



EL COLEGIO DE MÉXICO, A.C.
CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA
DOCTORADO EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

LOS *HAN* EN LA SOCIEDAD MULTIÉTNICA DE LA DINASTÍA QING:
MECANISMOS DE CONSTRUCCIÓN-RECONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD
ÉTNICA *HAN* EN EL SIGLO XIX

Tesis presentada por

IVONNE VIRGINIA CAMPOS RICO

Para optar por el grado de

DOCTOR EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

ESPECIALIDAD CHINA

Director de tesis

DR. CARLOS MONDRAGÓN PEREZGROVAS

México, D.F., 8 de octubre de 2012.

*Dedico este trabajo, con todo mi amor y agradecimiento infinito,
a la memoria de mi padre, Francisco Campos Camacho.*

Agradecimientos

Estos últimos años han sido un continuo recorrido de aprendizaje, lucha y crecimiento. He logrado hacer camino gracias al apoyo de muchas personas, especiales todas, que en diferentes momentos se convirtieron en un respaldo invaluable. Quiero agradecer, en primer lugar, a los profesores que tuvieron el interés y la gentileza de apoyarme en la elaboración de esta tesis. Al Dr. Carlos Mondragón, mil gracias por la dirección, los consejos, la lectura, y el aliento por los cuales este trabajo, con faltas que sólo a mí competen, ha llegado a buen término. Agradezco particularmente a la Prof. Flora Botton su valioso tiempo y guía en la fase de planeación de este proyecto, para lo cual impartió un seminario dedicado exclusivamente a su reflexión. Muchas gracias a la Prof. Liljana Arsowska por su valiosa enseñanza, gracias por su apoyo en la interpretación de las fuentes en chino consultadas para la escritura de esta tesis.

El patrocinio de El Colegio de México y del Programa The Ryoichi Sasakawa Young Leaders Fellowship Fund (Sylff), fueron fundamentales para lograr mis objetivos, por lo que agradezco profundamente el apoyo recibido, y en especial, la atención del Dr. Jean-François Prud'homme y de la Prof. Flora Botton. El patrocinio de Sylff hizo posible que realizara una estancia de investigación en la República Popular China, como alumna externa del Instituto de Historia y Geografía de la Universidad Fudan en Shanghai. Mi gratitud para el Dr. Yao Dali, cuyas asesorías fueron fundamentales para la definición de algunos aspectos conceptuales y de búsqueda de información en lengua china. Agradezco así mismo al Dr. Zhang Yongjiang de la Universidad Renmin, en Beijing, por su generoso apoyo en la consulta de materiales en la hemeroteca universitaria, y por sus consejos sobre la consulta de materiales en el Archivo Nacional de Crónicas y Genealogías de la Biblioteca Nacional de China. Gracias también la cálida recepción de Emily Dong y Jin Ying, del comité Sylff en la Universidad Fudan (Shanghai), ya que me facilitaron los registros universitarios, y me contactaron con el Dr. Yao Dali, solicitándole me apoyara durante mi estancia.

Un agradecimiento especial me merecen los profesores que tan amablemente fungieron como lectores de esta tesis, por los valiosos aportes que hicieron a mi trabajo con sus comentarios: Dra. Natividad Gutiérrez Chong del Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM,

al Dr. José Antonio Cervera Jiménez y a la Prof. Flora Botton Beja del Centro de Estudios de Asia y África, y a la Dra. Paula López Caballero del Centro de Estudios Históricos de El Colegio de México.

No necesito abundar en las razones por las que estaré agradecida por siempre con mi hermosa familia. A mi padre, Francisco, sé que siempre estarás conmigo; a mi madre, María Lidia, y a mis hermanas Bety, Lupita, Silvia, Laura, Gaby y mi hermano Francisco, todo mi amor y todo mi agradecimiento. A mis bellos sobrinos Sandra, Diana, Samantha y Héctor. Su aliento, su amor y su apoyo incondicional me han hecho llegar venturosamente hasta este momento de mi vida.

El apoyo de mis queridas colegas del programa de Doctorado, Fernanda Vázquez, Marcela Méndez y Liset Turiño, gracias por estar y por ser incomparables amigas y compañeras, y especialmente por la hermosa experiencia compartida en la Asociación de Estudiantes Sylff Colmex. Debo agradecer también a la Dra. Walburga Wiesheu, de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, su interés por mi trabajo, y por la oportunidad de exponer algunas ideas en las reuniones del Centro de Estudios sobre la Diversidad Cultural. Gracias también a quienes han compartido su conocimiento y apoyo desde su propia experiencia como estudiantes del doctorado, en especial a María Elvira Ríos, gracias por tu entusiasmo y por compartir la organización del Congreso de Minorías Étnicas en China. Muchas gracias a mis entrañables amigas Ligia Barberi, Laura Angélica Martínez y Laura Brieño, por ser mi soporte durante tantos años. Gracias también a mis amigos en China, especialmente a Lorena Morín, por hacer posible mi estancia en Beijing y por enseñarme a viajar en China, compartiendo una de las más bellas experiencias de mi vida; y a Adair Grajeda, por ayudarme a sentirme como en casa. Agradezco también el apoyo invaluable de Adriana Villanueva, gran amiga y compañera, y también la atención de María Elena García en el proceso administrativo del posgrado. Gracias a todos los que están ahora y los que han estado. El proceso fue arduo, pero finalmente, he llegado a la meta.

México, D.F., 8 de octubre de 2012.

Los *han* en la sociedad multiétnica de la dinastía Qing: mecanismos de construcción-reconstrucción de la identidad étnica *han* en el siglo XIX

Tabla de Contenido

	Pág.
Agradecimientos	i
Contenido	iii
Índice de figuras	vi
Introducción	1
Estableciendo horizontes: la “Sinicization School” y la “New Qing History”. . .	5
“No ver las flores desde un caballo al trote”: antropología, etnicidades y la historia de los <i>han</i> en la academia china	13
Metodología y preguntas críticas	20
Unidad, “tradición confuciana” y etnogénesis: los <i>han</i> en la sociedad multiétnica de la dinastía Qing	22
Capítulo 1.	
Los <i>han</i> y su presencia como grupo en la historia de China	35
Centro y periferia: unidad, identidad histórica del pueblo del <i>zhongyuan</i> y alteridad	40
<i>Hanren</i> : unidad territorial y política, Confucianismo y parentesco	50
Alteridad y extranjería en el periodo imperial antiguo	57
Re-unificación, ‘multiculturalismo’ e identidad durante el periodo Sui-Tang	63
Identidad en Ming: alteridad en la cúspide del desarrollo cultural del Imperio Chino	71
Capítulo 2.	
Relaciones interétnicas durante la dinastía Qing	79

Los espacios del imperio	82
Los nuevos ámbitos ideológicos del imperio	92
Segregación poblacional y cultura marcial como fundamentos ideológicos de la dinastía Qing	103
El Ejército de los Estandartes Verdes	107
El Sistema de Ocho Banderas	109
Segregación étnica: legibilización y multiétnicidad	114
Tensión étnica entre manchús y <i>han</i>	118

Capítulo 3.

Etnicidad <i>han</i>: adaptación y reinterpretación de la identidad étnica <i>han</i> durante la dinastía Qing	123
Migraciones <i>han</i> : ocupación del territorio imperial Qing	126
Los <i>han</i> en el Sistema de Ocho Banderas	129
La identidad <i>han</i> en el orden manchú	134
Distinción étnica de los <i>han</i> durante la dinastía Qing	139
▪ Apariencia y etnicidad	140
▪ El parentesco como frontera étnica	144
▪ Ritualidad confuciana y vínculos de parentesco en la etnicidad <i>han</i>	147
▪ La popularización de la ritualidad de parentesco en el imperio chino	149
▪ Influencia del neoconfucianismo en la ritualidad de parentesco	155
Dimensión étnica del parentesco <i>han</i>	158
Estandarización ritual: ortodoxia vs. ortopraxis	166

Capítulo 4.

Los <i>han</i> en el surgimiento de la nación china	173
El imperio manchú en el siglo diecinueve	174
“Terminar con la separación manchú-han”: tensión étnica en el declive del Sistema de Ocho Banderas	177
Etnogénesis <i>han</i> y discusión intelectual sobre la modernización y reforma del imperio chino	182
“Compatriotas, deben reconocerse a sí mismos en la China de los chinos de raza <i>han</i> ”: los intelectuales <i>han</i> creando identidad en el discurso revolucionario	189

Dicotomías culturalistas, etnicidad <i>han</i> y alteridades discursivas	204
Conclusiones.	
Identidad <i>han</i>: tradición confuciana, etnogénesis y nación	217
Los <i>han</i> como grupo etnonacional	226
Bibliografía	229

Índice de figuras

	Pág.
Figura 1,1. Extensión de los dominios del imperio chino unificado, durante la Dinastía Han Oriental	51
Figura 2,1. Mapa de la extensión máxima del territorio del imperio Qing	82
Figura 2,2. Mapa de la red de guarniciones del Sistema de Ocho Banderas de la dinastía Qing a principios del siglo XVIII	113
Figura 3,1. Población del Sistema de Ocho Banderas por grupo étnico (1648 y 1720)	131
Figura 3,2. “Dos mujeres Chinas”, Tianjin, c.1910	142
Figura 3,3. “Una familia china”, c. 1900	142
Figura 3,4. “Un niño chino pobre”, c. 1900	143
Figura 3,5. “Esclavo de la Etnia Yi”, c.1900	143
Figura 3,6. Primeros ancestros del <i>zongzu</i> en una genealogía que representa una sección del grupo familiar, de apellido Tang de la provincia de Zhejiang (1772)	164
Figura 3,7. Mapa incluido en un <i>zupu</i> , que muestra la ubicación de los sepulcros ancestrales y las propiedades corporativas	166
Figura 3,8. Primera página del mapa genealógico del <i>zongzu</i>	166
Figura 4,1. Zhang Binglin	198
Figura 4,2. “Aspecto de los anteriores traidores a <i>han</i> ”	199
Figura 4,3. Zou Rong	202
Figura 4,4. Chen Tianhua (Chen Xingtai)	202
Figura 4,5. Primera entrega de <i>Shizi hou</i>	202
Figura 4,6. “El primer nacionalista en el mundo, el gran Huangdi (Fundador de la nación china)”	209
Figura 4,7. Hong Xiuquan	212

Los *han* en la sociedad multiétnica de la dinastía Qing: mecanismos de construcción-reconstrucción de la identidad étnica *han* en el siglo XIX

Introducción

En 1903 fue publicado en Shanghai un panfleto nacionalista escrito por un joven estudiante originario de Chongqing, llamado Zou Rong. El joven, educado en Japón e inmerso en el naciente movimiento revolucionario nacionalista chino, llamaba a la población *han* a rebelarse en contra del gobierno manchú, calificándolo de tirano y sanguinario, perpetrador de una política que había esclavizado a los *han*. En su argumento, Zou asegura que los *han* deben apoyar la causa revolucionaria, llamándolos repetidamente “raza *han*” (*hanzhong* 汉种) y asegurando que es esta “raza descendiente del emperador Amarillo” quien debe controlar los destinos de la nación china.¹

Tomando en consideración el ambiente de efervescencia política en el que Zou y otros muchos estudiantes se habían formado a partir de la segunda mitad del siglo XIX, especialmente quienes como él habían estudiado en Japón accediendo a nuevas corrientes de pensamiento occidental, no es extraño que documentos como *Geminjun* hayan circulado en zonas no controladas por el gobierno manchú de la Dinastía Qing durante los últimos años del siglo XIX y hasta el triunfo de la revolución nacionalista en 1912. Más que analizar la presencia de un movimiento nacionalista que se vale de comunicación escrita para difundir su ideología, deseo llamar la atención sobre el uso de términos relativos a la identidad étnico-racial para referir al grupo *han*. Si bien el término *zhong* 种 se ha utilizado desde tiempos antiguos para representar (entre otros significados) a grupos de personas, en general este uso nominaba a grupos diferentes del propio, o bien refería castas o linajes. También se utilizó en documentos imperiales de la dinastía Yuan (1280-1368) y Qing (1644-1911), en donde *hanzhong* aparece para designar al

¹ Zou Rong, *Geminjun* 革命军 (*El Ejército Revolucionario*), 1903.

grupo en una intención de clasificación poblacional. Es a fines del siglo XIX que los *han* se apropian del término para autodenominarse como grupo, utilizando un vocablo que para ese momento ya no corresponde a una identificación puramente cultural, sino étnica. El uso de esta terminología se explica por la convergencia de varios factores. En primer lugar, la influencia de nuevas interpretaciones teórico sociales (entre ellas las pertenecientes a la corriente del darwinismo social) a las que los estudiantes de la época tenían acceso, que proveen de nuevos conceptos relacionados con ideas nacionalistas y con corrientes de pensamiento evolucionistas y de diferenciación racial. Por otra parte, la realidad social en la que se gestan las ideas revolucionarias nacionalistas presenta un complejo esquema de relaciones en donde los protagonistas de la evidente tensión étnica eran los manchús, el grupo gobernante, y los *han*, la aplastante mayoría. Y es en este momento de convulsión social que las diferencias entre ambos grupos son señaladas en los discursos nacionalistas, con la intención de exacerbar el encono de un grupo hacia el otro, ante la posibilidad del estallamiento del movimiento revolucionario y la instauración de un nuevo régimen de gobierno.

Las tesis que se elaboraron en los centros de investigación sinológica más relevantes de Europa y América durante las décadas de 1950, 60 y 70 sobre los procesos de articulación social y el desarrollo de las identidades durante la dinastía Qing, no consideraron para su análisis el aspecto de la tensión social de corte étnico. En esos años, sinólogos como Mary Wright y Ho Ping-ti soslayaron estas animosidades entre grupos favoreciendo una interpretación histórica que privilegiaba el análisis discursivo y el desarrollo histórico de las instituciones confucianas, explicando los procesos a través de la lógica de la aculturación.² La identidad de la sociedad china estaba vinculada de manera generalizante y primordialista con las prácticas sociales derivadas del confucianismo, y las identidades de los diferentes pueblos que convivían en el territorio chino eran referidas en cuanto a su grado de adopción de prácticas confucianas (sinización) o a ciertas particularidades identitarias, como su organización socioeconómica (especialmente contrastando la vida nómada de los pueblos de la región norte con la vida

² Wright, Mary C. *The Last Stand of Chinese Conservatism: the T'ung-chih Restoration 1862-1874*. Stanford: Stanford University, 1957; Ho Ping-ti. "The Significance of the Ch'ing Period in Chinese History", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 26, No. 2, (Feb., 1967), pp. 189-195.

agrícola de los habitantes de la llanura central) o sus prácticas religiosas.³ Los citados estudios han considerado a los *han* como el ápice de la civilización china, el grupo de más avanzado desarrollo social, económico y político, y por lo tanto la vanguardia en el conjunto de los diferentes grupos étnicos del territorio chino. Esta interpretación es una constante tanto en los estudios elaborados en occidente como los hechos por investigadores chinos. En el proceso de identificación de las minorías nacionales en la RPC durante la década de 1950, los *han* fungieron como el ejemplo contrastante frente al cual se definía inicialmente un grupo étnico: se era *han* o se era *no-han*. Una vez determinada su identidad *no-han*, debían adscribirse al grupo étnico en el que se les clasificó, con el fin de agrupar a una mayor cantidad de diversidades en una generalización étnica mínimamente legible.⁴ Sin elaborar una enunciación de sus características como grupo étnico, los *han* fueron registrados como un *zu* 族 (etnia) más entre los 56 grupos finalmente reconocidos por el gobierno maoísta.

Históricamente, los *han* son considerados como los fundadores del pueblo chino, el grupo originario, a partir de cuyo desarrollo surge la historia dinástica y la expansión del territorio chino. A pesar de la percepción que se tiene de ellos como un grupo culturalmente homogéneo, existe una evidente heterogeneidad étnica derivada de su populosidad y las diferentes prácticas, costumbres, y variantes lingüísticas que regionalmente presentan. Su solidez como grupo no fue sometida a discusión en el ámbito académico sino hasta muy recientemente.⁵ Las llamadas minorías nacionales (*shaoshu minzu* 少数民族) suscitaron primero el interés de los científicos sociales tanto en occidente como en el propio territorio chino, por lo que los análisis sobre la etnicidad *han* hasta ahora son escasos.⁶ Su identidad cultural y la relación entre ésta y la

³ Yü Ying-shih. *Trade and Expansion in Han China: A study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations*. Berkeley: University of California Press, 1967; Gernet, Jacques. *A History of Chinese Civilization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982 (primera edición en francés, 1972).

⁴ Mullaney, Thomas S. *Coming to terms with the Nation: Ethnic Classification in Modern China*. Berkeley: University of California Press, 2011.

⁵ Mullaney, Thomas S. (et.al.) (eds.) *Critical Han Studies. The History, Representation and Identity of China's Majority*. Berkeley: University of California Press, 2012; Gladney, Dru. *Dislocating China: Reflections on Muslims, Minorities and Other Subaltern Subjects*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004; Harrell, Stevan. *Cultural encounters on China's ethnic frontiers*. Seattle: University of Washington, 1995 ("Introduction: Civilizing projects and the reaction to them").

⁶ En abril de 2008 se llevó a cabo la Conferencia "Critical Han Studies" en Stanford University, siendo éste un primer intento por discutir la temática de manera amplia. El texto citado arriba, editado por Thomas Mullaney, constituye la memoria de las más destacadas discusiones presentadas. En chino existen algunas publicaciones sobre el desarrollo de *hanzu* (etnia *han*) que datan desde la década de 1950, pero no puede afirmarse que constituyan

definición de la identidad china, limita el reconocimiento de su singularidad étnica. En la presente tesis propongo deconstruir la identidad *han* en busca de los elementos que la definen étnicamente, como una alternativa a la interpretación convencional que los circunscribe a una identidad definida por premisas culturales. El objetivo es precisar y analizar los elementos que intervienen en el proceso de etnogénesis *han* durante la dinastía Qing, dando cuenta de su participación en un complicado escenario social en el que prevalecieron las relaciones sociales de tipo interétnico, y en el cual, el Sistema de Ocho Banderas es fundamental para entender la lógica de gobierno manchú, un gobierno de “soberanía étnica”.⁷

En el presente estudio busco generar alternativas en el análisis de la identidad *han* en el periodo imperial tardío, específicamente, en la segunda mitad de la dinastía Qing, antes del triunfo de la Revolución Xinhai de 1911. Los estudios existentes vinculan, de manera general, la historia de China con la historia de los *han*, y esto ha derivado en discusiones que colocan a los *han* como un grupo existente desde la más antigua historia de China. La discusión de esta posibilidad, y los alcances de ésta en la definición de los *han* como un grupo étnico, son algunos factores que me impulsan a cuestionar los estudios existentes, y proponer un enfoque centrado en la etnicidad como espacio de reproducción identitaria. En las siguientes secciones de esta introducción, haré una revisión de algunos de los estudios más representativos de las academias occidental y china, examen elaborado con una intención crítica desde el ámbito de la etnicidad, y como preámbulo a la presentación de los métodos y teoría a la que el presente trabajo se adscribe, así como la proyección del camino que seguiré en cada uno de los capítulos.

esfuerzos constantes y sistemáticos por estudiar ampliamente el desarrollo y la historia de los *han*. En secciones posteriores se analizará el contenido de algunos de estos estudios.

⁷ El término “soberanía étnica” proviene del análisis que hace Mark Elliott, en donde afirma que la habilidad de los manchús, como grupo *no-han* (extranjero, semi-nómada, proveniente de una tradición cultural diferente a la confuciana) para mantener el control del imperio, fue un requisito indispensable para proporcionarle estabilidad al imperio durante más de doscientos cincuenta años. Se entiende por “soberanía étnica” al gobierno imperial que ejercieron los manchús desde una perspectiva de reconocimiento de su propia particularidad étnica, desde la cual establecieron la diferencia entre conquistador (manchús) y conquistados - la diversidad étnica existente en el imperio, con los *han* en primer sitio. La diferenciación étnica es, en un gobierno de “soberanía étnica”, un medio de control. *The Manchu Way: the Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*. Stanford, Calif.: Stanford University, 2001, p. 6.

