

El imperio tras el imperio: fronteras coloniales, pertenencia identitaria y la construcción de China

The Empire after the Empire: Colonial Borders, Identity Belonging and the Construction of China

Chiara Olivieri

Universidad de Granada/Universidade de Coimbra

Antonio Ortega Santos

Universidad de Granada

RESUMEN

El objetivo de este artículo es analizar el programa de construcción estatal chino en los últimos dos siglos, con la anexión definitiva de territorios periféricos centroasiáticos a sus fronteras, partiendo del concepto de “*civilité*” expuesto por Norbert Elias cual “expresión y símbolo de una formación social que abarca a las más diversas nacionalidades”. La expansión territorial china, consecuencia de la conquista por parte de la República Popular China (RPCh) a mediados del siglo XX de la mayoría de los territorios ya anexionados por los Qing, ha legado al Estado chino contemporáneo con complejidades étnicas y políticas. Se reflexionará pues acerca de si la sinización fue un fenómeno real, si resaltar la etnicidad no-Han en la historia socavó la unidad del país, y sobre la legitimación de las conquistas Qing en Asia central y su narrativización como “unificación” por parte de la RPCh. Se analizará el tema desde una perspectiva decolonial, incidiendo en las relaciones hegemónicas y desiguales que se establecen entre China y las poblaciones no-sínicas que viven dentro de sus fronteras, y haciendo especial hincapié en el caso del pueblo uigur.

PALABRAS CLAVE: China, Construcción estatal, Qing, Imperio

ABSTRACT

The aim of this article is to analyze Chinese State-construction program within the last hundred years, with the definitive annexation of Central Asian peripheral territories to its frontiers; in doing this, we will use Norbert Elias' "*civilité*" concept as our starting point, as the "expression and symbol of a social formation that encompasses the most diverse nationalities". Chinese territorial expansion, a consequence of the conquest by the People's Republic of China (PRC) in the mid-20th century of most of the territories already annexed by the Qing, has left the contemporary Chinese state with ethnic and political complexities. We will therefore reflect on whether sinicization was a real phenomenon, whether highlighting the non-Han ethnicity in history undermined the unity of the country, and on the legitimation of the Qing conquests in Central Asia and its narrativization as "unification" by the PRC. The issue will be analyzed from a decolonial perspective, focusing on the hegemonic and unequal relations that are established between China and the non-Sinic populations that live within its borders. We will pay special attention to the Uyghur case.

KEY WORDS: China, State construction, Qing, Empire

INTRODUCCIÓN

Objetivo de este artículo es analizar el programa de construcción estatal chino en los últimos dos siglos, con la anexión definitiva de territorios periféricos centroasiáticos a sus fronteras, partiendo del concepto de "*civilité*" expuesto por Norbert Elías, cual "expresión y símbolo de una formación social que abarca a las más diversas nacionalidades". La expansión territorial china, consecuencia de la conquista por parte de la República Popular China (RPCh) a mediados del siglo XX de la mayoría de los territorios ya anexionados por los Qing, ha legado al Estado chino contemporáneo con complejidades étnicas y políticas, en particular relativas a los pueblos indígenas de los territorios que ahora se encuentran en las fronteras norte y noroccidental del país. Como es común en los Estados-Nación modernos, una de las formas en que la RPCh ha intentado restar importancia a los legados imperiales y gestionar la diversidad etnonacional contemporánea es a través de la retórica historiográfica. En la historiografía oficial promovida por los sucesivos estados chinos desde el siglo XX la propia China, en este sentido

idealizado, siempre ha existido implícitamente con su forma actual, incluso antes de que hubiera un estado con ese nombre o forma —el primero en ocupar la huella máxima actual fue el dominio Qing en el siglo XVIII. El principio de autodeterminación de los pueblos, que había llevado a la fragmentación de otros imperios hacia el más “moderno”¹ estatus de Estado-Nación, en China se ha empleado estratégicamente para mantener las fronteras nacionales inmóviles 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. Se reflexionará pues acerca de si la sinización fue un fenómeno real, si resaltar la etnicidad no-Han en la historia socavó la unidad del país, y sobre la legitimación de las conquistas Qing en Asia central y su narrativización como “unificación” por parte de la RPCh. Se analizará el tema desde una perspectiva decolonial, incidiendo en las relaciones hegemónicas y desiguales que se establecen entre China y las poblaciones no-sínicas que viven dentro de sus fronteras, con particular atención al pueblo uigur.

Aplicar al programa geopolítico chino la estructura triangular propuesta por Santiago Castro-Gómez (2007), según la cual el discurso hegemónico del modelo civilizatorio se construye desde la colonialidad del poder, del saber y del ser, ha sido el reto que aquí nos hemos propuesto. Analizando las políticas de dominación socioambiental emprendidas por China, en sus diferentes etapas, sobre el territorio que hoy denominamos Región Autónoma Uigur de Xinjiang²

¹ Sería también interesante reflexionar, como hace Millward (2020b) acerca de cómo estas definiciones de “moderno”, implícitamente implican “conceptos post-Westfalianos de Estado, nacionalismo, industrialización y globalización”.

² Desde el principio, es necesaria una precisión terminológica: nos referiremos, a lo largo de este estudio, a la Región Autónoma Uigur de Xinjiang —tal y como se denomina oficialmente tras la fundación de la República Popular de China (RPCh)— con el acrónimo de su denominación anglosajona XUAR —*Xinjiang Uyghur Autonomous Region*— cuando hablemos del territorio geopolítico tal y como lo establece y conforma la RPCh: haremos referencia, pues, a XUAR cuando nombremos cuestiones relacionadas con las políticas impuestas por el Estado Central sobre ese territorio —eso es, cuando detallemos situaciones que implican una relación entre la región y la RPCh. Elegimos utilizar una abreviación, en vez de usar el más empleado 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. Por otro lado, usaremos el topónimo “Xinjiang” cuando nos situemos en épocas anteriores al

nos permite ampliar el espectro europeo/antieurocéntrico en el que se construye la mayor parte del corpus decolonial, y tratar de aplicarlo al paradigma chino.

