entre los dos estados comunistas 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 lxs soviéticxs a partir de los años Cincuenta, cuando además el gobierno chino promovió la creación de un alfabeto cirílico-uigur para facilitar la penetración de rusos y las comunicaciones. Tras la quiebra, a finales de los Cincuenta, de las relaciones sino-soviéticas, la política de la URSS en relación a la región de XUAR 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.

Este clima favoreció que en la región se aplicasen y abrogasen alternativamente una serie de reformas económicas que sin embargo, por el estado de inestabilidad política y social, no llegaron a tener los efectos deseados; tras el establecimiento de la RPCh, y el fracaso del intento de independencia representado por la proclamación de la II República del Turkestán del Este de 1944, el desarrollo económico de la región no dejó de ser fluctuante, tal y como el de toda la nación. El breve período de crecimiento de los años Cincuenta culminó negativamente con la campaña del Gran Salto hacia Adelante, añadido a la ruptura de las relaciones sino-soviéticas, y las consecuencias que la diplomacia tuvo sobre movimientos étnicos separatistas de la zona. El resultado de este período se hizo patente en la gran hambruna de principio de los Sesenta, y las represiones de la Gran Revolución Cultural Proletaria de finales de esa misma década. Sólo las reformas emprendidas en 1978, tras la muerte del Presidente Mao, consiguieron subsanar la situación —a mediados de los Setenta, para citar algún dato, el PIB real per cápita había descendido a los niveles registrados en los años Cincuenta (Wiemer, 2004, p. 168).

El gobierno comunista, pues, trató de levantar la economía de XUAR ejerciendo un mayor control directo sobre numerosos aspectos: *in primis*, promocionando la migración de un elevado

número de trabajadorxs y técnicxs han, con el objetivo de “modernizar” la zona a través de la introducción de tecnologías que ya se utilizaban en otras zonas del país; por otro lado, estableció los Cuerpos de Producción y Construcción de XUAR (*Xinjiang shenchan jianshe bingtuan*), cuyo objetivo primario era el de reconvertir a ex-militares en trabajadores civiles; es evidente, sin embargo, que transferir masivamente a militares a una zona considerada “conflictiva” para que controlaran todas sus actividades económicas, desde la agricultura hasta la extracción de minerales, poseía objetivos socio-políticos intrínsecos muy claros.

Desde 1989, y tras el breve período que vio acontecer la caída del Muro de Berlín, la disolución de la URSS y el nacimiento de las Repúblicas de Asia Central en 1991, el comercio entre XUAR — anteriormente más orientado hacia las regiones del este de China— y estas zonas ex-soviéticas creció de manera paulatina, a veces fluctuante, mas incesante.

A las puertas de la campaña de “Desarrollo del Oeste” lanzada en 2001, la economía de XUAR se basaba fundamentalmente en el sector secundario —en el que primaba, con creces, la industria extractiva— y terciario.

El cambio de una economía eminentemente rural a una industrial, por supuesto, conlleva una necesaria urbanización y cambios en las estructuras sociales. Clifton Pannell y Ma Lawrence (1997) analizan en profundidad no sólo las modalidades propias de la transición urbana en la región de XUAR, sino que se demoran en desvelar las relaciones transnacionales y étnicas que de esta transición derivan. Tras la disolución de la URSS y el surgimiento de los Estados de Asia Central independientes, se crearon muchas nuevas oportunidades para el desarrollo de XUAR no sólo como parte de la RPCh, sino también para que éste desempeñara un papel activo en el establecimiento de relaciones más estrechas entre la propia RPCh y los países de Asia Central.

Estos nuevos desarrollos conducirán a una expansión y articulación del sistema urbano existente, después de un comienzo lento en los siglos anteriores asociado con un pequeño flujo de comercio trans-asiático tradicional. El reciente crecimiento de las ciudades de XUAR pues, como ya se ha apuntado, ha sido paralelo al crecimiento de la población de inmigradxs han a la región y a las políticas del PCCh de control militar y afianzamiento de la colonización de la región.

Los factores que más han influido en la conformación de un “nuevo Xinjiang” son la ampliación y mejora del sistema de transporte, con nuevos enlaces en las repúblicas de Asia Central

recientemente completados o previstos; el crecimiento de las ciudades y pueblos; la rápida expansión de las industrias, especialmente actividades extractivas tales como la refinación de productos químicos derivados del petróleo, así como productos locales —lana, algodón, etc.; marcados incrementos en el comercio transfronterizo, especialmente con Kazajistán y Kirguistán; y una tasa provincial general de urbanización que es mayor que la media nacional (Pannell y Lawrence, 1997).

El sistema urbano, asimismo, se puede dividir en una jerarquía Zungar o del norte, que se centra en Ürümqi, y una serie de centros industriales y comerciales más pequeños situados cerca de la frontera con los Estados de Asia Central. En la zona al sur de la cordillera de Tianshan y la cuenca de Tarim se refleja el carácter inhóspito de la región: las redes de comunicación, la industria, las propias ciudades están menos desarrolladas. Por otro lado, sin embargo, con sus potenciales en recursos petrolíferos, no hay que subestimar el valor estratégico futuro de esta zona.

Furthermore, Urumqi in 1978 had more than one-third (37.1 percent) of its labor force in tertiary or service activities. This share increased to 40 percent by 1988, accompanied by a slight decline in the share employed by industry (from 54.6 to 49 percent). At the same time, paradoxically, the share of the city's labor force in agriculture increased slightly which seems illogical in a situation of rapid economic growth and development. Yet the pressure to produce enough food to satisfy local needs is great, and the city commands water resources from adjacent mountains to support its oasis agriculture⁷¹ (Pannell y Lawrence, 1997, p. 221)

Existe una división interesante y clara del empleo y de la estructura económica entre los sistemas urbanos y sociales de las cuencas de Zungaria y Tarim. La cuenca de Zungaria se conforma como un conjunto de ciudades cuya economía es fundamentalmente industrial, y están pobladas mayoritariamente por chinxs han. Al sur de la cuenca de Tarim, las ciudades son más pequeñas y sus estructuras económicas se centran más en las actividades comerciales y de servicios. Las poblaciones urbanas, con la excepción de Korla (295 500 habitantes), pertenecen en su gran mayoría a la nacionalidad uigur; estos centros, tradicionalmente caracterizados por una estructura económica oasiana de actividades comerciales tradicionales y cultivos alimentarios, están sufriendo

⁷¹ “Además, en 1978, Ürümqi tenía más de un tercio (37,1%) de su fuerza de trabajo en actividades terciarias o de servicios. Esta proporción aumentó hasta el 40% en 1988, acompañada de una ligera disminución de la participación de la industria (del 54,6 al 49%). Al mismo tiempo, paradójicamente, la participación de la fuerza de trabajo de la ciudad en la agricultura aumentó ligeramente, lo cual parece ilógico en una situación de rápido crecimiento económico y desarrollo. Sin embargo, la presión para producir suficiente comida para satisfacer las necesidades locales es grande, y la ciudad ordena los recursos hídricos de las montañas adyacentes para apoyar su agricultura de oasis”.

una lenta mas incesante transformación, debido también a la extensión del sistema ferroviario estatal, que ahora conecta Ürümqi con Korla —cuyo “desarrollo” económico se ha visto pues acelerado, diversificando su estructura económica industrial—, y que se está proyectando hacia territorios más occidentales, tratando de incluir Kashi (243 000 habitantes). “Mis padres se mudaron a Ürümqi por los beneficios económicos y los recursos educativos” (Meryem, notas de campo). Tamaña expansión de la red de transporte, qué duda cabe, tuvo y está teniendo un impacto significativo en las economías de estas pequeñas ciudades oasisanas. El objetivo era el de extender la línea ferroviaria a Asia Central, lo cual evidentemente tuvo unas consecuencias duraderas y de largo alcance en la promoción de los vínculos internacionales y transfronterizos y el comercio, y contribuyó a estrechar la conexión entre la economía del oeste de XUAR con el organismo económico más amplio de la RPCh (Pannell y Lawrence, 1997, p. 218).

La mejora de los vínculos de transporte ha empujado XUAR cada vez más en el papel de una frontera bulliciosa que une la Gran China a sus partes periféricas, y ha intensificado sus conexiones con sus vecinxs de Asia Central. Tras la reanudación del comercio fronterizo en 1986 y sobre todo en las bolsas de la década de 1990, el comercio y los intercambios de visitantxs entre XUAR y los países de Asia Central han florecido (Pannell, 2011). Tras una década de crecimiento y desarrollo, XUAR y los Estados de Asia Central ahora están trabajando en conjunto para avanzar en su comercio fronterizo partiendo de una base de comercio en pequeña escala e individual, a un nivel más complejo, oficial y sofisticado.

En suma, pues, el valor estratégico a nivel económico y geopolítico de XUAR queda absoluta e indudablemente demostrado; y el gobierno central de la RPCh, en efecto, considera que el desarrollo y la “normalización” de la región debe permanecer entre sus prioridades en los Planes Quinquenales.

Desde épocas antiguas, la posición geoestratégica del territorio hoy en día denominado XUAR ha hecho que las grandes potencias de los alrededores hayan tratado de mantener el control sobre él, a través del establecimiento de un poder directo o, en alternativa, de establecer zonas de influencia —cultural y/o comercial.

En este apartado, pues, se ha traído a colación y se ha iniciado a profundizar en uno de los aspectos mencionados con anterioridad: la política extractivista puesta en marcha de manera

programática por el Estado-Nación chino en el territorio de XUAR. Estos extractivismos, tal y como los define Eduardo Gudynas (2016) se entienden “como la apropiación de recursos naturales en grandes volúmenes o bajo prácticas de alta intensidad, para nutrir masivas exportaciones hacia la globalización. Los ejemplos más conocidos son [...] las perforaciones petroleras o las inmensidades de los monocultivos” (p. 13).

El concepto de colonialidad territorial hace referencia, pues, no sólo a medidas prácticas de extracción de recursos, sino también a la instilación de narrativas desarrollistas que poseen unas aplicaciones reales e impuestas en el territorio. La misma noción/discurso sobre el subdesarrollo de la región y, por ende, la necesidad de una intervención “superior/Moderna” para suplir a las faltas primitivas de los modelos de gestión indígena comunitaria, han de pasar por un prisma de crítica a la monetarización y capitalización coloniales. La confusión dicotómica territorio/pueblo toma cuerpo se analiza en el artículo⁷² que sigue, en el que, utilizando herramientas de Historia Socio-Ambiental se demuestra cómo las medidas económicas vampíricas del Estado-Nación chino tienen repercusiones negativas en modelos de gestión sustentable y autóctonos. No se quiere aquí disminuir las ventajas o mejoras económicas absolutas de estas medidas políticas, sino concentrar el foco de la atención en las repercusiones no-monetarias de ellas, su impacto en el ecosistema pre-existente y sus modificaciones por parte de agentes externxs.

A partir de 2013, con el anuncio por parte del actual presidente de la RPCh Xi Jinping acerca de la puesta en marcha de un enorme proyecto transnacional de revitalización de las antiguas rutas comerciales representadas por las Rutas de la Seda⁷³, aumentadas en tamaño y alcance por rutas marítimas, y acompañadas por evidentes megaproyectos edilicios e infraestructurales, las medidas de desarrollo emprendidas en las últimas décadas en XUAR adquieren tintes desarrollistas aún más acentuados, demostrando una vez más el creciente interés que la región adquiere a nivel

⁷² Olivieri, C. (2018a). Estepa y rutas de la seda frente al espejo de la Región Autónoma Uigur de Xinjiang. Fronteras fluidas y construcción de narrativas histórico-identitarias. *Quaderns de Filologia: Estudis Literaris*, 23, 23-38. DOI: <http://dx.doi.org/10.7203/qdfed.23.13428>.

Índices de calidad disponibles en: <https://www.latindex.org/latindex/ficha?folio=26393> Fecha último acceso 12.08.2019.

Se inserta aquí el PDF generado por la revista, pues ésta es de libre acceso por lo que no se violan los derechos de propiedad intelectual.

⁷³ También conocida como *One Belt One Road Initiative* (OBOR), *The Belt & Road* (B&R), *Yi dai yi lu* en chino. Aquí se utilizará la abreviación BRI —*Belt and Road Initiative*. La denominación en español “Iniciativa del Cinturón y Ruta de la Seda” se sustituye en ocasiones con la abreviatura NRS (Nueva Ruta de la Seda), para atestiguar su voluntad de continuidad con las Rutas de la Seda antiguas/tradicionales.

geoestratégico, y la necesidad de seguir perpetrando discursos de pertenencia e inclusión de un territorio, y consiguientes medidas de securización de éste con el fin de evitar todo tipo de sublevación y/o turbación de la “sociedad armoniosa” (Qarluq y McMillen, 2011) publicitada por el estado.

En 2011, cuando Xi Jinping fue elegido, pensé... mucha, muchísima gente pensaba que las cosas inmediatamente mejorarían. La gente tenía esa esperanza, porque si miras a los artículos, decían que Xi Jinping visitó los Estados Unidos, es un tipo muy moderno, y quizás llevaría a China hacia un nuevo camino. Pero ahora, de verdad que la está llevando hacia un nuevo camino, se está convirtiendo en un estado totalitario, draconiano (Nur, notas de campo).

4.3. Artículo 2

ojs.uv.es/index.php/qdfed



**Estepa y rutas de la seda frente al espejo de la Región Autónoma
Uigur de Xinjiang. Fronteras fluidas y construcción
de narrativas histórico-identitarias**

**Steppe and Silk Routes in front of the mirror of Xinjiang's Autonomous
Region of Uyghur. Fluid borders and construction
of historical-identity narratives**

Chiara Olivieri

Universidad de Granada. olivieric@ugr.es
Recibido: 10/04/2018. Aceptado: 04/08/2018

Resumen: La propuesta para este capítulo es la de analizar cómo, a partir de las fronteras imperiales establecidas bajo el periodo del Gobierno Qing, las poblaciones “bárbaras”/fronterizas han sido incluidas –más o menos forzosamente– en una definición –más o menos amplia– de “China”. Tras una sucinta introducción histórica sobre el territorio, mi objetivo es el de empezar a hacer hincapié en la influencia, a nivel cultural, lingüístico, identitario y religioso, de la región que –tras su anexión al Imperio Qing– ha pasado a denominarse Xinjiang, en relación con los actores políticos y sociales circunstantes, y tratando de puntualizar unas especificidades históricas de la región, en un contexto eurasiático más amplio.

Palabras clave: Uigur; Xinjiang; identidad; narrativas históricas; colonialismo.

Abstract: The proposal for this chapter is to analyze how, from the imperial borders established under the Qing government period, the “barbarian”/border populations have been included –more or less forcedly, –in a –more or less broad– definition of “China.” After a succinct historical introduction about the territory, my goal is to begin to emphasize the cultural, linguistic, identity and religious influence of the region that –after its annexation to the Qing Empire –has been renamed Xinjiang, in relation to the surrounding political and social actors, and trying to point out some historical specificities of the region, in a wider Eurasian context.

Keywords: Uyghur; Xinjiang; identity; historical narratives; colonialism.

» Olivieri, Chiara. 2018. “Estepa y rutas de la seda frente al espejo de la Región Autónoma Uigur de Xinjiang. Fronteras fluidas y construcción de narrativas histórico-identitarias”. *Quaderns de Filologia: Estudis Literaris* XXIII: 23-38. doi: 10.7203/qdfed.23.13428

Estepa y rutas de la seda frente al espejo de la Región Autónoma Uigur... 25

1. Introducción

La propuesta para este artículo es la de analizar cómo, a partir de las fronteras imperiales establecidas bajo el período de gobierno Qing, las poblaciones fronterizas han sido incluidas de una forma más o menos forzosa en una definición de “China”. Mi objetivo es el de empezar a hacer hincapié en la influencia, a nivel cultural, identitario y religioso, de la región que –tras su anexión al Imperio Qing– ha pasado a denominarse Xinjiang¹, en relación con los actores políticos y sociales circundantes. Unas narrativas históricas han sido producidas y perpetradas por parte de un actor externo, con el claro intento de construir un escenario instrumental para establecer un control –político, económico, social, cultural e identitario– sobre la región. El proceso de construcción de una identidad territorial en XUAR es el resultado de siglos de convivencia y contactos no solo comerciales –como en muchos casos la literatura ha querido subrayar–, sino religiosos, culturales y lingüísticos. A partir de la conquista Qing, hasta la fundación de la República Popular de China (RPCh), se tratará de analizar las narrativas de construcción identitaria impuestas en la región, así como de evidenciar sus causas y consecuencias políticas y económicas en la actualidad de la región, en un contexto eurasiático más amplio. La “creación” de XUAR se enmarcará pues en un más amplio escenario de construcción estatal/comunitaria en sentido andersoniano a saber, un lugar que, “independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, ... se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal” (Anderson, 1993: 25). Así pues, el objetivo es centralizar lo que históricamente se ha construido como periferia, subrayando su valor no solamente geoestratégico y económico, sino como pieza de conexión indispensable entre China y Asia Central. Se tratará por tanto de desenmascarar un plan político/económico de control territorial,

¹ Desde el principio, consideramos necesaria una precisión terminológica: nos referiremos a la Región Autónoma Uigur de Xinjiang con la abreviación XUAR –*Xinjiang Uyghur Autonomous Region*– cuando hablemos del territorio geopolítico tal y como lo establece y conforma la República Popular de China (RPCh): haremos referencia a XUAR cuando nombremos cuestiones relacionadas con las políticas impuestas por el Estado Central sobre ese territorio –esto es, cuando detallemos situaciones que impliquen una relación entre la región y la RPCh–. Elegimos utilizar una abreviación, en vez de usar el término Xinjiang, para remarcar y hacer patente la oficial –y no real– “autonomía” de la región, así como el reconocimiento de su “pertenencia” al pueblo Uigur.

instrumental para potenciar beneficios comerciales y financieros, y las consecuencias socio-políticas implicadas. En suma, se propone aquí reflexionar acerca de cómo unas narrativas inclusivas e igualitarias esconden un plan de explotación extractivista –a nivel natural y humano– en XUAR, y legitiman políticas de control que a su vez conllevan prácticas de violencia –ontológica y física– y desigualdades.

2. El valor de las estepas

Punto de partida de esta discusión es cuestionar desde el principio las narrativas acerca de lo que comúnmente se define “Ruta de la Seda”, desmontando el imaginario exotizante sugerido por su ideador, el geógrafo alemán –concentrado, en sus investigaciones en China desde 1868 hasta 1872, en analizar la posibilidad de establecer una colonia económica alemana en China en busca de energía, industria, carbón, acero y ferrocarriles– Ferdinand von Richthofen en 1877 (Millward, 2018b); concentrando, esto es, el foco de la atención no en una ruta que conectaba en línea recta a Roma con China, y en la que mercaderes independientes transportaban mercancías de lujo –especias, manufacturas, gemas y, cómo no, seda– a través de una serie de enclaves –las ciudades de la Ruta de la Seda– directamente de un extremo a otro del recorrido. Como bien apunta Christian (2000: 68-69), en primer lugar, es importante subrayar la pluralidad de las rutas, pues estas consistían en una red en continua transformación de caminos, en los que se concentraban diferentes tipos de intercambios, constituyéndose pues como los recorridos por los que se intercambiaban bienes, ideas y personas entre los mayores regiones de Afro-Eurasia.

Eurasia Central –conocida también como Asia Central, Asia Interior, Eurasia Interior, etc.– es una vasta región que ocupa el corazón del continente eurasiático, y que históricamente ha tenido relaciones fundamentalmente pacíficas con las mayores civilizaciones de China, India, Persia, el Mediterráneo y Europa. Pese a su gran diversidad geográfica, sus estepas y desiertos han propiciado un sistema económico –esencialmente pastoreo nómada– que produjo una serie de consecuencias primordiales a nivel militar, y que es preciso subrayar: la cría y el dominio de caballos propició que los estados semi-nómadas de Asia Central tuviesen una importante ventaja sobre los sedentarios, desde el primer milenio A.d.N.E. hasta tiempos relativamente recientes. Asi-

Estepa y rutas de la seda frente al espejo de la Región Autónoma Uigur... 27

mismo, las poblaciones de la región han sido conductoras de bienes, religiones, tecnologías, artes, ideas, ADN a través de los bordes de las regiones eurasiáticas. Estas se caracterizan por poseer una enorme diversidad ecológica y geográfica, lo que evidentemente favorece que los intercambios de productos –materiales e inmateriales– entre ellas se intensifiquen y diversifiquen (Christian, 2000; Pulleyblank, 2002; Sherratt, 2006; Millward, 2013).

En este panorama de rutas y conexiones, es preciso hacer patente la estrecha interconexión que deriva en el mismo establecimiento y progreso de las civilizaciones implicadas; como afirma Andrew Sherratt (2006: 31):

Just as human personality emerges only through social interaction, without which it atrophies, so human cultures develop their potential only in a larger context than that of a single society.

Y efectivamente, se ve necesario romper con la imagen tradicional según la cual diferentes civilizaciones –ajenas e independientes las unas de las otras– utilizan las Rutas de la Seda con fines meramente económicos, comerciales y bélicos, y fomentar en cambio una visión por la que el carácter de todas ellas fue plasmándose a raíz de esos contactos. Asimismo, los propios intercambios de técnicas, productos y medios de producción se vieron afectado por el diálogo –social, político, diplomático y, cómo no, comercial– establecido a lo largo de los vastos territorios esteparios de Asia Central. De entre ellos, la región que hoy en día conocemos como XUAR se impone, por su posición geoestratégica, así como por su historia y sus características ecológicas, como un eje central para que estas conexiones fluidas se realizaran entre diferentes actores: la gestación y el desarrollo de nacionalismos, religiones, tecnologías, así como el papel que desempeña como filtro de culturas hacen de este territorio una pieza fundamental para comprender la fluidez de las relaciones no sólo ya en épocas antiguas, sino en los geo-esquemas² (Millward, 2018b) actuales, remarcando la necesidad de analizar un eje norte-sur en las conexiones –además del más explotado a nivel

² Una entidad conceptual metageográfica a escala regional con dimensiones territoriales, históricas, políticas, culturales, económicas, legales, estratégicas, etc., susceptible de crear manipulaciones con propósitos geopolíticos e ideológicos (Millward, 2018b).

académico, investigador y literario eje este-oeste³– y redignificar el papel de las poblaciones túrquicas (Golden, 2006) indígenas –nómadas y seminómadas– como elemento trans-ecológico y trans-civilizacional de intermediario en estos intercambios (Christian, 2000).

2.1. *Mapeando las Rutas de la Seda*

La fluidez de los intercambios y de las fronteras se ve sometida, a partir del siglo XVII (Perdue, 1998) a procesos de fijación estratégica por parte de los tres poderes que se contendían el control de la zona: el imperio ruso, la dinastía Qing, y el imperio mongol de Zungaria –aunque este último cayó bajo la presión del ejército Manchú a mediados del siglo XVIII. Antes de esa fecha, el establecimiento de fronteras fijadas para sus dominios no había constituido una de las mayores preocupaciones para los gobernantes de los estados europeos y asiáticos (Perdue, 1998: 264); sin embargo, su necesidad de control territorial –y de recursos–, así como la voluntad de ratificar los resultados de los enfrentamientos armados, promovieron la producción y difusión de mapas y estudios de notable precisión, por parte de los tres actores, cuyos intereses quedaron fijados en fronteras “colonialmente determinadas” (Anderson, 1993: 239); evidentemente, el valor instrumental de los mapas es un aspecto a subrayar, en la creación de narrativas y la imposición de poder sobre un territorio. Los intercambios mutuos entre las tres potencias mencionadas, sus confrontaciones militares y sus acciones diplomáticas, en definitiva, establecieron las fronteras del y en el territorio de Asia Central, en la mayor parte de los casos anexionando y/o separando tribus, familias, pueblos sometidos a gobiernos alternados por parte de una potencia u otra, mediante medidas de “clasificación totalizadora” (Anderson, 1993: 240). Así pues, los movimientos poblacionales se someten a la discreción de los gobernantes, que no sólo pueden aprobarlos o prohibirlos, sino que ganan una herramienta de control sobre sus sujetos, clasificándolos y definiéndolos étnicamente (Hostetler, 2001; Brophy, 2016; Leibold, 2007). A ello se suma, cómo no, un claro establecimiento de jerarquías de poder en la gestión de las estructuras y me-

³ Eje que, según afirma Andrew Sherratt (2006), incidió en la formación de la idea dicotómica de Oriente vs. Occidente a raíz y como resultado de los hallazgos arqueológicos, que contrapondrían las dos “civilizaciones” en base a sus técnicas metalúrgicas (fundido/forjado).

Estepa y rutas de la seda frente al espejo de la Región Autónoma Uigur... 29

dios de producción indígenas; poblaciones tradicionalmente nómadas, con sus sistemas de manejo de recursos, se ven coercidas y obligadas a adaptarse a las políticas dictadas por el estado, que ejerce un control, por tanto, no sólo ya territorial, sino humano.

Los mapas, pues, se configuran como una herramienta fundacional de las narrativas de pertenencia/anexión identitaria que forman parte de las estrategias estatales de control y sumisión, creando una imagen de unidad/homogeneidad, instrumental para mantener unas jerarquías de poder impuestas por los gobernantes, “prefiguran[do] los nacionalismos oficiales” (Anderson, 1993: 243).

3. Narrativas identitarias. La construcción de lo “chino”

Desde que los amplios territorios de Altishahr –conocido también como Turkestán Oriental, incluye la cuenca de Tarim y los oasis musulmanes circundantes– y Zungaria –la cuenca triangular al norte de la cordillera de Tianshan, definida por las montañas de Altai en el este y el valle del río Ilí y el lago Balkash en el oeste– (Millward, 1999: 61) fueron incluidos en los mapas del territorio perteneciente a la dinastía (*ru bantu*)⁴:

... not only did the conquest of these expanses from the Zunghars literally put Xinjiang on the Qing map, but mapping and research into their historical geography were instrumental in making them part of a new, expanded conception of China (Millward, 1999: 62).

Los “mapas históricos” (Anderson, 1993), pues, a partir de la época Qing⁵, sirvieron como una poderosa herramienta para que la ocupación

⁴ “The classical term *ru bantu* is here perhaps best translated less literally, as “become part of our territory,” for the word was commonly used in Qing times to describe the incorporation into the Qing empire” (Millward, 1999: 61).

⁵ Se hace, a lo largo de este estudio, especial hincapié en la última etapa dinástica de China, coincidiendo con autores de la corriente historiográfica de la denominada *New Qing History* (Crossley, 1999; Elliott, 2001; Hostetler, 2001; Millward, 1998; Perdue, 2005; Rawski, 2015); se considera este un momento cabal en el establecimiento de las fronteras nacionales del país; coincidiendo, cronológicamente, con el surgimiento de los nacionalismos en Europa –o los que Benedict Anderson denomina “nacionalismos occidentales”, cfr. Anderson, Benedict. 2001. “Western nationalism and eastern nationalism: Is there a difference that matters?” *New Left Review* 21: 31-42–, refleja el modelo de construcción estatal nacionalista cuyas consecuencias ontológicas y epistemológicas homogeneizantes se pretende evidenciar aquí. Para obras más generales

del territorio que hoy conocemos como XUAR se fundiera con la construcción de narrativas de pertenencia histórica del territorio a “China”: a través del establecimiento de bases militares –como estrategia de “pacificación” (Clarke, 2003)– en la región, la migración masiva de mercaderes Han –con el pretexto de fomentar y controlar el mercado intra-asiático y “modernizar” el territorio infraexplotado por las poblaciones indígenas (Bovingdon, 2010; Cliff, 2017)– y el fomento de órganos gubernamentales y económicos, la dinastía Manchú consiguió una serie de beneficios a nivel político y social: por un lado, la importancia geoestratégica de la región facilitaba las conexiones comerciales con otras zonas de Asia Central (Millward, 2007; Brophy, 2016); asimismo, la vastedad territorial proporcionaba una adecuada almohadilla de seguridad para el *surplus* de población.

La guetización y separación de los diferentes grupos poblacionales en la región –indígenas, Han y Manchúes–, ratificadas incluso por decretos imperiales, no tardaron en crear una serie de separaciones ontológicas, jerárquicas e incluso físicas entre la población que, supuestamente, convivía. La élite mercantil y, paulatinamente, gubernamental de Xinjiang fue pasando de manos Manchúes a manos Han, así como el sistema de tasación era más ligero hacia los indígenas, para no crear malestares (Millward, 2007; Brophy, 2016).

Durante los tumultuosos años de transición del gobierno de la dinastía Qing a la República, los procesos de construcción estatal han conllevado el establecimiento de narrativas de alteridad identitaria, imprescindibles para mantener el control sobre la región. Los pueblos “no sínicos” (Leibold, 2007) han sido objeto de definiciones alternadas por parte de los sucesivos órganos de poder, dependiendo de intereses políticos, económicos y geoestratégicos: desde una inicial postura anti-sínicos –instrumental para invalidar la autoridad del poder Qing/Manchú a los ojos del pueblo– se deriva hacia discursos unitarios y homogeneizadores, en el momento en que la mayoría se ve en la necesidad de ser respaldada por sus “Otros internos” frente a las amenazas de los “Otros externos” –léase, las potencias coloniales–, y justificar su soberanía sobre la totalidad de los territorios colonizados y anexiona-

acerca del concepto de nacionalismo, cfr. también Hobsbawm, Eric. 2000. *Naciones y Nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica; Mukherji, Partha Nath. 2010. “Civic-secular and ethnic nationalisms as bases of the nation-state: multiculturalism at the crossroads?”. *Asian Ethnicities* 11(1): 1-23.

Estepa y rutas de la seda frente al espejo de la Región Autónoma Uigur... 31

dos durante la época Qing. La teoría del darwinismo social, el mismo concepto biológico de raza (Dikötter, 2002) y la creciente influencia de sentimientos nacionalistas –que no han de considerarse meras “adquisiciones” derivadas de los contactos coloniales, sino más bien como una de las naturales consecuencias de la inclusión de China en nuestro Sistema-Mundo Moderno/Colonial han contribuido al establecimiento de narrativas identitarias que auxiliaran en la conformación de China como Estado-Nación moderno y preparado para su inclusión en un panorama internacional amplio y regido por reglas estancas (Leibold, 2007: 46).

La periferia, pues, se vuelve imprescindible para la realización de un diseño nacional/nacionalista, así como para proporcionar ingresos y recursos en la economía del país⁶. Sin embargo, el establecimiento de soberanía sobre territorios “útiles” conlleva necesariamente la “aceptación/inclusión/asimilación” de sus poblaciones indígenas, consideradas “inferiores” –numérica y culturalmente–. “China”, por lo tanto, emerge como un actor diseñado *ad hoc*, aprovechando discursos inclusionistas y estáticos que, tanto desde dentro como desde fuera, se habían ido construyendo en torno a ella.

4. Propagandas contemporáneas

Si el punto focal que se quiere aquí evidenciar, pues, es la construcción de las Rutas de la Seda como una idea directamente conectada con procesos y tiempos de imperialismos e industrialización (Millward, 2018b), es preciso demorarse en analizar cómo todo esto se materializa, aún hoy en día, a nivel político, económico y social.

El relativamente reciente resurgimiento de la idea de unas rutas comerciales que conecten a China con el resto del planeta, a través de enclaves distribuidos a lo largo y a lo ancho de todo el territorio de Asia, Europa, África e incluso América Latina hace que se vuelva a abrir el debate acerca de algunas de las cuestiones que hasta ahora hemos tratado de evidenciar: la inclusión de territorios pertenecientes a las antiguas Rutas de la Seda en una definición amplia de lo que es China conlleva la

⁶ Para datos concretos sobre la estrategia económica regional, y su impacto en el debate que nos corresponde sobre la estrategia colonial de China en la región de XUAR, Cfr. Sautman, 2000.

patrimonialización de estos –y de sus recursos, paisajes y gentes– y la necesidad de mantenerlos bajo el control estatal.

El presidente de la RPCh Xi Jinping anunció en 2013, en dos discursos que realizó en Indonesia y Kazajistán, la apertura de las rutas comerciales eurasiáticas conocidas bajo la denominación de *Belt and Road Initiative*⁷ (BRI), como estrategia para mejorar su competitividad internacional en un escenario de economía globalizada a nivel de producción, comercio, capital e internacionalización de recursos.

El proyecto económico –con evidentes consecuencias geoestratégicas–, partiendo del desarrollo de las infraestructuras de transporte y logística, presenta una estrategia que apunta a promover el papel de China en las relaciones globales, favoreciendo flujos de inversiones internacionales y salidas comerciales para los productos chinos, a través de una serie de rutas terrestres –que beben de los escenarios legendarios del comercio centrasiático de la China Han– y marítimas –forjadas en los relatos alrededor de la figura de Zheng He (Millward, 2018b)–, tratando de restablecer las antiguas vías de las Rutas de la Seda, y promocionando la creación de nuevos caminos, con el fin de conectar un más amplio número de territorios y países –alrededor de sesenta.

Sin querer analizar aquí con detenimiento los aspectos exquisitamente económicos y comerciales de la iniciativa, nuestro objetivo es más bien tratar de demostrar cómo los matices apuntados en los apartados anteriores construyen los discursos subyacentes a ella, cómo estos discursos reavivan algunas de las narrativas tradicionales de las Rutas de la Seda, y cómo estas medidas impactan a nivel social –epistemológico y ontológico– en la vida diaria de las poblaciones que habitan el territorio de XUAR; esto es, mirar a la BRI como un “geoesquema”, tal y como lo define Millward (2018b): “una entidad conceptual meta-geográfica de escala regional con dimensiones territoriales, históricas, políticas, culturales, económicas, legales, estratégicas y otras susceptibles a la manipulación creativa con fines geopolíticos e ideológicos”. Los estudios que cuestionan la naturaleza colonial de las relaciones que se establecen entre la RPCh y XUAR han proliferado en las últimas

⁷ También conocida como *One Belt One Road Initiative* (OBOR), *The Belt & Road* (B&R), *Yi dai yi lu* en chino. Aquí se utilizará la abreviación BRI –*Belt and Road Initiative*. La denominación en español “Iniciativa del Cinturón y Ruta de la Seda” se sustituye en ocasiones con la abreviatura NRS (Nueva Ruta de la Seda), para atestiguar su voluntad de continuidad con las Rutas de la Seda antiguas/tradicionales.