Estableciendo horizontes: la “Sinicization School” y la “New Qing History”

Las interpretaciones sobre la presencia e historia de los grupos étnicos en el territorio de la RPC han sido influenciadas por aspectos tanto políticos como por los relativos a las corrientes dominantes sobre el desarrollo histórico en China. Refiriéndonos específicamente al caso que nos ocupa, el de la historia de la etnicidad *han* y su circunstancia durante el periodo Qing, las interpretaciones occidentales sobre este periodo histórico han tenido dos vías de desarrollo. La primera y con una tradición mucho más larga es la llamada “Sinicization School”,⁸ aquella que, señalando el desarrollo cultural del pueblo “chino”,⁹ pondera al Confucianismo como forma primordial y prácticamente única de organización social en el territorio chino, y como elemento central de la influencia que ejerce el pueblo chino sobre los pueblos vecinos. Utilizando el argumento de la “sinización” como forma de aculturación a la que los pueblos no-chinos se ven sometidos durante su contacto permanente y final sumisión a la civilización de los chinos, es decir, de los pueblos del “Reino del Centro” (*Zhongguo* 中国), los estudiosos de esta corriente aseguran que durante la dinastía Qing (1662-1911), la adquisición de la cultura china por parte de los manchús fue una de las razones fundamentales para que éstos lograran controlar el territorio durante 250 años, y que por lo tanto la diferenciación entre manchús y *han* desapareció en el transcurso del periodo.

Una de las primeras aseveraciones en este sentido la expuso Franz Michael en 1942,¹⁰ señalando que la adopción de las estructuras e ideología del gobierno chino por parte de los conquistadores manchús les permitió tomar posesión del Estado, y que por lo tanto, es la ideología china y los funcionarios chinos quienes permitieron a los manchús conquistar el imperio y permanecer en él durante todo ese tiempo. A pesar de que Michael reconoce que los manchús nunca fueron completamente asimilados en la cultura china y su señalamiento encontró eco en otros autores como Karl Wittfogel y Feng Chia-sheng, esta tendencia analítica basada en

⁸ Así denominada por Mark Elliott, *op.cit.*, p. 27.

⁹ El término “chino” o en inglés “chinese” ha sido utilizado por los autores de la Sinicization School para referirse a los habitantes de la región llamada “China proper”, sujetos a las prácticas confucianas, en oposición a los pueblos de las periferias como manchús, mongoles, tibetanos, etc. Más adelante abundaré en la discusión sobre el uso de “chino” y *han*, por ahora basta con señalar que en la Sinicization School “chino” es utilizado indistintamente para referir a la población y a todo aquello relacionado con el sistema imperial.

¹⁰ Michael, Franz. *The Origin of Manchu Rule in China*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1942.

la sinización continuó en las siguientes décadas.¹¹ En 1967 se publicó uno de los artículos más representativos de la corriente culturalista basada en la sinización; Ho Ping-ti elaboró una serie de generalizaciones sobre el significado de la dinastía Qing para la historia de China, entre las que destaca la importancia del control militar, la expansión y consolidación territorial, y la sinización gradual de la población a través de la migración permanente de colonias agrícolas chinas a territorios como Mongolia Interior y Manchuria. El autor considera de particular importancia el periodo del emperador Yongzheng (r. 1723-1735) cuando los grupos no-*han* de las regiones del sur y suroeste fueron sujetos a una enérgica política de sinización, “reemplazando el sistema tribal nativo con administraciones locales ordinarias chinas”.¹² La adopción temprana de una política de sinización sistemática por parte de los gobernantes manchús fue la clave fundamental de su éxito como gobierno. De acuerdo con el autor, existen algunos hechos que evidencian este proceso, tales como la adopción del Neo-Confucianismo como ortodoxia oficial, el culto a la figura e ideología de Confucio y el diseño y mantenimiento de una estricta educación dirigida a los príncipes basada principalmente en la ortodoxia confuciana. Los intentos de preservación de ciertas costumbres y rasgos manchús son considerados por Ho como simples intentos de resistencia manchú a sinizarse por completo, los cuales no tuvieron éxito alguno.

Ya en 1957, Mary Wright había elaborado un discurso que teóricamente señalaba el proceso de sinización como la causa fundamental de la permanencia de los manchús al frente del gobierno Qing. En su trabajo *The Last Stand of Chinese Conservatism*, la autora afirmó que las divisiones entre manchús y *han* fueron eliminadas finalmente en la década de 1860 al abolirse algunas de las restricciones que separaban a ambos grupos. La autora aseguró que esta acción dio paso a una “síntesis sino-manchú, una coalición verdaderamente armónica que marcó un nuevo estado en el desarrollo de la monarquía confuciana no-nacional como símbolo del tradicionalismo cultural”.¹³ Esta aseveración permitió a la autora desarrollar en su texto la idea de que la búsqueda de una “Restauración” social en los últimos años del siglo XIX sucedió en medio de un ambiente de sinización constante, y que algunos disturbios sociales como la

¹¹ Wittfogel, Karl y Feng Chia-sheng. *History of Chinese Society: Liao, 907-1125*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1949.

¹² Ho, *op.cit.*, p. 191.

¹³ Wright, *op.cit.*, p. 56.

Rebelión Taiping (1850-1864), que surgieron entre grupos aún no asimilados como los *hakka* y otras minorías, fueron controlados gracias a la coincidencia de intereses entre manchús y *han*, quienes disolvieron sus “enemistades raciales” después de vencer a los rebeldes Taiping.¹⁴ Para Wright, hacia el final del periodo, ya no existían diferencias ni distinción política o social entre ambos grupos.

Hacia la década de 1990, las críticas hacia las posiciones expuestas por la Sinicization School comenzaron a expresarse entre algunos investigadores interesados en la historia de los grupos no-*han*. Pamela Crossley, quien señala las interpretaciones vinculadas con la sinización como “desesperadamente vagas y marcadas imperdonablemente con los prejuicios y supuestos de la academia nacionalista china”,¹⁵ reconoce que el simple rechazo del uso de la sinización como herramienta de análisis para la historia china no resuelve por sí misma las complejidades de la experiencia manchú durante la dinastía Qing, no obstante insiste en la necesidad de ahondar en las razones de la pervivencia de la tradición cultural manchú y la forma en que los manchús la vivieron. Este cuestionamiento inicial permitió a los investigadores de esa década profundizar en la búsqueda de nuevas interpretaciones sobre la etnicidad durante Qing, dejadas de lado anteriormente bajo el argumento de la aculturación consumada en el proceso de sinización. Pionera en el enfrentamiento a las posiciones de la Sinicization School, Crossley enfatizó desde 1987 que “la herencia tradicional [de los manchús] entró en conflicto con las instituciones políticas y las tradiciones clásicas de la China conquistada”, ya que en gran medida “la civilización manchú proviene de la cultura Jurchen (siglos X-XI), que fue principalmente una cultura con tradiciones orales, rituales shamánicos y costumbres clánicas que eran los soportes principales de su orden social.”¹⁶ Posteriormente fortaleció sus argumentos en su artículo “Thinking about ethnicity in Early Modern China”,¹⁷ permitiendo el paso a una nueva corriente de estudio que reconoce la existencia de elementos de análisis étnico en la historia del periodo dinástico tardío chino. Inserta en la tendencia general de estudios sobre etnicidad y

¹⁴ *Ibid.*, p. 98; Xiaowei Zheng, “Sinicization vs. Manchuness: The Success of Manchu Rule”.

<http://ucsdmodernchinesehistory.org/2010/05/01/1039/>

¹⁵ Crossley, Pamela. *Orphan Warriors: Three Manchu Generations and the End of the Qing World*. Princeton: Princeton University Press, 1990, p. ix.

¹⁶ Crossley, Pamela. “Manzhou Yuanliu Kao and the Formalization of the Manchu Heritage” en *The Journal of Asian Studies*, Vol. 46, No. 4 (Nov., 1987), p. 761.

¹⁷ Crossley, Pamela. “Thinking about ethnicity in Early Modern China”. *Late Imperial China*, Vol. 11, No. 1 (jun. 1990), pp. 1-34. (en adelante 1990a).

nacionalismos prevaleciente en esa misma época, Crossley considera la etnicidad como categoría teórica fundamental para la comprensión de los procesos históricos sucedidos durante la dinastía Qing, al reconocer que “existe una incompatibilidad irreconciliable entre los conceptos sinológicos (incluido “sinización”) y los estudios étnicos contemporáneos” y que “la importancia de los estudios diacrónicos para los conceptos de ‘raza’, ‘etnicidad’ y ‘nacionalidad’ deberán ser defendidos para el estudio de China y para el estudio de los estudios sobre China”.¹⁸

El señalamiento más agudo acerca de las deficiencias de la Sinicization School en cuanto a su énfasis en la aculturación, es el artículo de Evelyn S. Rawski publicado en 1996, en donde refiriéndose al texto de Ho Ping-ti mencionado párrafos arriba, indica que no es la sinización, sino la habilidad para usar sus vínculos culturales con los pueblos *no-han* de Asia interior lo que permitió a los manchús consolidar su gobierno y permanecer en él durante más de 250 años.¹⁹ La diferenciación de su estilo administrativo en regiones *no-han* en comparación con el llevado a cabo durante la dinastía Ming (1368-1644) por parte del gobierno *han* (a quienes se refiere como *Han Chinese*) les permitió distinguirse como un grupo gobernante diferente, al considerar estas regiones como parte integral del territorio y no como pueblos tributarios. Rawski hace hincapié en que la consulta de documentos en lengua manchú es una tarea que había sido desdeñada por los historiadores de décadas anteriores, y que su acceso permitió mejorar considerablemente los esfuerzos académicos, aunado a la apertura de nuevos archivos en lengua *han* que hasta la década de 1980 permanecían inaccesibles.

Gracias a este nuevo enfoque, Rawski enfatiza que las nuevas investigaciones sobre el periodo Qing presentan una perspectiva centrada en los manchús y ya no en los *han*, lo que derivó en nuevas interpretaciones de algunos de los procesos históricos más determinantes del periodo y que Ho señalaba en su artículo. Por mencionar algunos, Rawski asegura que la expansión territorial del imperio obtuvo su fuerza de la inercia manchú y no de la arena política

¹⁸ *Ibid.*, p. 1. Es importante considerar que en la década de 1980 eran discutidas con gran interés algunas posturas académicas que ponían de relieve los nacionalismos, las etnicidades y sus vínculos con la interpretación de los procesos históricos. V. Smith, Anthony David. *The ethnic origins of nations*. Oxford: Blackwell, 1986, 312 p.; Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. London; Nueva York: Verso, 1983; Rex, John y David Mason (eds.). *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986; Banton, Michael. *Racial and ethnic competition*. Cambridge, Mass.: Cambridge University, 1983, 434 p.

¹⁹ Rawski, Evelyn S. “Presidential Address. Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History”. *The Journal of Asian Studies*, Vol. 55, No. 4 (Nov., 1996), pp. 829-849.

dominada por los letrados *han*. La conquista manchú fue llevada a cabo por una fuerza militar multiétnica, que comprendía una mezcla de manchús sinizados, mongoles, y *han* “transfronterizos” que vivían en el noreste de Asia. Por otra parte, a pesar de que los gobernantes manchús sí se presentaban de acuerdo a la costumbre confuciana, diseminaron diferentes imágenes sí mismos como gobierno entre los distintos pueblos de su imperio.²⁰ Como la misma Pamela Crossley señalaba desde 1985, esta característica propició que la política Qing presentara al emperador como un gobernante universal, que dominaba diferentes pueblos cuyas culturas pudieron permanecer separadas; el emperador Qianlong (r. 1736-1795) se identificaba a sí mismo como el gobernante de cinco pueblos: manchús, mongoles, tibetanos, uigures y *han*.²¹ Ho Ping-ti publicó una respuesta a la crítica de Rawski dos años después, afirmando que su tesis había sido distorsionada y defendiendo su argumento al señalar que “la sinización en su sentido amplio y legítimo trasciende por mucho los limitados confines de las relaciones interétnicas y comprende la evolución de la civilización china entera”, siendo un “proceso continuo e interminable [por lo que] cualquier estudio diacrónico sobre sinización debe terminar con un cuestionamiento sobre su futuro.”²² En su defensa, Ho hace evidente el convencimiento de los académicos de su corriente sobre el proceso de sinización como motor del desarrollo histórico chino y como fin último del proceso social contemporáneo de la RPC. La posición de Ho muestra a la Sinicization School como una tendencia académica culturalista, pues toma a “los chinos” (más allá de diferencias étnicas) como una cultura definida en su unidad, homogénea, integrada y relativamente estática, cuya esencia permaneció durante todo el periodo imperial mientras el ciclo dinástico cumplía una y otra vez con su sino conquista-esplendor-decadencia.²³

Quizá uno de los postulados más importantes de Pamela Crossley en referencia a la presencia de consideraciones de tipo étnico durante el periodo Qing, es que el surgimiento de una conciencia étnica a finales del periodo es producto de la construcción ideológica sucedida durante el reinado de Qianlong, cuando aparece el uso de un concepto de raza similar a lo que los

²⁰ *Ibid.*, p. 834.

²¹ Crossley, Pamela K. “An Introduction to the Qing Foundation Myth.” *Late Imperial China*, Vol. 6, No. 2, (1985), pp. 13-36.

²² Ho Ping-ti. “In Defence of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski’s “Reenvisioning the Qing.” *The Journal of Asian Studies*, Vol. 57, No. 1 (Feb., 1998), p. 152.

²³ Vermeulen, Hans y Boris Slijper. “Multiculturalism and culturalism. A social scientific critique of the political philosophy of multiculturalism” en Devic, Ana. *Nationalism, Regional Multiculturalism and Democracy*. Bonn: Center for European Integration Studies, 2002, p. 13.

gobernantes Ming consideraban como ascendencia. Este desarrollo ideológico muestra, en palabras de Crossley, que la identidad durante el periodo Qing parece tener una diacronía interna, un desarrollo que va de las arenas de negociación cultural, a la racial, para finalmente llegar al ámbito étnico.²⁴ Señalar la rigidez de los argumentos sobre la “sinización”, implicó para la autora reconocer la necesidad de ampliar el horizonte sobre la historia de la dinastía Qing, al considerar los procesos de conquista territorial y relaciones entre pueblos como aspectos valiosos hasta ese momento relegados, abandonando la exclusividad del ideal confuciano como elemento de reflexión primordial.²⁵ La influencia de la interpretación de Crossley se observa en trabajos subsecuentes que ya son ahora considerados como una corriente analítica que ha sido llamada “New Qing History”. Mark Elliot es el exponente más importante de esta escuela.

Adscribiéndose en principio a la afirmación barthiana sobre la creación de etnicidad en las fronteras entre grupos, Elliott afirma que “en gran medida, la etnicidad manchú y, por tal motivo, la etnicidad *han* fueron construidas a través de las fronteras y en las relaciones entre manchú y *han*” durante el periodo Qing.²⁶ Para el autor, esta habilidad para acomodar la pluralidad étnica dentro de un orden único debe ser considerada como uno de los éxitos del sistema político Qing, aunque persistió cierto nivel de tensión étnica, por lo menos entre manchús y *han*. En oposición a la idea de la aculturación total y retomando las discusiones iniciadas más de diez años antes a la publicación de su *The Manchu Way*, Elliott sistematiza los postulados de la escuela New Qing History afirmando que la soberanía étnica permitió a los manchús desarrollar un nuevo esquema de Estado confuciano. Sin negar que la adopción de las prácticas confucianas en cierta medida constituyen un grado de aculturación, observando que éstas implican un cambio en la percepción identitaria del grupo tanto al interior como al exterior, el autor afirma que la legitimación de la autoridad manchú tuvo dos fundamentos: la legitimidad

²⁴ Crossley, *op.cit.* (1990a), p. 8. En algunos textos de la época, como el *Huang Qing zhigong tu* 皇清职贡图 (1751-1763) se utilizan de manera profusa términos que refieren a identidad racial y/o étnica, como *zhong* 种 y *zu* 族 (*Qinding siku quanshu* 钦定四库全书. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, s.f., formato electrónico). Pamela Crossley no hace mención a qué termino en chino se refiere cuando habla de “raza”, sin embargo, observamos que la referencia de la autora se remite al uso de dichos términos en un sentido de identidad racial, oponiéndolo al uso de la identidad cultural “china” como la forma más difundida de identificación entre los súbditos de la dinastía Ming. Y por supuesto, tampoco se refiere específicamente a la definición de “raza” como se utilizó en el evolucionismo decimonónico.

²⁵ *Ibid*, p. 2.

²⁶ Elliott, *op. cit.*, p. 210.

neo-Confuciana (necesaria para gobernar exitosamente el estado chino) y la soberanía étnica (necesaria para construir y mantener un imperio universal de una minoría conquistadora gobernante sobre varios dominios centrados en China).²⁷ Este desarrollo social permite vislumbrar no solo esta nueva aproximación a la historia del periodo Qing y a la importancia que tiene en el mismo la creación de una identidad étnica manchú, sino también el desarrollo de las identidades étnicas de otros grupos que convivían en el esquema social Qing; en particular, me permite cuestionar la premisa sobre el desarrollo de la identidad étnica de los *han*, aceptando como espacio de creación-recreación de la etnicidad las fronteras existentes entre manchús y *han*, reconociéndolos como los dos grupos étnicos centrales en las relaciones sociales del mencionado periodo.²⁸

Hasta ahora, el análisis más significativo sobre la presencia *han* y su influencia en el desarrollo de las relaciones interétnicas durante la dinastía manchú es el publicado en 2000 por Edward Rhoads.²⁹ Señalando como cuestionamiento principal la existencia de animadversiones étnico-raciales en los discursos escritos por algunos seguidores de los movimientos pronacionalistas de finales del siglo diecinueve y principios del siglo veinte, el autor señala la omisión cometida por Mary Wright en su texto de 1957, cuando afirma que el edicto de 1865 sobre la separación entre manchús y *han* eliminó definitivamente las diferencias entre ambos grupos. Al enfatizar los términos y descripciones empleados por los nacionalistas pro-*han* que denostan las características manchús utilizando algunos elementos de identidad étnica y cultural,

²⁷ *Ibid.*, p. 13.

²⁸ Para el análisis de esta creación-recreación de la identidad *han*, me apego a la teoría de Fredrik Barth, reconociendo que en la frontera entre manchús y *han*, en el espacio que separa a ambos grupos, se desarrolla su identidad étnica. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Londres: G. Allen and Unwin, 1969. Por otra parte, en el reconocimiento de los espacios étnicos conservados, recreados y reconstruidos por parte de manchús y *han*, observo en los análisis de la New Qing History (en comparación con la Sinicization School) una mayor congruencia con el significado del término aculturación y su naturaleza dinámica. Tomo el concepto ofrecido por Gonzalo Aguirre Beltrán, entendiendo aculturación como “el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre formas de vida de sentido opuesto, que tienden a su total identificación y se manifiesta, objetivamente, en su existencia a niveles variados de contradicción”. Ya que “...aculturación es el *conflicto* entre elementos opuestos de dos culturas antagónicas,” observo que los análisis de la New Qing History permiten dar cuenta de los elementos que definen a cada grupo (concentrándose ellos en los manchús como sujeto de estudio), reconociendo en los espacios de contacto entre grupos la posibilidad de definir sus diferencias, su dinámica histórica, y, por supuesto, la posibilidad de que se tienda a una final identificación, aunque considero que ésta no es necesariamente el fin último de un proceso de aculturación, precisamente por su naturaleza dinámica. *El Proceso de Aculturación y el Cambio Sociocultural en México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 44.

²⁹ Rhoads, Edward J. M. *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861-1928*. Seattle: University of Washington Press, 2000.

Rhoads se cuestiona sobre la verdadera dimensión de la abolición de dichas diferencias, demostrando a lo largo de su investigación que la separación étnica persistió en la práctica casi hasta la caída del gobierno Qing en 1911. Rhoads demuestra que el edicto al que hace mención Wright en realidad nunca se aplicó y que existen esfuerzos posteriores mucho más enfáticos para regular las relaciones entre manchús y *han*, como el presentado por Zhang Yuanji en 1898 en donde, entre otras reformas, propone “disolver las diferencias entre *man* (manchús) y *han*” (*rong man han zhi jian* 融满汉之见) para así conjuntar un frente único opositor a los poderes imperiales occidentales entonces presentes en el territorio chino. Tanto Rhoads como Elliott confieren al establecimiento del Sistema de Ocho Banderas un papel fundamental como ámbito de desarrollo de las relaciones interétnicas y por lo tanto, como espacio reproductor de las etnicidades de manchús y *han*. Sus trabajos enfatizan particularmente el análisis de la organización de dicho sistema, contrariamente a los estudios de la Sinicization School que consideran al sistema simplemente como una forma de organización militar con una población homogeneizada por el ímpetu de la sinización.