Si bien Quijano y Wallerstein denunciaron la matriz eurocéntrica del proyecto civilizatorio global (Quijano y Wallerstein, 1992), es importante apuntar que, salvando las debidas distancias geográficas, los procesos de colonialidad, subalternización y hegemonía epistemológica se descubren, de igual manera, en latitudes “otras”³. En este sentido, es interesante analizar las manifestaciones de la dominación epistemológica china —sustituyendo la “occidental”, denunciada, entre otros, por Ramón Grosfoguel (2008; 2011)—, como universalmente válida sobre las de las poblaciones colonizadas: la base del pensamiento decolonial apunta que, tras el fin de las administraciones coloniales, la colonialidad se sigue manifestando en la imposición de procesos que conllevan una serie de consecuencias a nivel de conceptualización del espacio, el tiempo y las individualidades; por ello, 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 colonialidad 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. A este propósito, a) la división del trabajo se organiza alrededor del centro y la periferia, y el capital organiza el trabajo en la periferia en torno a formas represivas y autoritarias (Wallerstein, 1999); b) el sistema interestatal se organiza en torno a actores político-militares controlados por el sector poderoso, institucionalizado en las administraciones coloniales (Wallerstein, 1989) y neocoloniales; c) se conforma una jerarquía racial/étnica que privilegia a la población colonizadora sobre la colonizada —en este caso, la han sobre la nohan (Quijano en Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

establecimiento del mismo como región autónoma, para no incurrir en un anacronismo.

³ Fundamental es, a este propósito, la reciente aportación de Jordi Serrano-Muñoz (2021), así como el libro colectivo de próxima salida editado por Chiara Olivieri y Jordi Serrano-Muñoz (2021).

Respecto de la estructura que va a seguir este texto, tras esta breve introducción pasaremos a analizar los mecanismos y las narrativas de construcción de una China “panhistórica”, realizando un pormenorizado carrusel bibliográfico y evidenciando las diferentes teorías, producidas dentro y fuera de China, acerca del modelo de construcción de “lo chino” *versus* las identidades y pueblos colindantes. Avanzando cronológicamente y acercándonos a la época contemporánea, el siguiente apartado se centrará en el período de transición entre el imperio y la república, subrayando los mecanismos imperiales que perduran tras la caída del régimen Qing, y reflexionando acerca de las teorías raciales que han conformado la división sociológica del pueblo chino en categorías, con consiguientes jerarquizaciones y subalternizaciones. Se reflexionará, asimismo, acerca del concepto de “bárbaro” y cómo la “civilización” se ha utilizado instrumentalmente para asimilar y dominar a los pueblos periféricos, para mantener firmes las fronteras nacionales heredadas. Posteriormente, pasando a estudiar el período comunista que perdura hasta nuestros días, el último apartado traerá a colación el debate, muy actual, acerca de las consecuencias sociales del nacionalismo “armónico” promovido por el gobierno de la RPCh; analizando el caso de XUAR se tratará de demostrar que éste, mediante herramientas “civilizatorias” —violencia, securización, modernización—, y pese a sus premisas antiimperialistas, reproduce modelos colonialistas y capitalistas. Finalmente, en el apartado de conclusiones, resumiremos los diálogos establecidos entre disciplinas y autorías en los epígrafes anteriores.

LA CONSTRUCCIÓN DE UNA CHINA “PANHISTÓRICA”: ESTADO DE LA CUESTIÓN

China, a través de lo que Millward (2020a; 2020b) llama una “aberración historiográfica”, se construye como algo que siempre ha existido con las mismas extensión y características: una entidad político-cultural única y unitaria que, aunque haya estado gobernada por un “emperador” (*huangdi* 皇帝), nunca se reconoció a sí misma como “imperialista”. En la historiografía oficial promovida por los sucesivos estados chinos desde el siglo XX, China en este sentido idealizado siempre ha existido implícitamente con su forma actual incluso antes de que existiera un estado con ese nombre y forma —no hay que olvidar que no fue hasta el siglo XVIII bajo el dominio Qing cuando por primera vez se ocupó la máxima huella actual.

Esto implica que el término “China” se use, historiográficamente, para abarcar a las dinastías que han conformado, en los pasados tres milenios, sistemas monárquicos sucesivos o incluso simultáneos multiestatales que ocuparon y gobernaron sobre diferentes partes del continente asiático. Siguiendo esta lógica, las dos Repúblicas chinas del siglo XX son herederas de este linaje legitimador, una escritura historiográfica que reúne bajo la misma línea de sucesión indistintamente a estados chinos que han competido entre ellos —piénsese en Liao, Jin y Song—, e incluso a pueblos no-sínicos invasores que se han hecho con el gobierno —mongoles y manchúes, entre otros, legitimados como Yuan y Qing. Este linaje legitimador se conoce como *daotong* (道統 “continuidad del Camino”), un concepto que se ha empleado desde la época Song como una táctica poderosa para la creación retrospectiva de linajes y “escuelas”. Asimismo, también ha servido para la promoción de ciertos pensadores y la exclusión de otros de las historias o versiones “ortodoxas” (Makeham, 2008: 149).

Esta construcción de una China “panhistórica” (Millward, 2020a) tiene unas consecuencias sociales prácticas para las gentes que habitan el territorio. Las “nacionalidades minoritarias” —herederas de los “cinco pueblos” reconocidos por Sun Yat-sen— por lo tanto, se consideran hoy en día como “históricamente chinas”, incluso antes de que sus tierras y, por ende, ellas mismas cayesen bajo el dominio de un estado “chino”.

La historiografía *sobre* China difundida desde el Norte Global ha perpetrado esta construcción, de forma opuesta a cómo se ha construido la historiografía *desde* el propio Norte: esto es, diferenciando los sucesivos imperios, reinos y estados y pasando, posteriormente, a una construcción nacionalista moderna. *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), editada por John K. Fairbank, representa una referencia ineludible —al menos, en la Academia tradicional y canónica de la epistemología del Norte, tanto en su propuesta como en su producción y reproducción desde estructuras hegemónicas eurocéntricas— para quienes quieran acercarse a los estudios de historia china. Recopilando artículos y capítulos de representantes del panorama historiográfico internacional se impone, qué duda cabe, como una imprescindible fuente de informaciones y datos, que utilizamos aquí para evidenciar la construcción imperial de China. De especial interés es, asimismo, explorar las teorías del 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 los actores 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.

Fairbank (1968) homogeneiza en su obra conceptos acerca de la cosmovisión china que ya habían sido difundido por sinólogos europeos desde el siglo XVIII, y que fundamentan su teoría en la existencia de un “orden mundial” asiático inmutable desde la antigüedad hasta, al menos, el siglo XIX —perpetrando la idea de la “herencia manifiesta” y el *daotong*. En la propia portada de su libro visibiliza este “orden mundial”, *Tianxia* (天下, “todo bajo el Cielo”): el Reino del Centro (*Zhongguo* 中国) aparece rodeado por anillos concéntricos que representan los grados de civilización y soberanía —ergo, sinización— de los pueblos periféricos no-sínicos. China pues, según esta interpretación, se “expande” naturalmente hacia el exterior, sinizando —asimilando— a las civilizaciones colindantes, y “gobernándolas” a través de su sistema tributario-diplomático jerárquico⁴. Si bien incluso Benedict Anderson (1993: 31) subraya que “Los mandarines chinos contemplaban con aprobación a los bárbaros que laboriosamente aprendían a pintar ideogramas del Reino Medio”, es importante volver a subrayar que estos pueblos no-sínicos, los “bárbaros”, no decidieron 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. La teoría de Fairbank parece proponer, pues, un modelo de relaciones internacionales pacíficas, a diferencia de las que se establecieron *en y desde* Euroamérica, promoviendo un “modelo asiático” que se presenta como una posible alternativa al liberal. Analizando la historia de Asia, y si centramos la atención especialmente en los territorios de Asia central, es evidente que un modelo monocultural —o, que viene a ser lo mismo, de sinización universal— difícilmente puede definirse pacífico si adolece de la “habilidad [...] de acoger la complejidad sin depender de una polaridad dualista” (Lederbach, 2005: 5) —en este caso, la dicotomía “chino” vs. “bárbaro”.