Estepa y rutas de la seda frente al espejo de la Región Autónoma Uigur... 33

décadas (Béller-Hann, 2008; Bovington, 2010; Gladney, 1991, 2004; Jacobs, 2016; Millward, 2018a, 2018b); asimismo, en tiempos muy recientes se están empezando a cuestionar las medidas de “desarrollo” y “modernización” de las infraestructuras promovidas por el proyecto; esto es, los procesos de gentrificación de los territorios involucrados, y el paradero de los beneficios reales de la iniciativa.

Si bien el presidente Xi hace especial hincapié en los efectos benéficos del proyecto, subrayando los principios de paz y cooperación, apertura e inclusión en los que se basa (Clarke, 2017), no hay que descuidar las políticas reales que se aplican en la región que nos corresponde, donde la implantación de la iniciativa coincide con una cada vez más rígida aplicación de medidas de control político, ideológico y social (Béller-Hann, 2008; Castets, 2015; Leibold & Grose, 2016; Clarke, 2017; Millward, 2018a). Pese a los indudables beneficios económicos regionales –la tasa de crecimiento del PIB de XUAR ha superado la media nacional desde 2003 (Clarke, 2017: 4)–, las estrategias asimilacionistas que los acompañan –esto es, la implementación de procesos de sinización, léase *hanización* de la población, a través de medidas de represión de marcas identitarias autóctonas, como las lingüísticas, religiosas, tradicionales, etc.– son igualmente evidentes: se materializan a través de políticas migratorias –incentivos económicos para que ciudadanos Han se establezcan en el territorio– económicas –exclusión de parte de la población de ciertos ámbitos laborales–, sociales –guetización, separación– y policiales –control y represión de manifestaciones del pueblo Uigur (Clarke, 2017: 4). Beijing legitima su política, a nivel diplomático y a los ojos de la comunidad internacional, bajo el estandarte de la salvaguarda del “patrimonio” cultural que las Rutas de la Seda representan, a nivel global; asimismo, un mayor desarrollo económico del legendario enclave de conexión trans-euroasiática representado por XUAR favorecería la mitigación de las reivindicaciones autonomistas e independentistas de parte de su población; para mantener el escenario de “paz y armonía” y de beneficios globales pincelado por el Presidente Xi (Clarke, 2017: 1), el estado de seguridad se mantiene bajo la justificación de “lucha al terrorismo”, acechando a la radicalización religiosa de la población los incidentes –en la mayoría de los casos, de naturaleza política y económica– que se verifican en la zona, y con el claro objetivo de poder mantener un control firme sobre el territorio, a través de la opresión de su pueblo.

5. Reflexiones finales

El lugar geoestratégico que ocupa la actual región de XUAR ha favorecido, a lo largo de los siglos, el establecimiento de lazos comerciales, diplomáticos y coloniales de la zona, por parte de diferentes actores. Desde luego, el papel desarrollado por China, en sus diferentes etapas estatales, ha destacado como el más relevante, a largo plazo, y viendo la hodierna conformación socio-política del territorio –sin querer por ello obviar el papel de la comunidad internacional en la perpetración de –o en la falta de sanciones por– las medidas que a lo largo de este estudio se ha tratado de patentar.

Enclave fundamental de las antiguas vías de intercambios entre estados europeos y asiáticos, lo que hoy conocemos como XUAR ha sido cuna y receptáculo de productos –materiales, ideológicos, religiosos, humanos y genéticos– que a través y desde allá se han movido en dirección este-oeste y norte-sur, tras procesos de reelaboración y metabolización por parte de las poblaciones indígenas. De igual manera, su conformación topográfica y ecológica, así como sus recursos naturales han representado un fértil incentivo para el establecimiento de relaciones de poder en la zona, entre actores internos y externos. Su inclusión en lo que se ha definido como “China”, su anexión definitiva a la RPCh, y el consiguiente asentamiento de órganos de gobierno y comunidades Han, mas especialmente las políticas de “modernización” por ellos promulgadas, promovidas e impuestas representan uno de los factores que aquí nos hemos propuesto subrayar: los discursos de inclusión de XUAR en un más amplio proyecto de establecimiento –o, como se ha sugerido, de restablecimiento– de conexiones trans-eurasiáticas, de intercambios y desarrollo económico supranacional esconden, más o menos veladamente, la necesidad de la RPCh de sedar las aspiraciones independentistas/autonomistas de parte de la población Uigur. Las cifras publicadas, relativamente al crecimiento económico regional promocionado por las medidas estatales confirman el superficial beneficio, en términos monetarios e infraestructurales, de las políticas de la RPCh; tras la disolución de la URSS y el surgimiento de los Estados de Asia Central independientes, se crearon muchas nuevas oportunidades para el desarrollo de XUAR no sólo como parte de China, sino también para que éste desempeñara un papel activo en el establecimiento de relaciones más estrechas entre la propia RPCh y los países de Asia Central.

Estepa y rutas de la seda frente al espejo de la Región Autónoma Uigur... 35

Desde el “Plan de Desarrollo del Oeste”⁸, lanzado en 2001, el gobierno de la RPCh ha tratado de aprovechar la localización de la región para empujarse de manera cada vez más contundente hacia el oeste – esto es, Asia Central y Europa–, y reafirmar su posición global.

Explotar las narrativas ideológicas, literarias y fantásticas que, a lo largo de los últimos siglos, se han construido alrededor de las Rutas de la Seda para promover un proyecto económico y su propia imposición en un panorama comercial y monetario global y globalizado no debería ser suficiente para invisibilizar las consecuencias sociales prácticas de dicho proyecto: industrializar, modernizar, desarrollar una región, pese a los beneficios económicos incontestables que conlleva, trae consigo “necesarios” reajustes poblacionales y ontológicos que no pueden ser obviados. Homogeneización de las gentes, desplazamientos forzados, gentrificación, absorción cultural, epistemicidios, represiones étnicas, lingüísticas, religiosas e identitarias, explotación y extracción desigual de recursos, exclusión, segregación, violencia; son factores a desenmascarar y visibilizar, denunciar y atacar, a la hora de hacer un balance de la situación actual, y del papel de la RPCh en la geopolítica mundial.

Bibliografía

- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Christian, David. 2000. Silk Roads o Steppe Roads? The Silk Roads in World History. En Christian, David & Benjamin, Craig (ed.) *Realms of the Silk Roads: Ancient and Modern. Silk Road Studies IV*. Turnhout: Brepols.
- Beller-Hann, Ildikó; Cesàro, M. Cristina; Harris, Rachel & Smith Finley, Joanne (ed.). 2007. *Situating the Uyghurs Between China and Central Asia*. Aldershot: Ashgate.
- Beller-Hann, Ildikó. 2008. *Community Matters in Xinjiang 1880-1949. Towards a Historical Anthropology of the Uyghur* 17. Leiden: Brill.
- Bovingdon, Gardner. 2010. *The Uyghurs: Strangers in their own Land*. New York: Columbia University Press.

⁸ A partir de 2001, el gobierno chino ha ofrecido políticas preferenciales a las regiones occidentales –Gansu, Guizhou, Ningxia, Qinghai, Shaanxi, Sichuan, Tibet, Xinjiang, Yunnan, y el municipio de Chongqing– en términos de aportación de capital, apertura a las inversiones internas y externas, desarrollo de la ciencia, la educación, los recursos humanos y las infraestructuras.

- Brophy, David. 2016. *Uyghur Nation: Reform and Revolution on the Russia-China Frontier*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Castets, Rémi. 2015. The modern Chinese state and strategies of control over Uyghur Islam. *Central Asian Affairs* 2(3): 221-245.
- Clarke, Michael. 2003. Xinjiang and China's Relations with Central Asia, 1991-2001: Across the 'Domestic-Foreign Frontier'? *Asian Ethnicity* 4(2): 207-224.
- Clarke, Michael. 2017 (20 de julio). The Belt and Road Initiative and China's Xinjiang Dilemma: "Connectivity" Versus Control? *The Central Asia-Caucasus ANALYST*. <https://www.cacianalyst.org/publications/analytical-articles/item/13458-the-belt-and-road-initiative-and-china-s-xinjiang-dilemma-connection-versus-control?>.html.
- Cliff, Tom. 2017. *Oil and Water: Being Han in Xinjiang*. Chicago: University of Chicago Press.
- Crossley, Pamela K. 1999. *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*. Berkeley: University of California Press.
- Dikötter, Frank. 2002. Race in China. En Goldberg, David T. & Solomos, John (ed.) *A Companion to Racial and Ethnic Studies*. Oxford: Blackwell, 495-510.
- Elliot, Mark C. 2001. *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.
- Fairbank, John King (ed.). *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fairbank, John King & Goldman, M. (2006). *China: A New History*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fletcher, Joseph. F. 1968. China and Central Asia, 1368-1884. En Fairbank, John King (ed.) *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 206-224.
- Gladney, Dru. 1991. *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Gladney, Dru. 1998. *Ethnic Identity in China: The Making of a Muslim Minority Nationality*. Wadsworth: Harcourt Brace College Publishers.
- Gladney, Dru. 2004. *Dislocating China: Muslims, Minorities, and Other Subaltern Subjects*. Chicago: University of Chicago.
- Golden, Peter. 2006. Some thoughts on the origins of the Turks and the shaping of the Turkic peoples. En Mair, Victor (ed.) *Contact and Exchange in the Ancient World*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 136-157.
- Hostetler, Laura. 2001. *Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China*. Chicago / Londres: University of Chicago Press.
- Jacobs, Justin. 2016. *Xinjiang and the Modern Chinese State*. Seattle / Londres: University of Washington Press.

Estepa y rutas de la seda frente al espejo de la Región Autónoma Uigur... 37

- Karrar, Hasan Haider. 2009. *The New Silk Road Diplomacy: China's Central Asian Foreign Policy since the Cold War*. Vancouver / Toronto: UBC Press.
- Leibold, James. 2007. *Reconfiguring Chinese Nationalism: how the Qing frontier and its indigenes became Chinese*. New York: Palgrave Macmillan.
- Leibold, James & Grose, Timothy. 2016. Islamic Veiling in Xinjiang: The Political and Societal Struggle to Define Uyghur Female Adornment. *The China Journal* 76: 78-102.
- Mackerras, Colin. 1973. *The Uighur Empire according to the Tang dynastic histories: a study in Sino-Uighur relations, 744-840*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Mair, Victor. (ed.). 2014. *Reconfiguring the Silk Road: New Research on East-West Exchange in Antiquity: the papers of a symposium held at the University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, March 19, 2011*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.
- Mallory, James Patrick & Mair, Victor. 2008. *The Tarim Mummies: Ancient China and the Mystery of the Earliest Peoples from the West*. London: Thames & Hudson.
- Millward, James A. 1998. *Beyond the Pass. Economy, Ethnicity, and Empire in Qing Central Asia, 1759-1864*. Stanford: Stanford University Press.
- Millward, James A. 1999. "Coming onto the Map": "Western Regions" Geography and Cartographic Nomenclature in the Making of Chinese Empire in Xinjiang. *Late Imperial China* 20(2): 61-98.
- Millward, James A. 2002. Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China (review). *Journal of Interdisciplinary History* 33(2): 347-348.
- Millward, James A. 2007. *Eurasian Crossroads: A History of Xinjiang*. New York: Columbia University Press.
- Millward, James A. 2013. *The Silk Road: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Millward, James A. 2018a (2 de febrero). What It's Like to Live in a Surveillance State. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2018/02/03/opinion/sunday/china-surveillance-state-ughurs.html>.
- Millward, James A. 2018b. Old World Geoschemes, Past and Present, and the Belt and Road Initiative as Sino-Silk Roadist Remapping of Afro-Eurasia. Ponencia presentada en *Remapping Asian Studies*. Granada: 2-23.03.2018.
- Perdue, Peter. 1998. Boundaries, Maps and Movement: Chinese, Russian and Mongolian Empires in Early Modern Central Asia. *The International History Review* 20(2): 253-504.

- Perdue, Peter. 2005. *China Marches West: the Qing conquest of Central Eurasia*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Pulleyblank, Edwin G. 2002. Early Contacts between Indo-Europeans and Chinese. En Pulleyblank, Edwin G. (ed.) *Central Asia and Non-Chinese Peoples of Ancient China*. Burlington: Ashgate, 1-47.
- Qarshi, Jamal. 2009. The Conversion to Islam of Satuq Bughra Khan. En Levi, Scott & Sela, Ron (ed.) *Islamic Central Asia: An Anthology of Historical Sources*. Bloomington: Indiana University Press, 73-76.
- Rawski, Evelyn S. 1996. Presidential Address: Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History. *The Journal of Asian Studies* 55(4): 829-850.
- Rawski, Evelyn S. 2015. *Early Modern China and Northeast Asia. Cross-Border Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruiz Gutiérrez, Ana & Sorroche Cuerva, Miguel Ángel (ed.). 2013. *La Ruta de la Seda. Camino de Caminos*. Granada: EUG.
- Sautman, Barry. 2000. Is Xinjiang an Internal Colony? *Inner Asia* 2(2): 239-271.
- Sherratt, Andrew. 2006. The Trans-Eurasian Exchange: The Prehistory of Chinese Relations with the West. En Mair, Victor (ed.) *Contact and Exchange in the Ancient World*. Honolulu: University of Hawaii Press, 30-61.
- Teggart, Frederik John. 1939. *Rome and China: A Study of Correlations in Historical Events*. University of California Press.
- Thum, Rian. 2014. *The Sacred Routes of Uyghur History*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Waley-Cohen, Joanna. 2004. The New Qing History. *Radical History Review* 88: 193-206.
- Wu, Guo. 2016. New Qing History: Dispute, Dialog, and Influence. *The Chinese Historical Review* 23(1): 47-69.

4.4. Gentrificación del territorio, desertificación de los recursos naturales y humanos⁷⁴

Las gentes musulmanas se han convertido, en China, en parte del paisaje de la región de XUAR, con sus trajes folclóricos, sus mezquitas y su música tradicional.

Es todo una fachada. Sólo lo hacen para mostrar a lxs chinxs y a lxs extranjeroxs que hay uigures felices, cantando y bailando, que aman al gobierno comunista de China y aceptan sus reglas con los brazos abiertos (Yusup, notas de campo).

No es difícil encontrar sus negocios típicos, sus lugares de culto dentro de las ciudades y en las zonas rurales. Ellas también son parte de los cambios sociales que en el presente siglo han tenido que soportar, a causa del desarrollo económico y sobre todo la explotación de recursos naturales y humanos que la RPCh ha impuesto en el territorio de XUAR, propiciando el paso de una cultura netamente rural autóctona a una gentrificación del territorio y una división inicua de los recursos naturales. Este hecho a su vez ha motivado la hibridación y la sumisión de las culturas regionales originales, a través de políticas de subalternización y prohibición de los pilares originales de la cultura uigur y de las otras nacionalidades minoritarias que habitan la zona, así como problemas de transculturización e ilegalización de las cosmovisiones y epistemes original. En este caso en concreto, esto ha dado paso a una serie de medidas de represión identitaria y étnica, que en muchos casos han obligado al exilio político a importantes franjas de población, a la que se le ha negado la posibilidad de vivir en la tierra que reivindican;

En cuanto me fui, detuvieron a mi hermano; era el dueño de un cybercafé. No supimos nada de él, hasta que dos semanas más tarde descubrimos que estaba detenido en un campo de detención en Ürümqi. Cerraron la escuela en la que trabajaba, la acusaron de difundir ideologías occidentales. No podía volver. Mi hermano detenido, mi escuela cerrada. Si hubiera vuelto, me hubieran detenido a mí también. Tuve que empezar de cero. Era un don nadie. Te conviertes en un don nadie, y tienes que sufrir todo tipo de abuso por personas ignorantes. Empecé a trabajar en una tienda, y mi jefa, una vieja japonesa que no era nadie para mí, me llamaba *Baka-san*⁷⁵. Yo no era ningún idiota (Nur, notas de campo).

⁷⁴ Este apartado representa una ampliación y modificación de un capítulo de libro, en el que Antonio Ortega Santos y yo realizamos un estudio comparativo entre identidades territoriales oasianas en Baja California Sur y XUAR. Antonio Ortega redactó los apartados relativos a BCS, yo me encargué de la parte de XUAR.

Ortega Santos, Antonio; Olivieri, Chiara (accepted for publication) “Not only Deserts, Not Only Oases. Territorial Identities in Baja California (Mexico) and Xinjiang (China) in the Contemporary Age”, en Jacob, Frank (ed.).

⁷⁵ ばか. Idiota en japonés.

o, a la pérdida de sus propias tierras a manos de planes de colonialismo de estado, que propicia las migraciones controladas de amplios grupos de población han mayoritaria a la región, con el fin de modernizar y desarrollar una amplia región atrasada a nivel tecnológico y económico (Becquelin, 2004).

*Finché gli homines prodotti dalle altre culture saranno considerati soltanto stadi intermedi sulla via del raggiungimento dell' homo currens, sarà perfettamente normale che i perdenti non accettino di stringere la mano a coloro che hanno imposto il gioco nel quale vincono sempre*⁷⁶ (Cassano, 2005, p. 62).

Indicativa del sentimiento de invasión sufrido por la población uigur es esta canción de Ömarjän Alim, titulada *Mehman Bashlidim*⁷⁷, y censurada por las autoridades a principios de los años Noventa.

*I brought a guest back to my home
And at the back, lay down a cushion
Now I cannot enter
The house I built with my own hands*

*By making him a guest revered
I was separated from this home
Receiving no seat in the orchards
I laid my cushions in the desert*

*I turned the deserts into oases
And still more guests, they filled that place
Then lopped off the entire branch
And took the fruits away*

*I brought a guest back to my home
And at the back, lay down a cushion
He jumped into the seat of honour
And boss became to us
And boss became to us*

Siempre que se habla de problemas con inmigrantes solemos pensar en el “primer mundo”, con sus grupos xenófobos y ultranacionalistas. Y sin embargo, es importante incidir en la perpetuación de políticas de exclusión programática puestas en práctica por actorxs que no suelen representar el núcleo de las investigaciones al uso.

En el caso de XUAR es importante subrayar los

mechanisms by which the state has attempted to incorporate the territory of Xinjiang and the deeper endeavour to incorporate the non-Han peoples of the region into the ‘unitary, multi-ethnic’ Chinese state. It emerges from this discussion that in the first respect—

⁷⁶ “Mientras los *homines* producidos por otras culturas se consideren solo etapas intermedias en el camino hacia el *homo currens*, será perfectamente normal que lxs perdedorxs no acepten estrechar la mano de aquellxs que han impuesto el juego en el que siempre ganan”.

⁷⁷ “I Brought Home a Guest”. He usado la traducción que de la canción hace Joanne N. Smith Finley (2013, p. 193).

*incorporation of territory—the state has been successful. In the second respect, although the Chinese state has managed the tensions arising from its governance of the peoples of Xinjiang, the question of the ultimate incorporation of these people remains unresolved*⁷⁸ (Clarke, 2007, p. 262).

La misma cuestión de las denominaciones geográfica representa uno de los factores que merece la pena destacar, como se ha mencionado anteriormente. Hasta mediados del siglo XX —es decir, aproximadamente hasta la fundación de la RPCh— la denominación del medio natural y los oasis de la región ha condicionado no sólo los mecanismos de auto-percepción de las comunidades indígenas, sino también la visión de los foráneos, que solían identificar con el nombre del oasis a toda la región circunstante (Béller-Hann, 2008, p. 39). Asimismo, estos oasis solían comprender asentamientos urbanos y rurales; y cada nombre se acompañaba con un epíteto, normalmente de origen lingüístico árabe y/o persa, que devolvía la idea de un “*essentially Islamic landscape*”⁷⁹ (Béller-Hann, 2008, p. 40), a demostración del fuerte predominio de la religión del profeta Muḥammad en la zona, y como seña de identidad de la población indígena, que reivindicaba —y reivindica— su religión como original y autóctona, en contraposición con la identidad china/han que se les ha impuesto con la conquista y anexión a la RPCh. La construcción colectiva de la historia del pueblo indígena está estrechamente ligada a la presencia de santuarios a personajes ilustres del pasado a lo largo del territorio, como elemento constitutivo de su identidad porque “*nulla unisce un gruppo più della celebrazione dei propri caduti*”⁸⁰ (Cassano, 2005, p. 53), y en contraposición a lo “ajeno”. La historia, pues, trasciende el origen étnico, y se fundamenta de forma móvil a través de los viajes de lxs peregrinxs que visitaban los santuarios, conformando una identidad oasiana/Altishahrí permeable (Thum, 2014).

Como ya se ha mencionado, históricamente la inclusión del Turkestán Oriental dentro de los confines del Estado-Nación chino ha sido un proceso no exento de dificultades; las políticas represivas del gobierno en la región, que han incluido la migración masiva de comunidades de nacionalidad han a la zona, una forzosa asimilación cultural, discriminación étnica y continuas e

⁷⁸ “Mecanismos por los cuales el Estado ha intentado incorporar el territorio de XUAR, y el intento más profundo de incorporar a los pueblos no-*han* de la región a un “unitario y multiétnico” Estado chino. De esta discusión se desprende que en el primer aspecto —la incorporación del territorio— el Estado ha tenido éxito. En el segundo, aunque el Estado chino ha manejado las tensiones de los pueblos de XUAR derivadas de su gobierno, la cuestión de la incorporación final de estas personas sigue sin resolverse”.

⁷⁹ “Paisaje esencialmente islámico”.

⁸⁰ “Nada une a un grupo más que la celebración de sus caídxs”.

incluso violentas limitaciones de las libertades religiosas (Kanat, 2012, p. 515) han favorecido que se creara una atmósfera de separación entre las dos poblaciones, así como un sentimiento de rechazo por unxs “otrxs ontológicxs” percibidxs como enemigxs: “yo no digo que todxs lxs chinxs sean malxs. Pero no lxs quiero ni ver” (Aynur, notas de campo).

Yo vivía separado de mi madre, de mi padre, por sus actividades políticas y porque estuvo en la cárcel, crecí con mi tío. Pero fue una experiencia muy mala. Incluso en la escuela, en las calles, estábamos... racializados. Por lxs han, pero también por nustrxs vecinxs. Porque todo el mundo tenía el cerebro lavado por las políticas y al final te consideraban una persona que se merecía ser golpeada, humillada, discriminada. Yo mismo tuve dificultades para aceptar a mi padre. Tenía nueve años cuando apareció, salió de la cárcel, y un día viene y me dicen “éste es tu padre”. Yo no le llamaba “papá” —*dada*, en lengua uigur—, le llamaba con su nombre (Mehmut, notas de campo).

Lxs uigures, por lo tanto,

*have encountered some rather significant problems in their respective processes of social integration. For example, based on long and distinct histories, cultures and lifestyles that have shaped their respective behaviours, thought-ways and national memories, their attributes remain considerably different from the more ‘accepted/formal’ ones of the majority society*⁸¹ (Qarluq y McMillen, 2011, pp. 2-3).

Lo que es indudable es la enorme importancia geoestratégica que la región ha tenido a lo largo de los últimos siglos, y las repercusiones que sus recursos naturales y humanos han generado, en su relación con los estados circunstantes.

Desde el punto de vista estratégico, XUAR representa un inmenso recurso geopolítico ya que, como se ha mencionado anteriormente, hace frontera con trece países, y la diversidad étnica que reúne en su territorio comparte características culturales con las poblaciones de muchos de éstos.

Xinjiang’s traditional urban economy was based on oasis farming activities and trading. More recent development, particularly that associated with the immigration of Han Chinese, has been based on the development of new industries, many associated with extractive industries such as oil refining. The latter has led to a much larger share of secondary sector

⁸¹ “Han encontrado algunos problemas bastante significativos en sus respectivos procesos de integración social. Por ejemplo, basados en historias largas y distintas, culturas y estilos de vida que han dado forma a sus respectivos comportamientos, pensamientos y recuerdos nacionales, sus atributos siguen siendo considerablemente diferentes de los más aceptados/formales de la sociedad mayoritaria”.

*workers in the urban economies of the cities, especially those in the Junggar Basin north of the Tian Shan*⁸² (Pannell y Lawrence, 1997, p. 215).

Durante la década de los Cincuenta, 3,5 millones de habitantes de XUAR, de los 5 millones totales, pertenecían a la nacionalidad uigur, mientras que los han contaban alrededor de 200 000 habitantes. Se estima que 6 millones de chinos han se han asentado en el territorio desde entonces, llevando la población total a 16 millones en 1994, con un porcentaje de población no han del 62% (Démurger *et. al.*, 2001, p. 15).

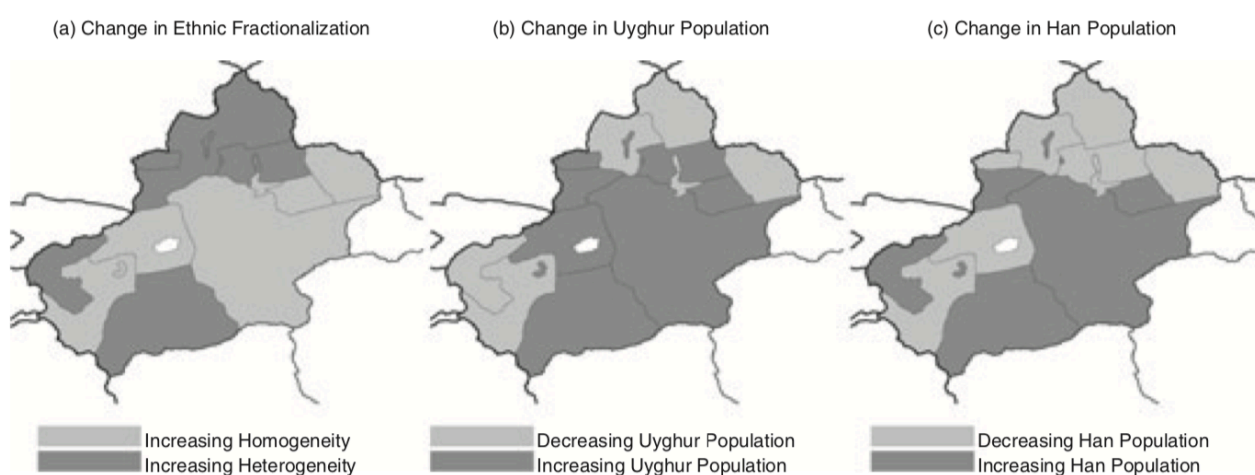


FIG. 1. CAMBIOS ÉTNICOS EN XUAR, 1998-2009 (LIU y PETERS, 2017, p. 269)

La “remota” región autónoma de XUAR, pues, es vista por Beijing como un puente hacia los mercados de las ex-repúblicas soviéticas, con las que comparte grandes intereses, además del origen étnico de parte de su población. Las exportaciones kazajas a China, el desarrollo de Kashgar como eje del comercio intra-asiático, el establecimiento de una compañía aérea que conecte XUAR con Seúl; sólo son algunas de las medidas emprendidas por la capital china para fomentar el desarrollo regional —y, por ende, el aumento del beneficio nacional—, pese a las fuertes tensiones que, anualmente, provocan centenares de víctimas en los choques armados con las fuerzas del orden nacionales.

⁸² “La economía urbana tradicional de Xinjiang se basaba en actividades de oasis y comercio. Un desarrollo más reciente, especialmente el asociado con la inmigración de chinos han, se ha basado en el desarrollo de nuevas industrias, muchas relacionadas con industrias extractivas como la refinación de petróleo. Esta última ha llevado a una proporción mucho mayor de trabajadores del sector secundario en las economías urbanas de las ciudades, especialmente en la cuenca de Zungaria al norte de los montes Tianshan”.

[Lxs uigures] no tenemos acceso a nada. Claro, el gobierno chino construye carreteras, aeropuertos, estaciones de tren... Y claro, lxs uigures que tienen que tomar un tren, un avión, se benefician. Sí, se benefician. Pero además de esto, el gobierno nos niega... O sea, los beneficios están ligados a las políticas del gobierno chino. Es decir, si renuncias a tu lengua... a tu... si una mujer uigur se casa con un han, claro, recibe unos beneficios. Porque está ayudando al gobierno a dispersar a lxs uigures. Porque tú y tus hijxs seréis chinxs, y la población se asimilará muy rápidamente, porque la mayoría será china. Por eso claro que lo incentivan. Te dan dinero a ti por casarte con un han, le dan dinero a tu hijx, y mejores escuelas, mejores servicios sanitarios... Éstos son los beneficios... Los enlazan, los ligan a sus políticas. Si renuncias a tu religión... Si renuncias a tu lengua... Si le juras lealtad al gobierno chino, si escribes cosas en contra de lxs uigures... Sí, recibes muchos beneficios de parte del gobierno. Y mucha gente lo hace (Yusup, notas de campo).

Volviendo a un enfoque menos sociopolítico y más geográfico, como se ha comentado, la región noroccidental de China se caracteriza por un clima fuertemente continental, distinguido por precipitaciones escasas, una importante excursión térmica, y la presencia de territorios desérticos — 22,5% del territorio total (Li, 2001, p. 318)—, que cada año aumentan su extensión de alrededor de 2000 km², por causas relativas a las actividades humanas —especialmente relacionadas con la urbanización e industrialización masiva del territorio— y el cambio climático. El patrimonio forestal de la región —alrededor del 3,5% de la superficie total (Li, 2001, p. 318)—, que se concentra especialmente alrededor de las fuentes de agua, conforma numerosos oasis, en los que se halla la mayor parte de la producción agrícola y los asentamientos de población indígena tradicional, pese a que, en las últimas décadas, el nivel de aguas freáticas ha bajado precipitosamente, causando una importante pérdida de vegetación (Squires y Lu, 2009, p. 36). Asimismo, desde la misma inclusión de las regiones noroccidentales al Estado-Nación chino,

*when the young People's Republic went on a nation-building spree, razing farm and wild lands to build cities and create infrastructure to accommodate a growing population. Such human activity left much of the land unprotected against wind erosion and deposition from the surrounding deserts*⁸³ (Petri, 2017, p. 12),

amplios terrenos forestales han sido talados y reducidos, debido a la necesidad creciente de producción de combustible, madera y papel, fundamental para la producción de material para el mensaje político que el Gobierno Central quería difundir (Luedi, 2016, p. 4).

⁸³ “Cuando la joven República Popular inició una campaña de construcción nacional, arrasando granjas y tierras salvajes para construir ciudades y crear infraestructura para dar cabida a una creciente población. Tal actividad humana dejó gran parte de la tierra desprotegida contra la erosión y la deposición del viento de los desiertos circundantes”.

Asimismo, el aumento de la temperatura ha provocado una considerable reducción de glaciares en las altas montañas que conforman la parte norte del territorio de la región. Entre 1963 y 2000, el glaciar de la cordillera Tianshan se redujo aproximadamente del 12,5% (Squires y Lu, 2009, p. 42). El agua procedente de los glaciares representa una importante reserva para las áridas zonas interiores, como la región del desierto de Taklamakan, situado en la parte suroccidental de XUAR. Debido a la presencia de grandes extensiones de terreno y pastos, la región ha vivido tradicionalmente de pastoreo trashumante estacional, aprovechando las diferentes áreas climáticas y los recursos de la topografía regional. Las cuencas acogen a lxs pastorxs y sus rebaños en la estación invernal, mientras que éstxs se mueven a los montes en primavera, para refugiarse en las cumbres más elevadas en la estación más calurosa, y regresan a las cuencas en la temporada otoñal, realizando recorridos de hasta uno o dos meses (Squires y Lu, 2009, p. 47) para alcanzar los pastos.

Sin embargo, como se apuntaba anteriormente, la antropización del medio, en combinación con el aumento de las temperaturas debido al cambio climático, hacen que el tradicional estilo de vida nómada y el pastoreo que históricamente se han practicado en la región se tornen cada vez más inviables. La reducción del nivel de precipitaciones anuales incide en la producción de heno, fundamental para el sustentamiento de los rebaños. Asimismo, la introducción e implementación de cultivos a nivel extensivo requiere que la cantidad de agua empleada se desvíe de su uso tradicional, causando que para otros sectores se reduzca la disponibilidad. La producción de algodón, por ejemplo, alcanza el 10% de la producción mundial precisamente en el territorio de XUAR: la cuenca de Tarim, cuyo nivel de precipitaciones llega a duras penas a los 50 mm al año y se abastece casi exclusivamente de los glaciares (Keilholz *et al.*, 2015, p. 3041), resulta ser un terreno valioso para este cultivo, pues el clima seco es propicio para el crecimiento de la planta, que a la vez necesita de mucha agua —de las reservas de los glaciares— para producir; sin embargo, las reservas acuíferas del suelo pierden así la posibilidad de regenerarse. En los últimos cincuenta años, pues, la explotación inadecuada de las faldas acuíferas para regar los cultivos intensivos ha provocado una progresiva salificación de la tierra, que dificulta su uso por parte de lxs granjerxs y pastorxs tradicionales. A todo esto, se une la tala masiva de árboles para crear más terrenos cultivables, lo que favorece también el aumento de las temperaturas y el avance de los desiertos.

“Currently, 27.4 percent of China is desertified land, affecting about 400 million people”⁸⁴ (Petri, 2017, p. 6), y las cifras siguen creciendo año tras año, pese a las medidas que desde Beijing se han puesto en marcha, ya a partir de los años Setenta, para tratar de revertir este fenómeno. La “Great Green Wall”⁸⁵ es, como el mismo nombre indica, una estrategia que trata de crear una barrera natural ante el avance de la arena, a través de

*planting of millions of trees along the 2,800-mile border of northern China’s encroaching desert, while increasing the world’s forest by 10 percent. Also known as the “Great Green Wall,” the project’s end date isn’t until 2050; so far, more than 66 billion trees have been planted*⁸⁶ (Petri, 2017, p. 14);

Asimismo,

*The end target is the creation of 405 million hectares of new forest – covering 42% of China’s territory – and increasing global forest cover by 10%. The goal of this new tree line is to prevent erosion and desertification by creating a barrier of stable soil across the north of the country*⁸⁷ (Luedi, 2016, p. 6).

No obstante, la falta de una correcta planificación de esta medida ha hecho que, pese a las buenas intenciones de ésta, haya que someter los territorios reforestados a constantes procesos de bonificación y rehabilitación: algunas de las especies elegidas para repoblar la zona, como los pinos y los álamos, requieren una gran cantidad de agua, de la que, evidentemente, el terreno escasea, causando la muerte de muchos ejemplares y, paradójicamente, un ulterior empobrecimiento de los recursos acuíferos. Aun así, se ha registrado una reversión de la expansión de los desiertos entre 1999 y 2014 (Petri, 2017, p. 20).