Esta primera aproximación de Rhoads a las circunstancias históricas de los *han* como grupo durante la dinastía Qing permite reconocer la necesidad de abordar a la luz del enfoque de la New Qing History la historia de los *han*, escuela que hasta este momento ha centrado su atención especialmente en la historia y materiales manchús. En suma, es necesario debatir la condición de los *han* como grupo étnico, analizando en perspectiva histórico-antropológica la conformación de su etnicidad en el periodo Qing como antecedente a su consolidación como grupo étnico mayoritario en el discurso político de la RPC.

Como explicación académica, tanto los textos de la Sinicization School como de la New Qing History corresponden a la realidad histórica china que controló férreamente la investigación social en la RPC durante la época maoísta. Hasta el inicio de la década de 1980 la posibilidad de acceder a archivos históricos y realizar trabajo de campo en territorio chino para investigadores occidentales se circunscribía particularmente a Hong Kong y algunas regiones del sur y sureste del territorio. De igual manera, la Academia Sinica en Taiwan acogió a un gran número de investigadores cuyo trabajo también se vió limitado a los archivos y materiales trasladados hacia la isla en 1949. Es por lo tanto comprensible que el proceso de apertura permitiera, gradualmente,

un mayor acceso a nuevos y abundantes archivos y materiales, impactando de manera directa en la aparición de interpretaciones novedosas de la historia china como los expuestos en párrafos anteriores.

“No ver las flores desde un caballo al trote”³⁰: antropología, etnicidades y la historia de los han en la academia china

La explicación del desarrollo de las etnicidades en China por parte de académicos chinos también está particularmente ceñida al camino seguido por las ciencias sociales en el país, camino cuya ruta fue trazada en los destinos de la historia política de China en el siglo veinte. Uno de los temas que mayor producción ha tenido en el ámbito académico chino de las ciencias sociales es la historia de las minorías nacionales. Circunscrito especialmente en los departamentos de Etnología de un gran número de universidades chinas, el estudio de las minorías comenzó a tomar importancia particular desde antes de 1949, en gran medida debido a que la ciencia antropológica comenzó a desarrollarse en China desde inicios del siglo. Gregory Guldin³¹ identifica cuatro diferentes acercamientos vividos por las ciencias antropológicas en China en este periodo. Antes de 1949, se adoptaron los esquemas occidentales que arribaron desde finales del siglo XIX, se elaboraron traducciones al chino de publicaciones en inglés, japonés, alemán y francés, y se establecieron departamentos de antropología, etnología, arqueología y lingüística en universidades de todo el territorio. Con el triunfo del Partido Comunista la perspectiva occidental fue puesta en duda, y el modelo soviético ocupó el lugar central en los paradigmas teóricos. Al final de la década de 1950, el rompimiento con la URSS dio paso al Pensamiento Mao Zedong (*Mao Zedong sixiang* 毛泽东思想), que se convirtió en la guía de los académicos chinos de las ciencias sociales.³² La antropología fue desdeñada por considerársele una ciencia burguesa, colocando a la etnología en el lugar de privilegio como ciencia al servicio del pueblo; es decir, se rechazó la discusión teórica favoreciendo el trabajo de

³⁰ Mao Zedong utilizó en diversas ocasiones este proverbio chino, una de ellas en el texto “Criticar al Chovinismo de Gran Jan”. Mao Zedong, *Obras Escogidas V*. Beijing: Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1976, p. 89-90.

³¹ Guldin, Gregory E. *The Saga of Anthropology in China. From Malinowsky to Moscow to Mao*. Nueva York; Londres: M. E. Sharpe, 1994, p. xi.

³² Para abundar en el pensamiento Mao Zedong, v. Knight, Nick. *Rethinking Mao: Explorations in Mao Zedong's Thought*. Lanham: Lexington Books, 2007.

campo y la realización de etnografías.³³ Fue bajo el esquema de los estudios etnológicos (*minzu xue* 民族学) que se concluyó durante la Revolución Cultural la clasificación de las minorías nacionales, trabajo iniciado en la década de 1950. Finalmente, a partir de las reformas de 1980 la antropología adquirió un nuevo impulso, esta vez enfatizando un modelo que incorpora elementos extranjeros pero busca crear una ciencia con características chinas.³⁴

La interpretación teórica que se ha realizado en China sobre el desarrollo y relaciones sociales de las minorías étnicas es, por lo tanto, producto del camino que han seguido las ciencias antropológicas en territorio chino.³⁵ Los primeros conceptos antropológicos llegaron a China a través de los estudios japoneses que introdujeron en Asia del Este diversas teorías de la antropología temprana, como el pensamiento evolucionista, el difusionismo y el particularismo histórico. La primera publicación sobre antropología que apareció en China fue una traducción anónima de un artículo del académico inglés John Fryer titulada en chino *Renfen wu lei shuo* 人分五类说 (“Sobre las cinco clasificaciones de la humanidad”), publicada en 1892; sin embargo no puede hablarse del inicio de la reflexión antropológica sobre la sociedad china sino hasta el establecimiento de los primeros círculos de estudios antropológicos durante la segunda década del siglo veinte, en coincidencia con la efervescencia académica que culminó históricamente con el Movimiento del 4 de Mayo de 1919.³⁶

La teoría evolucionista fue el primer paradigma teórico occidental que adoptaron las ciencias sociales chinas, definiendo en gran medida el desarrollo posterior de sus posturas teóricas. El funcionalismo tuvo cierto impulso durante las décadas de 1920 y 1930, sin embargo hacia mediados de siglo, el evolucionismo ahora reinterpretado a través de los postulados de Engels (*El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado* fue traducido por primera vez al chino en 1929) y el Marxismo-Leninismo se convirtió en la teoría de interpretación antropológica dominante en el territorio chino.

³³ Guldin, *op.cit.*, pp. 146-172.

³⁴ *Idem*, pp. 232-241.

³⁵ Smart, Josepine. “In Search of Anthropology in China: a discipline caught in a web of nation building, social capitalism, and globalization”. Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar. *World Anthropologies: disciplinary transformations within systems of power*. Oxford, Nueva York: Berg, 2006, pp. 69-86.

³⁶ Guldin, *op.cit.*, p. 24.

Las publicaciones en chino sobre etnicidad e historia de las minorías étnicas refieren constantemente al origen multiétnico y la unidad poblacional y territorial como la base de los análisis históricos y antropológicos chinos.³⁷ Una de las frases que aparecen con mayor frecuencia como introductorias en los textos generales sobre el tema es “desde épocas muy antiguas, nuestro país es un país multiétnico unificado”, casi sin variaciones. La insistencia en esta afirmación corresponde al hecho de que los antropólogos chinos han procurado consolidar las ciencias antropológicas como una herramienta intelectual útil al desarrollo social chino, dotándola de una personalidad y características “propia mente chinas”: es decir, buscan un apego al discurso político, que es muy importante para demostrar dicha utilidad. Así, la antropología en China ha apoyado la diseminación y fortalecimiento del discurso nacionalista de unificación del pueblo chino, en un intento de evitar que sea nuevamente considerada como una ciencia burguesa sin utilidad para el beneficio nacional.³⁸

Si bien los estudios sobre el desarrollo de los *han* no son numerosos, existe una gran cantidad de textos que remiten a la historia de los pueblos que antiguamente habitaron la región de la llanura que rodea el curso medio del río Amarillo, región considerada como cuna de la civilización china y por lo tanto, lugar del origen del pueblo que posteriormente se convertiría en *hanzu* (etnia *han*).³⁹ Vinculando la unidad poblacional y territorial con el origen multiétnico del pueblo chino, se ha producido un discurso histórico que apoya definitivamente la creación de una identidad nacional centrada en el desarrollo de los pueblos originarios de dicha región. Algunos investigadores han sido claves para la difusión de esta postura, tales como Fei Xiaotong, Lin Huixiang y Liang Zhaotao, pioneros en el trabajo etnográfico en China y figuras líderes en los estudios antropológicos. En sus trabajos se hace constante referencia a la importancia del origen indígena y multiétnico de la población china, y a la unidad territorial como factor determinante de su desarrollo histórico. En palabras de Fei Xiaotong,

³⁷ Actualmente en el ámbito académico chino el término *minzu* se traduce “minoría étnica” y no “minoría nacional” en el análisis antropológico y el discurso político (Dr. Yao Dali, comentario personal, noviembre de 2007).

³⁸ Smart, *op.cit.*, pp. 83-84.

³⁹ El texto *Simposio sobre el problema de la formación de la etnia han* 汉族形成问题讨论集 (Beijing: Lishi yanjiu bianji bubian, 1957), es sólo un ejemplo de la vinculación tácita que muchos historiadores chinos establecieron entre los *han* actuales y los pueblos de la antigüedad de China.

“Rodeado por escudos naturales en todos lados, es una unidad geográfica con un propio sistema estructural completo. En la mirada de los ancestros este era el único territorio que tenía la humanidad para vivir. Por esta razón, esta tierra fue llamada *Tianxia*, que significa ‘toda la tierra bajo el cielo’. Otro nombre para China fue *Sihai*, que significa ‘la tierra rodeada por mares en todos sus lados’, como se creía en esos tiempos. Estas ideas son, por supuesto, anticuadas. Lo que continúa siendo cierto es que esta porción de tierra, que forma una entidad geográfica por sí misma, aún sirve como un espacio vivo para el pueblo chino.”⁴⁰

La unidad territorial china se explica a la par del desarrollo de la historia dinástica cíclica de unión/desunión, y el análisis de las etnicidades en China de la misma manera es explicada como parte de los procesos de unificación y separación. La asimilación de grupos y la anexión de regiones es considerada como un proceso permanente desde antes de la dinastía Qin (221-200 a.C.) en concordancia con el carácter multicultural y multiétnico del pueblo chino, liderado siempre por los *han* (considerados como un grupo étnico ya reconocido desde entonces) pero coexistiendo pacíficamente en una relación de hermandad entre grupos. Siendo los *han* el centro de cada unificación, se afirma que “cada vez que sucedía una nueva unificación, se impulsaba el avance del sistema social de cada etnia, promoviéndose el desarrollo de su economía y cultura, y de las relaciones mutuas entre etnias.”⁴¹ Respondiendo al modelo de evolución social de Engels/Morgan/Stalin que se convirtió en el paradigma teórico establecido para el análisis de la etnicidad, se consideró a las minorías como representantes de los diferentes estadios de desarrollo, y su progreso social es una referencia recurrente en los análisis elaborados en diferentes textos de académicos chinos hasta la década de 1990.⁴²

El análisis del desarrollo histórico de los *han* ha estado de esta manera vinculado al estudio de la historia del pueblo chino, determinando que su raíz se encuentra en los primeros asentamientos humanos de que se tiene registro y afirmando que la integración poblacional de dichos grupos dio origen a los *han* al unificarse el territorio. Esta discusión se abordará con mayor detalle en el capítulo 1, por ahora bastará mencionar el camino que las investigaciones sobre el tema han tenido en los estudios sobre etnicidad en China.

⁴⁰ Fei Xiaotong. “Plurality and Unity in the Configuration of Chinese People”. *The Tanner Lectures on Human Values*, The Chinese University of Hong Kong, Nov. 15 y 19, 1988 (traducción propia). www.tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/fei90.pdf

⁴¹ *Zhongguo shaoshu minzu (Minorías nacionales de China)*. Beijing: Renmin chubanshe, 1981, p. 9.

⁴² Eades, J. S. “The New Chinese Anthropology: a view from outside”, en Suenari Michio, J. S. Eades y Christian Daniels. *Perspectives on Chinese Society. Anthropological Views from Japan*. CSAC Monographs 10, 1995.

Una de las primeras publicaciones chinas sobre el desarrollo de los *han* como etnia es el citado arriba “Simposio sobre el problema de la formación de la etnia *han*”, publicado en 1957. Los ensayos contenidos en la publicación denotan fuertemente la línea teórica del Marxismo-Leninismo que prevalecía en los primeros años de la RPC, abordando discusiones sobre el momento histórico en que los *han* se conformaron como etnia y los periodos en que puede considerarse que su construcción enfrenta etapas particulares, especialmente vinculadas con procesos de consolidación económica y política del sistema imperial. En el lenguaje del texto, la referencia a *han* se hace principalmente como “comunidad *han*” (*hanren gongtongti* 汉人共同体), abundando la discusión sobre aspectos tecnológicos y de organización social, relaciones de producción, o el proceso de evolución que siguieron como etnia, utilizando términos como “sistema feudal”, “comunidad primitiva”, “tribu” y “clan” vinculados al lenguaje teórico del materialismo histórico.

A pesar de constituir un esfuerzo importante en los estudios histórico-antropológicos sobre los *han*, este impulso se vio truncado por el periodo de radicalización política de las décadas de 1960-70. El ataque maoísta al “Chovinismo de gran Han” provocó el abandono de los estudios sobre la población mayoritaria, pues se debía “realizar un concienzudo trabajo de investigación y estudio” sobre las minorías nacionales, y acabar con las “ideas burguesas” prevalecientes en “la mente de una parte de los camaradas y del pueblo que no ha recibido una educación marxista ni asimilado la política del CC [Comité Central del PCCh] sobre la cuestión nacional”.⁴³ La reactivación del interés por los estudios de la academia china sobre los *han* sucede hasta la década de 1990, cuando comienzan a aparecer nuevamente textos enfocados en la temática. Utilizando como materiales de primera mano los registros de historiadores clásicos de diferentes dinastías, la historia de los *han* nuevamente se explica a través de la historia de la unificación de China. Así, en textos como *Historia y desarrollo de la etnia han* se aborda el origen de los *han* a través de la discusión sobre los mitos de origen que se encuentran en los textos clásicos de historia como el *Lishi*, o de la discusión del proceso de transformación histórica que coloca al pueblo conocido con el nombre de *huaxia* como el antecedente de

⁴³ V. “Criticar al Chovinismo de Gran Jan” (16 de marzo de 1953), *op. cit.*

hanzu.⁴⁴ Con menor carga ideológica marxista, el análisis aún concede una importancia fundamental a la unificación del territorio y los pueblos que en él habitan, y a la fusión de los diversos grupos habitantes del *zhongyuan* 中原 o llanura central como el origen ancestral multiétnico de los *han*. Quizá el aspecto más relevante de estos estudios es que el análisis de la identidad *han* comienza a configurarse a través del estudio de algunos elementos étnicos como sus relaciones de parentesco; sin embargo, es la identidad cultural *han* el hilo conductor de estas investigaciones de carácter histórico.

Durante la última década el enfoque sobre el estudio de los *han* ha tenido un giro significativo, pues historiadores y antropólogos chinos han dejado a un lado la historia general para profundizar en aspectos concretos del desarrollo de la etnicidad *han*. Uno de estos aspectos es la migración *han* a diferentes regiones del territorio chino, estudio que implica la consulta de fuentes regionales como gacetas (*difang zhi* 地方志) y registros genealógicos (*zupu* 族谱, *jiapu* 家谱). Por otra parte, el estudio de la migración *han* permite abordar las relaciones entre *han* y otros grupos étnicos de manera diferente, al dejar la perspectiva de asimilación cultural a un lado concediendo importancia a la adaptación que los *han* realizan a las formas de vida de los diferentes destinos de migración.⁴⁵

Un estudio específico sobre migración *han* que resulta de particular interés para el tema que nos ocupa es *Inmigración y Sociedad de Banderas en Liaodong*.⁴⁶ El texto analiza a detalle el proceso de inmigración de un grupo *han* hacia la península de Liaodong durante la dinastía Qing, integrándose al Sistema de Banderas en la guarnición localizada en la actual provincia de Liaoning. Los autores utilizan una gran cantidad de materiales de primera mano como registros poblacionales, registros sobre la estructura y organización interior del Sistema de Banderas en Liaoning, y registros genealógicos *han*. En el texto se da seguimiento al proceso migratorio y se

⁴⁴ He Guangyue et. al. *Historia y Desarrollo de la Etnia Han* 汉族的历史与发展. Changsha, Hunnan: Yuelu shushe chuban faxing, 1998, 440 p.

⁴⁵ V. Ji Zhengzhi. *Historia de la migración de la etnia han a Yunnan* 汉族移民滇史话. Kunming: Yunnan daxue chubanshe, 2003; Lan Tianling. *Migración de la etnia han y cambio social moderno en Mongolia Interior* 汉族移民与近代内蒙古社会变迁研究. Beijing: Minzu chubanshe, 2004.

⁴⁶ Ding Yizhuang et. al. *Inmigración y sociedad de banderas en Liaodong* 辽东移民中的旗人社会. Shanghai: Shanghai shehui kexue yuan chubanshe, 2004.

analiza la forma en que los *han* fueron acomodados en la estructura de la guarnición, dedicando espacios de discusión a los mecanismos de separación étnica en el interior de la guarnición, la preservación de los registros genealógicos, así como las políticas Qing sobre las relaciones entre civiles y soldados del Sistema de Banderas. Este análisis constituye no sólo un aporte valioso para el conocimiento histórico sobre la sociedad Qing, sino que descentraliza la idea de la historia *han* como elemento rector del desarrollo histórico chino y desmenuza las relaciones sociales durante la dinastía Qing reconociendo la importancia de la reproducción de las identidades étnicas en el proceso de conformación del Sistema de Banderas.

El interés histórico-antropológico por el desarrollo de los grupos étnicos entre los antropólogos chinos tiene un nuevo enfoque que está ejemplificado en trabajos como el descrito anteriormente, y algunos otros sobre diferentes grupos étnicos como los mongoles, manchús, e inclusive otros considerados como ramas de algún grupo reconocido como los *hakka*.⁴⁷ Puede afirmarse que los análisis antropológicos actuales sobre etnicidad en China, tanto dentro como fuera del territorio chino, constituyen una nueva corriente que otorga prioridad no solo al trabajo etnográfico que testifique la presencia de los diferentes grupos étnicos del territorio, sino también abren paso a la crítica historiográfica, al análisis puntual de diferentes materiales y archivos, y ponen de manifiesto la necesidad de cuestionar paradigmas que hasta hace algunos años constituían posibilidades únicas de interpretación, que giraban en torno a una supuesta unidad cultural monolítica y homogénea llamada “identidad china”. Uno de esos paradigmas ha sido el trazo lineal de desarrollo de los *han* considerados como un grupo étnico, el más grande de China y del mundo; análisis como el de Ding Yizhuang evidencian la diversidad de posibilidades que aún quedan por explorar acerca de las etnicidades en China.

⁴⁷ Los *hakka* están clasificados como parte de los *han*. V. Li Lin. *Estudio sobre los registros genealógicos manchús* 满族宗谱研究. Shenyang: Liaoning minzu chubanshe, 2006, 334 p.; Yao Dali. *Diez ensayos sobre la historia de las etnias del norte* 北方民族史 十论. Guangxi: Guangxi shida chubanshe, 2007, 279 p.; Kong Yongsong y Li Xiaoping. *Sociedad y parentesco Hakka*. 客家宗族社会. Fujian: Fujian jiaoyu chubanshe, 1995.

Metodología y preguntas críticas

Los esfuerzos más recientes por sistematizar las conceptualizaciones sobre *han* en occidente, han surgido del grupo Critical Race Theory,⁴⁸ con académicos como Dru Gladney, Stevan Harrell y Susan Blum, en donde se establecen analogías analíticas entre las categorías *han* y blanco. En sus razonamientos, *han* es concebida como una categoría que tiene el poder de nombrar y dar forma a otras identidades, manifiesta en el discurso étnico que categoriza a los grupos no-*han* cuestionando el grado de su desarrollo y su pretendido exotismo.⁴⁹ En algunos ámbitos, se ha considerado a estos estudios dentro de la tendencia de los Estudios Subalternos, especialmente en el caso del Dru Gladney. Una nueva área enfocada al análisis de *han* como categoría de identidad es “Critical Han Studies”, del cual haré algunas referencias a lo largo de esta tesis, y constituye, actualmente, el único espacio formal de discusión académica del tema, con un congreso realizado en 2008 y una publicación sobre éste salida a la luz apenas en este 2012.⁵⁰ El grupo de estudio Critical Han Studies está vinculado teóricamente a Critical Race Theory y también a la New Qing History, pues toma como punto de partida los estudios provenientes de estos espacios. En el caso de la presente tesis, los análisis de la New Qing History constituyen la guía analítica principal para responder a mis preguntas iniciales, derivadas, fundamentalmente, de sus postulados sobre la conformación de la identidad étnica manchú las relaciones interétnicas durante la dinastía Qing.