⁴ La historiografía tradicional, a este propósito, identifica el punto de inflexión de este “orden mundial” con la llegada de las potencias coloniales europeas —inicialmente, Gran Bretaña— a China, y la ruptura con este sistema de tributos y *koutou* (叩头 “inclinarse, hacer la reverencia”).

No obstante, a partir de mediados de los años Noventa, con la inclusión en el panorama de investigación de nuevas fuentes historiográficas en lengua manchú —de ahí la denominación de *New Qing History*—, y el repudio del modelo fairbankiano del *Chinese World Order*, las obras de Evelyne S. Rawski (1996; 2015) Pamela K. Crossley (1993; 1999), Mark C. Elliot (2001), Laura Hostetler (2001), Joanna Waley-Cohen (1991; 2004; 2006) han resultado fundamentales para ampliar las perspectivas investigadoras sobre un período crucial para este: a saber, el momento en que la periferia —especialmente, XUAR— 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 XUAR.

Investigando con las fuentes recién citadas, 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 “periféricos” se ha hecho absolutamente necesario. Este amplio ámbito de estudios sobre sinocentrismo nos devuelve fundamentales obras como las de Mark C. Elliott (2015), William C. Kirby (2005), Victoria Hui (2017), Thomas Mullaney (2010), Manuel Pérez García (2014): éstas proporcionan una base de reflexión acerca de cómo la instauración de una definición de “lo chino” ha servido histórica y estratégicamente como herramienta de invisibilización y supresión de identidades otras.

Y efectivamente, las corrientes críticas con el *Chinese World Order*, el sistema tributario y, de forma más amplia, con el modelo fairbankiano analizan elementos “imperiales” y de identidad étnica fundamentalmente ignorados en estudios anteriores. El mismo concepto de “sinización” es analizado de forma crítica pues, étnica e identitariamente, los pueblos “confucianos” —que representarían los anillos más próximos al centro en el esquema de Fairbank— poseían menos características comunes con los nuevos dirigentes manchúes que, por ejemplo, los pueblos “bárbaros” de Asia central —el mongol, tibetano, uigur. Asimismo, el “sistema tributario” en época Qing se gestionó de forma más irregular que en etapas anteriores: las fronteras se defendieron con fuertes, milicias y mediante la oficialización y creación de mapas, no ya exclusivamente

con una supuesta presunción de superioridad cultural, mostrando una actitud de gobierno, gestión de fronteras y relaciones exteriores pragmática y realista (Millward, 2020a) —seguida posteriormente, qué duda cabe, por la expansión e imposición de un modelo cultural homogéneo. Y efectivamente, si se elimina el concepto de “sinización natural” asociado al modelo del *Chinese World Order*, la forma de gobierno china en sus sucesivas etapas no deja de asemejarse mucho a una política de poder. En el ámbito de las relaciones exteriores, fueron los tratados desiguales los que zanjaron definitivamente la época del antiguo sistema de tributos y, como consecuencia, China comenzó a identificarse alternativamente como "Gran Nación Qing" (*Da Qingguo* 大清国) o "Han Central" (*Zhonghua* 中华), es decir, como un estado-nación en lugar de un imperio o dinastía, rompiendo finalmente con la cosmovisión hegemónica del *Tianxia*, que no necesitaba fronteras y topónimos fijados (Kirby, 2017).

No obstante, es importante incidir en uno de los estamentos fundamentales de la *New Qing History*: Qing no debe equipararse con “China” sin reservas. China —esto es, los antiguos territorios Ming— y el pueblo chino —principalmente la gente sinófona han— eran parte del imperio Qing, al igual que los otros dominios (Millward, 2020a). La élite gobernante Qing funcionó en múltiples idiomas y registros culturales simultáneamente, legitimando su gobierno de diferentes maneras para los dominios manchúes, así como para los dominios chino, mongol, turco-musulmán y tibetano conquistados en época Qing.

Una de las conclusiones, pues, de la reflexión iniciada por esta corriente, es la de atribuir el éxito de la última dinastía que ha gobernado a China, de especial manera, al régimen de diversidad Qing y de su pluralismo imperial: su ideología inclusiva y culturalmente pluralista, con una administración localizada por las élites nativas, que simbólicamente entraban a formar parte de la casa gobernante. Estos incluían príncipes mongoles y familias militares; nobles uigures; lamas tibetanos; y, cómo no, la élite erudita confuciana han. El imperio, pues, se mantenía unido a la cabeza por una red de altos funcionarios manchúes, mongoles, algunos uigures y algunos funcionarios han manchurizados en una burocracia militar, y se ramificaba en los distintos dominios del imperio a través de sistemas administrativos y legales locales.

Este complejo y exitoso sistema está destinado a modificarse a finales del siglo XIX, cuando la amenaza de la interferencia y los ataques de las potencias europeas por un lado, y las rebeliones militares en zonas han por otro, provocaron una fuerte disminución del poder estatal central, y el giro hacia una progresiva “hanización” de la administración local. Manchuria, partes de

Mongolia, Xinjiang, el este del Tíbet y Taiwán como "provincias" (*sheng* 省) y se sometieron a una administración al estilo chino gobernada por la élite mandarina.

El proyecto "multicultural" Qing —que nada tiene que ver con el multiculturalismo tal y como se entiende y fomenta hoy en día—, que celebraba la posibilidad de reunir bajo el mismo estandarte a una variedad de pueblos celebrando sus características, cayó bajo la presión de una unificación nacional más jerárquica: los reinos socioculturales manchú, mongol, chino, tibetano y musulmán dejan de posicionarse horizontalmente, como sectores paralelos, administrados de manera distinta, cada uno vinculado a una casa gobernante central.