Algunas reflexiones se hacen, pues, necesarias llegados a este punto, y tras haber analizado datos y cifras alarmantes. La progresiva desertificación de China es un hecho reconocido, y que pone en alerta a las autoridades no sólo del país, sino a los estudiosos ambientales a nivel mundial. Además de las causas naturales, es fundamental subrayar la intervención humana, y el impacto de la

⁸⁴ “Ahora mismo, el 27,4% de China es tierra desértica, lo que afecta a cerca de 400 millones de personas”.

⁸⁵ “Gran Muralla Verde”.

⁸⁶ “Plantando millones de árboles a lo largo de la frontera de 2800 millas del desierto del norte de China, mientras que el aumento de los bosques del mundo en un 10%. También conocida como la ‘Gran Muralla Verde’, la fecha de finalización del proyecto está fijada para 2050; hasta ahora, más de 66 000 millones de árboles han sido plantados”.

⁸⁷ “El objetivo final es la creación de 405 millones de hectáreas de nuevos bosques —que cubran el 42% del territorio de China— e incrementar la cobertura forestal global de un 10%. El objetivo de esta nueva línea de árboles es prevenir la erosión y la desertificación mediante la creación de una barrera de suelo estable en todo el norte del país”.

expansión de las urbanizaciones y la explotación de los recursos territoriales, vueltos a masificar la economía y abastecer las necesidades crecientes de una población en expansión. Las razones políticas del uso abusivo que se ha hecho del medio se han subrayado con anterioridad; la necesidad de apoderarse de un territorio rico en recursos naturales útiles para el crecimiento de la economía nacional —carbón y gas, especialmente—, junto con la voluntad de sedar eventuales reivindicaciones independentistas por parte de la población indígena, han empujado a un masivo movimiento poblacional hacia la región, que indudablemente ha roto los equilibrios entre lo humano y la naturaleza con los que se regía el territorio.

Hay sequías, inundaciones, crisis alimentaria, especulación con los productos agrícolas, creciente escasez de agua potable, desviación de usos de las tierras agrícolas para agrocombustibles y tala de bosques. Poco a poco se constata que los factores de la crisis están cada vez más desarrollados y, en definitiva, son manifestaciones de una misma crisis, la cual, por su tamaño, se presenta como aquella de la civilización. Todo está conectado: la crisis alimentaria, la ambiental, la energética; la especulación financiera sobre las materias primas y los recursos naturales, la apropiación y la concentración de la tierra, la expansión desordenada de la frontera agrícola, la voracidad de la explotación de los recursos naturales, la escasez de agua potable y la privatización del agua, la violencia rural, la expulsión de personas de sus tierras ancestrales para dar paso a grandes infraestructuras y megaproyectos, las enfermedades inducidas por un medioambiente degradado hasta extremos dramáticos —que se manifiestan en una mayor incidencia de cáncer en algunas zonas rurales que en las zonas urbanas—, los organismos modificados genéticamente, la ingesta de pesticidas, etc. (Santos, 2014, p. 70).

Las medidas tomadas desde Beijing con el fin de remediar al avance de los desiertos —y, por ende, la pérdida de recursos explotables—, como se ha visto, no consiguen respetar modelos de gestión sustentable, y no alcanzan los resultados previstos de manera plenamente satisfactoria. La cita de Boaventura de Sousa Santos que acabo de incluir, aunque en su contexto de origen se refiriese, de forma genérica, a una situación de crisis global, nos devuelve un retrato detallado y preciso de la situación que se está verificando en nuestros días en la tierra que nos preocupa. No nos podemos eximir de realizar un “análisis de las continuidades y discontinuidades de los saberes ambientales, trazando la pervivencia e injerencia de estos saberes coloniales como actores protagonistas de

procesos históricos de ecocidio y, sobre todo, del epistemicidio que supuso la llegada de [...] saberes [...] sobre las identidades territoriales preexistentes”⁸⁸.

Todxs lxs autorxs analizadxs concuerdan en afirmar que el gobierno chino debería tener fuertemente en cuenta el factor étnico y cultural cuando aplica políticas económicas en las distintas regiones, y esto es especialmente válido en el caso de XUAR. “*China’s preferential policies in Xinjiang have also sharpened the ethnic divide, distributing benefits according to people’s ethnic status and making people unequal politically and economically*”⁸⁹ (Shan y Weng, 2010, p. 60); “El sistema chino se ha ajustado constantemente y [...] aún se continúa buscando una reforma adecuada a los requerimientos del nuevo desarrollo” (Xu y Yagüe, 2012, p. 273); “*The future of Xinjiang appears quite promising despite what are likely to be continuing problems of social fragmentation*”⁹⁰ (Pannell y Schmidt, 2006, p. 249); éstas son sólo algunas de las citas que me ha parecido apropiado remarcar aquí, para subrayar dos vertientes opuestas en el desarrollo de la región, así como lo ha planteado y llevado a cabo el PCCh: por un lado, los éxitos económicos han sido evidentes y loables; por otro, las desigualdades sociales, las políticas de fragmentación social y los conflictos que de ahí se generan hacen que el desarrollo de la región esté lejos de ser real y total, y que la actitud del gobierno central hacia XUAR se asemeje en muchos casos al de una potencia colonizadora que explota los recursos naturales y humanos de una zona, construyendo las infraestructuras estrictamente necesarias para que sea realizable un desarrollo industrial, empleando mano de obra especializada procedente de la “metrópolis” —en este caso, la población han—, y aplastando o al menos restringiendo las libertades de las poblaciones autóctonas.

Cabe destacar, no obstante, que el desarrollo de XUAR está siguiendo un importante camino y un éxito notable, que debe inscribirse dentro del fenómeno histórico-geográfico más amplio del crecimiento de Asia y China en la economía global. Los factores que han favorecido este avance,

⁸⁸ Tomo prestada la palabra y el concepto de Antonio Ortega Santos, como muchxs de lxs compañerxs decoloniales españolxs estamos empezando a hacer, en nuestras definiciones-descripciones del Sistema-Mundo actual. La cita que incluyo es extraída de Ortega Santos, Antonio (2015), “Diálogo de saberes ambientales entre Europa-América. Agroecosistemas oasianos en Baja California Sur s. XVIII-XX”, *Asclepio*, 67 (1), p. 76. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.3989/asclepio.2015.02>. Fecha de la última consulta: 02.12.2017. He eliminado de la cita la referencia a los saberes europeos, por no aplicarse éstos exactamente a nuestro caso. Sin embargo, conceptualmente suscribo la afirmación del autor.

⁸⁹ “Las políticas preferenciales de China en Xinjiang también han agudizado la división étnica, distribuyendo los beneficios de acuerdo con la estatus étnico de la gente y haciendo a la gente desigual política y económicamente”.

⁹⁰ “El futuro de Xinjiang parece bastante prometedor a pesar de lo que es probable que sean problemas continuos de fragmentación social”.

por supuesto, son el cada vez más importante valor estratégico y geopolítico de la región, su fundamental base de recursos naturales y energético, y la aplicación de medidas y campañas estatales para fomentar su desarrollo y crecimiento económico. Esto se refleja, por lo tanto, en la construcción y mejora de las infraestructuras de transportes, los cuales han conllevado un mayor contacto económico con los países fronterizos —factor indispensable para la actuación de los planes económicos/estratégicos de la RPCh y su BRI.

A lo largo de este análisis, pues, se ha intentado demostrar que XUAR ha participado activamente en el reciente y extraordinario crecimiento económico de China, en las dos últimas décadas. Asimismo, se inserta en el panorama chino en un nivel más alto que muchas otras regiones del país, presentando un PIB per cápita elevado en relación a otras zonas no costeras, así como una tasa de crecimiento industrial y del sector terciario muy relevante.

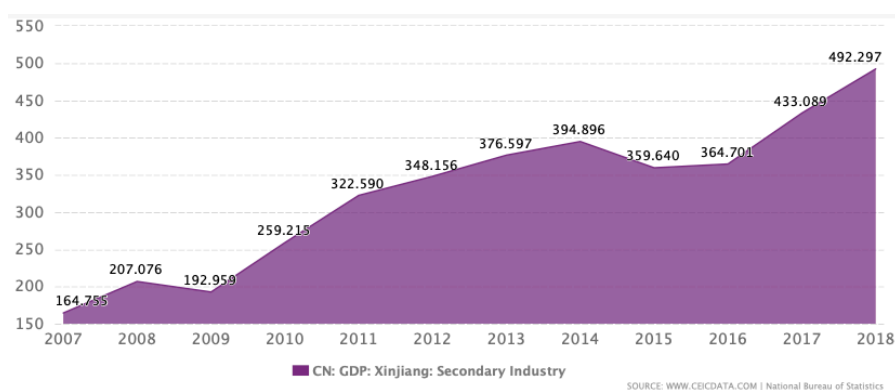


FIG. 2. PIB - SECTOR SECUNDARIO EN XUAR (CEIC DATA ⁹¹)

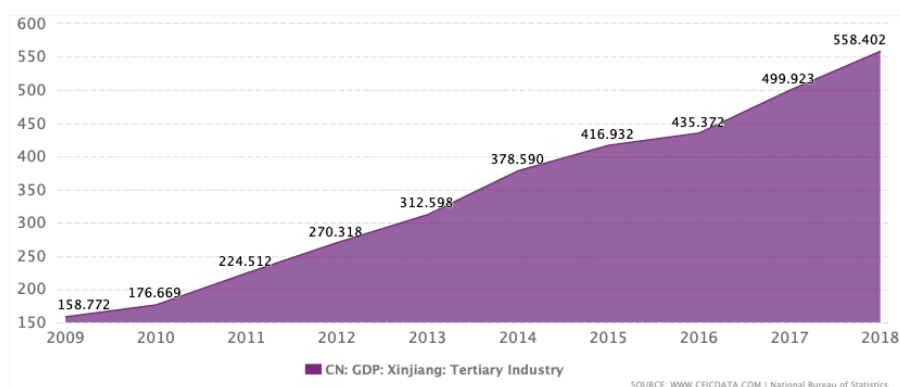


FIG. 3. PIB - SECTOR TERCIARIO EN XUAR (CEIC DATA)

⁹¹ Disponible en: <https://www.ceicdata.com/en/china/gross-domestic-product-xinjiang>. Fecha de la última consulta: 26.08.2019.

Sin embargo, la transición económica debería verse reflejada en una correcta gestión de las estructuras históricas, sociales y étnicas; y los datos estadísticos, así como las noticias de prensa, nos dicen que la prosperidad y el progreso económico de XUAR no se comparten equitativamente entre sus ciudadanxs, especialmente en el medio urbano.

Económicamente, Xinjiang, bueno, Turkestan Oriental es el territorio más rico, pero lxs uigures viven como lxs más pobres, muy por debajo de los estándares de lxs chinxs han, porque todas las oportunidades económicas se les dan a lxs chinxs asentadxs; todos los recursos son enviados a la China continental, gratis. Lxs uigures no reciben absolutamente nada. [...] Además, el gobierno chino y las compañías chinas discriminan a la hora de contratar a trabajadorxs uigures. No lxs contratan, así que lxs uigures no tienen trabajo. Lxs uigures sobreviven haciendo sus trabajos tradicionales... Cocinando, haciendo pan, horneando, vendiendo *shish-kebabs*. [...] Además, el gobierno no te permite... por ejemplo, si tú eres de Barcelona y quieres viajar a Madrid... Si yo soy de Kashgar, tengo que volver a Kashgar, no puedo ir a Ürümqi o a cualquier otro sitio a hacer negocios. Yo tengo que volver. Son las reglas (Yusup, notas de campo).

Condados urbanos	PIB per cápita	Porcentaje de han
Karamay	45 033	77,6
Korla	28 995	69,6
Fukang	13 717	73,3
Miquan	10 113	63,2
Changji	10 406	77,5
Kuytun	10 470	95,0
Usu	8709	62,7
Shihezi	10 973	94,7
Yining	5713	38,4
Hami	8874	71,2
Bole	7088	68,0
Aksu	8502	60,5
Ürümqi	17 780	74,9
Turpam	6213	21,3
Hotan	2945	16,7
Tacheng	8639	63,8
Altay	6421	61,7
Kashgar	4591	20,7
Artux	2612	8,0

TABLA 1. PIB PER CÁPITA Y PORCENTAJE DE HAN, 2002. (ELABORACIÓN PROPIA DE PANELL y SHMIDT, 2006, p. 348)

También se ve necesaria una aclaración final, relativamente a este apartado. En numerosas ocasiones, he mencionado el nivel de “desarrollo” de la región, proporcionando datos y números, y midiendo las políticas estatales en base a los resultados que los estudios han publicado. Claro está, la definición misma de este “desarrollo” debería ser —y es, a nivel epistemológico— criticada y cuestionada. Un “desarrollo” que se mida en PIB per cápita, que no mencione las injusticias sociales que este PIB causa; que no subraye quiénes detienen la mayor cantidad de riqueza y a costa de quiénes; que no se demore en desvelar cómo ha sido posible tamaño aumento de producción; que no denuncie el expolio de recursos, la apropiación indebida de fuerzas naturales y humanas; ese “desarrollo [...] antisocial, más ligado que nunca al crecimiento, más dominado por la especulación financiera y más depredador del medioambiente” (Santos, 2014, p. 69), ¿acaso difiere del que las potencias coloniales han impuesto a los pueblos colonizados?, ¿del intercambio desigual del mercado internacional, que la propia RPCh, entre lxs líderxs intelectualxs de los No Alineados⁹², ha suscrito combatir —“Este intercambio desigual condenaba a los países del Tercer Mundo a la exportación de materias primas, cuyos precios eran fijados por los países que los necesitaban, y no por aquellos que los exportaban” (Santos, 2014, p. 68)—?, ¿del mismo diseño de desarrollo que la propia RPCh está poniendo en marcha en los países de África⁹³ que está colonizando?⁹⁴.

Asimismo, si observamos los Índices de Desarrollo Humano (IDH) —índices estadísticos que consideran indicadores de expectativa de vida, educación, y de renta per cápita— de la RPCh y de las diferentes regiones (31) y los comparamos con el de XUAR, notamos claramente la

⁹² Para profundizar en las bases sobre las que se construyó el movimiento de los No Alineados, Cfr: Moita, L. (1983). *El movimiento de los No Alineados. Historia y Doctrina*. Madrid: Editorial Revolución.

⁹³ Para ahondar más en este tema, Cfr: Silvestre, J. (2018). Presença chinesa em Moçambique, 2000-2015: hetero-identidades, “neocolonialismo” e “apartheid” sócio-laboral?, en C. Olivieri, y A. Ortega Santos (Eds.), *Decolonizando Identidades. Pertenencia y Rechazo de/ desde el Sur Global* (pp. 301-314). Granada, España: Instituto de Migraciones.

⁹⁴ Si pudiese dejarme guiar sólo y exclusivamente por mis intereses políticos e investigadores, llegada a este punto debería tomarme unos años para seguir investigando, y dedicar un tiempo para denunciar la colonialidad territorial y económica de China hoy en día, no sólo ya dentro de sus propias fronteras nacionales, sino, también, en muchos países de África: la apropiación de recursos, la explotación del medio natural y humano con el fin de aumentar los beneficios económicos domésticos, a expensas de las poblaciones autóctonas. Estudios y acciones que incidan en una abierta acusación a las políticas expansionistas de la RPCh se hacen cada vez más necesarios; subrayar el papel de la RPCh como líder intelectual de/en Bandung; lo que la Conferencia significó a nivel mundial, ontológico y epistémico, para el Tercer Mundo; y cómo este Tercer Mundo ideológico ha sido destruido por quien lo teorizó y se lo aplicó; son ámbitos de investigación fundamentales y estrechamente conectados con mis intereses y con el tema que para esta tesis constreñí. No existe lo que yo aquí expongo sin el contexto del que hablo en esta nota; sin embargo, me veo en la necesidad de no ahondar en estos asuntos, aunque les haya dedicado parte de mi tiempo y una gran dosis de interés; no me extenderé, aquí, en una querella pormenorizada: sólo haré breves menciones a ellos para remarcar la colonialidad de la política de China, no sólo a nivel interior, sino también hacia otras regiones. Para ahondar más en este tema, Cfr: Cardenal y Araújo (2011). Una futura investigación mía, “Colonialismo Made in China: Brutos Botines Baratos” tendrá que esperar para ver la luz.

periferización que sufre, aún en años recientes (2010), respecto de la media nacional, posicionándose en el puesto 22 —mientras que gana unas posiciones si miramos los valores de la Renta Nacional Bruta.

Regiones	IDH	Puesto en el ranking de IDH a escala nacional	PIB per cápita (PPA \$)	Puesto en el ranking de RNB a escala nacional	Ranking de RNB per cápita menos ranking de IDH	Expectativa de vida (media hombres/mujeres)	Educación
RPCh	0,693		5311			74,83	0,696
XUAR	0,667	22	4406	19	-3	72,35	0,671

TABLA 2. RANKINGS IDH, RNB, EXPECTATIVA DE VIDA Y EDUCACIÓN, 2010 (ELABORACIÓN PROPIA DE UNDP, 2013, pp. 106-110)

Esto deja abiertos una serie de interrogantes e interesantes aspectos que es preciso seguir investigando: en primer lugar, desde un enfoque ambiental y ecológico, es imprescindible monitorear la situación y establecer planes que sirvan a evitar catástrofes naturales. Pero desde un punto de vista sociopolítico, se hace necesario desvelar los mecanismos de gentrificación y mala gestión del medio natural y humano, como consecuencia de políticas extractivistas de matriz colonial, que provocan una desertificación no ya sólo física, sino humana y epistemológica, haciendo que saberes y haceres tradicionales desaparezcan frente a las necesidades de una estructura capitalista (Ortega Santos y Olivieri, 2016).

Porque en los Cincuenta, cuando llegaron lxs chinxs, cuando vieron a lxs uigures, fue como si te hubieran visto a ti. Hay uigures que se parecen a ti. Era como “¡Hala!, pero si son extranjerxs”. Luego vieron las montañas nevadas, no tienen de eso en China. La tierra parecía extranjera, la gente parecía extranjera, pero su gobierno les decía que eso era China. Estaban asombradxs. No, eso no es China. Y ahora, hay chinxs en todas partes, las ciudades parecen ciudades chinas... Ahora sí se sienten cómodxs. Lxs colonizadorxs. Lxs colonxs (Yusup, notas de campo).

CAPÍTULO 5

Colonialidad cultural. Olvidar para silenciar

© MAMATJAN JUMA. *DREAM CATCHER*. MIXED MEDIA ON PAPER (14IN X 14IN)



5. Cultural coloniality. To forget is to silence

The second reason that drives me here is because... I don't want to... I don't know, I don't want to spend all my life in a land that doesn't appreciate my existence (Meryem, field notes).

Today, the People's Republic of China (PRC) is one of the most relevant powers in the global geopolitical landscape. XUAR is the first region by Muslim population in the country and is considered the focus of the largest disturbances and direct attacks to the nation's security, due to the indigenous population's affiliation to the local separatist movement.

In an increasingly insistent manner, especially since the 9/11 terrorist attacks in 2001 to the World Trade Center in New York and the Pentagon, the central government has launched a series of anti-terrorism measures, with the objective of limiting the personal freedoms of the Uyghur⁹⁵ people and developing a greater control and power over their identity and historical region: rich in natural resources —essential for the economic growth of the country— and placed in a geostrategic position —fundamental to the Central Asian dimension of Chinese politics and trade— as shown in anterior chapters.

The government is not willing to negotiate, so its way of handling the situation is repression; is to silence the speech of Uyghurs, like Professor Ilham Tohti, and all others who have risen up against the Chinese government; they are simply told that they are separatist terrorists, they jail them or they kill them (Yusup, field notes).

The aim of this section, starting from the book chapter⁹⁶ presented below, is to highlight the difference between terrorism and separatism, within the scope of the protest movements in XUAR, and show how the PRC's restrictive and epistemicidal policies towards the identity marks of Uyghur people have increased their Islamic manifestations and their belonging sentiment to the

⁹⁵ I use in this chapter the English transcription of the toponym of XUAR indigenous people —Uyghur, instead of any of the other six transcription existing (Uighur, Uigur, Uygur, Uighuir, Uiguir and Weiwuer)—, following the suggestion of The Terminology Normalization Committee for Ethnic Languages of the Xinjiang Uyghur Autonomous Region. For more informations about this topic, *Cfr.* RFA (2010). 'Uyghur' or 'Uighur'? [Press release]. Retrieved from <https://www.rfa.org/english/news/uyghur/uyghur-spelling-09062010161733.html>. Last accessed 09.07.2019.

⁹⁶ Olivieri, C. (2018b). Religious independence of Chinese Muslim East Turkestan. In M. Mollica y J. Dingley, James (Eds.) *Understanding Religious Violence. Radicalism and Terrorism in Religion Explored via Six Case Studies* (pp. 39-72). New York: Palgrave MacMillan. ISBN: 9783030002831. DOI: https://doi.org/10.1007/978-3-030-00284-8_3.

Quality indicators: http://ilia.cchs.csic.es/SPI/prestigio_sectores_2018_2.php?materia=Sociolog%EDa&tabla_esp=spi_editoriales_sociologia&tabla_extr=spi_editoriales_sociologia_extr.

I attach here the author copy I received before the text was published.

Umma, all whilst being forced to reject their religiosity in the public sphere and yet maintaining it as a movement of resistance in the private sphere.

I had a friend, we knew each other by... Against the government, so one day he came and visit me, and told me he's organizing some Uyghur people to... start like a small organization. Actually I told him "no, I just want to find some other ways, don't want to join some secret, or half secret organization, it'd give me too much trouble, I don't want to be in that. [...]. It was 1991, when the Baren uprisings happened. Then the guy, my friend, he was related to them, in some degree, I don't know, [...]. and later I knew he was a big first islamic party member, so I was attached to him. So troubles started, because he got arrested, ten years, so I've been asked about him, I said "no, I know him, but we're just friends, I don't know what's going on", and actually I really don't know. [...]. He gave me some books, they were confiscated... Islamic books, yes, but I'm not that much a religion guy, so I don't care. But then yes, big troubles came, police started to visit me, interrogate me, to bring me to insides, and then later, in late Nineties, one of my students, before he got arrested, he was my student but he already graduated, was brought to one vocational training school, and he joined... I heard he joined some secret organization, anti-Chinese, so he ran away, and after two months he ran away he came to my home, he didn't tell why, but I... you know, when you're in that circle you have that sense, I know it must be something. And then I saw he changed a lot, he was daily praying five times [...]. I know that guy very very well, he was a playboy kind of guy, but then... He stayed a month, and then one afternoon, when I came back from work, he told me "I will leave", and then he gave me a lot of education about religion [...]. and he told me "I'm on a runaway, they'll come to arrest me [...]. I dedicated myself to our cause, so whatever the risk is..." [...]. Then six months later the police came, they took me, made me spend the night at the police station, they beat me, using the electric... My teeth was broken. In the beginning I didn't know, so I was brave, but then, when they beat me, broke my teeth, I kept silent, so the next day... late afternoon... they sent me back home (Ehmet, field notes).

5.1. Artículo 3



CHAPTER 3

Religious Independence of Chinese Muslim East Turkestan “Uyghur”

Chiara Olivieri

INTRODUCTION

The aim of this work is to briefly outline the characteristics of the identity and independence claims of East Turkistan, officially the Uyghur Autonomous Region of Xinjiang. This analysis is focused within a post- and decolonial studies perspective that attempts to illustrate how Chinese

This text is part of the results of the Research Group STAND (South Training Action Network of Decoloniality; Reference: HUM-952; Principal Researcher: Antonio Ortega Santos). It is included in the framework of the Project “*Naturaleza gobernada. Un enfoque ecológico, institucional y cultural del manejo comunitario de recursos (Siglos XIII-XXI)*”, 2016 (Reference: HAR2015-64076-P); the Project “*Procesos emergentes y agencias del común: praxis de la investigación social colaborativa y nuevas formas de subjetivación política*”, 2014 (Reference: CSO2014-56960-P); the Project “*Contribuciones de la resistencia civil para la prevención de la violencia, la construcción de la paz y la transformación de conflictos en los Territorios Palestinos y Colombia*”, 2015 (Reference: HAR2015-74378-JIN); and the I+D+i projects, State programme for the promotion of scientific and technical research excellence. The realisation of this work is financed by “*Ayuda de Formación de Profesorado Universitario*,” 2014 (Reference: FPU 14/01270).

C. Olivieri (✉)

Department of Contemporary History, Institute of Migrations, University of Granada, Granada, Spain
e-mail: olivieric@ugr.es

© The Author(s) 2018

J. Dingley, M. Mollica (eds.), *Understanding Religious Violence*,
https://doi.org/10.1007/978-3-030-00284-8_3

39

40 C. OLIVIERI

State rhetoric is trying to counter this (according to Uyghur activists) “national liberation struggle” and hide its suppression of it under the label of a “war on terror”.

The chapter tries to analyse this area by applying a new study perspective to it. The mechanism can be called “Orientalist” in that China applies to a part of its population, perpetuating the use of colonial strategies with the objective of establishing a political, social, and, ultimately, discursive identity control on a group of its people. The Muslim community in China, of which Uyghurs constitute a major part, in fact, represents a special case within the Chinese *umma* (community of the faithful as defined in Islam). China is a non-Muslim country that hosts more than 20 million Muslim believers (about the same number as, e.g. can be found in Saudi Arabia, where they represent 97% of population):

Coloniality, hidden under the rhetoric of modernity, necessarily generates the irreducible energy of humiliated, vilified, forgotten and marginalized human beings.¹ (Castro-Gómez and Grosfoguel 2007, p. 27)

The unitary national ideal, promoted by the Chinese government, is thus seen as imposing an epistemological universalism as a State-building strategy and therefore follows a clear “imperial/colonial global plan”² (Castro-Gómez and Grosfoguel 2007, p. 70).

BRIEF HISTORIOGRAPHICAL INTRODUCTION

First of all it would be appropriate to give some contextual setting within China, which is considered the world’s most populous country. A recent census found about 1320 million people living in an area of 9.561 million km², occupying about one-fifth of the total area of Asia, and including a heterogeneous population of different languages, ethnic groups and religions (Babtain 2013, p. 24). According to the country’s Regional Autonomy Law of the People’s Republic of China (PRC), the country

¹“*La colonialidad, escondida bajo la retórica de la modernidad, genera necesariamente la energía irreductible de seres humanos humillados, vilipendiados, olvidados y marginados*”. From this point on, all the translations of the quotes are mine. However, for greater transparency and to make the languages of the Global South visible, I have chosen to cite, in footnotes, the texts in their original language.

²“*Diseño global imperial/colonial*”.

defines itself as a “multi-national country”. This definition is the confluence of two different national construction projects; on the one hand, China followed the Soviet model, which guarantees some autonomy to ethnic groups, allowing or penalising certain expressions of cultural diversity depending on the political programme that at any time the central government was conducting (Han and Mylonas 2014, p. 149).

However, China is also deeply imbued with European ideas and models, for example, Marxism, trying to apply them to their own nation-state. Thus the Chinese government requires that all ethnic groups and regions adopt the national language (standard Chinese), abandoning their own traditional ones.³ The Constitution of 1954, in fact, whilst recognising the formation of regional governments for different ethnic groups, excludes for any of them the right to secede.

As Lipman (1990, p. 65) remarks:

China’s largest ethnic group, who call themselves Hans and who are usually called the Chinese by us.

The Han Chinese have built, throughout the country’s history, an identity narrative that recognises themselves as “Chinese” and this narrative has been imposed and adopted by Europe, where it has gained continued legitimacy. This narrative has now been reimported and imposed on all the other ethnic groups, justifying the “homogenisation” of all other identities under the Han seal. It has generated what many scholars now call a “Han Chinese Way” (Han and Mylonas 2014, p. 150). This implies the imposition of the values and models of the majority ethnic group (Han), applied equally to all other ethnic minorities, ignoring in many cases their significant differences and characteristics. This measure of *Hanisation* materialises itself, for example, in the abolition of bilingual education programmes for monolingual Han ones and the promotion of Han group migration into ethnic minority communities to “foster” their development. In addition the religion of the majority of Han Chinese is a mix of Buddhism, Taoism, and Confucianism.

³To deepen understanding on the issue of multilingualism of China and the government’s response to this issue, cf. Liang, S. (2015). *Language Attitudes and Identities in Multilingual China. A Linguistic Ethnography*. Springer.

In the case of the Uyghur community, culturally Islamic (Millward 2018a), this *Han-isation* has been used in order to make the region of Xinjiang physically, culturally, and demographically closer to China in cultural and political terms. An important Chinese concern has been that the Han people settled in Xinjiang (estimated to have grown by 40% in the last 70 years; Poston et al. 2010, p. 31) could act to counter the dominant Muslim influence in the region, perceived as a potential threat to Chinese integrity.

First, to put the above in some perspective, it is necessary to understand the geographic and historical context of the Xinjiang region. Located in the north-western corner of China, the Uyghur Autonomous Region of Xinjiang consists of a vast sparsely populated area, mainly composed of arid geographic depressions and very high mountains.

Due to its position in the geography of central Asia, the Xinjiang region has enjoyed close relations with diverse populations and societies, and has been the scene of great artistic, commercial, and cultural contacts, being an enclave of the Silk Road for over 2000 years. Contacts between Uyghurs and Islam started at the beginning of the ninth century, when an increasing number of individuals began to convert to the religion of the Prophet Mohammed. The process of “Islamisation” accelerated, and the major cities of the region quickly became great centres of Islam, such as Kashgar. According to the World Uyghur Congress:

Art, sciences, music and literature flourished as Islamic religious institutions nurtured the pursuit of an advanced culture. In this period, hundreds of world-renowned Uyghur scholars emerged. Thousands of valuable books were written.⁴

The Uyghur language, in addition, shows considerable Persian influence, including numerous Persian loan-words.

The independent Uyghur Kingdom, namely, the Seyyid Kingdom, was conquered by the Manchu dynasty in 1759, and included in the Chinese Empire until 1864 when, after a great number of revolts and independence claims, Uyghur people established the Yetteshahar State, which survived until 1876, when Manchus officially annexed the territory to the

⁴World Uyghur Congress. 2015. *East Turkestan* [Online]. Available: http://www.uyghurcongress.org/en/?page_id=29681 [Accessed 15 Dec 2016].

Empire and gave it the name of “Xinjiang”.⁵ The name means “New Frontier” in Chinese, which reflects the remoteness (in Han terms) of this region from Eastern China, which has historically been the cradle of power for successive Chinese dynasties and also the government of the Chinese Communist Party since 1949 (from now on, CCP). The Uyghurs, the indigenous, predominantly Muslim population, call this region *Sharqi Turkistan* (East Turkestan).

This difference in names also serves to illustrate the tensions involved in the communist development programme in the region, which is also part of a broader State strategy of integration and border control. Thus for decades, the CCP has invested significantly in regional infrastructures, expanding and enhancing trade and industry and large-scale agriculture as part of a strategy leading to greater integration into a “greater China”. In addition, this process has been accompanied by the mass migration of Han Chinese to the territory of Xinjiang, ostensibly to assist in regional development, but also to impose Han linguistic use, despite the constitutional guarantees of linguistic freedom for minority nationalities. Also, de facto, the government has imposed the institutionalisation of the Chinese language not just in education, but in employment too. This actually forces Uyghurs to place themselves in Chinese-medium classes in order to be competitive and survive in the labour market and urban milieu (Finley 2013, p. 261). This strategy, though, can (and should) be read as part of a political programme that we could call “internal colonialism” in the country, as it has been accompanied not only by massive extraction of natural resources, but by what one can define as a metabolic extraction of human resources. As a consequence of the imposition of Chinese culture (language, cultural heritage, official history) over the Uyghur, the result of these policies is, de facto, the “epistemicide” of Uyghur culture (Santos 2010a; Finley 2013).

One could argue that such “extraction” has certainly led to considerable economic expansion and rising living standards in the region as a direct consequence of the development strategy of the CCP. However, despite these improvements, it is noteworthy that the Uyghur population has continued to experience higher poverty levels than that of their Han fellow countrymen, who alone seem to have benefited from the higher

⁵World Uyghur Congress. 2015. *East Turkestan* [Online]. Available: http://www.uyghurcongress.org/en/?page_id=29681 [Accessed 15 Dec 2016].

profits and incomes due to the economic opportunities provided by State policies (Castets 2003). Further, over recent decades, there have been numerous protests and acts of rebellion by the Uyghur population against State policies and government measures which can also be classified as repressive towards traditional Uyghur culture. Further, government responses to the protests have been various and, in many cases, violent.

Nowadays, the region of Xinjiang counts around 23,000 mosques,⁶ and Islam remains one of the pillars of the social, economic, and private life of Uyghur people (Finley 2013, p. 101). Dietary laws and restrictions imposed by the Koran are largely observed within Uyghur communities, forming an important part of their identity claims. Moreover, government policy has also involved restrictive measures on religious freedom and practices, which have impacted on Uyghur identity and helped stoke an Islamic revival in Xinjiang. This revival is considered, by experts, for example, Finley (2013), as a form of reaction phenomenon which drinks from the historical and cultural roots of the Uyghur people, and imposes itself, as a distinctive Islamic element of its identity.

One response within the Uyghur community has been the creation of stereotyped images of Han to mark a difference between the “non-Muslim population” and those who follow Islamic rules. Hans have been identified as “*haram* animals” (a great insult for Uyghurs), because of the alimentary diet of the Hans; “dirty”, because of their different of hygiene standards; and “ill-mannered”, due to Hans custom of breaking wind, spitting, or blowing the contents of their nose onto the ground in public spaces (Finley 2013, pp. 101–107).