¿Cómo fue que los *han* se convirtieron en un solo grupo étnico, abarcando a una población de más de mil trescientos millones de personas? ¿Cuáles fueron las condiciones en las que se encontraban los *han* al inicio de la nación china? ¿Cuál fue el origen de la primera clasificación étnica de los *han* en la República China, en donde compartían la diversidad étnica con manchús, mongoles, tibetanos, y *hui* (clasificados a través de su adscripción religiosa al islamismo, y no mediante premisas étnicas)? Antes del surgimiento de la nación, ¿existía el grupo étnico *han*? Estas preguntas iniciales fueron las que me condujeron a la lectura de los

⁴⁸ V. Delgado, Richard y Jean Stefancic. *Critical Race Theory: the cutting edge*. Philadelphia: Temple University Press, 2000.

⁴⁹ V. Gladney, Dru, *op.cit.* (2004); Harrell, Stevan. *Ways of Being Ethnic in South China*. Seattle: University of Washington Press, 2001; Blum, Susan D. *Portraits of “Primitives”: Ordering Human Kinds in the Chinese Nation*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

⁵⁰ Mullaney, *op.cit.*

textos de la New Qing History, iniciando con el texto de Pamela Crossley “Thinking about ethnicity in Early Modern China” (1990). El espacio de desarrollo identitario de los *han* durante la dinastía Qing se enmarcaba en la particular división por adscripción étnica que impusieron los manchús durante su gobierno. La pregunta clave para este estudio se concentró en los elementos que definían la identidad *han* en este periodo. Ya que los *han* fueron clasificados como un grupo étnico, ubicados en la misma categoría de los manchús, ¿cuáles fueron los elementos que pueden distinguirse como determinantes para observar la identidad étnica de los *han* durante la dinastía Qing?

Para responder a estas preguntas, decidí seguir la línea teórica marcada por Crossley en el texto citado líneas arriba, particularmente por la posibilidad de encontrar elementos que me condujeran a la dinámica interna *han* previa a la conformación de la nación, de esa nación de la que son guía e imagen. Esta dinámica interna se refiere al *ethnos*, de la suma de sus sentimientos, identificación, auto-identificación, de su conciencia. El grupo étnico se define a partir de este *ethnos*, y la localización de estos elementos se halla en las dinámicas intergrupales.⁵¹

La adscripción a esta corriente analítica deriva de mi interés por elaborar un análisis que escape, en la medida de lo posible, de la fuerza centrípeta que adhiere el estudio del desarrollo de los *han* primordialmente a su historia cultural. Observar el ámbito social interétnico Qing me permitirá dar cuenta del surgimiento de la conciencia sobre su etnicidad, y de los elementos que para finales del siglo diecinueve intervinieron en la consolidación de su reconocimiento como grupo étnico.

Para llevar a cabo la presente investigación, construida como un estudio histórico antropológico, se consultaron diversas fuentes bibliográficas, hemerográficas y de archivo. Dado el objetivo de buscar los elementos que definieron la etnicidad *han* en el periodo Qing, se privilegió la consulta en documentos producidos en dicho periodo que dieran cuenta de la forma en que se estableció el sistema de relaciones interétnicas, y así también, reflejaran la posición que los *han* tenían en dicho acomodo. Particularmente, sirvieron de referencia los textos *Anales del Sistema de Ocho Banderas de la Dinastía Qing* (*Baqi tongzhi Qing* 八旗通志清), y *Anales del*

⁵¹ Crossley, *op.cit.* (1990), p. 14. La autora se adscribe a la definición de grupo étnico ofrecida por Barth (1969).

Sistema del Gran Qing (Da Qing yitongzhi 大清一统志). Otra obra de la época que fue de particular importancia para observar la forma en que los manchús se colocaron como un gobierno legítimo y étnicamente diferenciado de los *han*, fue el documento atribuido al emperador Yongzheng, llamado *Gran Rectitud para despejar la confusión (Dayi Juemilu 大义觉迷录)*. La lectura de este texto responde, particularmente, a la atención puesta en el significado que tiene la diferencia entre grupos para la definición de la etnicidad.⁵² Prestar atención a la construcción de la etnicidad manchú durante Qing, abre las posibilidades sobre los elementos que resultan significativos para el mismo proceso vivido por parte de los *han*. La consulta de parte de la hemerografía producida por los revolucionarios *han* a finales del siglo diecinueve e inicios del veinte, fue fundamental para dar cuenta de los espacios físicos que los *han* tomaron para difundir sus discursos, cuyo contenido es sin duda un elemento central para el acercamiento a la fase culminante de su proceso de etnogénesis. La consulta de diversos documentos originales en chino (algunos en edición facsimilar, otros en formato electrónico) se hizo necesaria de acuerdo a la búsqueda de información que diera luz sobre aspectos complejos, como por ejemplo, el uso de diversos términos para nombrar a los *han* en diferentes momentos históricos, tal cual se muestra en el capítulo 1.

Unidad, “tradición confuciana” y etnogénesis: los han en la sociedad multiétnica de la dinastía Qing

Como se ha mencionado páginas arriba, en el ámbito de las discusiones sobre identidad en China la noción de “unidad” tanto poblacional como territorial, constituye aún un elemento de indiscutible importancia para los académicos chinos. Al explicar el desarrollo histórico y el camino que trazaron las relaciones sociales durante el largo periodo dinástico, persiste el análisis centrado en el orden social y la unidad territorial, poblacional e ideológica basada en la tradición confuciana, entendida ésta como el esquema de organización social jerárquica que establece la forma y verticalidad a la que se ciñen todos los ámbitos de las relaciones sociales en el imperio chino (estatal, laboral, familiar), esquema que toma su forma de los textos considerados como

⁵² Elliott, *op.cit.* (2001), pp. 16-20.

cánones del pensamiento confuciano desde la Dinastía Zhou (1050-256 a.C.).⁵³ Esta insistencia en la importancia del pensamiento confuciano para el desarrollo de la identidad de la población china y, especialmente, de la identidad *han*, responde a la relación directa que se ha establecido entre las explicaciones sobre el origen del pueblo chino y el surgimiento del pensamiento confuciano y su consolidación como forma de organización propia. Los pueblos que fueron unificados durante la Dinastía Qin han sido considerados como los ancestros de los *han* actuales, estableciendo una equivalencia entre diversos términos con los que se ha denominado a la población del imperio y el etnónimo actual *han*. La unidad poblacional del imperio se ha asociado con la observancia de la tradición confuciana, considerada como el espacio cultural chino por excelencia, al cual se adscriben como población y al que deben aspirar las poblaciones periféricas. En el capítulo 1 de la presente tesis se abordará la discusión sobre la importancia que la adscripción cultural ha tenido sobre las formas de auto-referencia del pueblo al que en occidente tradicionalmente se ha llamado “chino”, es decir, los súbditos del imperio chino (*Zhongguo* 中国) en sus diferentes periodos dinásticos, diferenciados de los habitantes de los pueblos tributarios (llamados genéricamente *yi* 夷) en cuanto a su adscripción o no a la cultura tradicional confuciana. Se desglosará el uso de términos como *hua*, *xia*, *han*, *tang*, o *ming*, que sirvieron para etiquetar nominalmente a la población imperial en uno u otro periodo, en general sin observar mayormente algún elemento de diferenciación étnica que influyera en la denominación. Los *han* de la dinastía Qing estuvieron asociados, en diferentes épocas, a todos los términos mencionados arriba y algunos otros, por lo que analizar su uso y vigencia histórica

⁵³ El canon confuciano está comprendido, por una parte, por los llamados Cinco Clásicos (*Wujing* 五经): el *Clásico de los cambios* (*Yijing* 易经), los *Anales de primavera y otoño* (*Chunqiu* 春秋), el *Libro de los documentos* (*Shujing* 书经), el *Libro de las odas* (*Shijing* 诗经) y el *Libro de los ritos* (*Liji* 礼记); se habla de un sexto “clásico” cuya existencia es discutida, el *Clásico de la música* (*Yuejing* 乐经). Utilizados como la base para la educación de los aristócratas durante los primeros siglos de la dinastía Zhou, fueron transmitidos e interpretados por Confucio en el periodo de los Estados Combatientes (403-221 a.C.), y constituyen el primer corpus canónico confuciano. El confucianismo, como todas las doctrinas que se difundieron en China durante la época dinástica, fue objeto de intensas discusiones y diversas interpretaciones, en donde la práctica exegética tenía un papel fundamental. En virtud de la exégesis y las nuevas interpretaciones, durante la dinastía Song del Sur (1126-1279) Zhu Xi privilegió el estudio de la doctrina confuciana a través de un nuevo canon organizado ahora en los Cuatro Libros (*Sishu* 四书): *Analectas* (*Lunyu* 论语), *Libro de Mencio* (*Mengzi* 孟子), *Gran Enseñanza* (*Daxue* 大学) y *Doctrina del Medio* (*Zhongyong* 中庸), que constituyen los textos fundamentales de la filosofía Neoconfuciana. V. Fung Yu-lan. *A short history of Chinese philosophy*. Tianjin, Tianjin shehui kexueyuan chubanshe, 2007. Vol. 1, pp. 64-65; Vol. 2, p. 298-299; Duceux, Isabelle. “Las prácticas exegéticas en China y Europa: Neoconfucianismo y Neoplatonismo”. *Estudios de Asia y África*, Vol. XL, No. 3, 2005, p. 539-575.

es de gran importancia para determinar la forma en que nuestros sujetos de estudio se auto-referían al llegar el periodo de gobierno manchú. Puedo adelantar que existía una variedad muy amplia de nombres para auto-referirse entre los *han* durante la dinastía Qing, sin embargo, la asignación del nombre *hanren* 汉人 (hombres *han* o súbditos *han*) en la clasificación poblacional, fue aceptada ampliamente y utilizada sin ningún resquemor.

La llegada de dinastías de origen no chino implicó cierto cambio en la referencia nominal de la población, especialmente durante la dinastía Qing. Si bien - como se ha observado en los trabajos de los autores de la *New Qing History*- el gobierno manchú procuró mantener un esquema de separación entre los diferentes grupos étnicos habitantes del imperio, también es cierto que la unidad del imperio continuó siendo un elemento fundamental para lograr la estabilidad gubernativa necesaria en el cada vez más extenso territorio. La permanencia del orden social basado en la tradición confuciana permitió a los gobernantes manchús legitimar y consolidar su presencia como casa gobernante; pero al discurso sobre la unidad imperial fue adicionado el reconocimiento de la presencia de pueblos de diferente origen en el conjunto poblacional chino. Esta diversidad, en gran medida producto de la conquista manchú sobre los territorios de lo que Peter Perdue llama Eurasia Central (especialmente Xinjiang) produjo la creación de un imperio chino que predicó una unidad territorial y poblacional considerando su diversidad geográfica y étnica. Por primera vez en su historia, la convivencia interétnica reconocida y regulada por el gobierno imperial se convirtió en el esquema bajo el cual se establecieron las relaciones sociales en Qing, mediante la instauración del Sistema de Ocho Banderas.⁵⁴

La forma que adquieren las relaciones sociales durante Qing se gesta en el proceso en el cual los manchús logran inicialmente el reconocimiento de la legitimidad de su gobierno, al tiempo que continuaron la conquista de nuevos territorios y se consolidan como un gobierno de soberanía étnica manchú. A pesar de que el discurso Qing sobre la convivencia interétnica hacía énfasis en la hermandad que existía entre los diferentes grupos, especialmente entre manchús y *han*, el esquema de separación étnica prevaleciente en el Sistema de Ocho Banderas y la

⁵⁴ Perdue, Peter. *China Marches West: The Qing Conquest of Central Eurasia*. Belknap Press, Cambridge, Massachusetts, 2005.

diferenciación social existente entre los miembros de las Banderas (*qiren* 旗人) y la población civil (*minren* 民人) propició un ambiente en el que se percibía cierto encono entre manchús y *han*, es decir, entre el pueblo gobernante y la población históricamente considerada como los súbditos del imperio, los protagonistas de la “tradición confuciana”. Como hemos mencionado, esta circunstancia ha sido llamada por Mark Elliott “tensión étnica”, pues en ella el autor observa que las diferencias étnicas produjeron un ambiente de discriminación, en donde los conflictos entre ambos grupos fueron incrementándose con el paso del tiempo. Así, entiendo por tensión étnica al conjunto de circunstancias que construyen una diferenciación étnica entre manchús y *han*, fundamentadas en beneficios legales y económicos de los cuales gozaban los miembros del Sistema de Ocho Banderas. Si bien la diferencia de privilegios entre *qiren* y *minren* era clara dada su pertenencia o no al sistema militar, al interior de las banderas estos privilegios también se manifestaron de manera clara entre manchús y mongoles, por una parte (miembros más privilegiados del sistema) y los *han*, quienes a lo largo de la dinastía debieron ajustarse a diversas determinaciones sobre su permanencia en el sistema.⁵⁵ Esta tensión étnica fue un elemento persistente en la sociedad urbana Qing, especialmente en aquellas ciudades con guarniciones del Sistema de Ocho Banderas.⁵⁶ El ambiente de convivencia interétnica colocó a los grupos involucrados en una situación de definición identitaria a través de su pertenencia étnica, al ser etiquetados en el sistema estatal Qing y ser sujetos de un espacio determinado de acción.

Si bien es cierto que la tradición confuciana fue aprehendida por el gobierno manchú y que ésta adopción implicó el compartir elementos culturales que han sido interpretados como una aculturación manchú al grupo *han*, lo cierto es que esta circunstancia no propició que entre los *han* consideraran a los manchús como un grupo asimilado al propio. Antes bien, aunada esta identidad cultural ahora compartida con los manchús, los *han* tuvieron que reconocer una identidad propia que ya no era solamente la referida a su relación con el emperador y tampoco aquella del ámbito familiar.

⁵⁵ Elliott, *op.cit.*, p. 14.

⁵⁶ Elliott, Mark. “Bannerman and Townsman: Ethnic Tension in Nineteenth Century Jiangnan.” *Late Imperial China*, 11, No. 1 (Jun.1990), p. 64.

En este trabajo pretendo demostrar que en el ambiente de relaciones interétnicas de la dinastía Qing la identidad étnica *han* comienza a ser configurada; si bien la toma de conciencia de la frontera étnica existente entre ellos y los manchús es un elemento inicial, la etnicidad *han* toma como elementos fundamentales aquellos provenientes de las formas confucianas de organización social, especialmente las referidas a las relaciones de parentesco. El contenido del capítulo 2 muestra el mosaico étnico que prevaleció durante Qing, analizando cómo la instauración de distinciones étnicas colocó a los grupos involucrados en una circunstancia de adscripción e identificación que procuró la constitución de fronteras étnicas (Bart, 1969). Se propone entonces un análisis de la etnicidad *han* distinguiéndola de la identidad cultural china (en referencia a la identidad cultural del pueblo imperial chino), al enfocarnos en el establecimiento de relaciones interétnicas entre los *han* y otros grupos. En palabras de Barth, esta distinción entre etnicidad y cultura permite un análisis que se enfoque “en la frontera y el proceso de reclutamiento, no en la sustancia cultural que la frontera engloba”.⁵⁷

Además de las intenciones analíticas que contienen de manera particular, los capítulos 1 y 2 constituyen un breve recuento histórico de los ámbitos que la identidad *han* recorrió hasta llegar a la dinastía Qing como un grupo identificable por su gobierno, y por lo tanto, sujeto de ser adscrito al régimen poblacional manchú. Este recorrido nos permite observar que la posibilidad del surgimiento de una conciencia étnica entre los *han* no hubiera sido posible en otros momentos de la historia china. Exceptuando quizá el periodo de la dinastía Yuan, cuando el gobierno mongol estableció categorías de distinción que fueron más cercanas a una clasificación poblacional que a una diferenciación étnica, no existe otro periodo en la historia dinástica china que presentara un esquema de convivencia que permitiera el establecimiento de relaciones interétnicas. La fórmula política de separación social que se observa durante la dinastía Qing constituye un sistema estable de relaciones interétnicas que “presupone una estructura de interacción: un conjunto de prescripciones que controlan las situaciones de contacto, y permiten la articulación en algunos sectores o dominios de actividad; y un conjunto de proscripciones que previenen la interacción interétnica en otros sectores, evitando la confrontación y modificación

⁵⁷ Citado en Vermeulen, Hans y Cora Govers (eds.). *The Politics of Ethnic Consciousness*. Londres: MacMillan Press, 1997, p. 4.

de ciertos aspectos culturales”.⁵⁸ Esta interacción coloca a los *han* en la posibilidad de adquisición de una conciencia que refiere aspectos como categorización, identificación e ideología, la forma en que como grupo son imaginados (en relación con otros). La identidad étnica es una identidad social caracterizada por la creencia en una cultura común, una historia compartida, y la descendencia común, para lo cual la auto-adscripción juega un papel fundamental. Es en este sentido que las nociones de etnicidad e identidad étnica pueden considerarse sinónimos.⁵⁹

El sistema social establecido durante la dinastía Qing, en donde la soberanía étnica manchú reconoce y enfatiza las diferencias entre grupos argumentando características de tipo étnico, puede definirse como un sistema de relaciones sociales de carácter multiétnico. Las identidades étnicas que fueron conformándose en el periodo, especialmente la identidad étnica manchú y la *han*, permiten observar que la sociedad Qing más que ser una sociedad multicultural, en donde las expresiones o la necesidad por una búsqueda identitaria fueran resultado de un declive de diferencias culturales reales, es más bien una sociedad en donde el reconocimiento de las diversas etnicidades implicó la construcción de comunidades a través de elementos culturales, históricos y de parentesco. Es aquí necesario señalar que coincido con la aseveración de Vermeulen y Slijper en cuanto a la diferencia entre identidad cultural e identidad étnica, sobre la que afirman que en la primera, identidad significa “ser idéntico con”, mientras que la identidad étnica implica una forma socio-psicológica de identificación.⁶⁰ En el caso de los *han*, en donde la tradición confuciana se manifiesta como el espacio de construcción cultural por excelencia, la cultura es el mundo común de experiencias, valores y conocimiento que los constituye.⁶¹ Esto permite aceptar que quienes adoptan la tradición confuciana para constituirse y organizarse a nivel supra-grupal (o si se quiere, a nivel estatal), comparten con los *han* estos valores y conocimientos comunes. Sin embargo, no debemos perder de vista que el origen geográfico de la tradición confuciana es un aspecto que no se ha omitido en ningún ámbito a donde su influencia ha llegado. Por otra parte, la identidad étnica, como identidad social, es una identidad más entre

⁵⁸ Barth, Fredrik, *op.cit.*, p. 16.

⁵⁹ Vermeulen y Slijper, *op.cit.*, pp. 10.

⁶⁰ Vermeulen y Slijper, *op.cit.*, p. 12.

⁶¹ Löfgren, Orvar, “On the anatomy of culture.” *Ethnologia Europaea*, No. 12 (1981), p.30 (citado por Vermeulen y Slijper, *op.cit.*, p. 13.

otras basadas en género, edad, región, religión, profesión, o clase.⁶² Para Vermeulen y Govers, una identidad étnica debe ser definida como una identidad que se distingue de otras identidades sociales por creer en un origen, descendencia, historia y cultura comunes.⁶³ En esta tesis, me concentraré en demostrar los elementos que intervenían en la construcción de la identidad étnica *han* durante el periodo Qing, sin embargo, es importante considerar que, de manera paralela, los *han* desarrollaban otras identidades, y será especialmente notorio el caso de su identidad de clase, determinada por su pertenencia o no a la élite gobernante (en la que se mezclaban personas pertenecientes a diversas identidades étnicas), o también su identidad ocupacional, representada en su adscripción o no al sistema militar de las Ocho Banderas, o inclusive, al Ejército de los Estandartes Verdes, constituido por entero por soldados *han*.