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/estadonacion-céntrico actual de la República Popular de China (RPCh), y sin embargo se hace patente que la estrategia se remonta ya a la última etapa imperial de China; los territorios periféricos⁵ 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 (Olivieri, 2018). Es importante pues seguir reflexionando en el período en el que la "gran unidad" de China se rompió por las intrusiones extranjeras y las subsiguientes invasiones culturales. Por la sencilla razón de que China, influenciada y remodelada por las ideas de *Tianxia* y la "dicotomía chino-bárbara", se ha orientado cada vez más hacia el interior, esforzándose por anclarse en un pasado idealizado para reconstruir un yo nacional más endógeno, inequívoco y cognoscible, y para imaginar el futuro y su debido lugar en el

⁵ 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. 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 periferalización, entendida como subalternización —bajo la forma de folclorización, primitivización, orientalización— de los individuos que conforman dicha periferia se materializa en el ejercicio de violencia sobre los sujetos involucrados.

mundo. El etnocentrismo de los estudios sinológicos clásicos, pues, debe ser sometido a una profunda crítica —a la vez que un esmerado análisis—, y no a una mera aplicación a todo ámbito de pesquisa *sobre* China. Este paso resulta absolutamente fundamental, a la hora de evitar perpetrar “indolentemente” (Millward, 2020b) 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.

CINCO PUEBLOS, CINCUENTA Y SEIS NACIONALIDADES, UNA *ZHONGHUA*

El creciente poder global adquirido por China, su política exterior y cómo se inserta y relaciona con la política mundial adquieren, en las últimas décadas, cada vez más relevancia en la geopolítica a nivel global. Hasta ahora, nos hemos concentrado en proporcionar unas bases necesarias para poder conformar una interpretación más satisfactoria de las narrativas del Partido Comunista Chino (PCCh) y su agenda política a este respecto. “Mirar atrás” —al período de transición entre un gobierno dinástico a uno republicano, de estado-nación moderno— para “mirar adelante” (Agnew, 2012) —hacia posibles planes futuros de gestión identitaria y estatal— se hace tarea inaplazable; asimismo, lo es el “mirar afuera” —hacia los territorios periféricos por un lado, en la oposición/dicotomía “chino-bárbaro” por un lado, y “China-occidente” por otro— para “mirar adentro” (Oakes, 2012) —en este proceso de autoconstrucción estatal.

En este sentido, por lo tanto, para que China se convirtiese en un estado-nación moderno, necesita definirse a sí misma como un sujeto nacional histórico y cohesivo, utilizar narrativas y formas políticas de los estados-naciones euroamericanos, y delinear sus propias fronteras, etnicidad, tradiciones.

Si aprendimos con Anderson (1993; 2001) los problemas que enfrentan todas las naciones emergentes, en sus intentos de unir a distintos pueblos en un territorio sobre la base de “algo” compartido, este proceso se hace particularmente difícil en el caso de China —y de Rusia, por ejemplo—, cuyos períodos imperiales las habían convertido en entidades políticas con influencias, etnicidades, estructuras sociales, culturales y religiosas diversas. Pese a ello, ambos ex-imperios consiguieron que sus sistemas imperiales colapsaran y, aun así, mantuvieron el control sobre los viejos territorios frente a las amenazas externas e internas que enfrentaron —a diferencia, por citar algún ejemplo, del imperio colonial español,

británico, francés, que se fragmentaron en estados-naciones independientes tras su colapso. 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 los 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: 3).

El fin de la época dinástica y las revoluciones chinas del siglo XX se basan en nuevas formulaciones ideológicas, que se entrelazan con corrientes coevas producidas desde otras latitudes. De éstas, nos concentraremos en el discurso racial pronunciado por Sun Yat-sen y heredado de la época Qing; la población china, pues, se divide, jerárquicamente, en “cinco pueblos bajo una unión” (*wuzu gonghe* 五族共和): el pueblo han, el manchú, el mongol, el hui y el tibetano. Nótese que, menos el pueblo han, los cuatro restantes son pueblos centroasiáticos.

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, 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, insieme, rende aporetica la sua appartenenza ad essa*” (Agamben, 1990: 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 quiénes somos y de nuestra cultura, siempre ha de ser ratificada por un acto de diferenciación (Zhang, 1988: 113). Para ello, las definiciones adquieren un papel fundamental, que los sucesivos gobiernos han 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’essenza, 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 (Agamben, 1990: 71).

El grupo han es, numéricamente, el más importante en el territorio chino, razón por la cual Sun y las teorías socio-políticas que de su pensamiento se generan consideran congruentes las nociones de raza y nación en el caso de China. Es importante por tanto subrayar el carácter político de toda definición y etiqueta étnica/racial, así como de las narraciones que desde unas “*Chinese male elites*” (Leibold, 2007: 2) se han producido para “plegar la fluida diversidad étnica del imperio ante la homogeneidad de un nuevo imaginario nacional”.

Bajo la guía del Comintern, la coalición GMD-PCCh tuvo que enfrentarse a un doble desafío: 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. Así pues, desde el principio los discursos acerca del derecho a la autodeterminación de los pueblos fronterizos pronunciados y oficializados por Sun Yat-sen 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*, y a los proyectos políticos de quienes se encargaban de protegerla de las amenazas exteriores (Leibold, 2007). La revolución y la defensa del territorio, por lo tanto, debían preceder cualquier pretensión autodeterminista de las periferias.

El discurso de Chiang Kai-shek, a diferencia del de Sun, miraba a ensalzar el carácter unitario de “China”, pese a las diferencias que su predecesor había señalado: las narrativas acerca de una “absorción civilizadora” de China sobre pueblos colindantes se rescatan y se refuerzan. Se conforma un aparataje teórico para la construcción de narrativas ontológicas que justifiquen la unidad nacional de China —esto es, legitimar el control estatal ejercido sobre los territorios periféricos y sus poblaciones—, desde un punto de vista étnico y racial. Con el nacimiento y la inclusión en China de disciplinas científicas cuales la antropología, la sociología, la historiografía y los descubrimientos arqueológicos, se trata de demostrar de manera “irrefutable” la unidad de todas las poblaciones incluidas en las fronteras desde época Qing. Que las teorías de la época quisieran remontar los orígenes del pueblo chino —como *corpus* unitario— al Emperador Amarillo, a través de la génesis de unos mitos originarios ancestrales, o

“biológicamente” al descubrimiento del llamado *Peking Man*, el objetivo político nacionalista era el mantenimiento de una cohesión interna, en contraposición a las amenazas externas —especialmente la japonesa, vuelta a quebrar las fronteras nororientales del país, incidiendo en el derecho a la autodeterminación de las poblaciones autóctonas. Éstas, en cambio, en la visión unitaria de los intelectuales nacionalistas, constituyen no sólo una parte fundamental del conjunto nacional, sino que poseen características “primitivas” —virilidad, fuerza juvenil, indispensables para mantener la potencia y la unidad de la “raza” china (Leibold, 2007). Asimismo, se evidencian y promueven la armonía y unidad resultantes de dos mil años de supuesto contacto y asimilación (Millward, 2020a): en síntesis, se impone la superioridad de la cultura y el gobierno han sobre los demás pueblos.