Roy Bin Wong (1997, p. 172) says that the late imperial (eighth to ninth century) construction of a “Chinese” identity (which often meant, in fact, a homogenisation and hence a suppression of diversity) was achieved through a careful political project of control of the population’s cultural practices. The “construction” during that period was so powerful that the formation of alternative identities, with which to mobilise a people in opposition to other Chinese, was unimaginable. At this stage one must observe an important point that has major implications for our understanding of the Uyghur problem: the Xinjiang region belonged to the Chinese Empire only intermittently, alternating periods of autonomy

⁶IslamiChina. *Mosques in China* [Online]. Available: <http://www.islamichina.com/mosques-masjid-in-china-.html> [Accessed 15 Dec 2016].

with others of inclusion or submission. This has left an identity question hanging over the region, which from the outset has heavily impacted on establishing a fixed relationship with China in both imperial and republican times. Xinjiang's failure to establish itself as an independent State can be put down to a multitude of historical-political reasons. However, the failure to develop as an independent State does not imply the inability to construct a recognisable ethnic identity, which now clearly does exist.

In the early years of its rule the CCP promoted a tolerant policy towards minority nationalities, and in 1955, it established the autonomous region of Xinjiang.⁷ Concurrently, there was a general "left turn" in CCP policy, which led to the CCP, in 1956, implementing a series of measures that tended towards "integrationist" policies. For integration read "assimilation", which, in the words of Amílcar Cabral (2011a), was nothing more than an attempt, more or less violent, to deny the culture of the people. The aim of "integration" was the assimilation of all ethnic groups into the Chinese nation, under the egalitarian ideals espoused by communism, referred to as the Movement of Hundred Flowers⁸ (1956–1957). The negative response to this movement by minority nationality elites led to a major purge of them by the government, which was especially violent in the Xinjiang region.

This integration was part of a growing political radicalisation under Chairman Mao Zedong during the period of the Great Leap Forward and the Cultural Revolution, and represented the apex of his process of forced integration of minorities. One important example of this radicalisation was that during these decades, Muslims, against their religion, were forced to raise pigs and eat their flesh (Allès 2014, p. 137).

In general the object of all the various post-imperial governments was the construction of an integrated State of China by utilising local elites

⁷ "The Xinjiang Uyghur 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" 2014. The Uyghur ethnic minority [Online]. Available: <http://www.china.org.cn/e-groups/shaoshu/shao-2-uygur.htm> [Accessed 02 Mar 2015].

⁸ Also called "Hundred Flowers Campaign". During these years Chairman Mao and his government promoted free expression by the intellectuals of his views on party policy under the slogan "Let a hundred flowers and a hundred schools open". The criticisms came, however, against the expectations of Chairman Mao, and were so numerous and severe that in July 1957, the campaign, which had suddenly become a real programme of violent and repressive anti-rightist measures, was abolished.

and popular groups to enforce the State will. At the same time that the State tried to operate via local elites and groups, using their own local strength and influence, it also tried to ensure that the latter did not acquire enough political power to challenge that of the central government (Wong 1997, p. 163).

Another major catalyst for the development of repressive and violent measures against Muslim minority nationalities in China was also found in the gradual breakdown of Sino-Soviet relations. The Uyghurs, who until then had enjoyed some regional autonomy, unlike the five Muslim republics of the USSR, did not have an external “national home”—but only, ideally, a “spiritual home”, represented by Turkey (Israeli 2010, p. 91). Consequently, the only other support for Uyghur claims came exclusively from the Soviet Union as part of its geopolitical strategic approach to curbing the development of Chinese communist power in Asia. In fact good relations between the two communist States had previously existed and had helped lead to the development of the region, which was economically important due to the presence of rich mineral resources. After the end of World War II and into the 1950s these resources were successfully exploited by the Soviet Union with the assistance of the Chinese. The Chinese even helped in the creation of a Cyrillic-Uyghur alphabet, used to facilitate better communications between Russians and local workers in the development of the region.

Only after the breakdown of Sino-Soviet relations in the late 1950s did the policy of the USSR in relation to the Xinjiang region change fundamentally, when they encouraged a process of Uyghur migration to Soviet territory, which led to a mass migration there in 1962. It also resulted in the Soviets openly supporting actions organised by Uyghurs against the Chinese. But this was still regarded as part of an ethnic dispute in relation to ideological drives for Chinese (communist) homogeneity and inter-regional power politics. It was not primarily regarded as a religious issue; however, it has now taken on that hue due to the post-2001 “Islamic terror threat”.

ISLAMOPHOBIA AND TERRORISM

Religion as an Identity Marker

The question about Chinese Muslim communities as part of a real global danger (Islamic threat) is therefore comparatively recent. It has only been presented as such since the New York, World Trade Centre attacks in

2001, after which global public opinion either switched to or was encouraged to see an Islamic threat. However, as Lipman (1990) observes in the case of China, this also fitted in with pre-conceived Christian attitudes towards Islam. He criticises the Christian missionaries who settled in China during the Qing era (1644–1911) for their creation of a stereotypical view of Chinese Muslims as part of a historical Christian mental framework:

Muslims were a familiar enemy, closer in doctrine to Christians than most citizens of China but inevitably antagonistic to the teachings of Christian truth. (Lipman 1990, p. 67)

It cannot be denied, as Rohan Gunaratna, Arabinda Acharya, and Wang Pengxin (2010) make clear, that the rise of an indigenous Uyghur resistance movement accused of terrorism in the Xinjiang region represents a threat to Chinese State security and stability. Concurrently, one cannot over-emphasise that there are real reasons occasionally for a violent insurgency against Chinese integration, which is supported by part of the Uyghur population. It is not enough to accuse the insurgents of religious extremism; one must also acknowledge the systematic violation of individual human rights and the ethnic claims of the population. Also, the government's attempts to methodically try and eradicate the visibility of minority identities and religion (Chinese communist philosophy being very secular) must be understood, as will be seen in the next paragraph. But China must respond to any real threat posed by insurgent groups and it has to realistically confront any serious terrorist threat. However, in doing so it should be transparent and respond in a legitimate manner if it is to retain its authority in facing up to the international community, their own Chinese citizens, especially the Uyghurs, who may often become innocent victims of State persecutions (Acharya et al. 2010).

According to the World Uyghur Congress, the major international organisation in defence of Uyghur rights, which represents the collective interest of Uyghurs:

The Chinese government is directing a crushing campaign of religious repression against the Uyghurs. According to a report released by Human Rights Watch and Human Rights in China on April 11, 2005, "the worldwide campaign against terrorism has given Beijing the perfect excuse to crack down harder than ever in East Turkestan. Other Chinese enjoy a

growing freedom of worship, but Uyghurs, like Tibetans find that their religion is being used as a tool of control.” Most recently the Chinese authorities have also tightened curbs on Uyghurs, banning any government official, state employees, Party members, children, and in some cases women from entering the mosques. At present, the number of mosques in East Turkestan is not sufficient to meet the needs of the Muslims. Building of new mosques has been prohibited. There are no private religious schools and private religious instruction is banned. There is a shortage of well-educated clerics, Korans and Islamic publications.⁹

As often observed by the Arab-Islamic world and as already mentioned above, too often the “West” characterises the image of Islam as representing that of a minority, an image driven via a certain type of coverage.¹⁰ Thus news concerning the Uyghur demonstrations over such things as claims for self-determination, protests against repressive government measures regarding autonomy and religion, requests for improvements in working conditions, or over mining accidents are portrayed by the official media in terms of violence. Visual images of violent clashes are used to construct a narrative that represents the Uyghurs in ways that tend to justify the repressive measures operated by the government against them. The possibility that members of the al-Qaeda terrorist organisation may have found refuge in the Xinjiang region is easily conveyed, and the fear of this infecting all Islamic populations within China can prove an obstacle to Chinese tolerance of Islam.¹¹ And these fears are reinforced in many non-Chinese countries which also desire or sympathise with a far greater and

⁹World Uyghur Congress. 2015. *Current Issues Affecting the Uyghur Community* [Online]. Available: http://www.uyghurcongress.org/en/?page_id=29698 [Accessed 15 Dec 2016].

¹⁰For more information on the debate about Orientalism that has developed, in recent decades, especially in the Arab-Islamic world, cf. Abu Zayd, N. H. 2009. *The Koran and the future of Islam*, Barcelona, Herder; Laroui, A. 1978. *La Crise des arabes intellectuels: traditionalisme ou historicisme?*, Paris, La Découverte.

¹¹Also as Lipman relates, another little-known but curious story that magnifies the image of “terrifying others” that distinguishes the Chinese Muslims, is that they often, within their own mosques, founded real martial arts schools that reinforce the narrative China has of their intimately violent nature. We refer here mostly to Hui Chinese, and it seems appropriate to provide this example to show that, despite being considered less “conflictive” or “dangerous” than their Uyghur coreligionists, such constructed discriminant narratives on minority nationality also affect a population that “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 1990, p. 78).

more rigorous monitoring of Muslim communities in China at home and abroad. Concurrently this leads to clashes with some of the world's largest international and rights organisations, which condemn China's policies on Muslims and ethnic minorities, regarding them as non-compliant with human rights.

Therefore, China's position in regard to the Uyghurs, future policies, and measures are far from settled as the Chinese government tries to balance security fears and national integration with rights criticisms and obligations. The current situation thus opens up an intractable problem with few apparent solutions. The Uyghurs see their own culture institutionally threatened and oppressed by the government; this includes language homogenisation, religious prohibitions and repression, politic subalternisation, and human and territorial resources exploitation. On the other hand the Chinese government is forced to keep order and control the revolts that might jeopardise national stability, whilst also trying to maintain a semblance of normality. It needs to do this both to avoid accusations of violations of human rights and to preserve their trade relations with Muslim countries (Israeli 2010, p. 92), essential to meet the need for domestic energy supplies.¹² Yet, Muslim countries themselves tend to ignore the demands of their fellow Chinese Muslims, whose problems are virtually non-existent within the Arab-Islamic political and intellectual landscape. As Gramsci (2011, pp. 3–4) observed in another era:

Indifference plays an important role in history. It plays a passive role, but it does play a role. [...] What happens, the evil that touches everyone, the possible good that an heroic act (of universal value) can generate, doesn't happen due to the initiative of the few working, but to the indifference, absenteeism of the many.¹³

¹²This is the case, for example, of the conflicts of a seemingly religious nature that have divided China and its major economic partner, Iran, namely, the demands of Xinjiang Autonomous Region Uyghur population in China, supported by the Tehran government, and the repression of these by Beijing. However, these conflicts have always been moderated by the real economic interests of both powers: China's support for the development of Iran's nuclear programme, the existing energy cooperation between the two countries.

¹³“*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*”.

50 C. OLIVIERI

So:

[W]ould-be rulers seeking to mobilise 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. (Wong 1997, pp. 74–75)

Thus, government measures include the appropriation of the religious spaces of the Uyghur people. As Radio Free Asia reports, there have been cases of government control over the actions of the imams themselves and religious leadership in the region. According to a Radio Free Asia report:

Since 2006, the government has paid monthly salaries of 80, 120, or 230 yuan (U.S. \$12, \$18, or \$34) per month to imams throughout the Xinjiang Uyghur Autonomous Region [...] In exchange, the government is asking imams to seek common ground between socialism and Islam and to guide the public to obey state regulations.¹⁴

It appears clear, thus, that religious identity of Uyghurs is also being manipulated and instrumentally used by the government in order to establish control over the population. And a major justification for this is the creation of a “Uyghur Islamic problem” or an “institutional Islamophobia” by the government as instruments to justify its measures.

Islamophobia: Definition and Sphere of Action

To precisely establish the origin of the term “Islamophobia” is a complicated task, but “contrary to what many authors have claimed, the term Islamophobia is not new. Between the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century, a number of authors detected the presence in Europe of an attitude towards Islam and the Muslims that some of them designated with that term”¹⁵ (Bravo López 2011a, p. 192). In addition, our goal is not to make a historical or philological study of

¹⁴ Radio Free Asia. 2010. *Politics Intrude in Mosque. A Chinese propaganda event in a religious space offends Uyghurs* [Online]. Available: <http://www.rfa.org/english/news/uyghur/party-08032010162324.html> [Accessed 15 Dec 2016].

¹⁵ “Contrariamente a lo que muchos autores han afirmado el término islamofobia no es nuevo. Entre finales del siglo XIX y principios del XX una serie de autores detectaron la presencia en

this term, but rather to analyse the material implications of this phenomenon today, and more particularly, how it is embodied in the social and political substrata of China in relation to Muslim and national identities of the country.

The question that is central to this section and critical to our analysis concerns the possibility of a real relationship between religion and the mechanisms of inferiority by which members of these religious communities suffer via the actions of ruling elites, to which they do not belong. In particular, one needs to ascertain if the processes of repression that applies to Muslims in China are the result of a sense that Islam is rejected *per se* or whether, instead, it is more related to political, ethnic, or racial issues of religion and religious identity is merely a symbolic representation.

As Grosfoguel (2010, 2011) observes, in the social sciences, we can find concrete manifestations of epistemic Islamophobia in the work of patriarchal Occident-centric social scientists, such as Karl Marx and Max Weber in their social theories. However, according to Bravo López (2011a), the recent history of the term Islamophobia begins in the United Kingdom. At some point during the late 1980s and early 1990s, the term began to be used to denote rejection and discrimination against Muslims. However, especially in the post-2001 period, with the subsequent attacks in Spain, Britain, and Indonesia (Bovingdon 2010, p. 2), the term became a regularly utilised one not only in academic world but in public sphere too.

From these origins Islamophobia could be considered as a kind of misinterpretation of Islamic traditions, guided by bad faith and a concern to select those traditions that can best fit in with a colonial pre-conception of Islam (Bravo López 2011b, p. 561). However, the practical implications of Islamophobia make it necessary to reflect deeper on its use and meaning, as Bravo López observes:

[N]or do degrading or humiliating representations of Islam and the Prophet constitute Islamophobia *per se*. Islamophobia is, on the other hand, the motivation underpinning these types of misrepresentation of Islam and its prophet. (Bravo López 2011b, p. 561)

Europa de una actitud con respecto al islam y los musulmanes que algunos de ellos designaron con ese término”.

Consequently it is the process of projecting feelings of fear and loathing onto the religion, onto those who are its most obvious incarnation, namely Muslims. It thus becomes a process, therefore, of the “inferiorisation” of a human category carried out in order to extract a political project of domination (Hajjat and Mohammed 2013, p. 25). Or:

Islamophobia would not therefore consist of a merely critical or negative attitude towards Islam. Islamophobia would be an attitude towards Islam based on the belief that Islam and Muslims as the incarnation thereof is an implacable and absolute enemy. [...] Islamophobes consider Muslims their enemies because they identify them with a religion that they perceive as an enemy, rather than identifying them in ‘racial’ or ethnic terms. Consequently, discussing and criticizing Islamophobia consists of denying or relativizing the importance of the Islamic religion in each of the accusations levelled by the Islamophobes against Islam and the Muslims. (Bravo López 2011b, p. 563)

This speech perfectly encapsulates a Eurocentric outlook, in which the “Christian” world is identified, according to suspect historical reasons, with civilisation, progress, and modernity. And, according to this reasoning, the opposition that naturally arises from this perspective is that the

“Muslim” is identified with barbarism, incivility and a “prehistoric” stage of development. Indeed, to talk about Islamophobia, it is essential to consider the discussion on the “cartography of the power of the World System that has been established in the last five hundred years.”¹⁶ (Grosfoguel and Mielants 2006, p. 1)

This view has not been supported and perpetuated solely by European political elites, but has enjoyed the support, as mentioned above, of critical intellectuals of the calibre of Max Weber and Karl Marx himself (Grosfoguel 2010, pp. 32–36), who recognised the undoubted superiority of European/Western civilisation. They saw colonisation as a process of destruction of native cultures and structures and the subsequent creation of new structures shaped on European models and that this might be the only developmental path for the “barbarian” and “violent” peoples of Islam:

¹⁶“*Cartografía del poder del Sistema Mundo que se ha establecido en los últimos quinientos años*”.

The Koran and the Mussulman legislation emanating from it reduce the geography and ethnography of the various peoples to the simple and convenient distinction of two nations and of two countries; those of the Faithful and of the Infidels. The Infidel is ‘*harby*’, that is, the enemy. Islamism proscribes the nation of the Infidels, constituting a state of permanent hostility between the Mussulman and the unbeliever. (Marx 1854)¹⁷

These theories, although they have been thought and expressed to adapt to European and Global North contexts, can easily be transferred to our sphere of interest. The construction of narratives and stereotyped discourses on certain subjects is functional, in China or Europe, as in any place where power needs to legitimise itself at the expense of the “other”. Since the days of Chairman Mao Zedong’s government, the imposition of State atheism has been part of a process of homogenisation of the country and its population. This involved an institutionalised rupture with the “traditional”, viewed as imperial, archaic, and immovable, history of China. After the end of the Great Cultural Revolution, a period of enormous cultural and religious loss in the country, and even more so since the 1980s, the Chinese State, has attempted some restoration of Islam in the country. Aided by subsidies from the Islamic Association of China and some Muslim countries, for example, Saudi Arabia, Yemen, and Pakistan, China has attempted to restore aspects of Islam, although more from an aesthetic “Islamic” perspective. This has led to the reopening of ancient mosques and the construction of new religious buildings, but more with the aim of reflecting in their architecture the “foreign” origin of its adherents and its belonging to the Islamic world (Allès 2008, p. 96). These measures tended to mark another distance, another “abyssal line” between the “Chinese” and the “foreign”. According to the opinion of the World Uyghur Congress:

The Chinese communist reign in East Turkestan can be considered the darkest chapters in the history of Uyghurs and East Turkestan. Under the current conditions, the very existence of Uyghur nation is under threat. The Chinese communist government has been carrying out a vicious campaign against Uyghurs and other indigenous people of East Turkestan in order to

¹⁷Mark, K. 1854. On the History of the Eastern Question. *New York Daily Tribune* [Online]. Available: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/subject/newspapers/new-york-tribune.htm> [Accessed 06 Dec 2016].

permanently annex the lands of East Turkestan. Despite all the brutal and destructive campaigns by the Chinese government against the identity and existence, the Uyghurs and other indigenous people of East Turkestan refuse to be subjugated by China and are carrying on resistance torch, handed down to them by their ancestors, against Chinese occupation.¹⁸

Despite this alleged Islamic reopening and due to the economic, political, and geostrategic position of the Uyghurs (the central position of the Xinjiang region in Asia and its abundance of natural resources, fundamental to China's economic and industrial development), fundamental attitudes remain. Thus the construction of "subalternising" speeches and measures to repress identity manifestations of the Uyghur people continues to be part of the political programmes of the CCP. The feeling of "fear" conveyed by official Chinese discourses aims not just to create defensive mechanisms in order to unify the public opinion against a common enemy, but also to justify domination. It exploits the political will to develop policies, based on the legitimacy of a conflict, necessary to raze the "enemy".

It is clear, therefore, in China's Uyghur case that Islam as such plays a relatively low role or has insignificant value in itself in the construction of an Islamophobic discourse, which hides geopolitical and economic reasons more relevant to the government. Here religious creed acquires a secondary role, subject to issues of ethno-political, social, and economic needs as a key factor in establishing a global hegemonic hierarchy. As Bravo López (2011b, p. 569) rightly states, the same can be said about the relationship between Islamophobia and racism or cultural racism. There may be some elements of Islamophobia to be considered in some cases, but are sine qua non elements for its existence.

Indeed, Islamophobia can be confused with a form of racism or new racism because sometimes it is directed against minorities who are, indeed, racially categorised. But it is the perception of Islam as a threat itself which may cause the "racialisation" and radicalisation of Muslim identity or the theological threat posed by Islam to, for example, Christianity (just as in the case of Europe/Global North) or, in our study case, to the foundations of "Chinese" society advocated by the CCP. It is the need to identify

¹⁸World Uyghur Congress. 2015. *East Turkestan* [Online]. Available: http://www.uyghurcongress.org/en/?page_id=29681 [Accessed 15 Dec 2016].

a threat, to identify Islam as embodied in Muslims as a threat, which results in converting Muslim identity into another involuntary identity. The Muslim will become identified, not by his own beliefs, but by his origin, by his ancestry, by a series of ethno-cultural traits and economic interests:

The term 'Islamophobia' should be applied only to denote a hostile attitude towards Islam and Muslims based on the image of Islam as the enemy and as a vital, irrefutable and absolute threat to 'our' well-being and even to 'our' existence, irrespective of how Muslims are identified, whether on the basis of religious or ethnic criteria. (Bravo López 2011b, p. 570)

Initially, it is a social experience, it is an experience lived directly by alleged Muslims. Not just openly Islamophobic acts, but being reduced to its status as an alleged Muslim [...] It is a form of religious alteration, in which the discourses or behaviours of an individual are determined by his or her religious affiliation. It is, also, hostile speeches to Muslims as a group. With, behind it, the question of the legitimacy of their presence on the territory.¹⁹ (Géraud 2013, p. 2)

Given these premises, therefore, it seems appropriate to register Islamophobia in the landscape of what Grosfoguel called "epistemic racisms"; Euro-American/Global North mentality, in its global epistemic domination draft, has launched a process of elimination or, in its absence, institutionalised "inferiorisation" of every single epistemology and cosmology which failed to meet its canons and hegemonic programmes, so that the "other" forms of knowledge were relegated to the territory of the non-rational and, therefore, inferior and subordinate (Grosfoguel 2010, p. 32):

Islamophobia ultimately resembles a diffuse and permanent risk that places a heavy burden on Muslims. The heart of the tested Islamophobia is part of a general atmosphere of hostility, in the form of acts of low intensity, not always intelligible. The test of Islamophobia produces situations of permanent illegitimacy fuelled by a climate of suspicion. [...] It tightens social relations, barriers, forges handicaps that, for some, add to other social diffi-

¹⁹ "Au départ, c'est une expérience sociale, c'est une expérience vécue directement par des présumés musulmans. Pas seulement des actes ouvertement islamophobes, mais le fait d'être ramené à son statut de présumé musulman [...] C'est une forme d'altérisation religieuse, où l'on va considérer que les discours ou les comportements d'un individu sont déterminés par son appartenance religieuse. Ce sont aussi des discours hostiles aux musulmans en tant que groupe. Avec, derrière, la question de la légitimité de leur présence sur le territoire".

culties such as being a woman, belonging to a “visible minority”, having a modest social status, a low level of education or residing in a disqualified and underserved territory. Islamophobia thus represents an additional weight in the mechanics of “negative discrimination”.²⁰ (Hajjat and Mohammed 2013, p. 30)

At present, and moving in practical terms, this approach involves a series of measures to repress and discriminate against a human group, based on two counts: (1) its supposed inferiority and (2) its alleged dangerousness.

Regarding (1), in Section “The ‘Chinese’ Identity vs. Subaltern Identities”, I will dwell longer on discussions about the ontological “inferiorisation” derived from the programmatic and hegemonic epistemic racism of the empowered on subalterns (Olivieri 2016). However, it seems important in influencing certain concepts (2) which have gained significant importance today, and have become part of our everyday and instrumentally misconstrued vocabulary. Concepts such as fundamentalism, Islamic/Islamist, and terrorism have become functional for the construction of subordinating identity discourses.

MINORITY NATIONALITIES AND MINORITY ETHNIC GROUPS: SOCIO-LINGUISTIC CLARIFICATIONS

This section will look at the various issues concerning Muslim identities in China and how they are related to the concepts of minority nationality, ethnicity, race, community, and nation in China. In addition to the obvious anthropological difficulty of defining these terms, there is also the additional and not insignificant problem, to consider, of how these cate-

²⁰“L’islamophobie s’apparente finalement à un risque diffus et permanent qui exerce une forte contrainte sur les musulman-e-s. Le cœur de l’islamophobie éprouvée s’inscrit dans un climat général d’hostilité, sous la forme d’actes de basse intensité, pas toujours intelligibles. L’épreuve de l’islamophobie produit des situations d’illégitimité permanente alimentées par un climat de suspicion. [...] Elle crispe les relations sociales, dresse des barrières, forge des handicaps qui, pour certains, s’ajoutent à d’autres difficultés sociales comme le fait d’être une femme, d’appartenir à une minorité ‘visible’, d’avoir un statut social modeste, un faible niveau de formation ou de résider dans un territoire disqualifié et mal desservi. L’islamophobie représente ainsi un poids supplémentaire dans la mécanique de la ‘discrimination négative’”.

gories can be applied in the specific case of China and the specific terminology used for them in this context.

Confusingly *Minzu* (民族) is the Chinese word used to define many of the above-mentioned words as part of a single concept. The definition of *Minzu* given in dictionaries²¹ is as follows:

[N]ationality, nation, people, race: from an historical point of view this relates the state of evolution in which we can find all kinds of human community at different stages of social development.

And also:

The name given to those related by natural causes (ethnic) groups. Designation of groups that share the same blood, life, language, religion and customs.

The polysemy and ambiguities of the notion of *minzu* is the result of multiple intertextualities between the Japanese (*minzoku*), various versions of the concept of nation in different European languages (firstly German, but also English, French and Russian with *natsiya* and *narodnost*), and Chinese translations, besides being the consequence of the re-invention and transformation of the meanings of *minzu* within the Chinese intellectual and political space according to various political and ideological orientations of the speakers. (Villard 2010, p. 313)

From a historical perspective, this term is closely related to insurgent nationalism in China; that is, with the birth of a strong anti-Manchu sentiment in the late nineteenth century, which translated into the modern Western concept of “nation” and which was heavily conflated with the notion of “race”. Further, in post-1949 communist politics *minzu* began to acquire some of the Soviet Union’s matrix of connotations, that is, referring to “national issues” within the limits of the State.²²

²¹ Zdic.net. 2015. 民族 [Online]. Available: <http://www.zdic.net/c/1/143/313472.htm> [Accessed 05 Dec 2016].

²² Villard (2010, p. 314) quotes Stalin’s (*Works*, pp. 380–382) definition of “nation” to explain this statement: “A nation is a historically constituted, stable community of people, formed on the basis of common language, territory, economic life, and psychological make-up manifested in a common culture [...]. A nation is not merely a historical category, but a historical category belonging to a definite epoch, the epoch of rising capitalism”.

In the case of China, and due to its multi-ethnic constitution even before the founding of the PRC, the phrase *shaoshu minzu* (少数民族) was constructed to refer to the “minority nationalities” that made up the Chinese State:

A nation other than the largest ethnic group in a multi-ethnic country, such as China, other than the Han.²³

This included:

Non-Han communities within the Chinese space, including refugees from various countries and foreign residents in the concessions. (Villard 2010, p. 314)

Hence, the names of *Huizu* (回族) for the *Hui* minority nationality, *weiwu'erzu* (维吾尔族) for the *Uyghur*, and *Hanzu* (汉族) for the *Han* nationality. Here, however, there occurs a major problem with important definitional implications. It is not unusual in China for the latter term, *hanzu*, to be used as a synonym for the Chinese *Zhonghua Minzu*, that is, a citizen of the Chinese nation.

The socio-political implications of this issue are far from irrelevant. First, the self-identification of the *Han* nationality with the whole of China, understood as a political and geographical entity, automatically exiled the other officially recognised nationalities from full national inclusion in the Chinese State. It also established a hierarchical relationship in which, effectively, only one of the nationalities, in its own right, was able to play a leadership role within the State. This:

[P]articular status to the Han nationality ... finds its origin in the nineteenth-century nationalist invention of the category of the Han as a majority ethnic/racial community in China. (Villard 2010, p. 316)

If, therefore, *Zhongguo*, China, is the result of the union of the 56 *minzu* (nationalities) that compose it, what relationship, then, does that establish between the *Hanzu—Han* nationality—and other minority *shaoshu minzu*—minority nationalities? What legitimises the complete appro-

²³ [Zdic.net](http://www.zdic.net/c/1/37/85116.htm). 2015. 少数民族 [Online]. Available: <http://www.zdic.net/c/1/37/85116.htm> [Accessed 05 Dec 2016].

priation of China's identity by the *Hans* to the exclusion of all other identities? Merely looking at the demographics alone, this involves ignoring all the political, hegemonic, and epistemological implications of a reality, that is, a multi-ethnic national identity mix, which represents an extremely complex situation when fully articulated.

In addition, if we add the problem of multiple language groups, the situation becomes even more complex. The official language of China is called Putonghua (普通话), that is, "common language",²⁴ and it was regarded, in its creation, by its supporters in the Chinese intellectual elite as the result of a natural and non-coercive linguistic amalgamation process. They regarded it as a kind of Bakhtinian hybridisation²⁵ of multiple languages either currently or historically present on Chinese territory (Villard 2010, p. 315), although this was a somewhat utopian view of realities. It also created another (linguistic) border between the "Chinese" and "inner Others" which led to an alternative national-linguistic discourse amongst the "Others" as to their identity. The Chinese/Han identity now imposes itself upon a multi-national reality as a single unitary block, deprived of all the national differences that actually compose it.

Han alone now acts as the normalised, legitimate, and actual carrier of all properly "Chinese" values and as Anson's (1991) "imagined community". This is a community whose legitimate members do not actually know each other and they can only imagine others as the product of an ideal, a social situation, a geographic location, or a series of common physical, cultural, or statistical features.

²⁴At the beginning of the twentieth century, inspired by some phonetic elements from a local variant of what might be called "Beijing dialect" and elements from other language versions (dialects) of the territory of China, the standard pronunciation for the Chinese language was developed and defined. This standard pronunciation, named *Putonghua*, was born with the intent to officially establish a lingua franca through which all citizens of the Chinese State would be able to communicate with each other regardless from their native spoken languages. For more in-depth information about the subject, cf. Ping, C. 1999. *Modern Chinese. History and Sociolinguistics*, Cambridge, Cambridge University Press.

²⁵Bakhtin (1981) defines, in this theory, dialogic "hybridization" as an instrument of permeability and freedom of languages to favour the communicative pragmatics between expressions of different times or contemporary cultural values, differentiated by heterogeneous contextual nuances or different idiomatic matrices, that is, by their heteroglossia.

THE “CHINESE” IDENTITY VERSUS SUBALTERN IDENTITIES

With the emergence of post-colonial (Said 1990; Bhabha 2002, 2010; Spivak 1988) and decolonial (modernity/coloniality—Mignolo 2008; Mignolo et al. 2009; Grosfoguel 2004, 2010, 2012; Grosfoguel and Mielants 2006; Castro-Gómez and Grosfoguel 2007; Dussel 2004; epistemologies of the South—Santos 2010a, b and Santos and Meneses 2014) studies, the need to reformulate certain aspects of recent history under a new perspective arose. Post-colonialists proposed to do this via studying the way official histories were created, with the purpose of proposing an alternative project of State formation, one that reflects a plurality of histories. These were often “invisibilised” in projects of nation-state creation developed by those powers that Boaventura de Sousa Santos (2011) recently called the Global North, bearers of “Western” and “moderniser” values. To do this the most important post-colonial intellectuals proposed to give voice to a number of actors/subjects (the small voices of history proposed by Guha 2009) that until then had been relegated to the non-scientific field of “memories”, due to their anti-nationalist character and therefore often accused of terrorism. The post-colonial discourse, therefore, can be applied not only to explain the field of construction of subaltern and “inferiorised” identities, but to the construction of knowledge that leads to the exclusion or systematic omission of all kinds of “epistemic Otherness”, that is, other knowledge.

In the case of China, the construction of conflicting and “faced-to-each-other” identities²⁶ is a strongly widespread phenomenon, which has also acquired, in recent decades, an institutional character that does nothing but aggravate an exceptionally important situation, due to the conformation of political, ethnic, and cultural life.

Ethnically and Racially “Inferiorised” Identities

‘Race’ and ‘ethnicity’ sometimes have been treated as referring to the same things, sometimes as referring to very different things, sometimes as referring to subcategories of each other [...] Social science has tended [...] to

²⁶In order to delve more deeply into the very interesting topic of the construction of hybrid identities in China and how they are naturally blended in “mestisation” and producing their own particular results, cf. Lipman, J. 1996. Hyphenated Chinese: Sino-Muslim Identities in Modern China. In: Hershatter, G. et al. (eds.) *Remapping China. Fissures in Historical Terrain*, Stanford: Stanford University Press, 97–112.

accept uncritically a convention that says race has to do with physical difference and ethnicity has to do with cultural differences. (Cornell and Hartmann 2005, pp. 25–26)

If we accept this as a working premise, ignoring the generalisations contained within it, we can use it to develop our analysis of our two minority Muslim nationalities in China. First, one must differentiate the *Hui* nationality, ethnically separated from the *Hans*, by their moral and religious values, art, and other cultural attributes. Here, the *Uyghur* nationality, whose people, besides being linguistically, culturally, and religiously different, also appear somatically different from the *Hans*, because they come from the Turkic-Altaic ethnic group. In fact, the physical features of the Uyghur people resemble more closely those of the populations of Central and Minor Asia, whose ethnic lineage they effectively belong to.

However, it is necessary to consider that these categories only provide the pretext for the establishment of transnational relations ultimately dictated by processes of social construction, that is, in most cases in this area—social exclusion, piloted by empowered Han groups. This process alone, according to post-colonial theory, is what makes them “real” categories, defined by Cornell and Hartmann as “built social categories”, based on assumed primordial predications regarding certain differences between people:

Race is largely the product of the assignment to others of biological difference: powerful groups, wishing to draw a boundary between themselves and others, define those others as racially distinct. (Cornell and Hartmann 2005, p. 28)

It is necessary here to highlight how much modern research emphasises the arbitrariness of the processes in which differences are designated and used as tools of ontological categorisation and consequently of legitimisation in a process of hierarchical categorisation. However, religion is a very specific categorisation in itself, although it may only be politically relevant when operationalised by political actors, as in the case of China and its racialisation/differentiation of Uyghur people for their religious beliefs. According to Barfield (2000, p. 519), the word “race” involves a set of contradictory, highly ideologically charged meanings, as well as implying a material reality to socially constructed hierarchical relationships. By including certain individuals in particular and defined “races”, therefore, an

62 C. OLIVIERI

empowered group specifies the position of subaltern groups, thus keeping intact their power status and reaffirming their authority over others.