La tradición confuciana como espacio cultural fue compartido por diversos grupos, podría decirse que por todos los grupos que formaron parte del mosaico poblacional de la sociedad Qing. Sin embargo, las diferencias étnicas fueron elementos que persistieron en la convivencia social, e inclusive, fueron enfatizados en el sistema de separación poblacional. Afirmo entonces que el sistema de relaciones sociales durante la dinastía Qing funcionó como un sistema multiétnico, a la cabeza del cual se colocó el emperador como “gobernante universal” (expresado particularmente en la figura de Qianlong, artífice principal del modelo multiétnico de gobierno manchú), titular de un imperio conquistador, que incorporó al imperio a los diversos pueblos que habitaban en los territorios ocupados. Un sistema multiétnico en el que las relaciones interétnicas fueron reguladas por el esquema establecido en el Sistema de Ocho Banderas, una coalición multiétnica que dió cabida a la definición y surgimiento de diversas etnicidades en un espacio propicio para la aparición de la conciencia étnica comunitaria.⁶⁴

La exposición del funcionamiento del Sistema de Ocho Banderas permitirá observar la forma que adoptaron las relaciones entre los diferentes grupos étnicos durante la dinastía Qing. Entendiendo las relaciones interétnicas como relaciones sociales de poder, relaciones de

⁶² Vermeulen y Slijper, *op.cit.*, p. 12.

⁶³ Vermeulen y Govers, *op.cit.*, p. 6.

⁶⁴ Roewe, William T. *China's Last Empire: the Great Qing*. Cambridge: Harvard University Press, 2009, p. 69; Perdue, *op.cit.*, p. 110; Crossley, Pamela K. *A translucent mirror: history and identity in Qing imperial ideology*. Berkeley: University of California, 1999, Cap. 5; Tanner, Harold. *China, a history: from the Great Qing Empire through the People's Republic of China*. Indianapolis: Hackett, 2010, pp. 31-109.

dominación política, de control social y de explotación económica que se basan en una distinción cultural e identitaria entre las personas o grupos que participan en ella, ubicaremos a los *han* en este periodo ante la pérdida del control político del que gozaban en el periodo Ming, y la adaptación al nuevo esquema social manchú, atravesando por un complejo ciclo de contrucción-reconstrucción de su identidad étnica.⁶⁵ Coincidiendo en que “las sociedades modifican y reinventan continuamente su identidad étnica para adaptarse a las circunstancias cambiantes y a las diferentes relaciones interétnicas en que participan”, y que “en este proceso creativo utilizan los elementos heredados de su pasado y también elementos nuevos, muchas veces tomados de los otros grupos étnicos con que se relacionan”, observaremos que los *han* vivieron un proceso de etnogénesis que les permitió definirse como grupo hacia los últimos años de la dinastía Qing.⁶⁶ Sin considerar como inexistentes los elementos étnicos en sus formas de relación social anteriores al periodo referido, el surgimiento de una conciencia étnica *han* durante Qing admite aseverar que es en este periodo cuando se presenta por primera vez una idea grupal de diferenciación de tipo étnico.⁶⁷ Hill define etnogénesis como “la síntesis de las luchas culturales y políticas de un pueblo por su existencia, así como su conciencia histórica de estas luchas”.⁶⁸ Esto nos permitirá utilizar el concepto de etnogénesis como herramienta analítica para observar el proceso de transformación en el que los *han* reconstruyen su identidad a partir de elementos “persistentes” desde momentos históricos anteriores, en donde además incorporan a su identidad étnica elementos de definición particular como un etnónimo, el uso lingüístico de términos de

⁶⁵ Navarrete, Federico. *Las Relaciones Interétnicas en México*. México: UNAM, 2004, p. 31. Las afirmaciones de Navarrete sobre los procesos a los que las etnias en México se han enfrentado en la construcción de su identidad, funcionan como herramienta analítica para el caso de los *han*, aún si reconocemos las diferencias entre la realidad social e histórica en China y México. Las relaciones sociales de corte interétnico sucedidas en México antes y después de la Revolución de Independencia, y en China durante la dinastía Qing, si bien presentan espacios de dominio diferentes (el primero derivado particularmente del sistema colonial, el segundo construido a partir de la conquista territorial por un grupo étnico), proveen de un espacio de convivencia en el cual los grupos étnicos tienen la posibilidad de observarse en la diferencia con sus pares, con los demás grupos, haciendo posible el surgimiento o reconstrucción de conciencias étnicas, y de procesos de etnogénesis.

⁶⁶ *Ibid*, p. 35.

⁶⁷ Cabe destacar que el concepto de etnogénesis ha sido empleado especialmente para explicar los procesos sociales vividos entre los grupos habitantes de Mesoamérica y la región Andina durante la conquista y colonia española. En este sentido involucran también elementos como dominación y etnocidio. Como herramienta analítica, “etnogénesis no es solo una etiqueta para el surgimiento histórico de pueblos culturalmente distintos, sino un concepto para abarcar las luchas políticas y culturales de los pueblos para crear identidades duraderas en contextos generales de cambio radical y discontinuidad.” De ahí su utilidad para analizar el caso de los *han*. Hill, Jonathan D. *History, Power and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa: University of Iowa Press, 1996, p. 1.

⁶⁸ *Idem*, p. 2.

explicación racial y étnica, una forma de interrelación grupal étnica y la identificación de nuevas fronteras.

Aunque las fronteras son el ámbito principal de manifestación de las diferencias étnicas, es importante considerar que en el proceso de etnogénesis un elemento determinante de la etnicidad es la dimensión genealógica.⁶⁹ La vinculación étnica que se expresa a través de los vínculos de parentesco no está sólo determinada biológicamente, es decir, la ascendencia biológica no constituye por sí una marca de definición étnica, sino que presupone una conexión social que otorga validez a los vínculos al interior del grupo. Así, la posibilidad de ser incorporado a un grupo a través de la creación de vínculos de parentesco es un medio de control que se ejerce para mantener la diferenciación con otros. El vínculo de parentesco entre los *han* es quizá uno de los espacios de manifestación étnica mejor consolidados, en virtud de que la organización familiar fue el elemento central de socialización en la tradición confuciana desde épocas dinásticas tempranas. Es la familia, y no el individuo, el núcleo de la organización social imperial, a partir del cual se teje la red de relaciones jerárquicas. Considerado siempre en su dimensión cultural, ha sido profundamente estudiado en sus prácticas de culto ancestral y la ritualidad, así como en el papel central de la educación de hijos obedientes y respetuosos de sus obligaciones hacia los padres.⁷⁰

El control de la creación y mantenimiento de los vínculos de parentesco son también una forma importante de control y ascenso social, relacionándose de cierto modo con el ámbito del control político y económico. La complejidad y amplitud del espectro que alcanza el sistema de parentesco entre los *han* se observa en infinidad de ámbitos: en la manifestación religiosa a través de la ritualidad, en la organización local a través del control administrativo de los clanes y linajes, en el control político imperial mediante la figura paternal del emperador, etc.

En cuanto a la etnicidad *han* durante la dinastía Qing se refiere, el parentesco es determinante para el mantenimiento de la frontera étnica. Legalmente, existían restricciones de

⁶⁹ Roosens, Eugene. "Creating Ethnicity. The Process of Ethnogenesis", en Vermeulen y Govers, *op.cit.*, p. 6.

⁷⁰ V. Freedman, Maurice et. al. *Family and kinship in Chinese society*. Stanford, Calif.: Stanford University, 1970; Ebrey, Patricia Buckley. *Women and the family in Chinese history*. London; New York : Routledge, 2002; Chao, Paul. *Chinese kinship*. London: Kegan Paul International, 1983.

matrimonio entre grupos, ya que a las mujeres manchús les estaba prohibido casarse con un hombre *han*. Aunque siempre existió la posibilidad de emparentarse a través de concubinatos entre hombres manchús con mujeres *han*, además de adopciones, esta práctica no estaba tan difundida como para permitir que la frontera entre ambos grupos se disolviera, o en el mejor de los casos, creara alianzas matrimoniales como las que sí existían entre manchús y mongoles. De este modo, la continuidad del sistema de parentesco *han*, expresado en el llamado *zongzu* (宗族, puede traducirse como linaje), constituye uno de los espacios identitarios más estables del grupo. Es el marcador más evidente de la frontera entre ser *han* y no serlo, la forma definitiva de identificación y adscripción étnica. Este argumento se desarrollará en el capítulo 3, analizando el proceso de etnogénesis a través de la inmersión en la expresión de la etnicidad *han* existente en el *zongzu* y en la forma en que éste expresa su poder de cohesión grupal, además de sus funciones como mediador entre el poder imperial y el control regional. Su centralidad en la práctica del culto ancestral, además de la ritualidad, reglas matrimoniales y movilidad social, y su persistencia a través del tiempo, colocan al *zongzu* como un espacio tangible de reproducción de la etnicidad *han*.

El proceso de etnogénesis vivido por los *han* durante Qing se ve consolidado durante el nacimiento del movimiento nacionalista de fines del siglo diecinueve. La crítica a la separación étnica y la discriminación causada por el funcionamiento del Sistema de Ocho Banderas, y la decadente circunstancia en la que se encontraba ya en la segunda mitad del siglo, cuando sus funciones militares eran prácticamente nulas; aunado a la terrible situación económico-política y de descontento social generada en el imperio a partir de la firma de los tratados desiguales derivados de las Guerras del Opio (1839-1842 y 1856-1860), generaron un escenario propicio para el nacimiento de diversos movimientos sociales y de pensamiento. En el último cuarto del siglo, las búsquedas intelectuales se concentraron en las posibilidades de modernización y reforma que el gobierno Qing debía adoptar, ante la notoria superioridad de las potencias imperiales occidentales que cada vez ganaban más espacios económicos en el imperio. Tras el fracaso del intento reformista sucedido en el año de 1898, surgieron los primeros clubes con ideas de corte nacionalista que albergaban a pensadores como Zou Rong (citado al inicio de esta introducción), Zhang Binglin, Chen Tianhua, y el propio Sun Yat-sen. Imbuídos por un fuerte sentimiento anti-manchú, impulsaban la búsqueda de un nuevo sistema de gobierno, que

sustituyera a la ya muy corrompida y debilitada dinastía Qing. Impulsando la creación de un sistema republicano y nacionalista de gobierno, los primeros textos de dicho movimiento estaban teñidos de una fuerte convicción de superioridad étnica, que era constantemente señalada al referir que los *han* debían gobernar los destinos de China. Rescatando textos pro-Ming publicados en el siglo diecisiete en contra de la instauración de la dinastía “extranjera” Qing, amalgamando un lenguaje teórico utilizando nuevas teorías sociales provenientes de Europa y América como el darwinismo social, insistían en señalar que la decadencia del imperio se debía principalmente a la inferioridad “racial” o “étnica” de los manchús, al tiempo que consideraron a los *han* como un grupo definido, con una historia, cultura e intereses compartidos.

En el capítulo 4 de esta tesis se analizarán los elementos que intervinieron en estas discusiones, cuestionando la interpretación de estos grupos sobre los términos “raza”, “nación”, o “etnia”, y cómo fueron utilizados en sus discursos. Para este análisis, será de particular importancia el reconocimiento de la realidad étnica y social que los *han* como grupo vivían en la segunda mitad del siglo diecinueve. No sólo es trascendental la forma en que enfrentaron, como pueblo, las adversidades económicas y políticas de ese periodo, sino, particularmente, la manera en que como grupo, como *hanren*, se posicionaron frente a tales fatalidades, y también cómo emplearon a su favor la significación que tenía la diferencia entre ellos y los manchús. Para elaborar dichos fundamentos, hubieron de apelar a la oposición ideológica y étnica entre ellos y el grupo gobernante, tomando para ello su propia etnicidad, y también, los nuevos recursos discursivos provenientes de las teorías evolucionistas, adaptándolos a su realidad, en diálogo con la tradición confuciana. La importancia que tiene el reconocimiento de los *han* como grupo en este momento se ve reflejado en la posterior configuración étnica de la población china, con los *han* erigiéndose como mayoría y guía del desarrollo social frente a las etnias minoritarias.

En esta búsqueda de los elementos que configuran la identidad étnica *han* durante Qing, derivarán posibilidades analíticas que nos acercarán la reflexión sobre el surgimiento de la nación china como continuidad del desarrollo identitario *han*. En el desarrollo analítico de la presente tesis, concentraré mis esfuerzos en aquellos procesos que dieron cuenta del surgimiento de los *han* como etnia. La consolidación de su identidad, desde el espacio de la conciencia étnica, permitió a los *han* liderar y llevar al triunfo, una revolución que abanderaba principios

nacionalistas, que luchó por eliminar el sistema monárquico Qing, y que los colocó, como grupo, al frente de la nueva nación. En este sentido, la lucha de los *han* ya consolidados como etnia, puede considerarse como el paso previo a la creación de la nación, como el antecedente necesario para la creación de la primera idea de nación para la República China. Ernest Gellner lo define de la siguiente manera: “El nacionalismo no es el despertar de las naciones a una autoconciencia: antes bien, este inventa las naciones en donde éstas no existen, pero necesita algunas marcas pre-existentes de diferenciación para ponerse en marcha.”⁷¹ La presente tesis no contempla en su horizonte temporal la lucha de los *han* por construir esa nación, ni la definición del nacionalismo que le dio sustento. Sin embargo, no podemos omitir el hecho de que, el análisis propuesto en sus límites, constituye un acercamiento para el entendimiento de ese complejo proceso.

Los *han* de la dinastía Qing se acomodaron en un escenario de convivencia multiétnica que perduró a lo largo de todo el periodo. La presencia de los soldados de las Banderas en las zonas urbanas; la migración paulatina de población *han* hacia los territorios recién anexados; la existencia de diversos grupos étnicos en todo el territorio, muchos de ellos autores de importantes rebeliones que pusieron a prueba constante la unidad del imperio; algunas zonas con población europea, que a pesar de no ser numerosa, influyó de manera especial en algunas regiones costeras. La variedad de identidades presentes en el territorio imperial coincide en magnitud con la diversidad de sus relaciones sociales, con la efervescencia de la vida cotidiana y la agitación social que prevaleció aún después del triunfo de la revolución nacionalista. Y dentro de esta complejidad, la identidad étnica *han* encontró espacios de reproducción que, aún en los diferentes ámbitos de desarrollo de su población, permitió su paso como grupo hacia el siglo veinte. La medida en que esta consolidación fue procurada por el grupo mismo es un aspecto que aún está por cuestionarse.

⁷¹ Gellner, Ernest. *Thought and change*. Londres: Weindenfels and Nicolson, 1969 (citado por Vermeulen y Slijper, *op.cit.* p. 10).

Capítulo 1

Los *han* y su presencia como grupo en la historia de China

Los *han* son el grupo étnico mayoritario de la República Popular China. Representan cerca del 92% de su población total.¹ La percepción sobre su homogeneidad es un asunto generalizado, sin embargo, los *han* comprenden ocho grupos de diferente habla: *guan* 官 (el conocido como mandarín, se refiere al idioma común *putonghua* 普通话, también llamado *hanyu* 汉语 o *guoyu* 国语 en Taiwan), *wu* 吴 (que incluye el shanghainés), *yue* 粤 (que incluye el cantonés y otras lenguas de la zona sur del territorio chino), *min* 闽 (incluye el *hokkien* o *fulaohua* 福佬话 y el taiwanés), el *xiang* 湘, el *hakka* o *kejia* 客家 y el *gan* 赣. Aunque en la RPC esta variedad lingüística se clasifica como dialectal, el nivel de inteligibilidad existente entre estas variantes llega a ser muy bajo.² Así, desde el punto de vista lingüístico, los *han* distan mucho de ser un grupo homogéneo. Adicionalmente, su enormidad numérica supone dificultades para encontrar en este grupo las cualidades necesarias para ser considerados como etnia. Sin embargo, ya que los *han* creen en un ancestro común mítico, tienen memorias históricas compartidas, uno o más elementos de cultura común, vínculos con un territorio ancestral, un sentido de solidaridad entre, al menos, una sección del grupo y un nombre propio,³ es posible considerarlos como un grupo étnico.

Este último elemento, el etnónimo *han*, se oficializó a partir del surgimiento de la República China en 1912. Sun Yat-sen en sus *Tres Principios del Pueblo* 三民主义 utilizó el etnónimo en su clasificación de la población de la nueva nación. Durante la dinastía Qing (1644-1911) el término *han* se utilizó de manera general para identificar a la población de cultura *han* residente en el territorio controlado por el gobierno imperial Ming en el momento de la conquista

¹ La población total de la República Popular China ha alcanzado 1,370,536,875 individuos, según los datos preliminares del censo poblacional del año 2010. Communiqué of the National Bureau of Statistics of People's Republic of China on Major Figures of the 2010 Population Census [1] (No. 1). www.stats.gov.cn

² Mullaney, *op.cit.*, p. 1.

³ Hutchinson, John y Anthony D. Smith. *Ethnicity*. Oxford y Nueva York: Oxford University Press, 1996. pp. 6-7; Vermeulen & Govers, *op.cit.*, p. 6.

manchú.⁴ En periodos anteriores, el término *han* fue solo uno de entre muchos otros utilizados por los súbditos del imperio chino para referirse a sí mismos. Sin embargo, a pesar de que *hanren* 汉人 constituyó sólo una forma de referencia poblacional, en la historiografía china se ha considerado como un término de identificación étnica, que señala el núcleo de la unidad histórica, territorial y cultural que conformó el desarrollo histórico chino. Utilizado casi en forma sinónima al término *huaxia* 华夏, se les identifica como el punto de partida de la expansión gradual del imperio, cuya unidad ha sido el paradigma que ha guiado el análisis historiográfico del llamado desarrollo cíclico de la historia de China.

En el presente capítulo revisaré los principales usos y significados que el término *han* ha tenido en la denominación de la población del imperio chino, con el objetivo de determinar si estos usos corresponden a una designación étnica o no, y hasta dónde puede advertirse la intervención de elementos de identificación étnica en la aplicación del término en épocas anteriores a la dinastía Qing. Se analizan algunos usos del término *han* a la par de otros términos como *huaxia* y *zhongguo ren* 中国人, así como *min* 民 (pueblo) y *ren* 人 (persona), y se revisan textos pre-Han y algunos anales dinásticos de las dinastías Han, Tang, Song, Yuan y Ming. La importancia del nombre y las formas de pertenencia agnaticia son determinantes en la identificación entre ser *han* y ser no-*han*, por lo que en la primera parte reflexionaré sobre la dinámica de las relaciones confucianas culturalistas entre, por un lado, el núcleo “civilizado” y las poblaciones de la periferia, y por otro lado al interior del grupo en el uso de ciertos términos de identidad por parentesco, como *zu* 族, *shi* 氏 y *zhong* 种.

En los análisis tradicionales del proceso histórico de la China Imperial, se ha considerado a los espacios de unión y atomización como mecanismos impulsores del avance cultural. La unidad como paradigma del desarrollo del pueblo chino está alimentada de la idea de una

⁴ Por población de cultura *han* me refiero a los grupos que compartían la lengua y cultura *han*, estaban vinculados por lazos de parentesco, y se consideraban descendientes de los primeros habitantes del *zhongyuan*. A los grupos étnicamente diferentes, durante la dinastía Ming se les llamó genéricamente *yi* 夷, término que ha sido traducido como “bárbaro”; algunos de ellos estaban dentro del territorio imperial, considerándoseles también súbditos, y sobre quienes se ejercía un control político particular. V. Liu Xiangxue. *Desarrollo histórico de las políticas étnicas de la dinastía Ming* 明朝民族政策演变史. Beijing: Minzu chubanshe, 2006.

pluralidad que se conglomeraba en torno a un solo espacio territorial y cultural, y es ahí en donde reside su fuerza. En los postulados de algunos autores que podemos colocar dentro de la Sinicization School, esta unidad permitió la confección del comportamiento, la inteligencia y las artes de la vida que el pueblo chino desarrolló, elementos que les dieron las condiciones para vivir y progresar como una raza humana. Según estas afirmaciones, la continuidad y la complejidad son los dos aspectos desde donde debe verse la cultura china, pues constituyen el fundamento en torno al cual la unidad humana está establecida en el mundo chino.⁵ En este ambiente de unidad, el núcleo poblacional asentado hace aproximadamente siete milenios⁶ en la planicie localizada entre los ríos Amarillo y Yangzi (llamada *Zhongyuan* 中原) ha sido ensalzada como el origen geográfico de la cultura dominante de la región y por lo tanto, constituyó el espacio de reproducción de “lo chino”. Fei Xiaotong lo describió en 1988 como “un núcleo que atrajo a todos los grupos a su alrededor, creciendo grande como una bola de nieve”, siendo este núcleo el grupo *han*, que creció también por su “filtración” hacia otros grupos.⁷

El discurso de unidad poblacional histórica del pueblo chino, que tiene como su núcleo al pueblo *han*, dominó durante todo el siglo veinte los textos y análisis historiográficos, que adecuaban sus explicaciones a la satisfacción de la idea política de unidad como fundamento nacional chino. Esta postura ha sido cuestionada en la última década por la academia china,⁸ sin embargo, es destacable que a pesar de mover el postulado del origen mononuclear hacia la consideración sobre un origen diverso localizado en varios desarrollos neolíticos, la idea de la unificación continúa dominando las interpretaciones históricas, que ponderan la tendencia asimiladora de la cultura del *zhongyuan* como un condición *sine qua non* para el desarrollo histórico chino.⁹ Este proceso está íntimamente vinculado a la idea del paso de *huaxia* a *hanzu* como un proceso positivo de desarrollo histórico-social, y constituye una aseveración muy

⁵ Cheng Te-k'un. *The World of the Chinese. A Struggle for Human Unity*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1980, p. xv.