¿Quién, por lo tanto, es “chino”? Según Renan (como se citó en Bhabha, 2010: 22-23), el pueblo chino se puede definir como unas “masas de personas lideradas por un Hijo del Cielo”. Descartando tajantemente esta descripción, Romántica y generalista y sin restarle importancia a todo el aparataje de inferiorización institucional puesto en marcha por el gobierno del país, las *linhas abissais* (Santos, 2007: 71) que se establecen entre lo “chino” y lo “no-chino” es fruto también de mecanismos de autopercepción de las propias comunidades periféricas 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: 358), no deja de ser un intento, más o menos violento, de negar la cultura del pueblo en cuestión.

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

“ 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”.

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 viscerales; 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: 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, empleados por las nacionalidades minoritarias de China para hacer frente común contra el estandarte que se autolegitima como “chino”. No obstante, se hace cada vez más patente la estructura “polilítica” (Millward, 2020a) de China frente a la imagen de “entidad monolítica” (Agnew, 2012) que tradicionalmente se ha perpetrado.

LA *CIVILITÉ* CHINA MODERNA: ASIMILACIONISMO, VIOLENCIA Y “SEGURIDAD”

¿Cómo se conjugan, pues, las nociones de “*civilité*” cual “expresión y símbolo de una formación social que abarca a las más diversas nacionalidades” (Elias, 2015: 99) y el nacionalismo como “sentimiento abstracto de pertenencia que se concreta a partir de espacios comunes, socio-lingüísticos, históricos y culturales, vividos por las personas y definidos cuales proyecto de nación” (Vasile, 2019: 2) con los ideales del comunismo? Para la teoría comunista, el nacionalismo y su materialización socio-política, los estados-nación, estaban destinados a existir de forma puntual en la fase de ascensión de la clase capitalista burguesa, tras la derrota de la vieja aristocracia feudal, y desaparecerían en cuanto se alcanzase el comunismo (Szporluk, 1993). Los estados que, a principios del siglo XX, se hallaban bajo el yugo del imperialismo, por su posición “atrasada” en las etapas históricas tal y como la teoría comunista se planteaba, por lo contrario, debían aprovechar el ímpetu de las revoluciones democrático-burguesas —como en el caso de China— y avanzar en su recorrido histórico (Millward, 2020a).

Con el advenimiento de la RPCh en 1949, pese a tener el mismo objetivo final que sus antecesores nacionalistas —mantener el control sobre todo el territorio “nacional”—, los intelectuales comunistas y la clase dirigente debían buscar

nuevas teorías que justificasen la conservación de las fronteras estatales, y que sin embargo les diferenciase de las teorías nacionalistas. Se pasó de evidenciar la fuerza e importancia de las minorías, a ensalzar la superioridad cultural de la mayoría han —que “*absorbed countless different clans, tribes, races and cultural groups [...] and transformed itself into a microcosm of the Zhonghua minzu’s collective diversity: its geographic spread became the unified territory of the Chinese nationalities*” (Leibold, 2007: 173). De la misma forma, los intentos de subversión de los pueblos periféricos fueron alternativamente ensalzados como “progresistas” y “revolucionarios” cuando trataban de eliminar elementos feudales y burgueses; como “contra-revolucionarios”, cuando tenían como objetivo la independencia nacional o un mayor nivel de autodeterminación —piénsese en los levantamientos en XUAR o el Tíbet de los años Cincuenta.

Ya a partir de esos mismos años, se promovieron expediciones de antropólogos y cuadros del partido para “descubrir” y “analizar” a las diferentes gentes que conformaban su pueblo: de los cinco reconocidos por Sun Yat-sen se pasó a mapear la existencia de cincuenta y cuatro —dos más fueron añadidos desde entonces—, incluido el pueblo han; sus costumbres, trajes tradicionales, hábitos religiosos, artesanías fueron hábilmente categorizados y pasados por la aprobación de los comités de gobierno, “estudiando”

«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 (Said, 1990: 55).

La inserción, en los mismos escritos de Mao Zedong, de nuevos etnónimos para referirse a estas subcategorías de las “cinco razas” definidas por Sun Yat-sen, y su inclusión general en una unitaria *Zhonghua minzu* facilitaban el proceso de unificación nacional, reconociendo su heterogeneidad —“*emphasizing the polyphacetic or multiracial origins of the Zhonghua minzu, while continuing to weave a linear and unbroken narrative of historical and biological interaction between the various minzus of contemporary China*” (Leibold, 2007: 165), y haciéndola confluir en un estado político unitario a nivel lingüístico, tradicional y legal —a saber, aplicar correctamente, al caso de la *Zhonghua minzu*, los criterios estalinistas de “nación moderna”. La imagen que se devuelve de estos pueblos —colectivos “*exoticized, and even eroticized*” (Gladney, 1994) sirve, a la vez, para la reafirmación de una identidad han mayoritaria, el establecimiento de

la RPCCh cual estado fuerte unitario y, en consecuencia, para propiciar la inferiorización y folclorización —esto es, una más fácil posibilidad de dominación, como se deduce de la cita de Edward Said que se ha incluido arriba— de las poblaciones periféricas. Esas mismas características “primitivas” que en la etapa anterior se ensalzaban —instrumentalmente para aumentar la potencia de la “raza” china superior (Leibold, 2007)—, pasan en ésta a necesitar una intervención “Moderna” por parte del estado, mediante la promoción de procesos de “hanización” institucional. En las épocas de campañas maoístas, especialmente el Gran Salto hacia Adelante y la Gran Revolución Cultural Proletaria —cuando, en suma, se promueve una aceleración del programa económico y cultural para avanzar en el camino comunista—, los pueblos no han sufrido presiones y persecuciones por características identitarias —cuales el nomadismo, la propiedad privada de rebaños, su religión— tachadas de “retrocesos feudales”. La “corrección política” pasa a justificar medidas de limpieza identitaria.

La “humanidad” por tanto se construye sobre el molde de la “hanidad”, categorizando a las poblaciones “otras” según su grado de sinización —*shufan*, cocidos, “pueblos que consumen comida cocida”; *shengfan*, crudos, “pueblos que consumen comida cruda” (Allès, 2014: 135). Siguiendo a Lévi-Strauss (2012: 49), esto implica la falta de participación del “otro” (pueblos, tribus, grupos) de la naturaleza humana, de sus virtudes, pues compuestos principalmente de maldad y mezquindad. Este “Sur ontológico” (Santos y Meneses, 2014) es el “*Meridione*” gramsciano, y sus habitantes tienen como “destino natural” ser inferiores, semibárbaros o completamente bárbaros (Gramsci, 1977). En este aspecto, menor es el “malestar de la barbarie” (Elias 2015: 104) que provoca el “civilizado a medias” (Anderson, 1993: 32), esos pueblos que acatan las medidas hanizadoras sin intentos de rebelión.