Consequently a racial categorisation involves processes of moral and attitudinal assessment, establishing an “abyssal line” between “able” and “inept”, “moral” and “immoral”, and ultimately “human-being” and “non-human-being”. Meanwhile, ethnicity implies something different:

Ethnicity is largely (although not exclusively) a product of self-assertions of collective identity and blood ties, based on descent or homeland: the community claims such an identity for itself, asserting its own distinctiveness or people-hood. (Cornell and Hartmann 2005, p. 28)

Following this definition, then, ethnic categorisation is distinguished by proceeding primarily from the people in a self-identified group as a sign of identity and belonging to it. This follows a process of self-perception as an imagined community that shares the same primordial and cultural origin but which is flexible and open to multiplicity and hybridisation. This is a consequence of centuries of coexistence and amalgamation of different cultures and patrons and with other categories. These terms and ideas were originally used in anthropology to refer to people, presumably belonging to the same society, who shared the same culture and, especially, the same language, which they transmitted relatively unchanged from generation to generation (Barfield 2000, p. 328). As Barth further proposed (1976, p. 14), the limits of an ethnic group constitute themselves as “self-identification”, where people choose to use a few cultural attributes, often dress, language, housing, or the general lifestyle, as “signs or overt signs” of its uniqueness. Ethnic categories, though:

[A]re largely the product of subordinate or minority group agency and activity, while racial categories typically are imposed by a dominant group on a less powerful one, with self-categorisation as an unspoken by-product of this process. (Cornell and Hartmann 2005, p. 33)

From our perspective, in trying to apply these explanations to Chinese national problems, one must highlight again the inherently constructed and social character of these different categories. And the way the two minority nationalities of our interest are included in these categories, ethnic and group/race, are products of a government programme of social inclusion/exclusion. This is both deliberate and inadvertent, as the natural

consequence of social, economic, and geopolitical policies and discrimination dictated by ignorance and fear of the other. Most recently, this has involved using the misnomer “war on terror”, with its implications of an Islamic threat, which has become one of the most important agenda items within international community politics.

The categories of “race” and “ethnic group” are in fact, in the Chinese context, not to be understood in Eurocentric terms, but acquire different socio-political meanings depending on the government’s economic and political needs and policies. This takes one back to the creation of identity discourses that serve to create a net separation line between the “I” (*Han*) and “others” (*Hui/Uyghur*), who are ontologically different and, therefore, inferior. This is a strategy that the Chinese government has employed, throughout its history, adopting different methods in different times. In some instances it has promoted institutional processes of “Sinicisation”, in others, banning identity and cultural demonstrations of the targeted nationalities. Expression of identity, consequently, begins by reflecting a legitimate cultural aspiration but suddenly becomes an instrument of war when it is denied for the sake of a superordinate metropolitan one (Maalouf 2009, p. 40).

In our two cases, transnational relations between *Han/Hui* and *Han/Uyghur* national identities would appear consistent with the different national definitions given above. The *Hui* identity is regarded as ethnically separate from the *Han*—in terms of culture, religion, origin, customs, and social shaping. Yet, concurrently, it is integrated into the multi-ethnic, or pan-ethnic, society of China that has been, as stated above, appropriated by the Han majority group. However, the symbolic identity signs of the *Hui* people, from external features such as beards to clothing, eating habits, or grouping in neighbourhood communities, pose no barrier to social interaction with the wider nation. Nor do their more intimate and private practices, for example, Islamic morals, practices and religious functions, or hygiene restrictions, constitute an obstacle to social interaction with the majority population. Yet, they are regarded by China as “transgressors of basic taboos rejected by the majority society” (Barth 1976, p. 39).

As mentioned above, though, the establishment by the Chinese government of a narrative about the “Muslim-others”, and the emphasis on the religious nature of, de facto, political and economic claims on the Uyghurs, creates an “Islamic” problem for itself. Meanwhile, the violence of restrictive politics on religious and cultural freedom generates the radicalisation of religious identity signs in the population.

However, *Han* identity has built itself in relation to what it is not; it has fixed the “other” to non-identify with, to describe itself negatively. In short, it follows the structure of binary opposition proposed by the structuralist theory of Saussure, and followed and developed by Lévi-Strauss—the need to determine what constitutes our own being, to define our own identity, characteristics and place in the world in which we live, that is, the need to have some knowledge of our culture and ourselves, always has to be ratified by an act of differentiation (Zhang 1988, p. 113). To this end, the definitions acquire a key role here. The government has strategically tried to influence the collective consciousness not just of the Chinese citizens, but also of the international community and sow instrumental images for its legitimacy, self-assertion, and the safeguarding of its hegemonic position. The portrayal of minorities in China, described as an “exoticised, and even eroticised” collective (Gladney 1994, p. 94), is functional for the construction of a majority identity, and for the conformation of the State itself as a unitary and powerful block. The traditions and identity of the Uyghur Muslim minority are therefore employed instrumentally by the State as an “attractive” and “primitive” folkloric element with which to undermine and thus be able to dominate the people who recognise themselves in it.

The “periphery” is thus a world that needs to be “Sinicised” (read, “Hanised”), incapable of “civilising” or “developing” by itself, so that the State sees its intervention legitimised. This idea also has the clear objective of subjugating the “Other” through a hegemonic discourse based on a knowledge/power dichotomy. Also, there is the ontological and epistemic opposition between (to reuse Hegelian categories) “China” (mature subject, strong, rational, masculine, dynamic, active) and “minority” (weak object, irrational, feminine, static, passive and at the same time exploiting the “terrorism narratives” of violent and dangerous).

As part of the Han homogeneity project the Chinese have spoken of and designated *Uyghurs* as “others”. In doing this the government has not only used its *Han/Uyghur* dichotomy as a tool to unify the identity of the *Han* majority but also used the religious (Islam) dimension to integrate its opposition to minority nationalisms into a framework as part of the supposed “war on terror”—the aim being to manufacture an Islamic/terrorist threat, identified with minority ethnic identity demands, around which to unite and mobilise the Chinese people. This is furthered through a strategy of manipulation of public opinion, and the manufacture of scapegoats for the social problems and instability within the country (Kanat 2012).

From this it is hoped that any repressive measures taken by the State will then be accepted in the guise of counter-terrorism and security (Kanat 2012, p. 519). This produces a situation Maalouf (2009, p. 41) describes well, that when we assign one community the role of the lamb and another the wolf, what we are doing, even without knowing it in advance, is granting impunity to the crimes of one of the parties.

“War on Terror” as a Strategy of Institutional Repression

As already mentioned, historically the inclusion of East Turkistan within the confines of the Chinese nation-state has been a process not without difficulties. Government policies in the region have included mass migration of Han communities to Xinjiang “as a tool of control” (Bovingdon 2010, p. 78), which “clearly aimed at permanently altering the ethnic balance in the province and predictably angered the Turkish” (Bovingdon 2010, p. 36).

Policies have also included the forced cultural assimilation, continuous ethnic discrimination, and even violent limitations of religious freedoms (Kanat 2012). These have led to the creation of a sense of separation and hostility between the two populations, as well as a feeling of rejection by the “ontological other” perceived as an enemy.

A practical example of these repressive policies is seen in the religious repression that, even today, the State applies (in many cases violently) against the Uyghur minority. One current of this relates to the festival of *Ramaḍān*, which is celebrated by Muslims in China as well as throughout the rest of the world and is an important festival to Muslims. For some years now Uyghur communities have been complaining about an increasingly repressive attitude by the State towards the festival. If reports in the Chinese newspapers can be confirmed, the government itself would appear to be prohibiting Muslim officials, students, and citizens of the Xinjiang Autonomous Region from respecting the fasting period. This is done by either official communications (i.e. prohibitions) or actions that would preclude the normal development of religious activities, for example, closing eating establishments during night-time hours when the Ramadan fast is suspended (fasting is only required during daylight hours; Florcruz 2015, pp. 4–5). In addition further examples of governmental restrictive measures towards religious manifestations of Uyghur identity include the following:

[A]uthorities frequently require religious groups to submit texts for examination before they may be used for worship, [as well as] regional regulations forbidding mosque attendance for those under 18 years old. (Radio Free Asia 2010)

The Uyghur community sees in these measures a provocation that only entails an increase in the (already important) tensions that exist between the majority and the Muslim ethnicity.²⁷ And this in turn manufactures a greater sense of Uyghur separateness and sense of Islamic identity.

Given that “[d]emocracy and freedom are notions too general and widespread to constitute real objects of a conflict”²⁸ (Agamben 1990, p. 58) and a critical analysis of the Uyghur demands, one can identify the struggle between State and non-State as another facet of the “abyssal line”²⁹ (to quote Boaventura de Sousa Santos, 2010a, b) between the civilised and the “terrorist”. Discrimination is a set of diffuse, rarely explicit, and brutal constraints that cause victims to develop multiple strategies, to “do with”, that is, to build an experience that allows them not

²⁷For further and deeper information on the human rights violations committed by China in the Xinjiang Autonomous Region, it is advisable to consult the annual report prepared by the World Uyghur Congress, which was published last March. Cf. World Uyghur Congress. 2015. *2014 Report on Human Rights Violations in East Turkestan* [Online]. Available: <http://www.uyghurcongress.org/en/wp-content/uploads/WUC-report-2014.pdf> [Accessed 26 Jun 2015].

²⁸“*Democrazia e libertà sono nozioni troppo generiche e diffuse per costituire oggetto reale di un conflitto*”.

²⁹To synthesise the concept of “abyssal line”, which is one of the bases of the epistemology of Boaventura de Sousa Santos and his school of thought, the best is to quote the very theoriser of this concept and suggest to whom it may interest to check all the bibliography that Boaventura de Sousa Santos and Maria Paula Meneses, among the others, have published about it. “Radical lines divide social reality into two universes, the ‘this side of the line’ universe and the ‘other side of the line’ universe. The division is such that ‘the other side of the line’ disappears as reality, becomes non-existent, and in fact is produced as non-existent. Non-existent does not exist in any form relevant or understandable to be. What is produced as non-existent is radically excluded because it lies beyond the universe of what the accepted conception of inclusion regards as its other. Fundamentally, what most characterises the abyssal thought is, therefore, the impossibility of the presence of the two sides of the line. This side of the line prevails insofar as it narrows the field of relevant reality. Beyond this, there is only non-existence, invisibility, non-dialectical absence” (Santos 2010a, b, pp. 29–30).

only to live as well as possible but also never to be assigned an identity that invalidates them³⁰ (Hajjat and Mohammed 2013, p. 31).

Recent events around the world and in China have, unfortunately, propitiated the spread of concepts such as terrorism and Islamist fundamentalism as prisms through which to interpret ethno-religious relations. This occurs as a consequence of current institutional media dissemination of information that colours all contemporary events with a lamentable ferocity, often presenting all events relating to Islam through the context of a “war on terror”. Political demonstration, workers organising and militancy, students protests, the media includes everything in the same category, justifying itself in the eyes of the population and the international community. However, the spread of these concepts is seen by many as part of a programme of disinformation and dissemination on a large scale. These utilise generalist and largely unfounded prejudices that lead to a global sense of what we have defined as Islamophobia. In practice, this feeling, it is argued, is nothing more than a form of cultural racialism, “a form of racism that does not even mention the word ‘race’” (Grosfoguel and Mielants 2006, p. 4), and is based on moral judgements that create a relationship of domination/inferiority.

Consequently accusations of fundamentalism and terrorism have become weapons for the legitimisation of an Eurocentric programme by the Chinese government to enforce cohesion and political and epistemological hegemony against an enemy the West can commonly identify with, that is, Islam and Muslim peoples:

If we define fundamentalism as those perspectives that assume their own cosmology and epistemology to be superior and as the only source of truth, inferiorising and denying equality to other epistemologies and cosmologies, then Eurocentrism is not merely a form of fundamentalism but the hegemonic fundamentalism in the world today. (Grosfoguel 2010)

Following this definition, therefore, the term “fundamentalism” takes on connotations of political domination dictated by the desire to extol a model of “normal” behaviour against another, in this case the Islamic one, considered dangerous and violent.

³⁰ “*La discrimination se présente comme un ensemble de contraintes diffuses, rarement explicites et brutales, qui amènent les victimes à développer de multiples stratégies, à ‘faire avec’, c’est-à-dire à ‘construire une expérience qui leur permette non seulement de vivre le mieux possible, mais aussi de ne jamais se laisser assigner une identité qui les invalide’.*”

68 C. OLIVIERI

In this regard, it seems vitally important to unlink the subjects of our investigation of a colonial and hegemonic vision that is, in our opinion, regrettably widespread. According to Grosfoguel (2010, p. 32):

Epistemic racism in the form of epistemic Islamophobia is a foundational and constitutive logic of the modern/colonial world and of its legitimate forms of knowledge production.

In our case, we are faced with applying this definition in two different fields of application, first: we tried to free Chinese Islam from its inclusion in the Arab-Islamic world as dictated by colonial political and epistemological geographic discourse. Here we aim to demonstrate the existence of an exclusively Chinese-led discourse with its own characteristics that give it individual identity and ontological dignity in its own right.

Next, we tried to unravel the political implications of the Chinese nation-state Islamophobia and the subsequent accusations of terrorism by those social and political movements opposing the Uyghur people. The claims for autonomy and independence by the majority of Uyghur population are, ultimately, the product of a State-organised repression that hides under the more dignified, at least in the eyes of the international community, mask of an anti-(Islam) terrorism struggle:

China's use of the war on terror was intended to halt international criticism of its repressive policies toward the Uyghur people, later it turned out to be a full-scale domestic campaign against terrorism. (Kanat 2012)

Religion, here, as Amin Maalouf (2009) states, tends to be nothing more than a “cement to ethnic groups at war”,³¹ as we have tried to show so far.

CONCLUSION

The purpose of this chapter has not been to sponsor or justify national claims or, equally, to approve of the violent actions that some extremist fringes of the population have conducted against the State. Our purpose has simply been to critically investigate the often-perverse mechanisms by

³¹ “*Ciment à des ethnies en guerre*”.

which the Chinese government has tied issues of internal transnational relations regarding its Muslim minority national identities into wider international discourses of Islamophobia. In so doing it has constructed a real “Islamic problem” to justify its own need of control over the region. Also, situations such as Uyghur-China relations are very vulnerable to racist categorisation and the stigmatisation of certain social groups (Muslims, *in primis*), but this often belies both an objective analysis of relevant problems and intellectual honesty.

BIBLIOGRAPHY

2014. *The Uyghur Ethnic Minority* [Online] Available: <http://www.china.org.cn/e-groups/shaoshu/shao-2-uygur.htm>. Accessed 2 Mar 2015.
- Acharya, A., R. Gunaratna, and P. Wang. 2010. *Ethnic identity and National Conflict in China*. New York: Palgrave Macmillan.
- Agamben, G. 1990. *La comunità che viene*. Turin: Einaudi Editore.
- Allès, É. 2008. *Musulmanes de China. Antropología de los Hui de Henan*. Barcelona: Bellaterra.
- Allès, É. 2014. Minority nationalities in China: Internal orientalism. In *After orientalism: Critical perspectives on western agency and eastern re-appropriations*, ed. F. Pouillion and J.-C. Vatin. Leiden: Brill.
- Anderson, B. 1991. *Imagined communities*. London: Verso.
- Babtain, H.A.M. 2013. *Political and Economical Position of Muslims in China. Analytical Reading 1985–2011*. Paper Presented at the 2013 WEI International Academic Conference Proceedings.
- Bakhtin, M.M. 1981. *The dialogic imagination. Four essays*. Bloomington: Indiana University Press.
- Barfield, T. 2000. *Diccionario de Antropología*. Mexico: Sigo XXI.
- Barth, F., ed. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- Bellér-Hann, I. 2008. *Community matters in Xinjiang 1880–1949. Towards a historical anthropology of the Uyghur*. Vol. 17. Leiden: Brill.
- Bhabha, H. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- . 2010. *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bovingdon, G. 2010. *The Uyghurs: Strangers in their own land*. New York: Columbia University Press.
- Bravo López, F. 2011a. ¿Qué es la islamofobia? In *Ciudadanía universal y democracia a escala humana. Documentación Social*, ed. C. Corera Oroz and A. Alguacil Denche, vol. 159, 189–207.

70 C. OLIVIERI

- . 2011b. Towards a definition of islamophobia: Approximations of the early twentieth century. *Ethnic and Racial Studies* 34: 556–573.
- Brophy, D. 2016. *Uyghur nation: Reform and revolution on the Russia-China frontier*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cabral, A. 2011. Libertação nacional e cultura. In *Malhas que os Impérios tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*, ed. M. Ribeiro Sanches. Lisbon: Edições 70.
- Castets, R. 2003. The Uyghurs in Xinjiang – The Malaise Grows. *China Perspectives* 49. [Online] Available: <http://journals.openedition.org/chinaperspectives/648>. Accessed 11 June 2018.
- . 2015. The modern Chinese state and strategies of control over Uyghur Islam. *Central Asian Affairs* 2 (3): 221–245.
- Castro-Gómez, S., and R. Grosfoguel, eds. 2007. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Cornell, S., and D. Hartmann. 2005. Conceptual confusions and divides: Race, ethnicity, and the study of immigration. In *Not just black and white. Historical and contemporary perspectives on immigration, race, and ethnicity in the United States*, ed. N. Foner and G.M. Fredrickson. New York: Russel Sage Foundation.
- Dikötter, F. 2002. Race in China. In *A companion to racial and ethnic studies*, ed. D.T. Goldberg and J. Solomos, 495–510. Oxford: Blackwell.
- Dussel, E. 2004. La China (1421–1800) (Razones para cuestionar el eurocentrismo). *Revista Archipiélago* 1 (44): 6–13.
- Floracruz, M. 2015. Ramadan 2015: Fasting Banned in China For Muslim Government Employees, Students and Teachers. *International Business Times*. [Online] Available: <http://www.ibtimes.com/ramadan-2015-fasting-banned-china-muslim-government-employees-students-teachers-1975294>. Accessed 6 Dec 2016.
- Géraud, A. 2013. Pour beaucoup, l'islamophobie est devenu un racisme acceptable. *Libération*. [Online] Available: http://www.liberation.fr/societe/2013/09/21/pour-beaucoup-l-islamophobie-est-devenu-un-racisme-acceptable_933528. Accessed 15 Apr 2016.
- Gladney, D.C. 1994. Representing Nationality in China: Refiguring Majority/Minority Identities. *The Journal of Asian Studies* 53 (1): 92–123.
- Gramsci, A. 2011. *Odio gli indifferenti*. Milan: Chiarelettere.
- Grosfoguel, R. 2004. Race and ethnicity or racialized ethnicities? Identities within global Coloniality. *Ethnicities* 4 (3): 315–336.
- . 2010. Epistemic islamophobia and colonial social sciences. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 8: 29–38.
- . 2011. Racismo epistémico, islamofobia epistémica y Ciencias Sociales coloniales. *Tabula Rasa* 14: 341–355.

- . 2012. The multiple faces of islamophobia. *Islamophobia Studies Journal* 1 (1): 9–33.
- Grosfoguel, R., and E. Mielants. 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* 5 (1): 1–12.
- Guha, R. 2009. *The small voice of history: Collected essays*. Chatterjee: Permanent Black.
- Hajjat, A., and M. Mohammed. 2013. *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le “problème musulman”*. Paris: La Découverte.
- Han, E., and H. Mylonas. 2014. Interstate relations, perceptions, and power balance: Explaining China’s policies toward ethnic groups, 1949–1965. *Security Studies* 23: 148–181.
- Human Rights Watch. 2005. *Devastating Blows: Religious Repression of Uighurs in Xinjiang*. [Online] Available: <https://www.hrw.org/reports/2005/china0405/>. Accessed 15 Dec 2016.
- Israeli, R. 2010. China’s Uygur problem. *Israel Journal of Foreign Affairs* 4: 89–101.
- Kanat, K.B. 2012. “War on terror” as a diversionary strategy: Personifying minorities as terrorists in the People’s republic of China. *Journal of Muslim Minority Affairs* 32: 507–527.
- Lipman, J. 1990. Ethnic conflict in modern China: Han and hui in Gansu, 1781–1929. In *Violence in Chinese society: Studies in culture and counterculture*, ed. J. Lipman and S. Harrell. Albany: State University of New York Press.
- Maalouf, A. 2009. *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Mignolo, W. 2008. La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. un manifiesto y un caso. *Tabula Rasa* 8: 243–281.
- Mignolo, W., A.J. De Oto, S. Wynter, and L.R. Gordon, eds. 2009. *La teoría política en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Millward, J.A. 1998. *Beyond the pass. Economy, ethnicity, and empire in Qing Central Asia, 1759–1864*. Stanford: Stanford University Press.
- . 2002. Qing colonial Enterprise: Ethnography and cartography in early modern China (review). *Journal of Interdisciplinary History* 33 (2): 347–348.
- . 2007. *Eurasian crossroads: A history of Xinjiang*. New York: Columbia University Press.
- . 2013. *The silk road: A very short introduction*. New York: Oxford University Press.
- . 2018a. What It’s Like to Live in a Surveillance State. *The New York Times*, February 2. [Online] <https://www.nytimes.com/2018/02/03/opinion/sunday/china-surveillance-state-uighurs.html>. Accessed 2 Feb 2018.

- . 2018b. *Old World Geoschemes, Past and Present, and the Belt and Road Initiative as Sino-Silk Roadist Remapping of Afro-Eurasia*. Paper presented in Remapping Asian Studies, Granada, 16 Mar 2018.
- Olivieri, C. 2016. *China y el Islam. Creación de identidades sinomusulmanas*. Granada: Comares.
- Poston Jr, D. L., W.S. Khamis Alnuaimi, and L. Zhang. 2010. The Muslim Minority Nationalities of China: Toward Separatism or Assimilation? [Online] Available: <http://paa2010.princeton.edu/papers/100485>. Accessed 2 Mar 2015.
- Radio Free Asia. 2010. *Politics Intrude in Mosque. A Chinese Propaganda Event in a Religious Space Offends Uyghurs*. [Online] Available: <http://www.rfa.org/english/news/uyghur/party-08032010162324.html>. Accessed 15 Dec 2016.
- Said, E. 1990. *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
- Santos, B. de S. 2010a. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- . 2010b. From the postmodern to the postcolonial – And beyond both. In *Decolonizing European sociology. Transdisciplinary approaches*, ed. E. Rodríguez, M. Boatca, and S. Costa, 225–242. Farnham: Ashgate.
- . 2011. Introducción: las epistemologías del Sur. In *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer*, ed. VV.AA, 11–22. Barcelona: CIDOB.
- Santos, B. de S., and M.P. Meneses, eds. 2014. *Epistemologías del Sur. Perspectivas*. Madrid: Ediciones Akal.
- Sautman, B. 2000. Is Xinjiang an internal Colony? *Inner Asia* 2 (2): 239–271.
- Smith Finley, J. 2013. *The Art of Symbolic Resistance: Uyghur Identities and Uyghur-Han Relations in Contemporary Xinjiang*. Leiden: Brill.
- Spivak, G.C. 1988. Can the subaltern speak? In *Marxism and the interpretation of culture*, ed. C. Nelson, 271–313. Basingstoke: Macmillan Education.
- Villard, F. 2010. ‘Class’, ‘race’ and language: Imagining China and the discourse on the category ‘Han’ in the writing of Marxist revolutionary Qu Qiubai (1899–1935). *Asian Ethnicity* 11: 311–324.
- Wong, R.B. 1997. *China transformed. Historical change and the limits of European experience*. London: Cornell University Press.
- World Uyghur Congress. 2015. [Online] Available: <http://www.uyghurcongress.org/en/?p=433>. Accessed 15 Dec 2016.
- Zhang, L. 1988. The Myth of the Other: China in the Eyes of the West. *Critical Inquiry* 15 (1): 108–131.

5.2. To forget is to silence⁹⁷

The last decades have seen an increase of restrictive measures in many other aspects of the Uyghur culture and identity, such as in the fields of education —like the abolition of bilingual education (UHRP, 2007, 2015b, Schluessel, 2007)—,

I've realized being here that EVERYTHING is political, when talking about Xinjiang and China. The Chinese know absolutely nothing about the Uyghurs, and they are carrying out cultural destruction programs, making it difficult for new words to be inserted in the language —that is: 5/6 different words are inserted to refer to the same object or concept, to make it much more comfortable for Uyghurs to adopt the Chinese word; Uyghur language education is suspended, etc. I have noticed the weight of politics in all aspects of Uyghur (Aynur, field notes).

I was studying Chinese at school in Kashgar —they were very difficult classes, but in the Nineties in Kashgar nobody needed to use Chinese. When I moved to Ürümqi in 1991 there were many more Chinese teachers, of course, there were much more Chinese there. But above all they taught us in the Uyghur language. Little by little things changed, and by 2003 ... no, in 2000 everything had already changed, we were required to have a Chinese exam for teaching as well. If you wanted to be a high school professor, you had to pass an HSK 8. If you wanted to teach at the university you had to pass an HSK 11. A Shanghainese cannot pass that test. Now nobody can teach in Uyghur language (Nur, field notes).

daily life —the restrictions in giving Islamic names to the newborn (RFA, 2017a, 2017b; WUC, 2017) and food customs (RFA, 2015)—, and aesthetics —the prohibition of practices such as the use of veil for women (Leibold & Grose, 2016),

After 2009, students could not pray in their dormitories, and the term “Muslim scarf” was coined to indicate the scarf that covers the neck, which began to be banned. Scarves that only covered the head and tied at the back of the neck could be used, but those that covered the women’s neck were not allowed. I had never heard this term, and I didn’t know what he meant, when my secretary told me that in my classes he was no longer allowed (Aynur, field notes).

or beards for men (Lipes, 2014; Hunt *et al.*, 2017)—;

Article 38 of the 2015 XUAR Religious Affairs Regulation prohibits individuals from using their “appearance [i.e. grooming], clothing and personal adornment, symbols, and other markings to whip up religious fanaticism, disseminate religious extremist ideologies, or

⁹⁷ The sections that constitute the rest of this chapter are a version adapted to the format and structure of this thesis, of an article sent to evaluate for the *Revista de Paz y Conflictos* of the University of Granada. Olivieri, C. (2019 submitted, under revision). Islam as decolonial re-existence vs. PRC institutionalized Islamophobia. *Revista de Paz y Conflictos* 12(2), xxx-xxx.

coerce or force others to wear extremist clothing, religious extremist symbols, or other markings.” 28 Article 60 subsequently stipulates that transgressors may face administrative or even criminal punishment, including fines ranging from 3,000 (approximately \$485 USD) RMB to 5,000 RMB (approximately \$800 USD). 29 The regulations do not specify what constitutes “extremist” attire.

There are ‘five types of people’ in Xinjiang that cause Chinese authorities a great deal of anxiety: women wearing veils, jilbab, or hijab; men who have long beards; or individuals who wear clothing featuring a star and crescent moon (which appear not only on the East Turkestan independence flag, but are also universal symbols of Islam) (Famularo, 2015, p. 5).

In this area, what can be clearly defined as an epistemicide political program, also acquires a marked memoricide character. The programmatic rewriting of the regional history, combined with attempts to eliminate traditional identity markers —language, customs, rites— and religious repression, tend to carry out an “identity cleansing” process and to be replaced by authority-imposed standards.

In the Seventies, Eighties... We never had history classes. Of course we had History of China, but in this History they just mentioned some Tibetan people, Uyghur people, just shortly. But they never discussed the whole Uyghur people History of the region. Chinese Central Government in 1980s, 1990s, and still, they did and still are doing a lot of History, official History... Xinjiang History, History of Uyghurs, mostly by some Chinese historian, of course. They have some standards, you know. First of all, Xinjiang since ancient times is part of China. This is one. Under this... slogan... we can say historical slogan... you can discuss this historical points. And also... another point is... official point is Uyghur people are a minority. History never had an independent State (Erkin, field notes).

The communities in exile, in the same way, are in the condition of being diluted in the receiving cultures —“mainstream cultures” (Nur, field notes)— and in many cases of not achieving —due to their diasporic and the obvious bureaucratic and diplomatic issues regarding their permanence and settlement in the States that host them— strengthen and spread their culture of origin, especially for the new generations born in exile (Nur, field notes). The responsibility lies with the families, who carry identity characteristics —linguistic, religious, daily customs— in the private sphere. However, and naturally, that entails a gradual impoverishment of the culture itself, relegated to the family environment and in general away from intellectual and cultural manifestations. “A language, used like this, within the family, is very limited. It’s no longer a language. When your children can read poems in Uyghur, when they can read literature, that means they know the language. Otherwise, they only communicate” (Nur, field notes).

5.2.1. Terrorist, Islam -ist/-ic/-ologist, separatist, and other crimes

Before it was “separatist”. Now, you know, it’s terrorist. They’re always changing criminal names for Uyghurs. It is fashion right now in the whole world, so, you know, it’s easy [...] for Uyghur people to connect to some criminal activity like terrorism. (Erkin, field notes).

The rise of the “-isms”⁹⁸ in today’s communication language is becoming an increasingly widespread and alarming phenomenon. The reflection of this research comes from a series of sensations generated by the depersonalization of guilt: a consequence of the very concepts that these “-isms” express. This will help the reader to get informed through the conventional and institutional channels, to perceive a really disturbing terminological indistinctness, and understand which terms alternates without critical spirit the denominations that title this section.

*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 fundamento*⁹⁹ (Foucault, 1992, p. 7).

Before entering into the reflection proposed for this section, it seems essential to stress that the construction of the “Other” —the repressed being— as a dangerous counterpart by the established political and moral order, legitimizes the authority —i.e. the State— to base their control strategies on hard and coercive measures, in order to not disturb a pax that is entirely fictitious. The reality itself, *de facto*, exists as soon as it is based on antagonisms and conflicts. Hence, the entity is in relation to the struggle it establishes with the “Other”: the recognition —or ignorance— of another identity.

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,

⁹⁸ In fact, the suffix “-ism” was elected *Word of the Year* in 2015 and its use keeps increasing: <https://www.merriam-webster.com/words-at-play/word-of-the-year-2015/-ism>. Last access: 02.12.2017.

⁹⁹ “Modern consciousness tends to give the distinction between the normal and the pathological the power to delimit the irregular, the deviant, the unreasonable, the illicit and also the criminal. Everything that is considered strange receives, by virtue of this consciousness, the status of exclusion when it comes to judging and inclusion when it comes to explaining. The set of fundamental dichotomies that, in our culture, distribute conformities and deviations on both sides of the limit, thus finds a justification and the appearance of a foundation.”

*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*¹⁰⁰ (Gramsci, 2011, pp. 6-7).

The construction of a “-ism” is therefore shaped as the definition of an idea, an ideological collective, or an indistinct group, apparently accompanied by very well established characteristics and applied to all the entities that comprise it: “Uyghurs are Uyghurs more than they are Muslims” (Nur, field notes). In the case of religious beliefs, and in spite of not possessing, semantically —either positive or negative connotations—, we do find important differences, depending on the “-ism” which we are referring to. The term Buddhism does not raise concerns in public opinion, and yet Islamism —not to mention terrorism— is perceived as one of the most important threats of our times.

The most obvious problematic consequence is the creation of intangible entities: superior monsters, which citizens cannot face as individuals. The only viable solution to this battle is to resort to “powerful” bodies —the State, the government—, as they are the ones that possess the means to enact contrasting measures: diplomacy or massive repressions and the use of violence. Apparently, we are made to believe that facing those issues is a field that does not correspond to the citizens but to the organs of power, especially because collectivizing evil is a fundamental strategy drafted to perpetuate the belief that being protected by higher organisms is necessary to ensure our safety and our well-being. Indeed, the “-phobias” and the “-miso-s” are daily weapons established in public opinion to take refuge in the care of the powerful, which gradually strengthen their role as indispensable. In the same way, they originate a generalization and categorization —erroneous, in many cases— that associate individuals who share one or many characteristics with an incriminated group and include them in a common cluster. This is how being a Muslim becomes a reason for terrorism suspicion. Belonging to a religion is considered sufficient reason to activate preventive repressive measures and authorizes the application of a series of control protocols. If the global threat cannot be eradicated and the “-isms” cannot be practically eliminated, the consequences fall on those who happen to be assimilated with them.

¹⁰⁰ “Imagination plays a very large part in political activity; but in the political activity the hypothesis is not of inert facts, of deaf material to life; the imagination in politics has for men the elements, the society of men [...] If the politician is wrong in his hypothesis, it is the life of men that runs danger, it is hunger, it is revolt, it is the revolution to avoid dying of hunger. In political life the fantastic activity must be illuminated by a moral force: human sympathy.”

It is necessary to highlight the extent to which modern research emphasizes the arbitrary process in which differences are designated and used as tools of ontological and hierarchical categorization. However, religion is a very specific categorization by itself and can only be politically relevant when political actors endorse it. This is the case of China and its racialization/differentiation of the Uyghur people by their religious beliefs.

And yet, it is fundamental that in the areas corresponding to this research, as well as in the daily praxis of our lives and experiences, to demystify and deconstruct the intangible and confer it a real identity. That is, to personify the crimes and those who commit them, so that the power falls in the hands of unique individuals and in the possibility of implementing it. Concentrating efforts to uproot criminal actions and violent behavior empowers the community itself, decreasing the level of need for interventions “from above”, in which the masses have no decision role. It is necessary to atomize the constructed entities and give each of them its singularities by eliminating the feeling of collective “guilt of a group—in addition to a Jewish-Christian-centric matrix- and dismantling the same watertight idea of “group” as carrier of collective values—and crimes. As citizens and individuals, these are some of the measures that we must consider in order to terminate dangerous stereotypes and free the community of responsibility for the actions of unique members of it.

In Social Sciences, we have the duty to refocus our attention on people by increasing academic interest in “-isms”. On the other hand, we must endeavor to recognize the political/politicized role and the implementation of these “creations” by the power —“much of what the culture condemns focuses on kinship relationships” (Anzaldúa, 1987, p. 40)—, to denounce the tools of media control and consciousness that these names imply, and to reveal the lack of scientific and social value of the categorizations and groups.

From: A Uyghur Girl
To: China
cc: The World
Re:

You say that you want peace and harmony
You want the unity of ethnic minorities
You want us all to be one big family
Uyghurs, Tibetans, Han Chinese
Yet Falun Gong, Taiwan and democracy

The five of us are Poisons? The hypocrisy
Of your words reveal Chinese hegemony

Here's the 'peace' you constantly proclaim,
Our freedom is in jail, our mouths detained
We face economic advances that starve and
maim,
Educational opportunities that divide and
tame.