⁶ Parte fundamental de este discurso de unidad elaborado desde la Sinicization School, y también en la academia china, son las evidencias arqueológicas que demuestran la existencia de asentamientos neolíticos en provincias hoy localizadas en esta zona geográfica, que trazan un desarrollo unilineal que parte del horizonte cultural de Yangshao hacia el de Longshan. V. Wiesheu, Walburga. “El pasado al servicio del presente: interpretaciones nacionalistas del surgimiento de la civilización china”. *Estudios de Asia y África*, Vol. XLI, No. 3 (2006), p. 367.

⁷ Fei Xiaotong *op.cit.*, p. 168.

⁸ Ge Jianxiong. 统一与分裂。中国历史的启示- 曾订版 *Unidad y división. Ideas de Ceng Dingban sobre la historia de China*. Beijing: Zhonghua shuju, 2008.

⁹ Wiesheu, *op.cit.*

arraigada en la academia china. Esta afirmación considera que en la antigüedad existió un grupo étnico llamado *huaxiazu* 华夏族, y que llegado el momento de la unificación poblacional a partir de la dinastía Qin (221-200 a.C.) y su posterior desarrollo en la dinastía Han (206 a.C. - 220 d.C.), este grupo devino en *hanzu*, en la etnia *han*, y desde entonces existe como tal. Así, se afirma que en el ambiente de pluralidad étnica, que se vivió desde la dinastía Shang hasta el periodo de los Estados Combatientes (siglos XVI-III a.C.) las relaciones e intercambios entre etnias fueron cada vez más estrechos, y que estas relaciones permitieron a las poblaciones de las dinastías Shang y Zhou (denominadas inclusive *shangzu* 商族 y *zhouzu* 周族, en una interpretación que ha oscilado entre “etnia” y “clan” Shang y Zhou) unificaran a los pueblos circunvecinos: los *dongyi* 东夷, a los *sushen* 肃慎 del norte, las etnias *nanman* 南蛮 del sur, a los *di* 氐, *qiang* 羌, y *di* 狄 del oeste y del norte, etc., fortaleciéndose cada vez más e incrementando sus influencias y transformación mutuas. Este proceso, según el argumento predominante, llevó a la evolución de los *huaxiazu*, para posteriormente convertirse en la etnia *han*.¹⁰

Ubicar el surgimiento de la etnia *han* en el proceso de unificación Qin-Han resulta una aseveración carente de sustento convincente. Por un lado, si bien es cierto que la unificación territorial tuvo como una de sus consecuencias inmediatas la unificación de la población de cada reino conquistado, en realidad dicha población ya compartía elementos culturales que les permitieron amalgamarse en torno a un solo conglomerado poblacional. La existencia de dicha base cultural no implica, necesariamente, el surgimiento de un grupo étnico definido. Las condiciones de convivencia social en el periodo Qin-Han no presentaron la oportunidad del surgimiento de una conciencia étnica supergrupal, ya que la relación existente entre la población perteneciente a la esfera cultural del *zhongyuan* y aquellos pueblos que quedaban fuera de la misma, enfatizaba la separación entre un “nosotros”, los poseedores de un modo cultivado de vida, y “los otros”, aquellos pueblos a quienes no había llegado el beneficio de la civilización. La consolidación como comunidad ocurrió a la luz de una unificación política que asignaba a todos los grupos una figura central de control gubernamental, es decir, la del emperador. No existió entonces la necesidad de diferenciarse étnicamente de los pueblos circunvecinos, pues la

¹⁰ *Minorías Étnicas de China, op.cit.*, pp. 2-6; You Zhong. *El desarrollo histórico de las etnias en China* 中华民族发展史. Kunming: Chenguang chubanshe, 2007, 3 tomos.

superioridad cultural que reservaban para sí mismos evitó el establecimiento de relaciones intergrupales con el propósito de reconocer similitudes. Específicamente, la identificación común como *Qinren* 秦人 (súbditos de Qin) o como *Hanren* 汉人 (súbditos de Han) surgió como un marcador del vínculo existente entre soberano y súbditos, una identificación de lealtad con la dinastía reinante, y no como un referente étnico. A su vez, el término *huaxia* aludía a la esfera cultural que dominaba el espacio territorial del *zhongyuan* desde periodos anteriores a la unificación Qin-Han, coexistiendo con términos regionales de identificación, como *Jinren* 晋人 (súbditos del reino de Jin) o *Churen* 楚人 (súbditos del reino de Chu). El término *huaxia* ya aparece en el *Zuozhuan*, texto elaborado durante el periodo de los Estados Combatientes (dinastía Zhou oriental, 403-221 a.C.), previo a la unificación Qin-Han. El uso del término en el texto no refiere a un grupo étnico, sino a la comunidad de pueblos que comparten la esfera cultural *huaxia*. A este ámbito se le ha denominado tradicionalmente “cultura” o “civilización china” en los textos pertenecientes a la Sinicization School. Sin embargo, ni en el *Zuozhuan*, ni en otros textos de la misma época, como el *Shanhaijing* o las Analectas, se hace referencia alguna a la presencia de un grupo llamado *huaxiazu*, por lo que la afirmación sobre su desarrollo y existencia es producto de interpretaciones historiográficas y antropológicas contemporáneas.

Por otra parte, es importante destacar que la utilización de ciertos términos de identidad y parentesco, como *zu* 族, *ren* 人, *shi* 氏, etc., han sido objeto de diversas interpretaciones y traducciones. Son términos cuyos significados han variado e inclusive se han diversificado a lo largo del tiempo, por lo que adscribirles un significado único constituye un error. Para el caso del término *zu*, que en su significado actual se traduce como “etnia”, se considera que a partir de su uso en textos como el *Shiji* 史记, en la antigüedad su significado estaba vinculado a la pertenencia familiar, agrupando a los parientes consanguíneos que compartían un mismo apellido.¹¹ Su interpretación como “etnia” se empezó a dar a finales del siglo diecinueve, en las discusiones académicas y políticas influidas por nuevas teorías sociales provenientes de Europa y

¹¹ *Diccionario de términos más comunes del chino antiguo* 古汉语常用字字典. Beijing: Shangwu yinshu guan, 1998, p. 396.

América, y difundidas en China a través de estudiantes chinos formados en escuelas japonesas.¹² Es por lo tanto fundamental señalar que, interpretar el término *zu* como “etnia” cuando aparece en textos anteriores a la dinastía Qing, constituye un anacronismo. Si bien se emplea para referir formas de identidad étnica vinculadas a los lazos de parentesco (en el entendido de que este tipo de formas de identificación existen desde antes de Qing), no puede traducírsele como “etnia” o “grupo étnico”.

La antigüedad del nombre *han* como identificación poblacional ha fortalecido la idea de la existencia de los *han* como una etnia definida desde épocas muy tempranas. En la discusión sobre la forma en que los *han* constituyeron su identidad durante los diferentes periodos de la historia imperial china, es importante hacer notar que el término *han* tuvo diferentes significaciones, ya que era utilizado como forma de identificación y lealtad con la dinastía Han, o como una forma de clasificación poblacional, entre otros usos. Fue uno de los términos más comunes para identificar a los súbditos chinos, mas no el único. Su uso como etnónimo es el de más reciente aparición, al configurarse durante los últimos años de la dinastía Qing.

Hemos mencionado párrafos arriba que los usos del nombre están vinculados a una identificación cultural; desde esta perspectiva, se discutirá acerca del sentido en el que la tradición confuciana determinó las referencias de alteridad en el Estado confuciano, concentrando especialmente nuestra atención durante el periodo Ming, considerado como el momento cúspide de desarrollo cultural *han*.

Centro y periferia: unidad, identidad histórica del pueblo del zhongyuan y alteridad

En la creación de la idea de unidad y vecindad entre los pueblos del *zhongyuan*, la descripción de los territorios y pueblos allende los límites comunitarios adquiere importancia desde tiempos muy antiguos. La propiedad de unidad implica la condición de identidad, que se construye, además de los vínculos inmediatos de parentesco, a través de la diferenciación entre los miembros de la comunidad y aquellos que no pertenecen a ella. Las referencias a los “otros”

¹² En el capítulo 4 de la presente tesis se abordan los casos de uso e interpretaciones que los intelectuales revolucionarios hicieron con base en las influencias ejercidas por el darwinismo social.

sirven para múltiples propósitos al grupo que las observa. Sirven, por ejemplo, para delimitar el contorno de vecindad, de manera que se incluye o excluye a determinado grupo en función del grado de identificación manifiesta en costumbres o aspecto físico. Por otra parte, la identificación permite al grupo observar no solo similitudes y diferencias, sino construir imágenes de superioridad y hegemonía al considerar a la propia cultura más o menos sofisticada que la de los otros. Así, el reconocimiento de identidad y alteridad dicta discursos, imágenes y regulaciones que se convierten en un código que rige la forma en que se producen las relaciones entre grupos.

Un ejemplo clásico acerca de la reflexión sobre la alteridad en occidente se puede observar en los textos sobre las diferencias entre griegos y bárbaros escritos por Tucídides, Heródoto y Esquilo. En el discurso hegemónico griego, las representaciones sobre los no-griegos fueron un aporte para la creación de una conciencia panhelénica, al tiempo que se consolidaba una asignación nominal para los pueblos no-griegos (“bárbaros”, βάρβαρος). Tucídides hace notar que en los textos de Homero aún no existe una designación de nombre común para los griegos, circunstancia que interpreta como un signo de su inestabilidad y desunión. El uso del término ‘bárbaros’ como opuesto a ‘griegos’ (Έλληνας) se generalizó una vez que el término ‘griegos’ se convirtió en la designación habitual del conjunto de diferentes pueblos griegos.¹³ Por su parte, Heródoto mostró en su *Historia* la imagen opuesta que los bárbaros simbolizan en el universo griego. Elaboró una retórica de la alteridad en sus relatos de viaje, en donde tradujo a esos otros que adquieren interés al formar parte de su mismo sistema: la diferencia significativa entre griegos y bárbaros.¹⁴ La representación que hizo Esquilo del monarca despótico Jerjes en *Los Persas*, representó a la alteridad persa, plagada de vicios y formas amorales de conducta. Esta imagen permitió a los griegos enfrentar el temor al enemigo, y al mismo tiempo, visualizar su deseo de triunfo sobre el “bárbaro” persa.¹⁵

En diferentes periodos de la historia del imperio chino se pueden encontrar ejemplos de una retórica similar, elaborada a propósito de las reflexiones sobre la alteridad y la construcción

¹³ Santiago, Rosa-Araceli. “Griegos y bárbaros: arqueología de una alteridad” en *Faventia*, 20/2, 1998, p. 34-35.

¹⁴ V. Hartog, François. *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

¹⁵ García Sánchez, Manel. *El Gran Rey de Persia. Formas de representación de la alteridad persa en el imaginario griego*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2009, p. 125-126.

de una identidad propia. Esta retórica es parte integral del proceso de construcción política del imperio, y deriva de su complejización social. Desde tiempos antiguos, se han elaborado textos en donde se describen los pueblos y las regiones en la zona de la llanura central del territorio chino y territorios aledaños, aún en tiempos anteriores a la unificación Qin-Han. Quizá el texto más representativo de dichas descripciones sea el *Shanhaijing* 山海经, o “Clásico de Montañas y Mares”. Atribuido tradicionalmente al mítico emperador Yu el Grande, se considera que el texto fue escrito y ampliado durante los siglos V al III a.C.¹⁶ Consiste de una colección de descripciones geográficas, culturales y mitológicas de diversas poblaciones ubicadas en la zona de la planicie central localizada entre los ríos Amarillo y Yangzi, lo que hemos denominado como el *zhongyuan* (cuya mención nominal no se hace de tal forma en el texto), siguiendo con otras ubicaciones localizadas más allá de la planicie. Esta región, considerada tradicionalmente como la cuna del desarrollo cultural chino, constituye la delimitación territorial de los pueblos desarrollados durante las dinastías Shang y Zhou. En el *Shanhaijing* se encuentran diversas descripciones de diferentes pueblos y puntos geográficos (montañas y ríos) organizadas según su localización al centro, norte, sur, este u oeste del *zhongyuan*, con menciones detalladas de plantas, animales y minerales existentes. Plagado de descripciones fantásticas, el texto funciona como una representación de la alteridad, refiriendo las apariencias, costumbres y estilos de vida de un gran número de pueblos. Es necesario resaltar que no es un simple recuento de descripciones, pues en su estructura textual propone una ruta que dibuja todo un mapa cosmológico organizado en zonas concéntricas, en el que sin faltar del todo a la exactitud geográfica, se incorporan menciones de seres espirituales y mitológicos, o atributos supernaturales vinculados con el medio ambiente y los pueblos que habitan las regiones descritas.¹⁷

¹⁶ Yu el Grande (*Da Yu* 大禹) es considerado el primer emperador de la dinastía Xia (culturas neolíticas del *zhongyuan*, 6000-2000 a.C.), de quien se dice fue descendiente directo del mítico emperador Amarillo. Es reconocido por su trabajo para controlar las inundaciones provocadas por los ríos Amarillo y Yangzi, y organizar el trabajo y tributo en las poblaciones neolíticas de la región. Sus hazañas fueron registradas en el capítulo “El tributo de Yu” 禹贡 del clásico *Shangshu* 尚书 escrito durante la fase final del periodo de la dinastía Zhou, además de algunos otros textos posteriores como el *Shijing* 诗经. V. Loewe, Michael y Charles Shaughnessy (eds.). *Cambridge History of Ancient China. From the origins of civilization to 221 b.C.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 37-73.

¹⁷ Dorofeeva-Litchmann, Vera. “Mapping a spiritual landscape: representation of terrestrial space in the *Shanhaijing*”. Di Cosmo, Nicola y Don J. Wyatt. *Political Frontiers, Ethnic Boundaries and Human Geographies in Chinese History*. Nueva York: RoutledgeCurzon, 2003, pp. 35-79.

El *Shanhaijing* no constituye un texto en el que se formalizaran adscripciones o identidades étnicas, pues más que establecer una categorización sobre la diferencia que indique intenciones hegemónicas, presenta un espacio geográfico en un lenguaje imbuido de interpretaciones religiosas y supernaturales. Se trata de una forma temprana de representación del espacio propio y circundante del *zhongyuan*, que fue seguida y estudiada con interés en periodos posteriores. Como retórica de la alteridad, nos permite observar un intento de legibilización geográfica y poblacional, en donde caben formas inimaginables de existencia que enfatizan con agudeza la diferencia entre unos y otros, entre propios y extraños, y su significación en el universo inmediato de la vida cotidiana. Términos como *ren* 人 y *min* 民 son utilizados para referir a los diferentes grupos poblacionales, y algunos sitios son nombrados de acuerdo a ciertos rasgos geográficos, las características de sus pobladores o la flora o fauna del lugar, tales como *Sanzhushu* 三珠树 (el reino de los árboles de tres perlas), *Santouguo* 三头国 (el reino de tres cabezas), *Guigu* 鬼国 (el reino fantasma) y *Linshigu* 林氏国 (el reino del clan del bosque). No existe aún alguna referencia poblacional establecida por el uso de un etnónimo, los pobladores de los diferentes sitios enumerados en el *Shanhaijing* son sólo caracterizados a través del color de su piel (negro, amarillo, etc.) y otras características físicas (largos brazos, tres cabezas, cara de animal y cuerpo de humano o viceversa, etc.) e incluso por las bizarras deidades a las que rinden culto, cuya ritualidad no se describe nunca. Puede decirse que la alteridad mostrada en el texto establece no sólo una diferencia entre ‘nosotros’ y los ‘otros’, sino la total separación entre el núcleo del *zhongyuan*, considerado como ‘civilizado’, y las atmósferas ‘bárbaras’ de la periferia, de una forma cercana al ejercicio del Heródoto viajero.¹⁸

Cabe señalar que no todas las descripciones contenidas en el *Shanhaijing* aluden a un espacio extranjero. Los primeros cinco libros del texto describen un espacio sagrado, en donde se expresa la ritualidad como parte fundamental del ambiente del *zhongyuan*. Las prácticas rituales descritas pertenecen a la organización social de los primeros asentamientos poblacionales de la dinastía Shang (s. XVIII (?) - s. XI a.C.), que establecía sus vínculos comunitarios a través de

¹⁸ V. Birrel, Anne (trad.). *The Classic of Mountains and Seas*. Londres: Penguin Books, 1999. La autora explica que los primeros cinco capítulos del texto describen un espacio sagrado (contenido en el espacio del *zhongyuan*), mientras que el resto del texto está dedicado al ‘otro cultural’.

linajes organizados en grupos o en líneas singulares de parentesco pertenecientes a una confederación de grupos de ascendencia patrilineal, sobre los cuales gobernaba el soberano Shang. Los linajes funcionaban como entidades sociales y políticas cuyos miembros estaban vinculados al rey por lazos de parentesco de diferente jerarquía, que sujetaba a cada linaje a diversos beneficios, privilegios y obligaciones, y cuya relación y servicios al soberano se disponían a través del jefe del linaje.¹⁹ La organización sustentada en vínculos de parentesco estableció desde épocas muy tempranas una primera forma de identificación entre la población del *zhongyuan*, constituyendo una red que con el paso del tiempo consolidó el espacio primordial de expresión identitaria. Esta vinculación estableció al mismo tiempo una frontera entre quienes estaban emparentados a la comunidad por la pertenencia a un linaje, y quienes estaban fuera de ella. La separación entre ‘nosotros’ y los ‘otros’ pasaba por la relación de parentesco extendido:

En otoño, cuando el duque [Cheng del reino de Lu] volvió de Jin, deseaba establecer una amistad con Chu para separarse de Jin. Ji Wenzi le dijo: no debes hacer eso; aunque Jin no ha sido razonable, no debes hacerle revuelta alguna. Es un reino grande, sus ministros son armoniosos, y es muy cercano a nosotros. Los otros reinos reciben sus órdenes, no podemos buscar su enemistad. Los anales de Shi Yi dicen: ‘si no es de tu misma familia, seguramente su pensamiento es diferente’ (*). Aunque el reino de Chu es muy grande, no es de nuestra familia. ¿Acaso nos aceptarán? Entonces el duque desistió.²⁰

La organización social cercana a las federaciones tribales prevaleció durante los reinos de las primeras dinastías chinas (Xia, Shang y Zhou), en donde el clan de la casa real dominaba a otros, y cuyos miembros tenían ancestros míticos, practicaban la exogamia y compartían características representadas en un tótem. Al interior de cada clan existía un sistema de linajes estratificados que comprendía un sistema genealógico con diferentes niveles políticos representados en el orden social.²¹ En el fragmento del *Zuozhuan* citado en el párrafo anterior, queda de manifiesto la importancia de la pertenencia a determinado círculo de parentesco en el establecimiento de relaciones políticas, resaltando las identidades diferentes entre los miembros de uno y otro linaje. El uso del término *zu* en el texto ejemplifica su uso para referir relaciones de parentesco, que era el significado común para el periodo referido.

¹⁹ Loewe y Shaughnessy, *op. cit.*, p. 269-270.