Por otro lado, los cuadros prevalentemente han del partido aplicaron las categorías marxistas de modernidad a los pueblos del estado chino, valorando en términos de industrialización la escala de “desarrollo” de éstos; el gobierno, pues, se convierte en el agente externo que protagoniza e impone mecanismos coloniales sobre las relaciones y sistemas socioambientales “periféricos” tradicionales; ello causa el nacer de conflictos interétnicos y el avance de procesos de gentrificación amparados y promovidos por modelos extractivistas y capitalistas de gestión de los recursos naturales —agricultura, gas, petróleo, etc. Esto se hace especialmente patente en esas mismas zonas “remotas” de Asia central, afectando de particular forma a los pueblos uigur, mongol, tibetano, kazajo, kirguís, tártaro, dagur (Millward, 2020a). Si bien la estrategia

desarrollista puesta en marcha por el PCCh en la región ha indudablemente implementado el nivel económico y de vida a nivel local, el bienestar derivado de estas medidas no se ha repartido de forma equitativa entre las deferentes franjas —étnicas y sociales— de la población. Los beneficios adquiridos por la población han no se quedan en un mero plano económico, sino que se evidencian en los privilegios sociales de los que esta nacionalidad goza —en oportunidades de trabajo, más altos cargos y, consiguientemente, mayores salarios— gracias a las políticas estatales (Olivieri, 2017). Pese a la promesa descolonizadora representada por la fundación de la RPCh, la estrategia fue en cambio la de ejercer un control más directo y asimilacionista sobre las regiones periféricas, con medidas que pueden reconocerse como procesos coloniales: en el caso de XUAR, la fundación de los Cuerpos de Producción y Construcción (*Xinjiang shenchan jianshe bingtuan* 新疆生产建设兵团) promovió la migración masiva de exmilitares de nacionalidad han desde el interior del país, con el objetivo de reconvertirlos en trabajadores civiles y técnicos encargados de modernizar el territorio y ocupar los altos cargos políticos, administrativos y económicos —excluyendo, pues, a la población autóctona de ellos y relegándola a una situación de subalternidad frente al ocupante. Fundados en 1954, los *Bingtuan* son una colonia militar-agrícola cuya responsabilidad es la de “desarrollar eriales y defender la frontera” (Cliff, 2016). Asimismo, el establecimiento de un alto número de población militarizada, cercana al gobierno, en una región históricamente conflictiva demuestra claramente los objetivos socio-políticos de Beijing: crear una zona de *buffer* entre una zona potencialmente conflictiva y el resto del país; en suma, poner en marcha medidas coloniales, montando un sistema de segregación para el asentamiento y la explotación económica mientras se promueve la ocupación militar de la zona (Roberts, 2020: 46).

Todas aquellas particularidades que atribuimos a la civilización, esto es, máquinas, descubrimientos científicos, formas estatales, etc., etc., son testimonios de una cierta estructura de las relaciones humanas, de la sociedad y de un cierto modo de organizar los comportamientos humanos (Elias, 1993: 105).

Todo ello ha provocado, de forma especialmente significativa y evidente en las últimas décadas, el surgimiento de movimientos de protesta, alimentados asimismo por la instauración de medidas gubernamentales represivas hacia las culturas autóctonas —a nivel lingüístico, religioso, alimenticio: la folclorización,

prohibición y persecución de su cultura ha causado el descontento de una considerable franja de la población, y la necesidad de reivindicar su autonomía identitaria frente a la potencia considerada colonizadora.

Toda política, incluso la china revolucionaria, 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 (Voza en Chambers, 2006: 112-114). Esta “estadolatría” de la mayor parte de las tradiciones comunistas del Novecento es violenta en el sentido jacobino-autoritario del término, y es capaz de producir transformaciones moleculares en los que la viven o la sufren (Voza en Chambers, 2006: 113). En este aspecto, la civilización “tiene que ver [...] con la organización de la sociedad en ‘estados’, la monopolización y centralización de los ingresos y de la violencia física dentro de grandes territorios”, para contestar a la pregunta que propone Elias (2015: 449).

En XUAR, que proporciona el estudio de caso que aquí traemos a colación, los discursos legitimadores de medidas represivas, justificadas bajo una fachada de “securización” del estado, son acompañadas por proyectos homogeneizadores de la cultura religiosa uigur; la estrategia, en época de la Gran Revolución Cultural Proletaria, pasaba por la destrucción física de lugares de culto, y la humillación de la clase religiosa musulmana —medidas que recientemente han vuelto a rescatarse por parte del gobierno (Harris, 2019); además el gobierno, junto con la *China Islamic Association*, ha anunciado, a través del portavoz de ésta, Yang Faming, la implantación de un plan quinquenal vuelto a la “sinización” de las prácticas e instituciones islámicas del país, con el objetivo de promover los “*core values of socialism, traditional culture, laws and regulations*” (RFA, 2019: 3) mediante la creación de lo que Ilshat Hassan, presidente de la *Uyghur American Association*, define un “*islam Made in China*” (RFA, 2019: 28). Medidas, las propuestas por el gobierno, que se hacen eco de las preocupaciones acerca de “guerras de religión” y “ataques a la cultura, sociedad, tradiciones y estilo de vida” lanzadas en otros escenarios —como es el caso del ex Viceprimer Ministro italiano Matteo Salvini, citado por los medios oficiales chinos (Li, 2019: 3)— para instilar un sentimiento de miedo en la población y, por consiguiente, de rechazo y peligro hacia “el otro”. Obviando la preocupante ironía que suscita la instrumentalización por parte del PCCh de los discursos xenófobos pronunciados por el líder de un partido separatista y ultraderechista, se presentan éstos como la clara demostración de un enfrentamiento *in excursus* en contra de la diversidad epistémica representada por la cultura religiosa tradicional uigur —y musulmana, en general. Los objetivos perseguidos teóricamente por el gobierno se resumen en la salvaguarda y mantenimiento de un “*world of great harmony*”,