Ethnic unity to prevent unification

Anti-separatism that enhances separation

Freedom of speech where our words are taught

And moving off scrip will get you caught

*Religious freedoms where our God is Xi
Our only congregation is the CCP*

*If we decide we want to learn our tongue,
And if we decide to keep our traditions
Or is we happen to think a stray thought
Perhaps a memory of what freedom once brought*

We are chained en masse and kept in dungeons

*With chains like puppet strings praising Xi
Jinping*

Chains to destroy the language of the hearts within

Chains to mould our brains to the Party's whim

Hundreds of thousands in the molding classes

Cramped and tortured to re-educate the masses

A mistake away from the killing gasses

And those outside, those outside, those yet to be confined

Must forget half their family or replace their seats inside

It's not a prison, there is no sentence, they are interned for life

Or until they come out broken, a psyche suicide

Witnessing the cultural cleansing, slow boiling genocide

Unable to escape China's overheating eyes

So they cut ties with those overseas, for communication is a suspicious act,

Or students cut their wrists to bleed, for after their parents they are next,

Or they are cut after blood is taken, their organs kept intact,

And all the while their wombs are cut to prevent hope or life in this attack

Oh, but you see us smiling on TV?

Yes, we shine with the reflection of our blood-stained properties,

Our sweat and oil excellent commodities for a rapidly growing economy,

And beautiful dances, cruelly twisted so each step is beautiful agony

In a colonialists standard of beauty

And each breath is the slow erasure of our true identities

So Uyghur rise up! We are unwilling to rest

Before our people can freely breathe

Before we can leave our boundaries

Before we can live as Uyghurs without being suspected of being radicalized

Without our religion being terrorized

Without our history being revised to fit a culture

Ready to be commodified

Without being denied to learn in our language

Rather than of our language

Our way of life brutalized to fit a shoe unfit for Life

Punished when our feet bleed and swell and protest

You speak of peace then quash communication

Bridges are burned and face condemnation

Human rights and compromise face humiliation

In the push to show the world a “great Chinese nation”

That fights imaginary disease with greater inflammation

And rots with overcrowded prisons, and murders in obscurity

And creates predicative policing with militarized security

And tries to prevent any word of this from dissemination

By blacklisting and torturing our families and relations

And so here we are today to implore the United Nations

To take action on our behalf, to look into the situation

Of how China has sentenced us to an oppressive subjugation

We must stand up now to claim our rights before its much too late

From here on out the world will only share our fate

To march for our human rights is our only salvation

We fight for our freedom from China’s damnation¹⁰¹ (UHRP, 2018).

5.3. Intimate Terrorism: Life in the Borderlands¹⁰²

In spite of the constitutional guarantees of linguistic freedom for minority nationalities, the Chinese Government has imposed the institutionalization of the Chinese language not only in education but also in employment, forcing the Uyghurs to place themselves in the Chinese middle class, in order to be competitive and able to survive both in the labor market and in the urban environment (Smith Finley, 2013, p. 226). However, this strategy can —and should— be read as part of a political program that we might be called as “internal colonialism” in the country, since it has been accompanied not only by the massive extraction of natural resources but also by what can be defined as a metabolic extraction of human resources. As a result of the imposition of the Chinese-State culture —language, cultural heritage, and official history— on the Uyghurs, the result of these policies is the epistemicide (Santos, 2010a) of the Uyghur culture (Smith Finley, 2013).

Today, the XUAR region has around of 23,000 mosques and Islam remains as one of the pillars of the social, economic, and private life of the Uyghur people (Smith Finley, 2013, p. 101). Laws and food restrictions, imposed by the Koran, are largely observed within the Uyghur communities, becoming an important part of their identity patterns and claims. On the other hand, the government

¹⁰¹ The author, Munawwar Abdulla, writes: “I wrote this poem as a performance piece for the #OneVoiceOneStep protests that happened across the world on March 15th, so it’s not my usual (subtle) style but it is my usual passion. Freedom for East Turkistan!”

¹⁰² This chapter borrowed the latter subtitle from the work of Gloria Anzaldúa (1987, p. 42).

policy involves restrictive measures on religious freedom and practices that have impacted the Uyghur identity, helping to fuel an Islamic resurgence in the region.

This government is becoming really stupid. The Uyghurs were not so religious. Yes, there were more religious people, but even being religious they was not extremists. I don't know, in the last five years at least, there are people who are starting to do crazy things, like trying to leave China to participate in ... activities, in other parts of the world ... few, not many ... but when someone wants to take something away from you, that becomes very valuable (Nur, field notes).

This reactivation is considered, by experts such as Jo Smith Finley (2013), as reactive phenomenon, which draws in the historical and cultural roots of the Uyghur people, and imposes itself as a distinctive Islamic element of their identity.

One response within the Uyghur community itself has been the creation of stereotyped images of the Han to make a distinction between “non-Muslim population” and those who follow Islamic rules. The Han have been identified as “*Harām* animals” —a great insult to the Uyghurs— due to their “dirty” diet, due to its different hygiene standards; and “poorly educated”, due to their habit of emitting flatulence, spitting, or blowing the contents of their nose on the floor in public spaces (Smith Finley, 2013, pp. 101-107).

However, as mentioned before, the establishment of a narrative by the Chinese Government about the “Muslims” and the emphasis on their religious nature of the de facto political and economic claims of the Uyghur people create an “Islamic problem” *per se*. Since 2008, some of the violent events that have taken place in the XUAR were directed against civilians and their alleged religious motivations, and might have common roots with jihadist terrorism.

In March of that year, a Uighur woman allegedly tried to ignite flammable liquids on a plane after takeoff. In October 2013, a Uighur man drove an SUV with his wife and mother inside into a crowd in Tiananmen Square, killing two tourists; the occupants of the SUV perished when it then burst into flames. In March 2014, eight Uighurs armed with knives killed 31 people at the railway station in Kunming, in southwest China. The following month, while President Xi Jinping was visiting Xinjiang, three people used knives and (possibly malfunctioning) explosives to stage an attack at the Urumqi railway station, killing three. In May 2014, five assailants in two SUVs killed 43 people on an Urumqi market street with explosives. And in September 2015, in a strange incident that may have been more labor dispute than terror attack, 17 Uighurs, including women and children, reportedly killed 50 people at a mine in remote Baicheng country, in Xinjiang. They then fled to a cave in the mountains, where Chinese troops, after an extended manhunt, flushed them out with flame-throwers and shot them (Millward, 2019, par. 28).

Even so, the belonging of small clusters of the population to violent groups does not legitimize the repressive measures against a whole population with more than 20 million individuals.

Meanwhile, the restrictive policy on religious and cultural freedom generates the radicalization of the population.

The idea that our culture is lost, in the next generations, in, you know, terms of language, in terms of culture, in terms of cultural religious identity... that scares me more than being associated with Muslims (Nur, notes field).

A practical example of these policies is observed in the current religious repression that the State currently applies—in many cases violently—over the Uighur minorities. The latter relates to the holiday of *Ramaḍān*,¹⁰³ which represents one of the most important festivities in the Islamic World.

From a religious perspective, before 2009 in Beijing there was a climate of freedom. Even Saudi Arabia or Malaysia financed the University cafeteria to prepare Ramaḍān food in the evenings and early mornings (Aynur, field notes).

For some years, the Uyghur communities have complained of an increasingly repressive attitude of the State towards it. The government itself forbids Muslim officials, students, and citizens of XUAR to respect the fasting period. This is done through official communications—effectively, prohibitions— or public actions that impede the normal development of religious activities, like the closure of food establishments during night hours when the *Ramaḍān* fast is suspended (Floracruz, 2015, par. 4-5). In addition, other restrictive measures over religious manifestations include the fact that “*authorities in Xinjiang frequently require religious groups to submit texts and curricula for examination before they may be used in worship or in school settings, but the government hasn’t previously acknowledged this*” (RFA, 2010, par. 3).

In its staging transformation towards a fully-hanized society, the Chinese Communist Party (CCP) requires a demonization of religion. The political factors that constitute the basis for independence riots and movements—both in XUAR and, for example, in Tibet—are ignored, while special emphasis is placed on State communications and official media. The Government

¹⁰³ With roots in the Koran itself, Fasting (*sawm*) during the ninth month of the (lunar) year represents the fourth of the Five Pillars of Islam (*Arkān al-Islām*). Anyone who denies her or his obligation would be considered a miscreant (*kāfir*). In some countries with an Islamic majority, breaking the fast in public is sanctioned personally as it hurts the common moral.

portrays religion as an anti-pan-Chinese element and a disruptive force in the ideal of national harmony. An online audio recording released on October 2017 by the Xinjiang Communist Youth League, ostensibly with the intention of reassuring the Uyghurs, fully embraced this medical metaphor:

If we do not eradicate religious extremism at its roots, the violent terrorist incidents will grow and spread all over like an incurable malignant tumor. Although a certain number of people who have been indoctrinated with extremist ideology have not committed any crimes, they are already infected by the disease. There is always a risk that the illness will manifest itself at any moment, which would cause serious harm to the public. That is why they must be admitted to a re-education hospital in time to treat and cleanse the virus from their brain and restore their normal mind. We must be clear that going into a re-education hospital for treatment is not a way of forcibly arresting people and locking them up for punishment, it is an act that is part of a comprehensive rescue mission to save them (as quoted in Millward, 2019, par. 22-23).

The Uyghur community sees these measures as a provocation, which only result in an increase in the tensions that exist between the majority and the Muslim nationality. In turn, this produces a greater sense of separation from the Uyghurs and a strengthening of their Muslim identity.

5.4. Thoughts from (de)coloniality

Then, why is it so necessary to decolonize the history of Uyghur Islam?

[...] la construcción de una consciencia islámica renovada e innovadora [...] debe pasar necesariamente por la consciencia, análisis y resistencia emancipatoria de nuestra deconstrucción y construcción por parte del imperio de la anulación del Otro en el No ser [...] Abordo la descolonización de los discursos sobre [...] islam, a través de evidenciar, analizar y superar el limitante sistémico estructural que define y crea, de hecho, la cuestión a la vez que él mismo es producido por ella, dentro de un esquema heterárquico del poder¹⁰⁴ (Adlbi Sibai, 2016, pp. 19-20).

Starting from the colonial nature of the relationship established between the PRC and XUAR (Schluessel, 2016; Jacobs, 2016; Leibold, 2007), and the hybrid nature of the Uyghur Muslim community within the image that the Umma itself provides, we are facing two different areas of

¹⁰⁴ “the construction of a renewed and innovative Islamic consciousness [...] must necessarily go through the emancipatory awareness, analysis and resistance of our deconstruction and construction by the empire of the annulment of the Other in the Not-Being [...] I address the decolonization of discourses on [...] Islam, through evidencing, analyzing and overcoming the structural systemic constraint that defines and creates, in fact, the issue at the same time that it is produced by it, within a heterarchic scheme of power.”

decolonization. In the first place, we need to denounce the political implications of the Chinese Nation-State Islamophobia and the consequent accusations of terrorism harassing the social movements of the Uyghur people. Precisely, autonomy and independence demands —“*É em geral no facto cultural que se situa o germe da contestação*”¹⁰⁵ (Cabral, 2011, pp. 360-361)— are the engine of an organized State repression that hides under a more dignified —in the eyes of the international community- mask of anti-terrorism struggle.

On the other hand, it is necessary to free Uyghur Islam¹⁰⁶ from its inclusion —dictated by colonial political and epistemological geography— in the Arab-Islamic world —conventionally known as MENA— by acknowledging the existence of aspects unique to the Uyghur ontological identity and dignity:

The people of the Tarim Basin, the ancestors of modern Uighurs, along with Turkic tribes of the steppes and mountains (including the Kazakhs' and Kyrgyz' forebears), converted to Islam in several waves beginning around the year 1000. Central Asian Islam is quite different from that of the Middle East, however, and especially from that promoted in modern times by Wahhabi and Salafi groups sponsored by the House of Saud. Uighur prayer can involve chanting and dancing, and music is not forbidden (Millward, 2019, par. 12).

The diaspora character (Sayyid, 2010; Mandaville, 2001) of the universal Muslim community —the Umma— goes back to the establishment of the first Umma in 622 AD, year of the *hijra* (Olivieri, 2019b). The Umma has undergone processes of geographical, ethnic, and epistemological expansion and diversification, heterogeneous with currents and ruptures —*fitan*, sing, *fitna*— that have pluralized and localized practices of Islam per se, in spite of maintaining this as a supraterritorial normative code and universally valid for every Muslim.

The European colonialism and the repercussions it brought to the entire Islamic world —from Morocco to Asia-Pacific— represents the key moment in which the Umma became the symbol of anti-colonial resistance. Said so, the liberating counterhegemonic element of the oppressive external yoke and the need to fight against a common enemy entails a deeper reflection on the Muslim intellectual scene on a global scale. The latter renews the willingness to build the Umma as an anti-imperialist and anti-colonialist defense through a pragmatic political and religious program, which

¹⁰⁵ “It is generally in the cultural fact that the germ of contestation lies.”

¹⁰⁶ It is also necessary to differentiate between the people traditionally called “Muslim Chinese” —the Hui minority nationality (Gladney, 1996, p. 20).

advocates to the union of all Muslim people in a unitary State institution. The consequences of colonial domination, still visible after the attainment of independence, and the imposition of the socio-centric model as a derivation of imperialism, have favored the establishment of hierarchizing and homogenizing praxis within the Umma itself. All of which have become explicit in the imposition of patterns of “purity” and “authenticity” in the different Muslim landscapes, and have led to discriminatory and violent practices against critical groups. This exclusion of groups considered inferior by the powerful violates one of the basic foundations of the Umma has been attributed by some sources to the first caliphs and the same Prophet, whereby the differences within the community are a *bless/ikhtilāf al-umma rahma* are propitiating the creation of the dominant narrative about Islam as a unique and absolute system.

Migration represents the very basis of the Umma, which has been built extraterritorially from the *hijra*. In times of diaspora and migrations, its supranational dimension becomes a primordial element, mainly because it emphasizes in the locality of its essence and its intrinsic hybridity: the influences of socio-cultural contexts in which the different practices are based on and from the daily life of the Muslim people. Undeniably, this increases the need of the people to mobilize as an Umma, recognizing themselves as an alternative political order, not only faced with an external “Other” —the colonial powers— but also within the same homogenizing drifts used by the power groups to persecute those who are considered subversives of their vision.

If we change the latitude of these assumptions and apply the same colonial categories to the heterarchization that the Chinese Nation-State imposes on part of its population, we can include a scenario that reflects what was analyzed here. In the XUAR, the colonial relations are constructed as a programmatic tool to perpetrate plans of appropriation of land, natural resources, geostrategic position, and power at the expense of the indigenous populations’ management forms. Folklorization —that is, capitalization and monetarization (*Cfr.* Imgs. 1-4, Anexo II)— and elimination of the identity of the original people are the tools used by the State to effectively apply its plundering policies.

The repressive measures, justified under a facade of “secularization”, are accompanied by homogenizing projects of the Uyghur religious culture. On January 2019, the Chinese Government and the China Islamic Association announced the implementation of a five-year plan to “sinicize”

the Islamic practices and institutions of the country, with the aim of promoting the “core values of socialism, traditional culture, laws and regulations” (RFA, 2019, par. 3) and drafting an “Islam Made in China” (RFA, 2019, par. 28). These measures raise concerns of a possible “religion war” and further “attacks on culture, society, traditions, and lifestyle”, similar to the case of the Italian Deputy Prime Minister Matteo Salvini (Li, 2019, par. 3), who promotes fear, rejection, and a feeling of danger towards “the others.” Leaving aside the worrying irony that arises from the CCP’s use of the xenophobic discourses, these are presented as a confrontation *in excursus* against the epistemic diversity represented by Uyghur traditional religious culture —and Muslim— in general. The objectives pursued theoretically by the Chinese Government are summarized in the safeguarding of a “world of great harmony,” as President Xi Jinping has affirmed on numerous public occasions. However, according to *The Global Times*, a sister newspaper with the official spokesman of the CCP, the People’s Daily (RFA, 2019, par. 26): “Although there are people on Twitter who maliciously accuse China of totalitarianism and being a colonial power, they still have to admit that [...] in Xinjiang, religious extremism has been effectively addressed, [and] peace and order have been restored in the region” (Li, 2019, par. 6).

The “peace” that the Government boasts of having achieved in the region is not at all perceived by its population and it was allegedly obtained thanks to the State’s war against the “three evil forces:” ethnic separatism, religious extremism, and violent terrorism. Nonetheless, the measures implemented to maintain that supposed “restored” order —occupation of the territory, prohibitions of cultural, identity, and religious practices, consequent epistemicide, establishment of a surveillance State (Millward, 2018b)

It exists as a kind of... It is not exactly a list of wanted people... Families are classified depending on their political past, their educational level or their level of religious knowledge. My family was classified as “key family.” That means you can't do anything, you can't go anywhere. That is, you cannot ask for a passport. I'm here. I am considered a political activist, but I am not, I am a normal worker, I just try to tell the truth. My brother has been jailed twice for it, and my father is a very respectable figure in the town. But for that reason, we have been classified as “key family” (Nur, field notes),

or, more recently, mass arrests and disappearances of nearly one million Uyghurs (Zenz and Leibold, 2017; Thum, 2018) and the establishment of 1200 reeducation camps (Millward, 2019)—made possible to include the PRC into the current Modern/Capitalist/Colonial World System —“of

the North-colonial-Nation-Statecentric. Violence is imposed as the official way of maintaining order, in a State that proclaims itself harmonious in its diversity, while lacking the “ability to sustain a paradoxical curiosity that embraces complexity without reliance on dualistic polarity” (Lederbach, 2005, p. 5).

5.5. Final thoughts. Islam as decolonial re-existence

Since 2017, news¹⁰⁷ about the opening of supposed political fields in remote areas of XUAR are being disseminated. In those camps, thousands of Uyghur people are being deported —according to the official communicates- in order to attend “vocational education and employment training centers” (Millward, 2019, par. 3) and alienate subjects potentially involved in “extremist” activities, while promoting “other ‘measures’ to counter ‘extremism’” (Millward, 2019, par. 3). The State’s concerns stem from the supposed conviction that the world-recognized terrorist organizations, such as Al-Qa’eda and the IS, have expressed their intention to include the Uyghur people and their territory in a wider Islamist project on a global scale, with some even declaring their plan to annex XUAR to the Islamic Caliphate (Floracruz, 2014; Famularo, 2015). Nevertheless, anti-terrorism measures are part of a broader political plan for regional control and the suppression of movements of ethnic and national independence promoted by the indigenous XUAR population do not take into account that “such calls for the strict Islamization of Xinjiang society are anathema to Uyghurs and other local minorities, who are moderate, syncretic Muslims” (Famularo, 2015, p. 1).

My family is very moderate. I mean, my sister dresses like you, like me, like that. Of course, we have been taught the basics of Islam, we were born in a Muslim family, it is necessary for parents to give you religious teachings and this and that (Nur, field notes).

¹⁰⁷ “Thanks to remarkable reporting by Gerry Shih (now at *The Washington Post*) for the Associated Press and Josh Chin, Clément Bürge, and Giulia Marchi for *The Wall Street Journal*, as well as important early stories from other researchers and correspondents, including Maya Wang (Human Rights Watch), Rob Schmitz (NPR), and Megha Rajagopalan (BuzzFeed News). Especially important is the Washington, D.C. –based Radio Free Asia Uyghur service, which has for years provided detailed, accurate coverage despite notorious controls on information in Xinjiang” (Millward, 2019, par. 2).

In recent decades, the forced cohabitation —although segregated, in most cases— of the Uyghur people with the Han majority has increased multiple hybrid identities and new ways of local recognition, as well as an Islamic renewal and return to deeper character roots linked to religion;

In Beijing we lived an Uyghur life with other Uyghurs, in an Uyghur neighborhood: we barely had relations with Chinese, you know, normal stuff, good morning and goodbye. We did not feel much pressure because the Chinese did not identify us as Uyghurs, they considered us foreigners, they made comments like “how well do you speak Chinese”, “where have you learned to speak like that”, etc. At the beginning, before 2009, we did not perceive great repressions: we could make our voice heard, speak freely with the police, even respond to them badly. I really think I could do it because they didn’t identify me as a Uyghur. After 2009, the attitude of the people begins to change when they discover that we are Uyghurs: we could not protest in front of the authority, we could not obtain car license plates, etc. [...] When our son was born, we sent him to live with his grandparents in Ürümqi: we had no plans to stay in Beijing forever, and besides that, there he would not have been able to grow as a “Uyghur man”; He should have gone to a Chinese nursery, he would not have learned the language and culture of his people. It was a difficult choice, but we thought it would be the best for him (Aynur, field notes);

despite the fact that the State continues perpetrating violent narratives and disseminating distorted images of the Uyghur people’s religious belonging, Islam has become a form of local re-existence and opposition to the epistemicidal and subalternizing policies of the Chinese Nation-State: a response to the failed developmentalist and modernizing measures imposed by the government, which breaks the traditional community dynamics of resources and knowledge management, imposing hierarchical laws, and asymmetric ethnic/ontological separations. It is imposed as an element of national unity, in opposition to the defeat that nationalistic aspirations have suffered *vis-à-vis* with the Chinese State (Smith Finley, 2013, p. 236).

The stories related by the academics committed to the Uyghur cause and those who had the opportunity to extensively study the XUAR region give us a measure of how the situation of the local people has suffered enormous and visible changes in recent years. Although the inter-ethnic situation shows tense hues —though not continuously—, the 1990s and the beginning of the new millennium were characterized by a manifest rebirth of religiosity in more visible facets. After the dark years of religious repression, represented by the Great Proletarian Cultural Revolution (1966-1976), and the reestablishment of diplomatic relations with the greatest powers of the Middle East, a deeper cultural exchange have also manifested in the reopening of worship places and the growth of important links between the Islamic Association of China and —among others— Saudi Arabia. Also, the attire of the generations grown in the 1990s and the first years of the 2000s was

modified, making more visible the signs of religious identity between the population, as well as of popular participation in symbolic events and places: mosques, Koranic schools, sanctuaries, etc. (Smith Finley, 2013).

Nonetheless, the toughening of anti-religious policies by the Chinese Government has reversed the latter trends, forcing an increasingly large swath of the population to publicly renounce to parts of their identity, and abandon customs and typical dresses of their religiosity (Famularo, 2014; Florcruz, 2015; Hunt *et al.*, 20176; Leibold & Grose, 2016; Li, 2019; Lipes, 2014; Millward, 2018, 2019; RFA, 2015, 2017a, 2017b, 2017c, 2019; UHRP, 2007, 2015), under the threat of being considered enemies of the State and liable of being repressed and punished. As the processes of hanization are imposed in public education and standardized under State precepts, other programs imposed by the government instill narratives and homogenizing speeches with a marked anti-Islamic character.

These prohibitions harm the population's possibility to express their belonging and prevent Islam from representing an intimately constitutive character of the Uyghur identity, always relegated to the exquisitely personal and private sphere. The process of pacification of the region, as the State proposes, goes through the violent repression of anyone who interrupts the imposed restrictive norms. On the contrary, it nurtures the creation of a conflict that ends up being internalized by the populations —both the Uyghurs and the Hans— as “normal”, perpetrating a form of popular segregation and racial/Islamophobic stereotypes.

Uyghurs are very violent. Even here, they only come to kill people. When I see some of them on the street, I change my sidewalk, you know, because they carry knives and stab anyone who passes by them, even children do (Li, field notes).

Indeed, Islam becomes an intimate and personal form of resistance against the oppression of the powerful, becoming an identity space, individual and national, in which collective feelings manage to overcome ontological separations and contest against epistemicide measures; those, mask assimilationist and extractivist views under a halo of justicialism, pacifying and securitizing policies. This collective welfare does not cease to represent the interests of a group —a majority, at a population level— and the chosen path to eliminate all distinctive features, fostering the creation

—in real “laboratories”, the reeducation fields— of a homogenous and unidirected society, standardized by the State.

CAPÍTULO 6

Epistemología de los silencios. Secuelas

© MAMATJAN JUMA. *DREAM CATCHER*. MIXED MEDIA ON PAPER (14IN X 14IN)



6. Epistemología de los silencios. Límites y secuelas

En la presente Tesis Doctoral se ha tratado de reflexionar acerca de las políticas subalternizantes del gobierno del PCCh en la RPCh, investigando sus orígenes a nivel historiográfico e ideológico, incidiendo en la naturaleza colonial y extractivista de unas medidas invisibilizadoras y prohibicionistas hacia características identitarias del pueblo uigur.

El silencio programático al que las personas uigures han sido sometidas a lo largo de la historia, y los procesos —en muchos casos, violentos— que han sufrido para la realización del plan político del gobierno, en las diferentes etapas de la historia política de China, ha representado la hipótesis de partida para este estudio, que arrancaba de las siguientes preguntas de investigación:

P₁: ¿Cómo se construyen los discursos a nivel historiográfico, para justificar la inclusión de la tierra de las gentes uigures en lo que hoy consideramos China?

P₂: ¿Cuáles son los motivos subyacentes a las políticas expansionistas, y cómo se mantiene el poder en la región?

P₃: ¿Cómo se justifican, a nivel nacional e internacional, las medidas represivas y violentas del gobierno sobre parte de su población?

P₄: ¿Cuál es la percepción de los acontecimientos recientes en XUAR desde la mirada del exilio? Concretadas en los siguientes objetivos de investigación generales:

OG₁: Analizar las narrativas anexionistas e inclusionistas de China y su impacto en la (auto)percepción del pueblo uigur frente a la mayoría nacional.

OG₂: Desvelar los intereses económicos y extractivistas del gobierno chino sobre el territorio indígena uigur, y denunciar las medidas represivas a nivel ontológico e identitario ejercidas sobre ellos, así como los mecanismos migratorios estratégicos como medida de conquista.

OG₃: Subrayar la intencionalidad de las políticas anti-terrorismo y de securización estatal e inscribirlas en un panorama de políticas subalternizantes y epistemicidas frente a la identidad uigur.

OG₄: Visibilizar la pluralidad de las historias de vida de unxs resistentes y supervivientes, que siguen re-existiendo desde fuera, y que reformulan su propia identidad a partir de los caracteres ilegalizados por el poder.

Pues *“l’atto più universalistico e coerente del nostro universalismo dovrebbe consistere nel riconoscere le proprie patologie e la propria parzialità”*¹⁰⁸ (Cassano, 2005, p. 75), a partir de la experiencia investigadora, nos percatamos de una serie de limitaciones con las que tendríamos que lidiar, a la hora de tratar de dar respuesta a las preguntas iniciales de la investigación: en primer lugar, y para anticipar eventuales dudas que puedan surgir con la lectura de este estudio, me hallé frente a la imposibilidad de conducir parte de la investigación en el mismo territorio que me interesa. Los hechos recientes y el “giro reeducador”, el reforzamiento de las medidas restrictivas y el aumento del control policial e informático sobre la población residente en XUAR —“Es un estado policial” (Yusup, notas de campo)— han dado como resultado un endurecimiento de las penas para todo tipo de infracción, real o supuesta;

Yo no tengo problemas con el gobierno chino, nunca he hecho política cuando estaba allí. [...] Cuando vivía en China, todas mis llamadas eran grabada, nos dábamos cuenta por la mala calidad de las llamadas: muchas veces, cuando hablaba con mi marido, bromeábamos pidiéndole a quien estuviese escuchando que mejorase un poco la calidad de las interceptaciones, por lo menos. [...] Pero una vez, un alumno mío fue golpeado violentamente por tres estudiantes chinos. Todos eran alumnos míos, los conocía a todos, a uno le detestaba; los golpes no fueron demasiado graves, pero el chico fue hospitalizado. Sus compañerxs pusieron la noticia en la sección “Momentos” de WeChat; en cuanto lo vi, contacté de inmediato con ellxs para que lo quitaran: yo no iba a tener problemas —era una profesora sin relaciones con el partido, residente en Beijing y con un puesto fijo—, pero tenía miedo que eso pudiese perjudicar las oportunidades de futuro de esxs studentxs y sus relaciones con el gobierno. Mucho tiempo después, mientras cenaba en casa del decano, él me dijo que se alegraba de que yo hubiera actuado así. Él no tenía porqué saber que había sido yo, yo sólo había contactado privadamente con esxs studentxs. Me dijo que con mi actitud había evitado que el asunto se conociera y pudiese tener relevancia incluso a nivel internacional. Mi sensación es que todas las llamadas habían sido grabadas y el gobierno había informado al decano de mi conducta “positiva” (Aynur, notas de campo);

asimismo han obviamente agriado las sospechas y la desconfianza de la población hacia cualquiera que no pertenezca a su propio círculo de confianza, dificultando la posibilidad de investigar en el territorio.

Si espías a tu vecino... A otrxs uigures... Y le cuentas cosas al gobierno, el gobierno te da hasta 500 000 yuanes. Peor que en la Gran Revolución Cultural. Ahora que tienen estos... los llaman... campos de reeducación contra el extremismo... Tienen a decenas de miles de uigures en estos campos de reeducación. Son gente que no ha cometido ningún crimen. Sólo son personas de las que el gobierno sospecha. Incluso personas que tienen algún pariente fuera del país. Todxs tienen que ir a estos campos de detención. Incomunicadxs. Y no saben cuánto tiempo tendrán que quedarse... Nadie lo sabe. No pueden hablar con sus

¹⁰⁸ “El acto más universalista de nuestro universalismo debería ser el reconocer las patologías y parcialidad de un mismo”.

maridos, esposas... Simplemente están encerradxs. Son campos de intimidación, adoctrinamiento (Yusup, notas de campo).

Más allá de los problemas que yo misma, como investigadora, hubiera podido tener —y de las advertencias de expertxs y colegas que, en otros momentos, han tenido la oportunidad de visitar y/o residir en XUAR—, lo que finalmente ha inclinado mi decisión de concentrarme, exclusivamente, en las historias de vida de lxs exiliadxs ha sido la difusión de noticias, según las que se estaban verificando detenciones y desapariciones de personas uigures en XUAR por el simple hecho de haber sido vistas dialogando con personas extranjeras. Por ideología —además de por decisión investigadora—, no he estado en ningún momento dispuesta a someter los intereses de lxs sujetos de este estudio a los resultados curriculares y académicos del mismo.

De la misma forma, la experiencia en otros lugares de la RPC ha afianzado mi convicción, devolviéndome una imagen de desconfianza máxima por parte de la población mayoritaria hacia lxs uigures, y la incompatibilidad de mi investigación —al menos, en este momento histórico puntual— con la posibilidad de dialogar con lxs sujetos de ésta, y pisar las tierras que no dudo en definir colonizadas.

Por otro lado, la perspectiva del exilio devuelve una mirada menos constreñida y forzada; los relatos de lxs supervivientes se construyen alrededor de ejes que nutren no ya un espacio académico, sino que se constituyen como una entidad propia dentro de este estudio: la migración se entiende partiendo de un concepto de cuerpos con sentimientos y emociones, subalternizados por el sistema; la violencia que estos cuerpos reciben, la religión, la muerte, adquieren aquí una dimensión física y ontológica que se refleja en todos los relatos de vida, en las miradas y las cicatrices de lxs entrevistadxs, en sus voces rotas y en sus lágrimas.

Mi hermano fue asesinado, un año después de que yo me fuera. No tengo ninguna prueba para demostrarlo, claro, pero yo creo que fue una venganza del agente de *bingtuan*, porque... le mataron en un restaurante, por la mafia china, unos diez hombres, y le dijeron "Os podemos matar, uigures"... Yo no sé muchos detalles, pero fue matado... asesinado... y la policía llegó cuando ya había dejado de respirar. Un año después de que me fuera perdí a mi hermano. El más joven. Y yo ni le dije adiós. Lo hubiera hecho, de haberlo sabido (Ehmet, notas de campo).

Cuando realicé la mayor parte de las entrevistas, el interés mediático que la situación en XUAR ha adquirido en el último par de años aún no existía; de hecho, la misma existencia del pueblo uigur seguía siendo desconocida para la mayor parte de la gente:

Tengo una hija. El otro día me dijo que en el colegio tiene muchísimas dificultades para explicar quién es, y al final les dijo a sus compañerxs que es kazaja. Sí, así todxs dijeron “ah, eres de Kazajistán”, fue más fácil. Siempre la dejaban sola, decían “Dices que eres uigur, pero ¿qué es uigur? ¿De dónde vienes?” Y ella decía “Vengo de Uiguristán, Turkestan Oriental”, y ellxs “¿Y eso dónde está? Oh, está en China, entonces eres china” y claro, ella decía “no, yo no soy china, soy uigur”. Dice ella que tardó quince minutos en explicarles de dónde es, de dónde viene, en fin, quién es, así que al final fue más rápido decirles que es kazaja, y se quedaron todxs contentxs (Mehmut, notas de campo).

Pocos meses después, se dio a conocer la existencia de los “campos de reeducación” y, paulatinamente, empezó a publicarse un mayor número de artículos de actualidad acerca del tema —especialmente en EEUU, y lenta pero progresivamente también en Europa y otros lugares del mundo. Conexiones han comenzado a establecerse, a nivel académico y periodístico, entre el “giro reeducador” y los planes neocolonialistas representados por la BRI, como estrategias para suprimir todo tipo de disenso y mantener de forma más férrea el control sobre un territorio fundamental para el éxito del proyecto. Precisamente éste me parece, a nivel personal y académico, y por las repercusiones a nivel político, económico, ambiental y social a escala global, un ámbito de investigación en el que sería fundamental seguir incidiendo en el futuro, debido al carácter transnacional y neocolonial de las medidas promovidas por la RPCh, y los discursos desarrollistas y modernizadores detrás de los que se esconden¹⁰⁹.