²⁰ Legge, James. *The Chinese Classics*. Hong Kong: Hong Kong University, 1960, Vol. 5, p. 354. (*) “非我族类其心必异.” El texto corresponde al año 587 a.C., durante el cuarto año del reino del duque Cheng en Lu.

²¹ Yang, Mayfair Mei-hui. “‘Using the Past to Negate the Present’: Ritual Ethics and State Rationality in Ancient China.” Lambek, Michael. *A Reader in the Anthropology of Religion*. Oxford: Blackwell, 2002, pp. 525-526.

La diferenciación entre unos y otros se dibujó también en la diferenciación cultural, y no sólo en la existencia de lazos de parentesco. El pertenecer o no al centro “civilizado” se convirtió en uno de los elementos fundamentales de referencia sobre la diferencia. Se observa que la definición de la identidad se construyó tanto en el ámbito de las relaciones familiares como en la exaltación de la diferencia cultural. Uno de los elementos culturales que permitieron a la región construir una identidad fue el lenguaje, que de acuerdo a las evidencias arqueológicas halladas en inscripciones de huesos oraculares y bronce de la dinastía Shang, están escritos en un lenguaje que ha sido identificado como precursor del chino.²² Por otra parte un dialecto común debió ser una característica unificadora del *zhongyuan* por lo menos desde el siglo VI a.C., cuando Confucio defendió el uso de una pronunciación “elegante” (*ya* 雅) al entonar textos canónicos.²³

La concepción de alteridad que denotaba una superioridad cultural del “centro civilizado” elaborada durante épocas anteriores al establecimiento del Confucianismo como doctrina estatal, esboza como parte fundamental de la diferencia social la práctica de formas jerárquicas de organización social ordenadas por un conjunto de normas de moralidad y ética. En esta forma de Confucianismo pre-Qin puede verse que en la búsqueda del establecimiento de regulaciones que contrarrestaran la desintegración social prevaleciente en el periodo de los Estados Combatientes (403-221 a.C.), el llamamiento a la definición del modo de vida propuesto por Confucio (“emplear el pasado para negar el presente”)²⁴ por parte de los letrados de la época determinó, desde su inicio, la importancia de la adquisición de una cultura esculpida por los códigos que serían sistematizados posteriormente como Confucianismo.

En las Analectas (*Lun Yu*) ya se prefigura esta concepción de alteridad cultural que define posteriormente la identidad de los habitantes del *zhongyuan*. En el versículo 9.13, se estipula que Confucio deseaba ir a vivir entre los *jiuyi* 九夷, es decir, entre los pueblos localizados al este de los territorios del *zhongyuan*, considerados ya desde entonces como poseedores de una forma cultural diferente y menos desarrollada que la de la planicie. Ante tal expresión, uno de los

²² Sun Chaofen. *Chinese: a linguistic introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 101-107.

²³ Keelman, Terry. *Great Perfection: Religion and ethnicity in a Chinese millennial kingdom*. Honolulu: Honolulu University of Hawaii Press, 1998, p. 12.

²⁴ Yang, *op. cit.*, p. 533.

discípulos señala la forma de vida rústica que prevalece en esa región, y cuestiona las razones del maestro para ir a vivir entre ellos. Confucio responde: “Si el caballero vive ahí, ¿cómo va a ser rústico?”²⁵ Es clara la expresión de superioridad del “nosotros” personificada en el 君 *jun*, en el ‘caballero’, que en este caso es Confucio mismo. Por otra parte, se afirma que esta superioridad cultural posee un rasgo ‘civilizador’ que permite cultivar las zonas en donde llega su influencia, pues la presencia del caballero representa, en sí, la presencia de la cultura del *zhongyuan*. Dado que durante los Estados Combatientes la población del *zhongyuan* no se encontraba unificada bajo un solo mandato imperial, la forma en que se refieren a sí mismos aún no está establecida formalmente, prevaleciendo los gentilicios que refieren al reino de procedencia (*Churen* 楚人, *Jinren* 晉人, *Luren* 魯人, etc.).

La identidad en el *zhongyuan*, tal como la prefigura Confucio y de acuerdo a los contenidos de las Analectas, otorga un gran valor a las normas de conducta y la moralidad, destacando la diferencia entre la población del centro cultivado y aquellos habitantes de las regiones periféricas. En el versículo 13.19, se especifica la importancia de no olvidar los códigos propios del *zhongyuan*, inclusive si se viaja fuera de él:

Fan Chi preguntó sobre la benevolencia. El maestro dijo: En casa sé cortés, respeta las responsabilidades, sé leal con las personas. Aunque te encuentres entre los Yi y los Di, esta conducta no puedes abandonarla.²⁶

Así, uno de los conceptos más importantes en la tradición confuciana, la benevolencia (*ren* 仁), se presenta como una de las formas de conducta que han de identificar a los habitantes del *zhongyuan* tanto en su territorio como fuera de él. Por ser una conducta que no se cultiva entre las poblaciones de las regiones periféricas, los confucianos consideran que es importante que sea conservada por quienes habitan el *zhongyuan*, manifestando la concepción de alteridad prevaleciente en la época. Esta idea queda también de manifiesto en el versículo 3.5, que habla de los gobernantes de los reinos del *zhongyuan*: “El maestro dijo: Los [pueblos] Yi y los Di con

²⁵ Analectas 9.13. 子欲居九夷。或曰：「陋，如之何？」子曰：「君子居之，何陋之有？」

²⁶ Analectas 13.19. 樊遲問「仁」。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。」

gobernantes no son tan viables como los [pueblos] Xia sin gobernantes”.²⁷ La superioridad con que consideran a la propia cultura queda expresada en este versículo, en donde puede interpretarse a los “pueblos Xia” como aquellos habitantes del *zhongyuan*, que en la época de Confucio vivían en una dinámica de guerra y decadencia.²⁸ Se tiene una referencia más general sobre la población de la región, la cual, se afirma, cuenta con un valor superior intrínseco aún si se encuentran en medio de una crisis social.

Para Hsu Cho-yun, esta identidad que otorga a la propia cultura un valor superior, está fundamentada, por una parte, en el universalismo cultural vinculado a la idea de “todo bajo el cielo” (*tianxia* 天下), que dota a los habitantes del *zhongyuan* de una identidad que los unifica a la manera de “ciudadanos del mundo” (*sic*). Por otra parte, se establece una forma de identidad particular, separándose de los pueblos que no están incluidos en su esfera cultural. Hsu subraya esta “dualidad” en la identidad durante el tiempo de la dinastía Zhou, afirmando que la presencia de grupos de cultura diferente en el ambiente de relaciones sociales del imperio, ocasionó que los miembros del orden cultural del *zhongyuan* establecieran mecanismos de identificación entre ellos, mientras manifestaban la separación cultural respecto a sus vecinos.²⁹ En el esquema de relaciones establecido en este periodo, los gobernantes Zhou instituyeron un sistema político que descansaba sobre una red de parentesco en el que la jerarquía gubernamental correspondía al vínculo del linaje Zhou. Por otra parte, los matrimonios exógamos permitían a la dinastía vincularse con pueblos externos a su esfera cultural. Este sistema permitió la ampliación paulatina de la esfera cultural del *tianxia*, llegando al periodo Qin-Han como un espacio cultural consolidado.

Tanto el término *zhongyuan* como el mencionado en el párrafo anterior, *tianxia*, constituyen formas de auto-referencia de los antiguos habitantes de *Zhongguo*. En cuanto a *zhongyuan* se refiere, es el término que identifica geográficamente el territorio en que se originó y desarrolla el imperio chino, *Zhongguo*. Hasta ahora es el término con el que he identificado al

²⁷ Analectas 3.5 子曰：「夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」

²⁸ Ames, Roger T. y Henry Rosemont. *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*. New York: Ballantine Books, 1998, p. 83.

²⁹ Hsu Cho-yun. “Cultural and Lineage Roots of the Chinese Dual Identities.” Conference on Identity: Personal, Cultural and National. The Chinese University of Hong Kong, June 2-4, 1994.
http://nationalhumanitiescenter.org/publications/hongkong/cho.htm#N_4

pueblo cuya etnicidad analizo en esta tesis. Por otra parte, *tianxia* es el término que alude a la identidad político-religiosa de la corte imperial y de los súbditos del imperio. La complejidad de la significación del término ha merecido numerosos estudios.³⁰ Para los fines de la presente tesis, es importante mencionar que el uso del término prevaleció durante toda la historia imperial china, aludiendo, por una parte, a la totalidad de los entes y fenómenos celestiales, en particular, al sol. Se vincula a un ser supremo, una deidad máxima originada en *Shang di*, deidad reverenciada durante la dinastía Shang. *Tianxia* también alude al concepto *di* 地, tierra, la tierra en donde todo existe. *Tian* y *di* se articulan en el *dao* 道, concepto que fundamenta el desarrollo de las diversas corrientes ético-filosóficas chinas y regula el actuar de gobernantes y gobernados (obtención y conservación del “Mandato del Cielo”, *tianming* 天命), así como sus relaciones con la naturaleza.³¹

Xia 夏 es otro de los términos utilizados en los textos de la época para referirse a la población del *zhongyuan*. En los textos pre-Qin alude a la primera dinastía, que existió antes de la dinastía Shang y de cuya veracidad histórica se ha debatido abundantemente en los últimos años, en diversos estudios arqueológicos y antropológicos.³² En su discurso sobre la forma en que han de organizarse los pueblos del *zhongyuan*, Confucio alude al pasado, a las dinastías Xia, Shang y Zhou occidental (1027-771 a.C.), para ejemplificar el modo correcto en que deben darse las relaciones sociales. La identificación de los estados del *zhongyuan* con los conceptos *xia*, *huaxia*, *tianxia* y *zhongguo* se manifiesta en diversos textos pre-Qin y muchos otros posteriores, llegando su uso hasta nuestros días.

El término *xia* está estrechamente vinculado con los legendarios Cinco Emperadores (*Wudi* 五帝), entre los que destaca el Emperador Amarillo (*Huangdi* 皇帝) como el padre

³⁰ V. Graham, A.C. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. Illinois: Open Court, 1989; Lenk, Hans y Gragor Paul. *Epistemological Issues in Classical Chinese Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1993; Bell, Daniel A. *Confucian political ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

³¹ Liu JeeLoo. *An Introduction to Chinese Philosophy: From Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*. Oxford: Blackwell, 2006; Introduction, pp.1-25.

³² Wiesheu, Walburga. “Debate sobre la historicidad de la Dinastía Xia y sus capitales: ¿fue Wangchengguang la capital de Yu?” *Estudios de Asia y África*, Vol. XXX, No. 3 (1995), pp. 543-557.

ancestral del pueblo del *zhongyuan*.³³ A pesar de que los términos descritos tienen una significación diferente, todos han sido traducidos como “China” o “chinos”. Si bien la simplificación en las traducciones ha permitido elaborar una forma más sencilla de acercamiento a la identidad en el territorio chino desde occidente, lo cierto es que al elaborar una revisión de los términos que aparecen en los textos en chino se hace evidente la interpretación generalizada que se ha hecho. Esta circunstancia ha conducido en diversas ocasiones a elucidaciones erróneas o demasiado simplistas, tales como separar en chinos y no-chinos a los grupos que habitan dentro y fuera del *zhongyuan*, cuando unos y otros utilizan formas diferentes de auto-referencia como las que hemos mencionado páginas arriba. Muy difundida es también la presencia de “bárbaros” en los territorios circundantes del *zhongyuan*, identificándolos de manera general con los no-chinos. En los textos en chino, no se emplean términos que puedan traducirse como “bárbaro”, en el sentido griego que ya hemos explicado. Si bien se empleaban nombres genéricos para estos grupos, estos estaban vinculados a su ubicación territorial con respecto al “centro” (el *zhongyuan*, o *zhongguo*), y en ningún momento el nombre dado contiene la intención de censura que contiene el término homérico. La alteridad expresada en los términos utilizados en las designaciones para otros pueblos es evidente, y se abordará con mayor profundidad en la siguiente sección. Por ahora es suficiente con señalar que para aportar a la comprensión de la etnicidad en China, tanto hoy como en la antigüedad, es necesario observar el uso que se ha hecho de los términos empleados, y reconocer que lo importante es comprender los significados aunque no necesariamente se fije una palabra para traducir el término como tal, ya que en numerosas ocasiones, se trata de nombres, topónimos o etnónimos.

La identidad construida durante el periodo anterior a la unificación fundamenta su pertenencia a la cultura del *zhongyuan* a partir de la vinculación ancestral con las dinastías Xia, Shang y Zhou, argumentando una herencia cultural que los unifica y enlaza de forma real o mítica. Sin embargo, cabe destacar que aunque estas poblaciones ya compartían elementos culturales hacia la época de los Estados Combatientes, tienen en realidad orígenes diferentes. Los fundadores de la dinastía Shang parecen haberse originado en la región este del *zhongyuan*, mientras que el pueblo de Zhou proviene del valle del río Wei, al oeste de la planicie. La diferencia entre ambos pueblos sería notable, ya que inclusive se vincula a los Zhou con el

³³ Wiesheu, *op.cit.* (2006), p. 380.

pueblo llamado *Xirong* 西戎, (traducido comúnmente como “bárbaros del oeste”).³⁴ Los orígenes diversos de los pueblos del *zhongyuan* y la circunstancia identitaria que vivían para el periodo mencionado, han fortalecido los argumentos sobre la expansión de la cultura del *zhongyuan* y la creación de una “cultura tradicional china.” Lo que es relevante para este estudio, en cuanto a la forma de auto-definición de la identidad de la población, es notar cómo, en medio de la construcción cotidiana de su etnicidad, la identidad que predominó fue la cultural, fundamentada por una parte en las relaciones de parentesco, y por la otra en la diferenciación entre “propios” y “extraños”.

Hanren: unidad territorial y política, Confucianismo y parentesco

He mencionado párrafos atrás que una parte fundamental de la identidad de la población del *zhongyuan* se halla en la importancia que se le ha concedido históricamente a la unidad territorial del imperio. Para algunos autores como Ge Jianxiong, el concepto de unidad es inclusive anterior a la designación nominal del imperio, pues como tal (中国统一, China unificada) existe desde hace más de tres mil años. Aludiendo a esta idea como algo presente aún antes de la unificación política sucedida en el periodo Qin-Han, el autor cita una oda proveniente de la época de Zhou occidental, que dice “No hay nada bajo el cielo que no sean tierras del rey” (溥天之下, 莫非王土)³⁵. Sirva dicha expresión para retomar el hecho de que, durante Han, la unidad como factor de identidad entre la población jugó un papel muy importante en la conformación de una ideología unificada de pertenencia al imperio.

³⁴ Keelman, *op.cit.*, p. 12. El autor apunta a la mención que hace Pulleyblank sobre que los Zhou eran originalmente tibeto-burmanos relacionados con las etnias Qiang 羌 y Rong 戎.

³⁵ Ge, *op.cit.* p. 6.

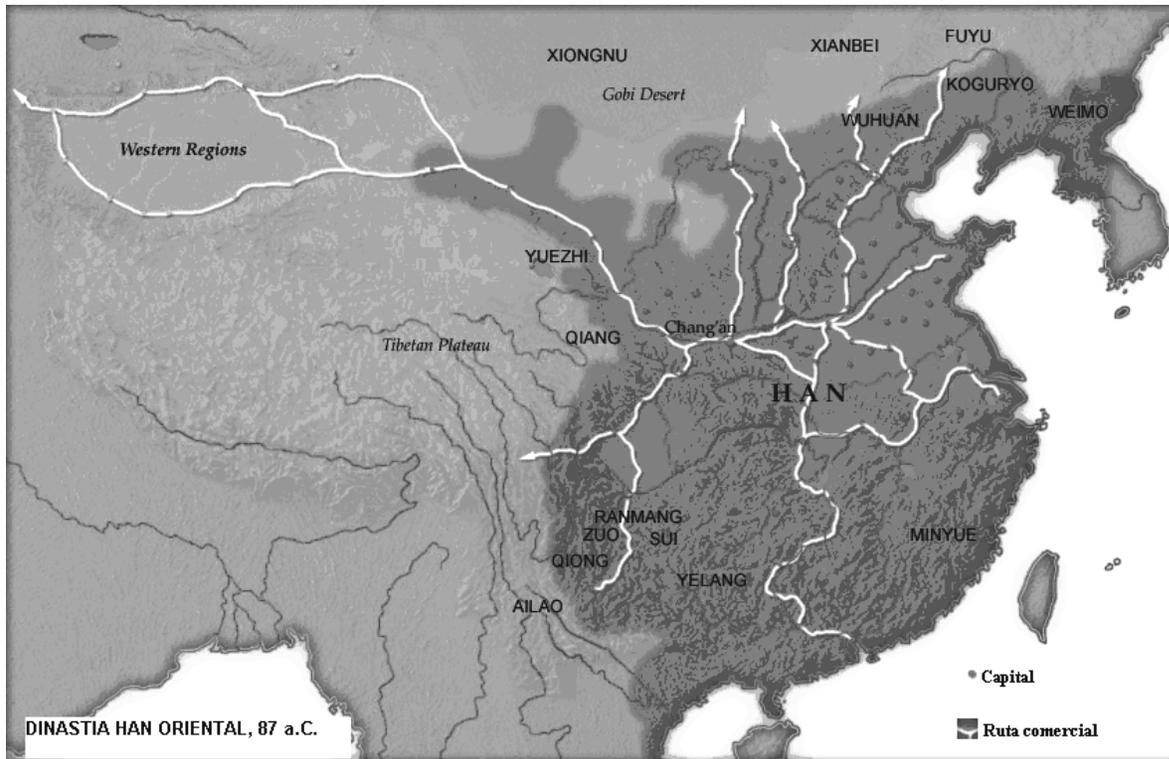


Figura 1,1. Extensión de los dominios del imperio chino unificado, durante la Dinastía Han Oriental. Tomado de: http://commons.wikimedia.org/wiki/File%3AHan_map.jpg

La organización de las relaciones sociales en el imperio durante esta época tuvieron como referente ideológico la ética difundida por Confucio y sus discípulos durante los siglos V al III a.C., es decir, las primeras discusiones sobre lo que posteriormente se convertiría en *Rujia* 儒家, comúnmente conocido como Confucianismo. Este término apareció hasta la dinastía Han occidental, en el *Shiji* de Sima Qian (terminado hasta el año 100 a.C.). A la idea de la unidad territorial que se había alcanzado con el nacimiento de la dinastía Qin, siguió la necesidad de establecer una doctrina estatal que permitiera establecer un control político y social que permitiera la continuidad de esta unificación. Durante la dinastía Han, el Confucianismo fue establecido oficialmente como la ortodoxia estatal, cuando el emperador Wu (r. 140-87 a.C.) asesorado por el influyente intelectual Dong Zhongshu (179-104 a.C.), estableció el puesto denominado “Académico de los Cinco Clásicos”, cuya función sería asesorar al emperador así como servir como profesor en la universidad imperial. El Confucianismo se convirtió, a través del estudio de los textos clásicos, en la ideología oficial del imperio, misma que tradicionalmente ha sido considerada como la fuente de toda la cultura china. Aunque durante la dinastía Han

hubo más de una escuela de pensamiento, hacia finales del periodo el Confucianismo había sido colocado en una posición de dominio.³⁶

Sima Qian en el *Shiji* señaló la importancia del estudio de los textos Clásicos para el mantenimiento del orden social. Cada texto implica una parte del conocimiento que regula no sólo las relaciones entre los hombres, sino también con la naturaleza. Así, menciona aspectos filosóficos y éticos en donde cada texto explica un área particular del interés humano:

El *Clásico de los cambios* (*Yijing* 易经) dilucida sobre el cielo y la tierra, el *yin* y el *yang*, las cuatro estaciones, y los cinco procesos. Así, es enfático con relación a las transformaciones. El *Libro de los ritos* (*Liji* 礼记) regula las relaciones humanas. Por lo que es enfático respecto al comportamiento. El *Libro de los documentos* (*Shujing* 书经) registra los asuntos de los reyes anteriores. Entonces, es importante con respecto al gobierno. El *Libro de las odas* (*Shijing* 诗经) contiene un registro de montañas, ríos, barrancos y valles, de pájaros, bestias, plantas y árboles, y de animales y pájaros, hembras y machos. Por consiguiente, es fuerte con respecto a la educación. El *Clásico de la música* (*Yuejing* 乐境) es un medio para crear gozo. Entonces, es influyente en cuanto a la armonía. Los *Anales de primavera y otoño* (*Chunqiu* 春秋) disciernen sobre el bien y el mal. Por lo tanto, el texto es importante para gobernar a otros.³⁷

Es innegable que el Confucianismo, como doctrina estatal, ha puesto en un lugar de privilegio el estudio de las prácticas de la corte y los grupos políticos que dominan el imperio. El canon confuciano y el culto a Confucio mismo han sido estudiados a profundidad desde la perspectiva de la historia y filosofía chinas, enfocándose principalmente en las fuentes que describen la vida de la familia y la corte imperial. Sin embargo, su influencia no se restringe al control político o a la ideología estatal. Como se desprende de la descripción de Sima Qian citada en el párrafo anterior, la ideología confuciana está indisolublemente vinculada a la organización social, a las formas que adquirió la vida cotidiana, especialmente en lo que se refiere a la regulación de las relaciones de parentesco.