tal y como el Presidente Xi Jinping ha afirmado en numerosas ocasiones públicas. No obstante, según el *Global Times* —diario hermanado con el portavoz oficial del PCCh, el *Diario del Pueblo* (RFA, 2019: 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. Peace and order have eventually been restored to the region*” (Li, 2019: 6). La “pacificación” de la que se jacta el gobierno y que supuestamente se ha alcanzado en la región se debe, rescatando las palabras de Elias (2015: 453-454), a la exitosa constitución en el territorio de un “monopolio de la violencia” y de un “aparato de autoacción psíquica”, para “dominar” a los habitantes y convertirlos en “individuos civilizados”. Esta “paz”, obtenida gracias a la lucha estatal contra las “*three evil forces*” —a saber, separatismo étnico, extremismo religioso y terrorismo violento— y las medidas que se han puesto y se están poniendo en práctica para mantener ese supuesto “orden” restaurado —ocupación del territorio, prohibiciones de prácticas culturales, identitarias y religiosas y consiguiente epistemicidio, establecimiento de un estado de vigilancia (Millward, 2018) o, más recientemente, detenciones masivas y desapariciones de cerca de un millón de uigures (Thum, 2018) en más de 1200 campos de reeducación (Millward, 2019)— incluyen de derecho a la RPCCh en el actual Sistema-Mundo moderno/capitalista/colonial. La violencia se impone como la forma oficial de mantener el orden, en un estado que se autoproclama armonioso en su diversidad, mientras sigue polarizándose dualísticamente (Lederbach, 2005: 5).

CONCLUSIONES

En este texto se ha tratado de devolver una reflexión acerca de las formas de construcción estatal de China, a lo largo de las etapas y las formas de gobierno que han caracterizado los dos últimos siglos de historia. A través del recorrido que se ha propuesto, un primer elemento resulta evidente: las fronteras establecidas bajo dominio Qing en el siglo XVIII se han mantenido, prácticamente invariadas, mediante mecanismos de defensa que han oscilado entre lo legislativo, lo político, lo historiográfico y lo militar.

Aunque escasas veces las obras especializadas en la cuestión fronteriza china 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 quienes escriben esas

obras es en muchos casos fácilmente deducible⁷. 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 dudáramos 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 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’*”. Aunque a China oficialmente le ha faltado la fase evangelizadora, las otras se reconstruyen fácilmente a través del recorrido que se ha propuesto en este artículo.

No obstante, consideramos importante una precisión acerca del propio concepto de “desarrollo”, tal y como se publicita desde los medios estatales —chinos, y no sólo. 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 y a expensas de qué 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: 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 los líderes intelectuales de los No Alineados⁸, ha suscrito combatir?, ¿“este intercambio desigual [que] 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

⁷ 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 quienes leyéndole no hubieran percibido sus alusiones sutiles, ahí viene, en la pág. 194, su referencia a XUAR como “*China’s largest remaining colony*”, definición que poco espacio deja para otras interpretaciones.

⁸ 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.

exportaban” (Santos, 2014: 68)?, ¿del mismo diseño de desarrollo que la propia RPCh está poniendo en marcha en los países de África⁹ que está colonizando?

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 periferización que sufre, aún en años relativamente 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 <i>ranking</i> de IDH a escala nacional	PIB per cápita (PPA\$)	Puesto en el <i>ranking</i> 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 1. *RANKINGS* IDH, RNB, Expectativa de vida y educación, 2010 (Elaboración propia de hundí, 2013: 106-110).

En 2020, el informe del Programa de Desarrollo de las Naciones Unidas confirma que XUAR tuvo la mayor pérdida de desarrollo humano en China debido a la desigualdad. El IDH ajustado por desigualdad de XUAR cayó en 2016 de 0,712 a 0,557, con una pérdida general del 21,8%, cerca de la cifra global promedio (UNDP, 2020: 50).

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 para evitar catástrofes naturales. Mas desde un punto de vista sociopolítico, se hace necesario desvelar los mecanismos de gentrificación y mala

⁹ Para ahondar más en este tema, Cfr. SILVESTRE, J. (2018): “Presença chinesa em Moçambique, 2000-2015: hetero-identidades, “neocolonialismo” e “apartheid” sócio-laboral?”, en *Decolonizando Identidades. Pertenencia y Rechazo de/ desde el Sur Global*, pp. 301-314.

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, 2020).

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.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, G. (1990): *La comunità che viene*, Torino, Einaudi Editore.
- AGNEW, J. (2012): “Looking back to look forward: Chinese geopolitical narratives and China's past”, *Eurasian Geography and Economics*, 53(3), pp. 301-314.
- ALLÈS, É. (2015): “Minority Nationalities in China: Internal Orientalism”, en *After Orientalism: Critical Perspectives on Western Agency and Eastern Re-appropriations*, Leiden, Brill, pp. 134-141.
- 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, pp. 31-42.
- BHABHA, H.K. (ed.) (2010): *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- CABRAL, A. (2011): “Libertação nacional e cultura. In M. Ribeiro Sanches (Ed.), Malhas que os Impérios tecem”, en *Textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*, Lisboa, Edições 70, pp. 355-375.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, 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. (ed.) (2006): *Esercizi di potere: Gramsci, Said e il postcoloniale*, Roma, Meltemi.

- CLIFF, T. (2016): *Oil and water: Being Han in Xinjiang*, Chicago, The Chicago University Press.
- 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), pp. 63-102.
- ELIAS, N. (2015): *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE.
- ELLIOT, M.C. (2001): *The Manchu Way: The Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*, Stanford, Stanford University Press.
- FAIRBANK, J.K. (ed.) (1968): *The Chinese World Order. Traditional China's Foreign Relations*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- FAIRBANK, J.K. (1986): *The great Chinese revolution, 1800-1985*, New York, Harper & Row.
- FAIRBANK, J.K., y GOLDMAN, M. (2006): *China: A New History*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- GLADNEY, Dru C. (1994): “Representing Nationality in China: Refiguring Majority/Minority Identities”, *The Journal of Asian Studies*, 53(1), pp. 92-123.
- GRAMSCI, A. (1977): *Quaderni del carcere, vol. III*, Milano, Einaudi Editore.
- GROSFUGUEL, 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, pp. 115-147.
- GROSFUGUEL, R. (2008b): "Hacia Un Pluri-Versalismo Transmoderno Decolonial”, *Tabula Rasa*, 9, pp.199-251.
- GROSFUGUEL, R. (2011): “La Descolonización Del Conocimiento: Diálogo Crítico Entre La Visión Descolonial De Frantz Fanon Y La Sociología Descolonial De Boaventura De Sousa Santos”. Consulta: 3 de Junio 2021 (<http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/RAMON%20GROSFUGUEL%20SOBRE%20BOAVENTURA%20Y%20FANON.pdf>).
- HARRIS, R. (2019): “Bulldozing mosques: the latest tactic in China’s war against Uighur culture”, *The Guardian*. Consulta: 30 de Noviembre de 2019 (<https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/apr/07/bulldozing-mosques-china-war-uighur-culture-xinjiang>)