Asimismo, los últimos meses han visto un importante aumento de las noticias, incluso en el Estado español, en prensa, redes y televisión, de noticias relativas a la situación de lxs uigures en los “campos de reeducación”; poder profundizar en las razones de este súbito interés en las políticas represivas de la RPCh en nuestra casa hubiera representado una interesante perspectiva para esta

¹⁰⁹ La propaganda “clásica” —la de los carteles propagandísticos de la Gran Revolución Cultural Proletaria— se han adaptado los tiempos de las redes sociales y la globalización, produciendo una serie de vídeos publicitarios que enfatizan el carácter armónico de las relaciones interculturales y los enormes beneficios económicos de los nuevos caminos construidos gracias al proyecto chino. *Cfr.*, por ejemplo, New China TV (2017, Mayo 10). *Music Video: The Belt and Road is How* [Video file]. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=M0lJc3PMNIg>. Fecha de la última consulta: 26.08.2019; New China TV (2017, Mayo 14). *Music Video: The Belt and Road, Sing Along* 一带一路全球唱 [Video File]. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=98RNh7rwyf8>. Fecha de la última consulta 26.08.2019; China Daily (2017, Mayo 7). *What's the Belt and Road Initiative? - "Belt and Road Bedtime Stories" series episode 1* [Video file]. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=uKhYFFLBaeQ&feature=youtu.be>. Fecha de la última consulta 26.08.2019, y un largo etcétera.

tesis: no obstante, cuestiones logísticas y de tiempo me impiden abrir otro capítulo y analizar la percepción del conflicto a través de los *media* en ámbito local. Para proporcionar una pincelada sobre un tema que no excluyo poder ampliar en un futuro próximo, por sus implicaciones políticas e ideológicas, la repentina atención que los medios de comunicación —que no en la academia— de la península, al igual que los de otros países del Sur de Europa, está prestando a la cuestión uigur se debe, en buena medida, al incremento notable de noticias aparecidas en medios de divulgación estadounidenses; además de por la labor de lxs compañerxs que repetidamente se han mencionado a lo largo de esta tesis, fundamental para desenmascarar unas políticas genocidas, y los relatos que siguen saliendo a la luz día tras día¹¹⁰, la estrategia política de EEUU tiende a atacar la imagen de la RPCh a los ojos de la comunidad internacional, fruto del conflicto político-económico recientemente emprendido de forma abierta entre los presidentes de los dos países. Una vez más, las vidas de las personas involucradas son usadas instrumentalmente para perseguir objetivos comerciales, monetarios, económicos, de prestigio internacional —en suma, de poder.

Utilizar, de nuevo, la maquinaria hegemónica en favor de una querrela human(ist)a, que haga tambalear la colonialidad de los cuerpos —perpetrada, en este caso, de forma violenta y física por parte de la RPCh, y mediática y utilitarista por parte de EEUU— es tarea de la contrahegemonía, de quienes consideramos necesario denunciar de forma contundente todo tipo de violencia sistémica.

Si los productos de la Academia se miden en aportaciones de papel, aquí tienen uno de ellos. Y sin embargo, tienen en sus manos el resultado no simplemente de unas investigaciones: están sujetando sueños, ilusiones, amarguras, derrotas, vidas, cosmovisiones; están manejando la mirada específica de todas y cada una de las personas

¹¹⁰ Pienso, por ejemplo, en el recién salido a la prensa artículo de denuncia del Dr. Olsi Jazexhi, islamólogo canadiense-albanés muy crítico con las políticas de EEUU, invitado por el propio gobierno de la RPCh a una visita guiada —léase, escoltada— a los supuestos “campos de reeducación”, con el objetivo de que, a la vuelta, el profesor elogiase la política del país y desmintiese todo tipo de acusaciones por parte de la comunidad internacional. Si bien la visita fue construida de manera en que lxs invitadxs sólo vieran lo que el gobierno les permitiera ver, el Dr. Jazexhi ha denunciado públicamente la situación en XUAR, y tachado la política en la región de “injustificable”. Para ver los vídeos publicados por el Dr. Jazexhi, *Cfr.* Jazexhi, O. (2019, Agosto 25). *The situation in Xinjiang [新疆 - شىنجاڭ]: report on my latest visit to China [part 1]* [Video file]. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=VC1THdpRCPI>. Fecha de la última consulta: 26.08.2019, y Jazexhi, O. (2019, Agosto 25). *The situation in Xinjiang [新疆 - شىنجاڭ]: report on my latest visit to China [part 2]* [Video file]. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=OwYNOx7KG0s>. Fecha de la última consulta: 26.08.2019; para leer el artículo publicado sobre el tema por el periódico en línea *Uyghur Times*, *Cfr.* Uyghur Times (2019). Dr. Olsi Jazexhi’s visit to Chinese “re-education” centers: Went in to expose “Western Propaganda”, came out exposing the concentration camps [Press release]. Disponible en <http://uighurtimes.com/index.php/dr-olsi-jazexhis-visit-to-chinese-re-education-centers-went-in-to-expose-western-propaganda-came-out-exposing-the-concentration-camps/?fbclid=IwAR3ngkmTQFLmu-ufoaUi19SEUwDNcNcuSt31X1Lh14WRVu7415iEZYH-7w>. Fecha de la última consulta: 26.08.2019.

que nos acompañaron en este proyecto, y están consumiendo los frutos de los buenos vivires compartidos (Olivieri y Ortega Santos, 2017, p. 9).

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía

- Abdulla, M. (2017). I Am Uyghur and I Will Protest. *The Diplomat*. Disponible en <https://thediplomat.com/2017/06/i-am-uyghur-and-i-will-protest/>
- Acharya, A., Gunaratna, R., y Wang, P. (2010). *Ethnic Identity and National Conflict in China*. New York: Palgrave Macmillan.
- Adlbi Sibai, S. (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México, DF: Akal.
- Agamben, G. (1990). *La comunità che viene*. Torino: Einaudi Editore.
- Allès, É. (1998). Août 1996, des chinois manifestent à la surprise générale! *Journal des anthropologues*, 72-73, 163-166. doi:10.4000/jda.2688
- Allès, É. (1999). Des oulémas femmes: le cas des mosquées féminines en Chine. *Revue du monde musulman et de la Méditerranée, Le post-islamisme*, 85-86, 215-236.
- Allès, É. (2008). *Musulmanes de China. Antropología de los Hui de Henan*. Barcelona: Bellaterra.
- Allès, É. (2009). La mosquée chinoise: support d'identités et de modernités. *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée, Université de Provence*, 125, 111-121.
- Allès, É. (2015). Minority Nationalities in China: Internal Orientalism. In F. Pouillion y J.-C. Vatin (Eds.), *After Orientalism: Critical Perspectives on Western Agency and Eastern Re-appropriations* (pp. 134-141).
- Allès, É., Chérif-Chebbi, L., y Halfon, C.-H. (2001). L'islam chinois, unité et fragmentation. *Archives de sciences sociales des religions*, 115, 15-47. doi:10.4000/assr.18153
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Anderson, B. (2001). Western nationalism and eastern nationalism: Is there a difference that matters? *New Left Review*, 21, 31-42.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, CA: Aunt Lute Books.
- Arendt, H. (2014). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Armijo, J. (2003). The Spread of Islam in China: 7th to Mid-17th Century. In J. Suad (Ed.), *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures* (Vol. 1, pp. 59-63).
- Armijo, J. (2008). Islam in China. In J. L. Esposito, Voll, John O., Bakar, Osman (Ed.), *Asian Islam in the 21st Century* (pp. 197-228). Oxford: University Press.
- Armijo, J. (2009). A Unique Heritage of Leadership. Muslim Women in China. *Georgetown Journal of International Affairs*, 10(1), 37-45.
- Asad, T. (1994). Ethnographic representation, statistics and modern power. *Social Research*, 61(1), 55-88.
- Asad, T. (1996). On torture, or cruel, inhuman, and degrading treatment. *Social Research*, 63(4), 1081-1109.
- Asad, T. (2008). ¿Dónde están los márgenes del estado? *Cuadernos de antropología social*, 27, 53-62.
- Asad, T. (2010). Thinking about terrorism and just war. *Cambridge Review of International Affairs*, 23(1), 3-24. doi:10.1080/09557570902956580
- Asia Muslim Population in 2014. (2014). Disponible en <http://www.muslimpopulation.com/asia/>

- Aubin, F. (1998). L'arrière-plan historique du nationalisme ouïgour. Le Turkestan oriental des origines au XXe siècle. En F. Aubin y F.-J. Besson (Ed.), *Les Ouïgours au XXème siècle. CEMOTI. Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 25.
- Azcárate Luxán, B., Azcárate Luxán, M. V., y Sánchez Sánchez, J. (2008). *Grandes espacios geográficos. El mundo desarrollado*. Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Babtain, H. A. M. (2013). *Political and economical position of Muslims in China. Analytical reading 1985-2011*. Paper presentado en The 2013 WEI International Academic Conference Proceedings, Istanbul. Disponible en <https://www.westeasinstitute.com/wp-content/uploads/2013/07/Haya-AlBabtain.pdf>
- Bai, S. (2003). *Zhongguo Huihui minzu shi (A history of the Huihui nationality in China)*. Beijing: Zhonghua Shuju.
- Barfield, T. (Ed.) (2000). *Diccionario de Antropología*. México: Sigo XXI.
- Barth, F. (Ed.) (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2005). *Identidad: conversaciones con Benedetto Vecchi*. Buenos Aires: Losada.
- Becquelin, N. (2004). Staged Development in Xinjiang. *The China Quarterly*, 178, 358-378. doi: 10.1017/S0305741004000219
- Beller-Hann, I. (1997). The peasant condition in Xinjiang. *The Journal of Peasant Studies*, 25(1), 87-112. doi: 10.1080/03066159708438659
- Beller-Hann, I. (1998). Work and Gender among Uyghur Villagers in Southern Xinjiang. In F. Aubin y F.-J. Besson (Ed.), *Les Ouïgours au XXème siècle. CEMOTI. Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 25.
- Beller-Hann, I. (2008). *Community Matters in Xinjiang 1880-1949. Towards a Historical Anthropology of the Uyghur* (China Studies Vol. 17). Leiden: Brill.
- Ben-Dor Benite, Z. (2005). *The Dao of Muhammad. A Cultural History of Muslims in Late Imperial China*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ben-Dor Benite, Z. (Ed.) (2010). *Follow the white camel: Islam in China to 1800* (The Cambridge History of China Vol. 3). Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Benedict, R. (1967). *El hombre y la cultura*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Benson, L. K. (1990). *The Ili rebellion: the Moslem challenge to Chinese authority in Xinjiang, 1944-1949*. New York: M. E. Sharpe.
- Besson, F.-J. (1998). Les Ouïgours hors du Turkestan oriental: de l'exil à la formation d'une diaspora. In F. Aubin y F.-J. Besson (Eds.), *Les Ouïgours au XXème siècle. CEMOTI. Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 25.
- Bhabha, H. K. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bhabha, H. K. (Ed.) (2010). *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Bovingdon, G. (2004). *Autonomy in Xinjiang: Han Nationalist Imperatives and Uyghur Discontent* (Policy Studies Vol. 11). Washington, DC: East-West Center Washington.
- Bovingdon, G. (2010). *The Uyghurs: strangers in their own land*. New York: Columbia University Press.

- Bravo López, F. (2011a). ¿Qué es la islamofobia? In C. Corera Oroz y A. Alguacil Denche (Eds.), *Ciudadanía universal y democracia a escala humana. Documentación Social*, 159 (pp. 189-207).
- Bravo López, F. (2011b). Towards a definition of Islamophobia: approximations of the earlytwentieth century. *Ethnic and Racial Studies*, 34(4), 556-573. doi: 10.1080/01419870.2010.528440
- Broomhall, M. B. (1910). *Islam in China: a Neglected Problem*. London: Morgan & Scott.
- Brophy, D. (2016). *Uyghur Nation. Reform and Revolution on the Russia-China Frontier*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cabral, A. (2011). Libertação nacional e cultura. In M. Ribeiro Sanches (Ed.), *Malhas que os Impérios tecem. Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais* (pp. 355-375). Lisboa: Edições 70.
- Cardenal, J. P., y Araújo, H. (2011). *La silenciosa conquista China. Una investigación por 25 países para comprender cómo la potencia del siglo XXI está forjando su futura hegemonía*. Barcelona: Crítica.
- Cassano, F. (2005). *Il pensiero meridiano*. Bari: Editori Laterza.
- Castets, R. (2015). The modern Chinese state and strategies of control over Uyghur Islam. *Central Asian Affairs*, 2(3): 221-245.
- Castro-Gómez, S., y Grosfoguel, R. (Eds.). (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Chambers, I. (1994). *Migrancy, Culture, Identity*. London: Routledge.
- Chambers, I. (Ed.) (2006). *Esercizi di potere: Gramsci, Said e il postcoloniale*. Roma: Meltemi.
- China Factfiles. Religious Beliefs. Disponible en http://english1.english.gov.cn/2006-02/08/content_182603.htm
- Chomsky, N. (2016). *¿Quién domina el mundo?* Madrid: Penguin Random House.
- Christian, D. y Benjamin, C. (Eds.). (2000). *Realms of the Silk Roads: Ancient and Modern*. Turnhout: Brepols.
- CIA. People and Society. The World Factbook. Disponible en <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ch.html>
- Clarke, M. (2007). The Problematic Progress of 'Integration' in the Chinese State's Approach to Xinjiang, 1759 - 2005. *Asian Ethnicity*, 8(3), 261-289. doi: 10.1080/14631360701595015
- Clarke, M. E. (2011). *Xinjiang and China's Rise in Central Asia. A History*. London: Routledge.
- Clarke, Michael (2017). The Belt and Road Initiative and China's Xinjiang Dilemma: 'Connectivity' Versus Control? *The Central Asia-Caucasus ANALYST*. Disponible en <https://www.cacianalyst.org/publications/analytical-articles/item/13458-the-belt-and-road-initiative-and-china's-xinjiang-dilemma-“connectivity”-versus-control?.html>
- Cliff, T. (2012). The Partnership of Stability in Xinjiang: State-Society Interactions Following the July 2009 Unrest. *The China Journal*, 68, 79-105. doi:10.1086/666581
- Cliff, T. (2016). *Oil and water: Being Han in Xinjiang*. Chicago: The Chicago University Press.
- Constitution of the People's Republic of China. (2004). Disponible en http://www.npc.gov.cn/englishnpc/Constitution/2007-11/15/content_1372963.htm
- Cornell, S., y Hartmann, D. (2005). Conceptual Confusions and Divides: Race, Ethnicity, and the Study of Immigration. In N. Foner y G. M. Fredrickson (Eds.), *Not just Black and White*.

- Historical and Contemporary Perspectives on Immigration, Race, and Ethnicity in the United States* (pp. 23-41). New York: Russel Sage Foundation.
- Cortés, J. (Ed.) (2000). *Corán*. Herder Editorial.
- Crossley, P. K. (1999). *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*. Berkeley: University of California Press.
- Crossley, P. K., y Rawski, E. S. (1993). A Profile of The Manchu Language in Ch'ing History. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 53(1), 63-102. doi:10.2307/2719468
- della Porta, D., Andretta, M., Mosca, L., y Reite, H. (Eds.). (2006). *Globalization from below: Transnational Activists and Protest Networks*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- della Porta, D., y Tarrow, S. (Eds.). (2005). *Transnational Protest and Global Activism*. Oxford: Rowman y Littlefield Publishers, Inc.
- Diani, M., y McAdam, D. (2003). *Social Movements and Networks. Relational Approaches to Collective Action*. New York: Oxford University Press.
- Dikötter, F. (2002). Race in China. En D. T. Goldberg y J. Solomos (Eds.) *A Companion to Racial and Ethnic Studies* (pp. 495-510). Oxford: Blackwell.
- Dillon, M. (1996). *China's Muslims*. Hong Kong: Oxford University Press.
- Dirlik, A. (1989). *Revolution and History. The Origins of Marxist Historiography in China, 1919-1937*. Berkeley: University of California Press.
- Dirlik, A. (1996). Chinese History and the Question of Orientalism. *History and Theory*, 35(4), 96-118. doi:10.2307/2505446
- Dussel, E. (2004). La China (1421-1800) (Razones para cuestionar el eurocentrismo). *Revista Archipiélago*, 11(44), 6-13.
- Dussel, E. (2005). Europa, modernidad y eurocentrismo. In E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 41-53). Buenos Aires: CLACSO.
- Démurger, S., Sachs, J. D., Woo, W. T., Bao, S., Chang, G., y Mellinger, A. (2002). Geography, Economic Policy, and Regional Development in China. *Asian Economic Papers*, 1(1), 146-197. doi:10.3386/w8897
- Elliot, M. C. (2001). *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.
- Elliott, M. C. (2015). The Case of the Missing Indigene: Debate Over a “Second-Generation” Ethnic Policy. *The China Journal*, 73, 186-213. doi:10.1086/679274
- Escobar, A. (2016). *Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur*. *AIBR - Revista Iberoamericana de Antropología*, 11(1), 11-36. doi:10.11156/aibr.110102
- Esteban Rodríguez, M. (2000). La ‘Orientalización’ de las minorías nacionales en China. *Revista española del Pacífico*, 11, 151-168.
- Fairbank, J. K. (1986). *The great Chinese revolution, 1800-1985*. New York: Harper & Row.
- Fairbank, J. K. (Ed.) (1968). *The Chinese World Order. Traditional China's Foreign Relations* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fairbank, J. K. (Ed.) (1978). *Late Ch'ing 1800-1911, Part 1* (The Cambridge History of China Vol. 10). Cambridge, MA: Cambridge University Press.

- Fairbank, J. K. (Ed.) (1983). *Republican China 1912-1949, Part 1* (The Cambridge History of China Vol. 12). Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Fairbank, J. K., y Goldman, M. (2006). *China: A New History*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Fairbank, J. K., y Liu, K.-C. (Eds.). (1980). *Late Ch'ing 1800-1911, Part 2* (The Cambridge History of China Vol. 11). Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Fairbank, J. K., y Twitchett, D. (Eds.). (1986). *Republican China 1912-1949, Part 2* (The Cambridge History of China Vol. 12). Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Fals Borda, O. (2015). Ciencia y praxis. In O. Fals Borda (Ed.), *Una sociología sentipensante para América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Famularo, J. (2015). Chinese Religious Regulations in the Xinjiang Uyghur Autonomous Region: A Veiled Threat to Turkic Muslims? *Project 2049 Institute*. Disponible en <https://project2049.net/2015/04/08/chinese-religious-regulations-in-the-xinjiang-uyghur-autonomous-region-a-veiled-threat-to-turkic-muslims/>
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández de Mata, I. (2001). Una vez orales, hoy fuentes escritas. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 2(26), 153-174.
- Fletcher, J. F. (1968). China and Central Asia, 1368-1884. In J. K. Fairbank (Ed.), *The Chinese World Order. Traditional China's Foreign Relations* (pp. 206-224). Cambridge: Harvard University Press.
- Floracruz, M. (2014). Al Qaeda Wants Xinjiang In The Islamic Caliphate—But Uighur Leaders Say No. *International Business Times*. Disponible en <http://www.ibtimes.com/al-qaeda-wants-xinjiang-islamic-caliphate-uighur-leaders-say-no-1710279>
- Floracruz, M. (2015). Ramadan 2015: Fasting Banned In China For Muslim Government Employees, Students And Teachers. *International Business Times*. Disponible en <http://www.ibtimes.com/ramadan-2015-fasting-banned-china-muslim-government-employees-students-teachers-1975294>
- Foucault, M. (1992a). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Foucault, M. (1992b). *La vida de los hombres infames*. Buenos Aires: Altamira.
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2015). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial.
- Franke, H., y Twitchett, D. C. (Eds.). (1994). *Alien Regimes and Border States, 907-1368* (The Cambridge History of China Vol. 6). Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books, Inc.
- Gellner, E. (2001). *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gladney, D. C. (1987). Muslim Tombs and Ethnic Folklore: Charters for Hui Identity. *The Journal of Asian Studies*, 46(3), 495-532. doi:10.2307/2056897
- Gladney, D. C. (1994). Representing Nationality in China: Refiguring Majority/Minority Identities. *The Journal of Asian Studies*, 53(1), 92-123. doi:10.2307/2059528
- Gladney, D. C. (1995). Islam. *The Journal of Asian Studies*, 54(2), 371-377. doi:10.2307/2058742
- Gladney, D. C. (1996). *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*. Cambridge: Harvard University Press.

- Gladney, D. C. (1998). Internal Colonialism and the Uyghur Nationality: Chinese Nationalism and its Subaltern Subjects. In F. Aubin y F.-J. Besson (Eds.), *Les Ouïgours au XXème siècle. CEMOTI. Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 25.
- Gladney, D. C. (1999). Making Muslims in China: Education, Islamicization and Representation. In G. A. Postiglione (Ed.), *China's National Minority Education. Culture, Schooling, and Development* (pp. 55-94). New York: The Falmer Press.
- Gladney, D. C. (2003). Islam in China. Accommodation or separatism? *The China Quarterly*, 174, 451-467. doi:10.1017/S0009443903000275
- Gladney, D. C. (2004-2005). La question Ouïgour. Entre islamisation et ethnicisation. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1157-1182. doi:10.1017/S0395264900022927
- Golden, P. (2006). Some thoughts on the origins of the Turks and the shaping of the Turkic peoples. In V. Mair (Ed.), *Contact and Exchange in the Ancient World* (pp. 136-157). Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Goodman, D. S. G. (2007). Narrativas del cambio: Cultura y desarrollo económico regional. *CONfinés de Relaciones Internacionales y Ciencia Política*, 3(5), 19-34.
- Gordon, L. R. (2015). *What Fanon Said. A philosophical introduction to his life and thought*. New York: Fordham University Press.
- Gramsci, A. (2011). *Odio gli indifferenti*. Milano: Chiarelettere.
- Grosfoguel, R. (2004). Race and Ethnicity or Racialized Ethnicities? Identities within Global Coloniality. *Ethnicities*, 4(3), 315-336. doi:10.1177/1468796804045237
- Grosfoguel, R. (2008a). Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 115-147. doi:10.4000/rccs.697
- Grosfoguel, R. (2008b). Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Tabula Rasa*, 9, 199-215.
- Grosfoguel, R. (2010). Epistemic Islamophobia and Colonial Social Sciences. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 8(2), 29-38.
- Grosfoguel, R. (2011a). 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*, 1(1).
- Grosfoguel, R. (2011b). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. Disponible en <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/RAMON%20GROSFOGUEL%20SOBRE%20BOAVENTURA%20Y%20FANON.pdf>
- Grosfoguel, R. (2012). The Multiple Faces of Islamophobia. *Islamophobia Studies Journal*, 1(1), 9-33. doi:10.13169/islstudj.1.1.0009
- Grosfoguel, R., y Mielants, E. (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*, 5(1), 1-12.
- Gudynas, E. (2016). Teología de los extractivismos. Introducción a Tabula Rasa nº 24. *Tabula Rasa*, 24, 11-23. doi:10.25058/20112742.55
- Guha, R. (2009). *The Small Voice of History: Collected Essays* (P. Chatterjee Ed.). Ranikhet: Permanent Black.

- Guibernau, M. (1996). *Los nacionalismos*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Guibernau, M. (2009). *La identidad de las naciones*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Gunaratna, R., y Pereire, K. G. (2006). An Al-Qaeda Associate Group Operating in China? *China and Eurasia Forum Quarterly*, 2(4), 55-61.
- Haider, Z. (2005). Sino-Pakistan Relations and Xinjiang's Uighurs. Politics, Trade, and Islam along the Karakoram Highway. *Asian Survey*, 45(4), 522-545. doi:10.1525/as.2005.45.4.522
- Hajjat, A., y Mohammed, M. (2013a). *Islamophobie. Comment les élites françaises fabriquent le "problème musulman"*. Paris: La Découverte.
- Hajjat, A., y Mohammed, M. (2013b, 15/04/2016) *Pour beaucoup, l'islamophobie est devenu un racisme acceptable/Interviewer: A. Géraud*. Libération.
- Hall, S. (2014). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Han, E. (2010). Boundaries, Discrimination, and Inter-Ethnic Conflict in Xinjiang, China. *International Journal of Conflict and Violence*, 4(2), 172-184. doi:10.4119/UNIBI/ijcv.77
- Han, E. (2011). From Domestic to International: The Politics of Ethnic Identity in Xinjiang and Inner Mongolia. *Nationalities Papers*, 39(6), 941-962. doi:10.1080/00905992.2011.614226
- Han, E. (2013). External Cultural Ties and the Politics of Language in China. *Ethnopolitics*, 12(1), 30-49. doi:10.1080/17449057.2011.621402
- Han, E., y Mylonas, H. (2014). Interstate Relations, Perceptions, and Power Balance: Explaining China's Policies Toward Ethnic Groups, 1949–1965. *Security Studies*, 23(1), 148-181. doi: 10.1080/09636412.2014.874210
- Han, E., O'Mahoney, J., y Paik, C. (2014). External Kin, Economic Disparity, and Minority Ethnic Group Mobilization. *Conflict Management and Peace Science*, 31(1), 49-69. doi: 10.1177/0738894213501762
- Harris, M. (2011a). *Antropología cultural*. Madrid: Alianza Editorial.
- Harris, M. (2011b). *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Harris, R. (2004). *Singing the Village. Music, Memory, and Ritual amongst the Sibe of Xinjiang*. Oxford: Oxford University Press.
- Harris, R. (2008). *The Making of a Musical Canon in Chinese Central Asia: The Uyghur Twelve Muqam*. Aldershot: Ashgate Press.
- Harris, R. (2009). National Traditions and Illegal Religious Activities in Chinese Central Asia. In L. Nooshin (Ed.), *Sounds of Power: Music, Politics and Ideology in the Middle East, North Africa and Central Asia* (pp. 165-185). Aldershot: Ashgate Press.
- Harris, R. (2013). Harmonizing Islam in Xinjiang: sound and meaning in rural Uyghur religious practice. In I. Bellér-Hann y T. Brox (Eds.), *On the Fringes of the Harmonious Society: Tibetans and Uyghurs in Socialist China* (pp. 293-317). Copenhagen: NIAS Press.
- Harris, R. (2019). Bulldozing mosques: the latest tactic in China's war against Uighur culture. *The Guardian*. Disponible en <https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/apr/07/bulldozing-mosques-china-war-uighur-culture-xinjiang>
- Harris, R., y Dawut, R. (2002). Mazar festivals of the Uyghurs: Music, Islam and the Chinese State. *British Journal of Ethnomusicology*, 11(1), 101-118. doi:10.1080/09681220208567330
- Harris, R., y Isa, A. (2019). Islam by smartphone: reading the Uyghur Islamic revival on WeChat. *Central Asian Survey*, 38(1), 61-80. doi:10.1080/02634937.2018.1492904

- Holdstock, N. (2015). *China's Forgotten People. Xinjiang, Terror and the Chinese State*. London: I.B. Tauris & Co. Ltd.
- Hostetler, L. (2001). *Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Hui, V. (2018). *When Anti-Eurocentrism Becomes Sinocentrism: The 'Clash of Civilizations' Narrative in Sinocentric IR*. Paper presented at the International Studies Association's annual meeting, San Francisco. <http://www.siwps.org/wp-content/uploads/Hui-When-Anti-Eurocentrism-Becomes-Sinocentrism.pdf>
- Human Rights Watch (2005). *Devastating Blows: Religious Repression of Uighurs in Xinjiang*. Disponible en <https://www.hrw.org/reports/2005/china0405/china0405.pdf>
- Hunt, K., Luu, C., y Jiang, S. (2017). Why China is banning beards and veils in Xinjiang [Press release]. Disponible en <http://edition.cnn.com/2017/03/31/asia/china-xinjiang-new-rules/index.html>
- Iskhakov, H., y Akhmedova, K. (1998). Les migrations des Ouïgours vers l'Asie centrale ex-soviétique. In F. Aubin y F.-J. Besson (Eds.), *Les Ouïgours au XXème siècle. CEMOTI. Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 25.
- Israeli, R. (1997). A new wave of Muslim revivalism in China. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 17(2), 269-282. doi:10.1080/13602009708716376
- Israeli, R. (2002). *Islam in China. Religion, Ethnicity, Culture, and Politics*. Oxford: Lexington Books.
- Israeli, R. (2010). China's Uygur Problem. *Israel Journal of Foreign Affairs*, 4(1), 89-101. doi:10.1080/23739770.2010.11446403
- Israeli, R. (2012). Islam in China. *Politics and Religion in Contemporary China*, 6(2), 251-268.
- Israeli, R. (2013). China, Islam in. Contemporary period (since 1995). In K. Fleet, G. Krämer, D. Matringe, J. Nawas, y E. Rowson (Eds.), *Encyclopaedia of Islam* (III ed.): Brill Online.
- Jacobs, J. M. (2016). *Xinjiang and the Modern Chinese State*. Seattle/Londres: University of Washington Press.
- Jan, M. (1998). L'intégration du Xinjiang dans l'ensemble chinois: vulnérabilité et sécurité. In F. Aubin y F.-J. Besson (Eds.), *Les Ouïgours au XXème siècle. CEMOTI. Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 25.
- Jones, C., y Mas, R. (2011). Transnational conceptions of Islamic community: national and religious subjectivities. *Nations and Nationalism*, 17(1), 2-6. doi:10.1111/j.1469-8129.2010.00480.x
- Joutard, P. (1996). La historia oral: balance de un cuarto de siglo de reflexión metodológica y de trabajo. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 1(15), 155-170.
- Jung, C. G., y Wilhelm, R. (1955). *El secreto de la Flor de Oro*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Kanat, K. B. (2012). "War on Terror" as a Diversionary Strategy: Personifying Minorities as Terrorists in the People's Republic of China. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 32(4), 507-527. doi:10.1080/13602004.2012.746179
- Keilholz, P., Disse, M., Ümüt, H. (2015). Effects of Land Use and Climate Change on Groundwater and Ecosystems at the Middle Reaches of the Tarim River Using the MIKE SHE Integrated Hydrological Model. *Water*, 7, 3040-3056. doi:10.3390/w7063040

- Khamraev, H. (1998). La Géopolitique du pétrole. In F. Aubin y F.-J. Besson (Eds.), *Les Ouïgours au XXème siècle. CEMOTI. Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 25.
- Kim, A. H., y White, M. J. (2010). Panethnicity, Ethnic Diversity and Residential Segregation. *American Journal of Sociology*, 115(5), 1558-1596.
- Kirby, W. C. (2005). When Did China Become China? Thoughts on the Twentieth Century. In J. A. Fogel (Ed.), *The Teleology of the Modern Nation-State* (pp. 105-114). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Kumul, A. (1998). Le 'Séparatisme' ouïgour au XXème siècle: Histoire et Actualité. In F. Aubin y F.-J. Besson (Eds.), *Les Ouïgours au XXème siècle. CEMOTI. Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 25.
- Lander, E. (Ed.) (2000). *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Lederbach, J. P. (2005). *The Moral Imagination. The Art and Soul of Building Peace*. Oxford: Oxford University Press.
- Leh, A. (2003). Problemas éticos y testimonios históricos. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 1(29), 155-165.
- Leibold, J. (2007). *Reconfiguring Chinese Nationalism: How the Qing Frontier and Its Indigenous Became Chinese*. New York: Palgrave Macmillan.
- Leibold, J., y Grose, T. (2016). Islamic Veiling in Xinjiang: The Political and Societal Struggle to Define Female Adornment. *The China Journal*, 76, 78-102. doi:10.1086/683283
- Leslie, D. D. (1998). *The Integration of Religious Minorities in China: the Case of Chinese Muslims*. Canberra: Australian National University.
- Li, W. (Ed.). (2001). *Agro-ecological Farming Systems in China*. Paris: UNESCO.
- Li, Q. (2019). China explores effective governance of religion in secular world. *Global Times*. Disponible en <http://www.globaltimes.cn/content/1134750.shtml>
- Light, N. (2008). *Intimate Heritage. Creating Uyghur Muqam Song in Xinjiang*. Berlin: Lit-Verlag.
- Lipes, J. (2014). Xinjiang City Bans Beards, Islamic Dress From Public Buses [Press release]. Disponible en <http://www.rfa.org/english/news/uyghur/karamay-08062014182306.html>
- Lipman, J. (1990). Ethnic Conflict in Modern China: Han and Hui in Gansu, 1781-1929. In J. Lipman y S. Harrell (Eds.), *Violence in Chinese Society: Studies in Culture and Counterculture* (pp. 65-86). Albany: State University of New York Press.
- Lipman, J. (1996). Hyphenated Chinese: Sino-Muslim Identities in Modern China. In G. Hershatter, E. Honig, J. Lipman, y R. Stross (Eds.), *Remapping China. Fissures in Historical Terrain* (pp. 97-112). Stanford: Stanford University Press.
- Lipman, J. (1997). *Familiar Strangers: a History of Muslims in Northwest China*. Seattle: University of Washington Press.
- Liu, A. H., y Peters, K. (2017). The Hanification of Xinjiang, China: The Economic Effects of the Great Leap West. *Studies in Ethnicity and Nationalism*., 17(2), 265-280. doi: 10.1111/sena.12233
- Lévi-Strauss, C. (2012). *Raza y Cultura*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Luedi, J. (2016). China's growing deserts a major political risk. *Global Risk Insights*. Disponible en <http://globalriskinsights.com/2016/02/chinas-growing-deserts-a-major-political-risk>

- Ma, H. (2006). The Mythology of Prophet's Ambassadors in China: Histories of Sa'd Waqqas and Gess in Chinese Sources. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 26(3), 445-452. doi: 10.1080/13602000601141455
- Maalouf, A. (2009). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial.
- MacFarquhar, R., y Fairbank, J. K. (Eds.). (1987). *The People's Republic, Part 1, The Emergence of Revolutionary China, 1949-1965* (The Cambridge History of China Vol. 14). Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- MacFarquhar, R., y Fairbank, J. K. (Eds.). (1991). *The People's Republic, Part 2, Revolutions within the Chinese Revolution, 1966-1982* (The Cambridge History of China Vol. 15). Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Mair, V. (Ed.). (2014). *Reconfiguring the Silk Road: new research on East-West exchange in antiquity: the papers of a symposium held at the University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, March 19, 2011*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.
- Mallory, J. P. y Mair, V. (2008). *The Tarim Mummies: Ancient China and the Mystery of the Earliest Peoples from the West*. Londres: Thames & Hudson.
- Mandaville, P. (2001). *Transnational Muslim Politics. Reimagining the Umma*. London/New York: Routledge.
- Matt, S. J. (2011). Current Emotion Research in History: Or, Doing History from the Inside Out. *Emotion Review*, 3(1), 117-124. doi:10.1177/1754073910384416
- Mbembe, A. (2013). *Critique de la raison nègre*. París: La Découverte.
- McAdam, D., McCarthy, J., y Zald, M. (Eds.). (1996). *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge, MA: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511803987
- Mellino, M. (2009). *Post-orientalismo. Said e gli studi postcoloniali*. Roma: Meltemi.
- Meneses, M. P. (2011). *Epistemologías del Sur: diálogos que crean espacios para un encuentro de las historias*. Paper presented at the Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer, Barcelona. https://www.cidob.org/en/media2/publicacions/monografias/iv_training_seminar/meneses
- Meyer, E. (1998). Deconstrucción de la memoria, construcción de la historia. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 1(19), 127-135.
- Meyer, E. (2000). Transmisión de la conciencia histórica. Memoria y conciencia histórica. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 2(24), 77-94.
- Mignolo, W. (2008). La opción de-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. *Tabula Rasa*, 8, 243-281.
- Mignolo, W., De Oto, A. J., Wynter, S., y Gordon, L. R. (Eds.). (2009). *La teoría política en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mill, J. S. (2013). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
- Millward, J. A. (1998). *Beyond the Pass. Economy, Ethnicity, and Empire in Qing Central Asia, 1759-1864*. Stanford: Stanford University Press.
- Millward, J. A. (2002). Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China (review). *Journal of Interdisciplinary History*, 33(2), 347-348. doi: 10.1162/00221950260209192