- HOSTETLER, L. (2001): *Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China*, Chicago and London, University of Chicago Press.
- JACOBS, J.M. (2016): *Xinjiang and the Modern Chinese State*, Seattle/Londres, University of Washington Press.
- KIRBY, W.C. (2017): “When did China become China? Thoughts on the twentieth century”, en *The teleology of the modern nation-state*, University of Pennsylvania Press, pp. 105-114.
- LEDERBACH, J.P. (2005): *The Moral Imagination. The Art and Soul of Building Peace*, Oxford, Oxford University Press.
- LEIBOLD, J. (2007): *Reconfiguring Chinese Nationalism: How the Qing Frontier and Its Indigenous Became Chinese*, New York, Palgrave MacMillan.
- LÉVI-STRAUSS, C. (2012): *Raza y Cultura*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- LI, Q. (2019): “China explores effective governance of religion in secular world”, *Global Times*. Consulta 2 de Diciembre 2019 (<http://www.globaltimes.cn/content/1134750.shtml>)
- LIPMAN, J. (1996): “Hyphenated Chinese: Sino-Muslim Identities in Modern China”, en *Remapping China. Fissures in Historical Terrain*, Stanford, Stanford University Press, pp. 97-112.
- MAALOUF, A. (2009): *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza Editorial.
- MAKEHAM, J. (2008): “Daotong and Chinese Culture”, en *Lost Soul. “Confucianism” in Contemporary Chinese Academic Discourse*, Leiden, Brill, pp. 149-167.
- MILLWARD, J.A. (2018): “What It’s Like to Live in a Surveillance State”, *The New York Times*. Consulta 28 de Mayo de 2019 (<https://www.nytimes.com/2018/02/03/opinion/sunday/china-surveillance-state-ughurs.html>)
- MILLWARD, J.A. (2019): “Reeducating ‘Xinjiang’s Muslims”, *The New York Review of Books*. Consulta 20 de Marzo de 2020 (https://www.nybooks.com/articles/2019/02/07/reeducating-xinjiangs-muslims/?utm_source=chinafile&utm_medium=link&utm_campaign=none)
- MILLWARD, J.A. (2020a): “‘China’ as a Polyolith: a new historical paradigm reflecting diversity and pluralism of East Asian Mainland Polities”, Ponencia presentada en el encuentro III Remapping Asian Studies, 10-12 marzo 2020, Granada.
- MILLWARD, J.A. (2020b): “We need a new approach to teaching modern Chinese history: we have lazily repeated false narratives for too long”. Consulta: 3 de Junio

- 2021 (<https://jimmillward.medium.com/we-need-a-new-approach-to-teaching-modern-chinese-history-we-have-lazily-repeated-false-d24983bd7ef2>)
- 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.
- OAKES, T. (2012): "Looking out to look in: the use of the periphery in China's geopolitical narratives", *Eurasian Geography and Economics*, 53(3), pp. 315-326.
- OLIVIERI, C. (2017): "Desarrollo económico regional en China - La Región Autónoma de Xinjiang", en *XIII Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea. La Historia. Lost in Translation?*, Albacete, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 3443-3452.
- OLIVIERI, C. (2018): "Religious independence of Chinese Muslim East Turkestan", en *Understanding Religious Violence. Radicalism and Terrorism in Religion Explored via Six Case Studies*, New York, Palgrave MacMillan, pp. 39-72.
- OLIVIERI, C. y SERRANO MUÑOZ, J. (eds.) (2021, printing): *East Asia, Latin America, and the Decolonization of Transpacific Studies*, New York, Palgrave MacMillan.
- ORTEGA SANTOS, A. y OLIVIERI, C. (2020): *Saberes Bioculturales. En pie de Resistencias en el Sur Global*, Granada, Universidad de Granada.
- QUIJANO, A. y WALLERSTEIN, I. (1992): "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial", *Revista internacional de Ciencias Sociales*, 134, pp. 583-592.
- 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), pp. 829-850.
- RAWSKI, E.S. (2015): *Early Modern China and Northeast Asia. Cross-Border Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RFA. (2019): "China Plans to 'Sinicize' Islam as Muslims Warn of Eradication Campaign". Consulta: 8 de Junio de 2021 (<https://www.rfa.org/english/news/china/islam-01072019124436.html>)
- ROBERTS, S. (2020): *The War on Uyghurs. China's Campaign against Xinjiang's Muslims*, Manchester, Manchester University Press.
- SANTOS, B.d.S. (2007): "Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, pp. 3-46.

- 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.
- SERRANO-MUÑOZ, J. (2021): “Decolonial Theory in East Asia? Outlining a Shared Paradigm of Epistemologies of the South”, *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 124, pp. 5-26.
- SZPORLUK, R. (1993): *Communism and Nationalism: Karl Marx versus Friedrich List*, Oxford, Oxford University Press.
- THUM, R. (2018): “What Really Happens in China’s ‘Re-education ‘Camps’”, *The New York Times*. Consulta: 20 de Marzo de 2020 (<https://www.nytimes.com/2018/05/15/opinion/china-re-education-camps.html>)
- UNDP. (2013): *China National Human Development Report 2013. Sustainable and Liveable Cities: Toward Ecological Civilization*. Consulta: 10 de Junio de 2020 (http://www.cn.undp.org/content/dam/china/docs/Publications/UNDP-CH_2013%20NHDR_EN.pdf)
- UNDP. (2020): *China National Human Development Report Special Edition. In Pursuit of a More Sustainable Future for All: China’s Historic Transformation over Four Decades of Human Development*. Consulta: 10 de Enero de 2021 (<https://www.cn.undp.org/content/dam/china/docs/Publications/NHDR-ENG.pdf>)
- VASILE, I. (2019): "Nacionalismo(s)", *Dicionário Alice*. Consulta: 8 de Junio 2021 (https://alice.ces.uc.pt/dictionary/?id=23838&pag=23918&id_lingua=1&entry=24416)
- 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), pp. 311-324.
- 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, pp. 193-206.
- WALEY-COHEN, J. (2006): *The Culture of War in China*, New York, I. B. Tauris.
- WALLERSTEIN, I. (1989): *El moderno sistema mundial II: el mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750*, Madrid, Historia Siglo XXI.

WALLERSTEIN, I. (1999): *El moderno sistema mundial III: La segunda era de la gran expansión de la economía mundo-capitalista, 1730-1850*, Madrid, Historia Siglo XXI.

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

Recibido: 16/04/2021

Aceptado: 4/09/21

Chiara Olivieri es Doctora en Estudios Migratorios, y actualmente es investigadora postdoctoral del Programa Margarita Salas (Universidad de Granada/Universidade de Coimbra).

Antonio Ortega es Profesor Titular del Dpto. de Historia contemporánea de la Universidad de Granada, coordinador del Programa de Doctorado en Historia y Artes e Investigador Principal del Grupo de Investigación STAND UGR.