- Millward, J. A. (2007). *Eurasian Crossroads: A History of Xinjiang*. New York: Columbia University Press.
- Millward, J. A. (2013). *The Silk Road: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Millward, J. A. (2018a). *Old World Geoschemes, Past and Present, and the Belt and Road Initiative as Sino-Silk Roadist Remapping of Afro-Eurasia*. Paper presented at the Remapping Asian Studies, Granada.
- Millward, J. A. (2018b). What It's Like to Live in a Surveillance State. *The New York Times*. Disponible en <https://www.nytimes.com/2018/02/03/opinion/sunday/china-surveillance-state-uighurs.html>
- Millward, J. A. (2019). 'Reeducating' Xinjiang's Muslims. *The New York Review of Books*. Disponible en https://www.nybooks.com/articles/2019/02/07/reeducating-xinjiangs-muslims/?utm_source=chinafile&utm_medium=link&utm_campaign=none
- Millward, J. A., Dunnell, R. W., Elliott, M. C., y Forêt, P. (Eds.). (2004). *New Qing Imperial History. The Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*. London: Routledge.
- Moore, K. (1997). Forma, significado y mensaje: debate metodológico de historia oral. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 2(18), 5-24.
- Moore, K. (1999). Sentido y sensibilidad: forma y contenido en las transcripciones de historia oral. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 1(21), 163-170.
- Mullaney, T. (2010). *Coming to Terms with the Nation: Ethnic Classification in Modern China*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Murata, S. (1992). *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. New York: State University of New York Press.
- Murata, S. (2000). *Chinese Gleams of Sufi Light: Wang Tai-yu's Great Learning of the Pure and Real and Liu Chih's Displaying the Concealment of the Real Realm. With a New Translation of Jami's Lawa'ih from the Persian by William C. Chittick*. New York: State University of New York Press.
- Nadirov, C. (1998). La structure économique de la région autonome ouïgoure du Xinjiang et sa place dans le système des relations sino-kazakhes. In F. Aubin y F.-J. Besson (Eds.), *Les Ouïgours au XXème siècle. CEMOTI. Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 25.
- Okamoto, D., y Mora, G. C. (2014). Panethnicity. *Annual Review of Sociology*, 40, 219-239. doi: 10.1146/annurev-soc-071913-043201
- Okely, J., y Callaway, H. (Eds.). (1992). *Anthropology & Autobiography*. London: Routledge.
- Olivieri, C. (2016a). *China y el Islam. Creación de identidades sinomusulmanas*. Granada: Editorial Comares.
- Olivieri, C. (2016b). Relaciones interestatales entre poder central e identidad islámica en China. *Ayer: Revista de Historia Contemporánea*, 103, 179-195.
- Olivieri, C. (2018a). Estepa y rutas de la seda frente al espejo de la Región Autónoma Uigur de Xinjiang. Fronteras fluidas y construcción de narrativas histórico-identitarias. *Quaderns de Filologia. Estudis Literaris*, 23, 23-38. doi:10.7203/qdfed.23.13428

- Olivieri, C. (2018b). Religious independence of Chinese Muslim East Turkestan. In M. Mollica y J. Dingley (Eds.), *Understanding Religious Violence. Radicalism and Terrorism in Religion Explored via Six Case Studies* (pp. 39-72). New York: Palgrave MacMillan.
- Olivieri, C. (2019a). Asia. In *Dicionário Alice*. Disponible en https://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id_lingua=1&entry=24598
- Olivieri, C. (2019b). Umma. In *Dicionário Alice*. Disponible en https://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id_lingua=1&entry=24574
- Olivieri, C., y Ortega Santos, A. (Eds.). (2018). *Decolonizando Identidades. Pertenencia y Rechazo de/desde el Sur Global*. Granada: Instituto de Migraciones de la Universidad de Granada.
- Ortega Santos, A., y Olivieri, C. (2016). Miradas coloniales vs. decoloniales a los conflictos y resistencias ambientales para el mundo actual. In A. G. Zarrilli (Ed.), *Para una historia ambiental Latinoamericana. Aportes para el estudio de la sociedad y la naturaleza en la era del Antropoceno* (pp. 55-95). Buenos Aires: Teseo.
- Öztopçu, K., y Smith-Williams, S. (1996). The Kül Tigin Inscription. In K. Silay (Ed.), *An Anthology of Turkish Literature* (Vol. XV, pp. 1-10). Bloomington: Indiana University Turkish Studies & Turkish Ministry of Culture Joint Series.
- Pannell, C. (2011). China Gazes West: Xinjiang's Growing Rendezvous with Central Asia. *Eurasian Geography and Economics*, 52, 105-118. doi: 10.2747/1539-7216.52.1.105
- Pannell, C. W., y Lawewnce, J. C. M. (1997). Urban Transition and Interstate Relations in a Dynamic Post-Soviet Borderland: The Xinjiang Uygur Autonomous Region of China. *Post-Soviet Geography and Economics*, 38, 206-229. doi:10.1080/10889388.1997.10641045
- Pannell, C. W., y Schmidt, P. (2006). Structural Change and Regional Disparities in Xinjiang, China. *Eurasian Geography and Economics*, 47, 329-352. doi:10.2747/1538-7216.47.3.329
- Parejo Rey, R.M. (2018). *Palestinos, rohinyas y uigures desde los medios árabes* (Tesis de maestría) Universidad de Granada, Granada.
- Patel, T. (2013). Ethnic Deviant Labels within a Terror-Panic Context: Excusing White Deviance. *Ethnicity and Race in a Changing World: A Review Journal*, 4(1), 34-49. doi:10.7227/ERCW.4.1.3
- Perdue, P. C. (1998). Boundaries, Maps, and Movements: Chinese, Russian, and Mongolian Empires in Early Modern Central Eurasia. *The International History Review* 20(2), 263-286. doi:10.1080/07075332.1998.9640823
- Perdue, P. C. (2005). *China marches west: the Qing conquest of Central Eurasia*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Petersen, K. (2006a). Reconstructing Islam: Muslim Education and Literature in Ming-Qing China. *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 23(3), 24-53.
- Petersen, K. (2006b). Usurping the Nation: The Role of Cyber-leadership in the Uighur Nationalist Movement. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 26(1), 63-73. doi: 10.1080/13602000600738681
- Petersen, K. (2014). Shifts in Sino-Islamic Discourse: Modeling Religious Authority through Language and Travel. *Modern Asian Studies*, 48(2), 340-369. doi:10.1017/S0026749X13000656
- Peterson, W. J. (Ed.) (2002). *The Ch'ing Empire to 1800, Part 1* (The Cambridge History of China Vol. 9). Cambridge, MA: Cambridge University Press.

- Peterson, W. J. (Ed.) (2016). *The Ch'ing Dynasty to 1800, Part 2* (The Cambridge History of China Vol. 9). Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Petri, A. E. (2017). China's 'Great Green Wall' Fights Expanding Desert. *National Geographic*. Disponible en <http://news.nationalgeographic.com/2017/04/china-great-green-wall-gobi-tengger-desertification>
- Plamper, J. (2014). Historia de las emociones: caminos y retos. *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 36, 17-29. doi:10.5209/rev_CHCO.2014.v36.46680
- Poston Jr, D. L., Khamis Alnuaimi, W. S., y Zhang, L. (2011). The Social Demography of China's Muslims. *Modern China Studies*, 18(1), 14-72.
- Poston Jr, D. L., y Shu, J. (1987). The Demographic and Socioeconomic Composition of China's Ethnic Minorities. *Population and Development Review*, 13(4), 703-722. doi: 10.2307/1973029
- Pujadas i Muñoz, J. J., Comas d'Argemir, D., y Roca i Girona, J. (Eds.). (2010). *Etnografía*. Barcelona: Editorial UOC.
- Pulleyblank, E. G. (2002). Early Contacts between Indo-Europeans and Chinese. In E. G. Pulleyblank (Ed.), *Central Asia and Non-Chinese Peoples of Ancient China* (pp. 1-47). Burlington: Ashgate.
- Pérez García, M. (2014). From Eurocentrism to Sinocentrism: New Challenges in Global History. *European Journal of Scientific Research*, 119(3), 337-352.
- Qarluq, A. i. J., y McMillen, D. H. (2011). Towards a 'Harmonious Society'? a brief case study of the post-Liberation settlement in Beijing of Uyghur intellectuals and their relations with the majority society. *Asian Ethnicity*, 12(1), 1-31. doi:10.1080/14631369.2010.510876
- Qarshi, J. (2009). The Conversion to Islam of Satuq Bughra Khan. In S. C. Levi y R. Sela (Eds.), *Islamic Central Asia: An Anthology of Historical Sources* (pp. 73-76). Bloomington: Indiana University Press.
- Rawski, E. S. (1996). Presidential Address: Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History. *The Journal of Asian Studies*, 55(4), 829-850. doi: 10.2307/2057477
- Rawski, E. S. (2015). *Early Modern China and Northeast Asia. Cross-Border Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Regional Ethnic Autonomy Law of the People's Republic of China. (1984).
- Restrepo, E. (2016). Descentrando a Europa: aportes de la teoría postcolonial y el giro decolonial al conocimiento situado. *Revista Latina de Sociología*, 6, 60-71. doi:10.17979/relaso.2016.6.1.1965
- RFA. (2010). Muslim Face New Curbs [Press release]. Disponible en <https://www.rfa.org/english/news/uyghur/directive-05252010175508.html>
- RFA. (2015). China's Policy Forcing Uyghur Muslims to Sell Alcohol 'a Failure,' Sources Say [Press release]. Disponible en <http://www.rfa.org/english/news/uyghur/alcohol-08282015160013.html>
- RFA. (2017a). China Bans 'Extreme' Islamic Baby Names Among Xinjiang's Uyghurs [Press release]. Disponible en <http://www.rfa.org/english/news/uyghur/names-04202017093324.html>
- RFA. (2017b). China Extends Ban on 'Extreme' Uyghur Baby Names to Children Under 16 [Press release]. Disponible en <http://www.rfa.org/english/news/uyghur/names-04202017093324.html>

- RFA. (2017c). Xinjiang Authorities Jail Uyghur 'Religious Extremist' For Scolding Son For Drinking [Press release]. Disponible en <http://www.rfa.org/english/news/uyghur/drinking-11082017154732.html>
- RFA (Producer). (2018). The Families Left Behind: RFA's Uyghur Reporters Tell the Stories of Their Family Members' Detentions. Disponible en <https://www.rfa.org/english/news/special/uyghurfamilies/>
- RFA. (2019). China Plans to 'Sinicize' Islam as Muslims Warn of Eradication Campaign [Press release]. Disponible en <https://www.rfa.org/english/news/china/islam-01072019124436.html>
- Rickard, W. (2000a). Historia oral, trauma y tabú. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 1(23), 121-133.
- Rickard, W. (2000b). Historia oral, trauma y tabú. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 1(23), 121-133.
- Rosenwein, B. H. (2010). Problems and Methods in the History of Emotions. *Passions in Context*, 1(1), 1-32.
- Rovetta Dubinsky, P. (2002). El desarrollo del Oeste: la estrategia para el futuro de China. *ICE. China en el siglo XXI*, 797, 93-100.
- Rudelson, J. J. (1997). *Oasis Identities: Uyghur Nationalism along China's Silk Road*. New York: Columbia University Press.
- Saavedra, L. (2019). Corazonar. In *Dicionário Alice*. Disponible en http://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id_lingua=1&entry=24410
- Said, E. W. (1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias.
- Said, E. W. (1993). *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books Edition.
- Said, E. W. (1994). *Representations of the Intellectual*. New York: Vintage Books Edition.
- Said, E. W. (2002). *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press.
- Santos, B. d. S. (1994). *Pela Mão de Alice. O Social e o Político na Pós-Modernidade*. Porto: Edições Afrontamento.
- Santos, B. d. S. (2005). Desigualdad, Exclusión y Globalización: Hacia la Construcción Multicultural de la Igualdad y la Diferencia. *Revista de Interculturalidad*, 1, 9-44.
- Santos, B. d. S. (2007). Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 3-46. doi:10.4000/rccs.753
- Santos, B. d. S. (2010a). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Santos, B. d. S. (2010b). From the Postmodern to the Postcolonial – and Beyond Both. In E. Gutiérrez Rodríguez, M. Boatcă, y S. Costa (Eds.), *Decolonizing European Sociology. Transdisciplinary Approaches* (pp. 225-242). Farnham: Ashgate.
- Santos, B. d. S. (2012). De las dualidades a las ecologías. *Cuaderno de Trabajo*, 18, 13-32.
- Santos, B. d. S. (2014). *Derechos humanos, democracia y desarrollo*. Bogotá: Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Dejusticia.
- Santos, B. d. S., y Meneses, M. P. (Eds.). (2014). *Epistemologías del Sur. Perspectivas*. Madrid: Ediciones Akal.
- Sautman, B. (2000). Is Xinjiang an Internal Colony? *Inner Asia*, 2(2), 239-271. doi: 10.1163/146481700793647788
- Sayyid, B. S. (2003). *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the emergence of Islamism*. London: Zed Books Ltd.

- Sayyid, S. (2010). The Homelessness of Muslimness: The Muslim Umma as a Diaspora. *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, 8(2), 129-146.
- Schluessel, E. T. (2007). 'Bilingual' education and discontent in Xinjiang. *Central Asia Survey*, 26, 251-277. doi:10.1080/02634930701517482
- Schluessel, E. T. (2016). *The Muslim Emperor of China: Everyday Politics in Colonial Xinjiang, 1877-1933* (Tesis doctoral). Harvard University, Cambridge, MA. Disponible en <http://nrs.harvard.edu/urn-3:HUL.InstRepos:33493602>
- Shan, W., y Weng, C. (2010). China's New Policy in Xinjiang and its Challenges. *East Asian Policy*, 2, 58-66.
- Sherratt, A. (2006). The Trans-Eurasian Exchange: The Prehistory of Chinese Relations with the West. In V. H. Mair (Ed.), *Contact and Exchange in the Ancient World* (pp. 30-61). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Shopes, L. (2001). Diseño de proyectos de Historia Oral y maneras de entrevistar. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 1(25), 133-141.
- Shorey, A. (2013). The Hui and the Uyghurs: A Comparison of Relationships with the Chinese State. *PPE Paper Prize*, 3.
- Skaff, J. K. (2012). *Sui-Tang China and its Turko-Mongol neighbors: culture, power and connections, 580-800*. Oxford: Oxford University Press.
- Smith Finley, J. N. (2013). *The Art of Symbolic Resistance: Uyghur Identities and Uyghur-Han Relations in Contemporary Xinjiang*. Leiden: Brill.
- Spivak, G. C. (1988). Can the Subaltern Speak? In C. Nelson y L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271-313). Basingstoke: Macmillan Education.
- Spivak, G. C. (2001). *Other Asias*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Squires, V. R. y Lu, X. (Eds.). (2009) *Rangeland Degradation and Recovery in China's Pastoral Lands*. Cambridge: CABI.
- Srivastava, N., y Bhattacharya, B. (Eds.). (2012). *The Postcolonial Gramsci*. New York: Routledge.
- Starr, F. (Ed.) (2004). *Xinjiang. China's Muslim Borderland*. London: M. E. Sharpe.
- Steinmetz, G. (2014). The Sociology of Empires, Colonies, and Postcolonialism. *Annual Review of Sociology*, 40, 77-103. doi:10.1146/annurev-soc-071913-043131
- Sun, Z. (2013). *Explaining Regional Disparities of China's Economic Growth: Geography, Policy and Infrastructure* (Tesis de maestría) University of California, Berkeley. Disponible en https://www.econ.berkeley.edu/sites/default/files/Thesis_ZhengyunSun.pdf
- Tamayo Acosta, J. J. (2017). *Teologías del Sur. El giro descolonizador*. Madrid: Trotta.
- Tanridagli, G. (1998). Le roman historique, véhicule du nationalisme ouïgour. In F. Aubin y F.-J. Besson (Eds.), *Les Ouïgours au XXème siècle. CEMOTI. Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, 25.
- Tarrow, S. (2004). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial.
- The Hui Ethnic Minority. (2014). Disponible en <http://www.china.org.cn/e-groups/shaoshu/shao-2-hui.htm>
- The Uyghur ethnic minority. (2014). Disponible en <http://www.china.org.cn/e-groups/shaoshu/shao-2-uyghur.htm>

- Thum, R. (2012). Modular History: Identity Maintenance before Uyghur Nationalism. *The Journal of Asian Studies*, 71(3), 627-653. doi:10.1017/S0021911812000629
- Thum, R. (2014). *The Sacred Routes of Uyghur History*. Cambridge: Harvard University Press.
- Thum, R. (2018). What Really Happens in China's 'Re-education' Camps. *The New York Times*. Disponible en <https://www.nytimes.com/2018/05/15/opinion/china-re-education-camps.html>
- Tilly, C. (2007). *Violencia colectiva*. Barcelona: Editorial Hacer.
- UHRP. (2007). *Uyghur Language Under Attack: The Myth of "Bilingual" Education in the People's Republic of China* Disponible en <https://docs.uyghuramerican.org/UyghurLanguageUnderAttack.pdf>
- UHRP. (2009a). *Separate and Unequal: The Status of Development in East Turkestan*. Disponible en <http://docs.uyghuramerican.org/Sept-28-Separate-and-unequal.pdf>
- UHRP. (2009b). *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous People and the Uyghurs of East Turkestan (also known as the Xinjiang Uyghur Autonomous Region or XUAR, People's Republic of China)*. Disponible en <http://docs.uyghuramerican.org/UNDRIP10-2-09.pdf>
- UHRP. (2010). *Can Anyone Hear Us? Voices From The 2009 Unrest In Urumchi*. Disponible en <http://docs.uyghuramerican.org/Can-Anyone-Hear-Us.pdf>
- UHRP. (2011a). *A city ruled by fear and silence: Urumchi, two years on*. Disponible en <http://docs.uyghuramerican.org/July5-report.pdf>
- UHRP. (2011b). *Offers They Can't Refuse: China's Relations with the Muslim World*. Disponible en <http://docs.uyghuramerican.org/Offers-They-Cant-Refuse.pdf>
- UHRP. (2011c). *They Can't Send Me Back: Uyghur Asylum Seekers in Europe*. Disponible en <http://docs.uyghuramerican.org/UHRP-report-Uyghur-asylum-seekers-in-Europe.pdf>
- UHRP. (2012a). *Living on the Margins: The Chinese State's Demolition of Uyghur Communities*. Disponible en <http://docs.uyghuramerican.org/3-30-Living-on-the-Margins.pdf>
- UHRP. (2012b). *Uyghur Homeland, Chinese Frontier: The Xinjiang Work Forum and Centrally Led Development*. Disponible en <http://docs.uyghuramerican.org/Uyghur-homeland-Chinese-Frontier.pdf>
- UHRP. (2013a). *Rumors, Suspicion and Hysteria: Urumchi's Han Residents Target Uyghurs in September 2009 Pinprick Attack Scare*. Disponible en <http://docs.uyghuramerican.org/rumors-suspicion-hysteria.pdf>
- UHRP. (2013b). *Sacred Right Defiled: China's Iron-Fisted Repression of Uyghur Religious Freedom*. Disponible en <http://docs.uyghuramerican.org/Sacred-Right-Defiled-Chinas-Iron-Fisted-Repression-of-Uyghur-Religious-Freedom.pdf>
- UHRP. (2013c). *To Strike The Strongest Blow: Questions Remain Over Crackdown On 2009 Unrest In Urumchi*. Disponible en <http://docs.uyghuramerican.org/to-strike-the-strongest-blow.pdf>
- UHRP. (2014). *Trapped in a Virtual Cage: Chinese State Repression of Uyghurs Online*. Disponible en <http://docs.uyghuramerican.org/Trapped-in-A-Virtual-Cage.pdf>
- UHRP. (2015a). *Legitimizing Repression: China's "War on Terror" Under Xi Jinping and State Policy in East Turkestan*. Disponible en <http://docs.uyghuramerican.org/pdf/Legitimizing-Repression.pdf>
- UHRP. (2015b). *Uyghur Voices on Education: China's Assimilative 'Bilingual Education' Policy in East Turkestan*. Disponible en <http://docs.uyghuramerican.org/pdf/Uyghur-Voices-on-Education.pdf>

- UHRP. (2016). *Without Land, there is no life: Chinese state suppression of Uyghur environmental activism*. Disponible en <http://docs.uyghuramerican.org/pdf/Without-land-there-is-no-life.pdf>
- UHRP. (2017). *End of the Road: One Belt, One Road and the Cumulative Economic Marginalization of the Uyghurs*. Disponible en <http://uhrp.org/docs/End-of-the-Road.pdf>
- UHRP. (2018). Uyghurs Organize Protests Around the World. Disponible en <https://weblog.uhrp.org/uyghurs-organize-protests-around-the-world/>
- UNDP. (2013). *China National Human Development Report 2013. Sustainable and Liveable Cities: Toward Ecological Civilization* Disponible en http://www.cn.undp.org/content/dam/china/docs/Publications/UNDP-CH_2013%20NHDR_EN.pdf
- UNPO. (2018). *East Turkestan: China's Human Rights Abuses Against Uyghurs Ignored by Muslim World*. Disponible en <https://unpo.org/article/20991>
- Villard, F. (2010). 'Class', 'Race' and Language: imagining China and the discourse on the category 'Han' in the writing of Marxist revolutionary Qu Qiubai (1899–1935). *Asian Ethnicity*, 11(3), 311-324. doi:10.1080/14631369.2010.510873
- Waley-Cohen, J. (1991). *Exile in Mid-Qing China: Banishment to Xinjiang, 1758-1820*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Waley-Cohen, J. (2004). The New Qing History. *Radical History Review*, 88, 193-206. doi: 10.1215/01636545-2004-88-193
- Waley-Cohen, J. (2006). *The Culture of War in China*. New York: I. B. Tauris.
- Weber, M. (2012). *Sociología del poder*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wiemer, C. (2004). The Economy of Xinjiang. In F. Starr (Ed.), *Xinjiang. China's Muslim Borderland* (pp. 163-189). New York: M.E. Sharpe.
- Wong, R. B. (1997). *China Transformed. Historical Change and the Limits of European Experience*. London: Cornell University Press.
- Wu, G. (2016). New Qing History: Dispute, Dialog, and Influence. *The Chinese Historical Review*, 23(1), 47-69. doi:10.1080/1547402X.2016.1168180
- WUC. (2015). 2014 Report on Human Rights Violations in East Turkestan.
- Xu, J., y Yagüe Blanco, J. L. (2012). El desarrollo regional en la República Popular China: de la administración centralizada a la planificación del desarrollo. *Estudios Geográficos*, 72(272), 273-307. doi:10.3989/estgeogr.201210
- Zang, X. (2007). *Ethnicity and Urban Life in China. A comparative study of Hui Muslims and Han Chinese*. New York: Taylor & Francis Group.
- Zenz, A. (2019). Brainwashing, Police Guards and Coercive Internment: Evidence from Chinese Government Documents about the Nature and Extent of Xinjiang's "Vocational Training Internment Camps". *Journal of Political Risk*, 7(7).
- Zenz, A., y Leibold, J. (2017). Xinjiang's Rapidly Evolving Security State. *China Brief*, 17(4), 21-27.
- Zhang, L. (1988). The Myth of the Other: China in the Eyes of the West. *Critical Inquiry*, 15(1), 108-131. doi:10.1086/448476

ANEXOS

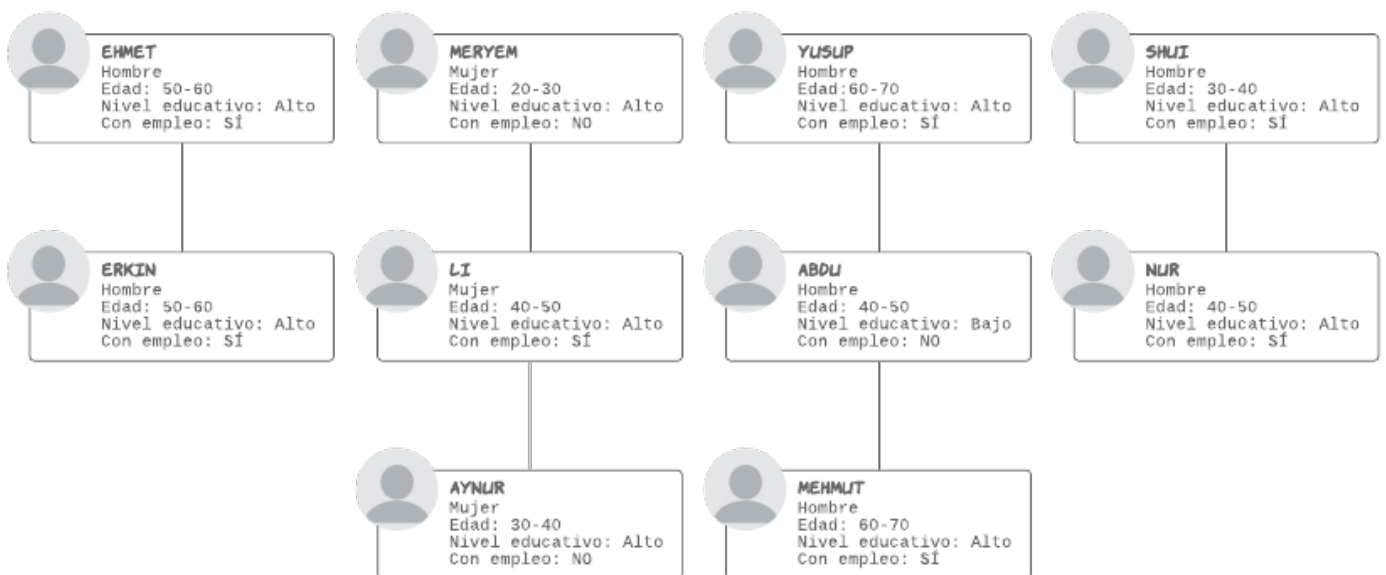
Anexo I. Fichas interlocutorxs

Todas las entrevistas se han realizado entre marzo de 2017 y junio de 2018, en diferentes lugares — que, por razones de seguridad de las personas involucradas, no se harán públicos en ningún momento.

Asimismo, por voluntad de las personas entrevistadas, no se desvelará detalle alguno que pueda hacerles identificables, debido a las consecuencias que sus relatos podrían tener en cuestiones de seguridad e, incluso, su propia supervivencia. Por esta misma razón, y por petición de ellxs, he decidido no transcribir enteramente las entrevistas, sino que se usarán en el cuerpo de la tesis citando frases textuales —traducidas al español para no desvelar la lengua (castellano, inglés, chino y árabe) en la que se ha realizado el coloquio, y dar así pistas de dónde ha sido grabado cada uno de ellos— y el nombre que he asignado a quien las ha pronunciado.

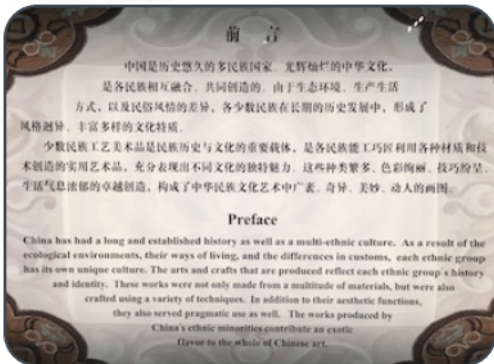
Por lo tanto, las fichas tienen un valor puramente indicativo, y proporcionarán informaciones genéricas, cuales el género, el intervalo de edad y el nivel educativo. Los nombres que se usan para identificar a las distintas personas son ficticios.

Queda también aclarar que éstas sólo son las personas que accedieron a que nuestros coloquios se consideraran “entrevistas” para la realización de esta Tesis Doctoral. Ha habido personas que no me han permitido tomar notas, ni grabar las conversaciones, y que no han accedido a que sus historias aparezcan aquí de ninguna forma.



Anexo II. Orientalismo interno

IMAGEN 1.
Descripción de la galería de minorías étnicas del Museo de Shanghai.
© Chiara Olivieri



CULTURA MULTIÉTNICA
ARTE REFLEJA HISTORIA E IDENTIDAD
FUNCIONES ESTÉTICAS

"EL TRABAJO PRODUCIDO POR LAS MINORÍAS ÉTNICAS CONTRIBUYE A DONAR UN HALO EXÓTICO AL CONJUNTO DE CHINA"

FOLCLORIZACIÓN

- 1 ORIENTALIZACIÓN DE LAS MINORÍAS NACIONALES
- 2 MUSEALIZACIÓN DE LA DIVERSIDAD
- 3 CAPITALIZACIÓN IDENTITARIA

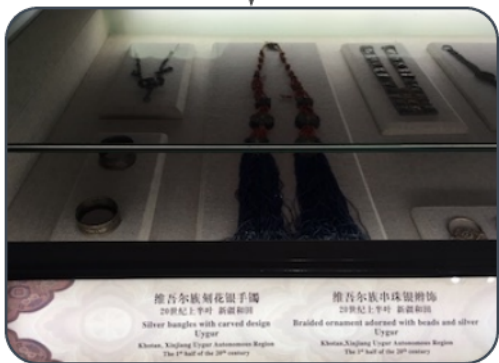


IMAGEN 2.
Joyería uigur manufacturada.
Kashgar, región autónoma uigur de Xinjiang, primera mitad del siglo XX.
© Chiara Olivieri

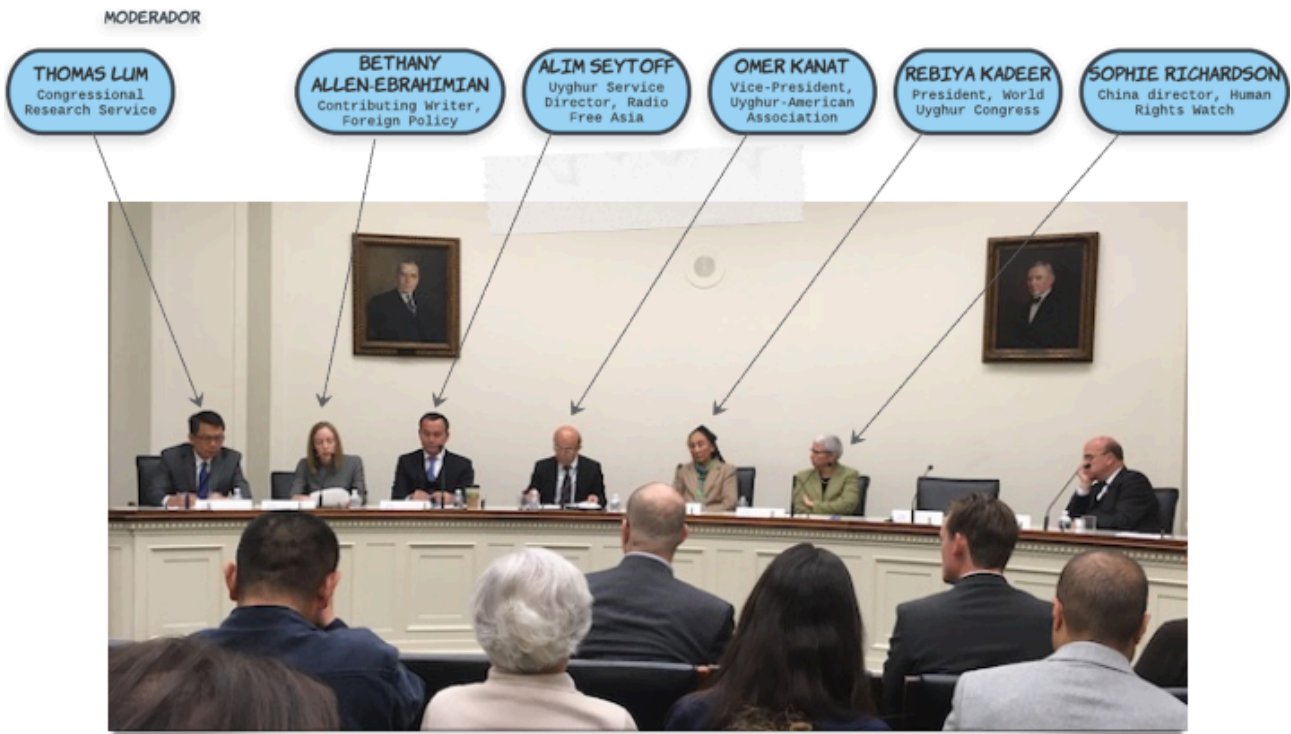


IMAGEN 3.
Sillín con motivo pintado.
Kashgar, región autónoma uigur de Xinjiang, primera mitad del siglo XX.
© Chiara Olivieri



IMAGEN 4.
Trajes tradicionales uigures.
© Chiara Olivieri

Anexo III. Debates internacionales



© Chiara Olivieri

Intervención de la ex Presidenta del *World Uyghur Congress*, Rebiya Kadeer, traducido al inglés por Omer Kanat, durante el encuentro “Uyghur Human Rights in China and Abroad” organizado por la Tom Lantos Human Rights Commission el día 26 de octubre de 2017 en el Rayburn House Office Building. Para ver el vídeo, escaneen el código QR.



PW: 2017oct26

Anexo IV. Lista de abreviaturas

BRI	Belt and Road Initiative
EEUU	Estados Unidos de América
GMD	Guomindang —Partido Nacionalista Chino
IDH	Índice de Desarrollo Humano
ONU	Organización de Naciones Unidas
PCCh	Partido Comunista Chino
PIB	Producto Interior Bruto
RFA	Radio Free Asia
RNB	Renta Nacional Bruta
RPCh	República Popular de China
UHRP	Uyghur Human Rights Project
URSS	Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas
WUC	World Uyghur Congress
XUAR	Xinjiang Uyghur Autonomous Region