El Confucianismo temprano buscaba mejorar el gobierno a través del restablecimiento de sus principios de operación, basándose en los roles y virtudes de las relaciones de parentesco. La

³⁶ Taylor, Rodney L. *The religious dimension of Confucianism*. Albany: State University of New York Press, 1990, p. 29; Dawson, Raymond. *The Analects*. New York: Oxford University Press, 2000, p. xi.

³⁷ Durrant, Stephen W. *The Cloudy Mirror: Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian*. Albany: SUNY, 1995, p. 63.

regulación de estas relaciones incluye elementos como distinción de estatus, afecto, y obligación. Uno de los fundamentos confucianos que remite especialmente a las relaciones de parentesco y a sus normas de funcionamiento son las llamadas “Cinco relaciones sociales tradicionales”, que son aquellas entre soberano y súbdito 君臣, padre e hijo 父子, hermano mayor y hermano menor 兄弟, esposo y esposa 夫妇, y entre amigos 朋友. El orden de mención de estas relaciones es jerárquico, tanto entre ellas como al interior de cada una. En *Analectas* 12:11, queda de manifiesto la forma en que el gobierno toma del orden familiar su modelo ético: “El Duque Jing de Qi preguntó a Confucio sobre el ‘gobierno’. Confucio le respondió: ‘Deja al gobernante ser gobernante, al súbdito ser súbdito, al padre ser padre y al hijo ser hijo’. El Duque Jing respondió: ‘¡Bien dicho! Si el gobernante no es gobernante, el súbdito no es súbdito, el padre no es padre y el hijo no es hijo, aún habiendo granos, ¿seré capaz de comerlos?’”³⁸ En el discurso confuciano, el estado está modelado en concordancia con la familia, y representa una extensión de los principios del parentesco. Por lo tanto, la ética interpersonal confuciana, tal como se regula en las virtudes de piedad filial (*xiao* 孝), hermandad (*di* 弟), calidad de ser humano ó benevolencia (*ren* 仁), rectitud (*yi* 义), y sinceridad (*xin* 信), entre muchas otras, no sólo ha de aplicarse en las relaciones de parentesco, sino también en el gobierno. Así, la familia, la vida social y el gobierno operan de acuerdo a una lógica única en la ética confuciana sobre el parentesco.³⁹

Las relaciones de parentesco como expresión identitaria de índole étnica, permiten observar cómo la identidad de la población del *zhongyuan* pasó por un proceso de acomodo durante el establecimiento del imperio unificado, y especialmente durante la instauración del Confucianismo como doctrina estatal. Las regulaciones sociales vinculadas al parentesco existían

³⁸ 齊景公問「政」於孔子。孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子。」公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？」

³⁹ Yang, *op. cit.*, p. 525. Resulta interesante observar cómo algunas doctrinas alternas al Confucianismo, operaban de maneras opuestas o contradictorias con ciertos elementos confucianos fundamentales. Sin romper del todo con la verticalidad de las relaciones sociales jerárquicas, el moísmo propuso elevar el amor universal como un valor utilitario que permitiría a los hombres –al gobierno, particularmente-, mantener el orden observando el beneficio de una pretendida empatía. Esta idea no encontró eco en el Confucianismo, debido a que esa empatía del amor universal obligaría al superior (en la relación jerárquica) a ver por sus inferiores antes que por sí mismo. Adicionalmente, el respeto irrestricto y obligatorio hacia los superiores que preconizaba el Confucianismo, debería extenderse, en el amor universal moísta, hacia los superiores de otras esferas sociales (gobernantes ajenos, padres ajenos). La obligación de la lealtad hacia el círculo inmediato se veía amenazada, por lo que el amor universal de Mozi no encontró mayor espacio entre los confucianos. V. Botton Beja, Flora. “El ‘amor universal’, de Mozi”. *Estudios Orientales*, Vol. VI, No. 2 (16), 1971, pp. 163-180.

ya en periodos anteriores a la unificación, y fueron estas las que sirvieron de ejemplo organizativo, de modelo ético, para la elaboración del esquema confuciano de relaciones sociales que permanecería en el imperio chino durante Han y las dinastías subsecuentes. Parte fundamental de este acomodo fue la identificación con el nombre *hanren* 汉人, nombre dado a todos aquellos hombres que además de ser habitantes del *zhongyuan*, ahora estaban bajo el control político del gobierno unificado de *Zhongguo* dominado por la dinastía Han. En esta tesis traduzco *hanren* 汉人 (literalmente *hombres de Han*) como “súbditos de Han”, puesto que el término alude a la identificación que los habitantes tenían con su gobierno, con la forma de vida que la doctrina confuciana había denominado formalmente como la perteneciente al imperio. Si bien la sistematización de dicha forma de vida se estableció de manera institucional con la puesta en marcha de todo el aparato de gobierno confuciano, las formas culturales a las que alude no son nuevas. Es éste el acomodo que hicieron de su propia identidad los hombres llamados *hanren*, vinculándose a una unidad territorial, gubernativa y cultural.

Los nombres dados a los pobladores del *zhongyuan* en todo el periodo imperial (hasta inicios del siglo veinte), que se forman de la misma manera que el mencionado *hanren*, es decir, nombrando a la dinastía (*Han* 汉) y el sustantivo ‘hombre’ (*ren* 人) también los he traducido como “súbditos de” las diferentes dinastías reinantes. *Qinren* 秦人, *Tangren* 唐人, *Mingren* 明人 o inclusive *Qingren* 清人 (un uso no muy común) pueden leerse como “súbditos de” Qin, Tang, Ming o Qing. Esta denominación convive con otros términos, sin embargo es notable la persistencia del uso del término a lo largo de toda la historia dinástica china. Este uso es quizá el más frecuente, representando a la primera de las “Cinco relaciones tradicionales” confucianas: la relación entre soberano (emperador) y gobernado (súbdito). El término *hanren* contiene implicaciones ideológicas complejas, que señalan no sólo la relación jerárquica entre gobernante y gobernado, o la lealtad existente entre ellos. Pone de manifiesto el papel que tanto el gobernante como el gobernado tienen en dicha relación jerárquica, expresado en las obligaciones que ambos tienen en el esquema ideológico confuciano, en donde el emperador ha de cumplir con su rol de “Hijo del Cielo” observando todas las reglas del buen gobernante. Por otra parte, el súbdito ha de respetar la demostración de lealtad hacia el emperador y hacia el núcleo al que pertenece, cuidando de seguir en todo momento el esquema social establecido para no ser

repudiado en persona e inclusive llevar a su familia hacia la pérdida de derechos comunitarios, pues la falta de observancia de las reglas sociales podía llegar inclusive hasta la expulsión de la localidad de todos los miembros de la familia de la persona repudiada. Ser *hanren* contiene en sí la representatividad de la identidad como soberano, como súbdito, y como miembro de una red de parentesco localizada en alguna región del territorio controlado por la dinastía Han.⁴⁰

La identidad del *hanren* y la complejidad de sus significaciones en las redes de parentesco y en su relación con su papel como súbdito, puede observarse en la forma en que el confucianismo se expresa en diferentes aspectos tanto filosóficos como éticos de la vida cotidiana. El ritual confuciano aparece aquí como una manifestación de formalidad y afirmación de pertenencia, así como de aceptación del orden establecido y del papel que se tiene en el esquema socio-cultural. Es en el ritual en donde se confirma de forma objetiva y subjetiva la pertenencia a determinado núcleo familiar o la lealtad a la dinastía reinante, e inclusive el rango que se ocupa tanto en el esquema familiar como en la estructura de control político local, regional o imperial. La disposición de las “Cinco relaciones tradicionales” muestra diferentes formas de identidad que se adquieren en el sistema confuciano, que pasan por la identidad de orden gubernamental (soberano-súbdito), generacional y filial (padre-hijo), de orden hereditario y fraternal (hermano mayor-hermano menor), de género y de rol matrimonial (esposo-esposa), y finalmente de trato entre personas no vinculadas por el parentesco ni el dominio político (entre amigos).

Es en la elaboración de la ritualidad confuciana que puede verse una de las expresiones de identidad étnica existentes en el *zhongyuan* que tuvieron mayor desarrollo y permanencia durante todo el periodo dinástico. Las expresiones rituales confucianas (*li* 禮) abarcan gran cantidad de aspectos sociales, tanto los referidos a la relación hombre-naturaleza, como aquellos que regulan las relaciones entre los hombres. Incluyen las significaciones del orden cosmológico que inicia en el ya mencionado *tianxia*, y que involucra tanto la ritualidad de la familia gobernante como los ritos y ceremonias llevadas a cabo por las familias en las comunidades, tales como ofrendas, matrimonio, ritual funerario, y culto a los ancestros familiares. La ritualidad

⁴⁰ Holcombe, Charles. “Re-imagining China: The Chinese identity crisis at the start of the Southern Dynasties period”. *Journal of the American Oriental Society*, 115: 1, (1995), pp. 4-5.

confuciana también se manifiesta en las formas propias de comportamiento, costumbres, etiqueta y hábitos que deben observarse en las relaciones sociales.⁴¹

Esta organización social basada en el parentesco, y sistematizada a nivel imperial a través de la instauración del sistema confuciano (mismo que se convirtió en la justificación racional o la expresión teórica del sistema familiar), se consolidó como el ámbito principal de expresión de la etnicidad de la población del *zhongyuan* durante todo el periodo imperial. La persistencia del esquema familiar en donde los miembros de toda la familia viven en el mismo hogar, obedece principalmente a razones de tipo económico. Los campesinos debían vivir en su tierra y cultivarla, actividad heredada por generaciones a todos los miembros de la familia. Los talentos especiales daban alguna oportunidad a determinadas personas para salir del núcleo familiar y cambiar de residencia; sin embargo, frecuentemente aquella persona que lograba sobresalir, se trasladaba hacia su nuevo espacio en compañía de la familia. Inclusive, algunos letrados fundaban una nueva línea de parentesco al cambiar de residencia, iniciando registros genealógicos (*zupu* 族谱 o *jiapu* 家谱) que daban cuenta de ello.⁴²

Este aspecto de la identidad en el *zhongyuan* que se expresaba en el ámbito familiar, comúnmente llamado *zongzu* 宗族, étnicamente proporcionaba a los miembros de la familia los vínculos para diferenciarse de aquellos grupos que habitaban en ambientes externos, o que viviendo en el interior del territorio dominado por la dinastía (siendo también *hanren*) formaban parte de otro núcleo familiar, o inclusive, de los grupos poblacionales que habitaban en el mismo territorio pero tenían una etnicidad y cultura diferente. Compartir la calidad de “súbdito” no significaba compartir también la identidad étnica; pero la pertenencia a un núcleo familiar, el llevar determinado apellido, formalizaba de manera indiscutible la etnicidad de determinado grupo a través del reconocimiento de un linaje. Puede decirse que, entre las diferentes formas de identidad que prevalecían en el imperio, la identidad étnica se expresaba particularmente en la

⁴¹ Yang, *op.cit.*, p. 528. La autora considera que el uso antiguo del término *li* 礼 también incluye la noción de “don”, en el sentido de un presente dado, una ofrenda o un favor concedido, e inclusive en ritual de un banquete formal. Me apego a la definición de ritual hecha por Roy A. Rappaport, como “una forma o estructura” que “elabora secuencias más o menos invariables de actos formales o manifestaciones no codificados por los actores”. “The obvious aspects of ritual”, en *Ecology, Meaning and Religion*. Berkeley: North Atlantic Books, 1979, p. 175.

⁴² Fung You-lan, *op. cit.*, t. 1, p. 34-35.

pertenencia a determinado grupo familiar. En este sentido, las genealogías son parte de un discurso de pertenencia, uno de los elementos clave de las interpretaciones de la población acerca de la paradoja entre las nociones de unificación e identidades locales.⁴³

Alteridad y extranjería en el periodo imperial antiguo

La alteridad es otra vertiente de las manifestaciones de etnicidad en la China imperial, que como hemos visto al inicio de este capítulo, encuentra en épocas muy tempranas diversos medios de expresión, como el mencionado *Shanhaijing*. Durante la dinastía Han, tal como sucedía en periodos previos como la dinastía Zhou, los grupos habitantes de los territorios aledaños al *zhongyuan* tenían actividades en ambos lados de las fronteras del imperio. Las distinciones hechas entre esos grupos, por parte de los Han y en periodos posteriores, incluyeron una jerarquización entre grupos más cercanos o con quienes tenían un mayor contacto, y aquellos grupos más alejados de las fronteras y con quienes el contacto era esporádico.

En su permanente expansión, las fronteras políticas del imperio cambiaban constantemente, por lo que las fronteras que en realidad determinaban la pertenencia al imperio eran aquellas que la identidad étnica marcaba a través de la diferencia evidente entre unos y otros. A lo largo de la historia del imperio, la relación y mestizaje de grupos fue una constante, sin embargo esto no produjo la desaparición de la diversidad poblacional. La posibilidad que tenían los extranjeros de anexarse a la población del *zhongyuan* a través de la adquisición de la cultura confuciana ha sido interpretada como una apertura total a la mezcla y aculturación a favor de la ampliación de la cultura china. Sin embargo, dicha posibilidad sólo constituye una forma de aceptación por parte de los grupos que culturalmente practican las tradiciones confucianas; no significa, bajo ninguna circunstancia, que dicha cultura haya tenido algún impulso impositivo sobre los grupos circundantes. Antes bien, el señalamiento de la diferencia entre unos y otros

⁴³ La elaboración de los registros genealógicos se convirtió en una práctica particularmente importante para muchas familias y linajes en la China imperial. En el capítulo 3 de esta tesis se abordará con amplitud este tema. Por ahora, basta mencionar que los registros genealógicos adquirieron con el tiempo una complejidad considerable, y constituyen una de las fuentes más ricas e importantes para los estudios histórico-antropológicos del periodo imperial chino. V. Cheng Xiaolan. *Registros genealógicos y cultura china* 家谱与中国文化. Hangzhou: Zhejiang renmin chubanshe, 2005, 366 p. Wang Jiaoming, ed. *Estudio sobre los registros genealógicos chinos* 中华谱牒研究. Shanghai: Shanghai kexue jishu wenxian chubanshe, 2000; Pieke, Frank N. "The Genealogical Mentality in Modern China", *The Journal of Asian Studies* 62, no. 1, (Feb., 2003), p. 101.

tuvo gran importancia durante todos los periodos dinásticos, si bien existieron siempre mecanismos diplomáticos con los grupos extranjeros, y de control social y gobierno sobre aquellos étnicamente diferentes que formaban parte del imperio, la diferencia de prácticas entre unos y otros persistió en una inercia de convivencia y expansión política y geográfica.

Las clasificaciones de las poblaciones que habitaban los alrededores del *zhongyuan* incluyen referentes geográficos, étnicos y culturales. Quizá las de mayor uso sean aquellas que los distinguen de acuerdo a su ubicación geográfica con respecto al *zhongyuan*. Las primeras representaciones de estos pueblos incluían referencias a hordas o manadas, relacionándolos con criaturas que “pululan” como los gusanos y otros insectos parasitarios, asociados con la contaminación de la muerte y la putrefacción. Estas designaciones son muestra de la consideración de estos grupos como un peligro permanente acechando las fronteras del territorio imperial.⁴⁴

El término que más comúnmente se empleaba para designar a los pueblos extranjeros era *yi* 夷, utilizado para designar a las etnias de la región este del territorio chino⁴⁵, que posiblemente correspondería a la actual Corea; este término se empleaba a menudo junto con *di* 狄, para nombrar a pueblos considerados como no civilizados, o no poseedores de la tradición confuciana, localizados al norte del *zhongyuan*, en los territorios de la actual Mongolia interior. La mención a *yi* 夷 y *di* 狄 se utilizó con frecuencia en las Analectas para elaborar comparaciones entre lo que es el comportamiento “virtuoso” (confuciano) y las conductas contrarias a él. Los pueblos de la región sur del territorio imperial eran llamados *man* 蛮, y aquellos de la región oeste eran llamados *rong* 戎. De acuerdo a la exégesis elaborada por Ruan Yuan,⁴⁶ ya en el *Liji* se mencionaba la cantidad de pueblos *yi* que vivían alrededor del reino de Zhou (en una época anterior a la unificación hecha por Qin Shi Huangdi c. 200 a.C.). Estos eran: ocho pueblos *man* 蛮 ó pueblos del sur, siete *min* 闽 ó pueblos del este (mismo nombre dado actualmente a la

⁴⁴ V. White, David Gordon. *Myths of the Dog-Man*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1991.

⁴⁵ Legge, *op.cit.* vol. 1, p. 221; Shu Xincheng (et. al.). *Ci hai* 辞海. Beijing : Zhonghua shuju chubanshe, 1994, p. 369; *Diccionario de términos más comunes... op. cit.*, p. 339.

⁴⁶ Ruan Yuan. *经籍纂诂 Jing ji zuangu*. Beijing: Zhong-hua shu-ju, 1982, vol. 1, p. 77.

provincia de Fujian), nueve *mo* 貉 ó pueblos del noreste, cinco *rong* 戎 ó pueblos del oeste y por último seis *di* 狄 ó pueblos del norte.

Existen otros términos que se utilizan para mencionar a los pueblos extranjeros. El término *fanhu* 蕃胡 es una de estas formas alternas, usado con mayor frecuencia en periodos posteriores a la dinastía Han. Es a partir de la dinastía Tang (618-907) que su uso se convierte en una forma común en los textos imperiales.⁴⁷

Los pueblos del *zhongyuan* y los de la periferia siempre mantuvieron un contacto estrecho, de tal manera que puede afirmarse que el impacto cultural entre grupos fue mutuo. El desarrollo de dichas relaciones y su importancia en el desarrollo cultural de ambos grupos puede seguirse con mayor precisión en los periodos posteriores a la primera unificación Qin-Han. Los contactos con estos pueblos inevitablemente dejaron una huella de “barbarización” en la sociedad Han en muchos aspectos, como el vestuario, mobiliario y expresiones artísticas de la corte, el uso del polvo blanco para maquillar el rostro entre la clase letrada, y tal vez el más importante, la entrada del budismo, “la religión bárbara”, a China a inicios de la era cristiana a través de la ruta de la seda y otras rutas comerciales.⁴⁸

La utilización de término “bárbaro” para referirnos a los pueblos habitantes de las periferias del imperio chino es una forma inadecuada de simplificar una gran variedad de nombres y referencias utilizando sólo un término para su traducción. Además, está cargado de una interpretación occidentalizada de la forma en que se dieron las relaciones entre los pueblos durante las diferentes dinastías: alude a la clasificación homérica de la alteridad. Si bien las referencias elaboradas por los letrados del imperio sobre estos grupos destacan sus formas no “civilizadas” de vida, también es cierto que la utilización del término “bárbaro” adscribe de inmediato a estos grupos en una categoría de inferioridad y dota a las interpretaciones de una intención discriminante, o en el mejor de los casos, paternalista. Evitando este tipo de

⁴⁷ Abramson, Marc S. *Ethnic Identity in Tang China*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2008, pp. ix y 77; Sen Tansen. *Buddhism, Diplomacy, and Trade: the Realignment of Sino-Indian Relations, 600-1400*. Estados Unidos: Association for Asian Studies, University of Hawai'i Press, 2003, p. 53.

⁴⁸ Yü Ying-shih, *op.cit.*, p. 212.

interpretaciones, utilizaré el término ‘extranjero’, o también ‘pueblos periféricos’. Ya que la diferencia se marcaba especialmente por su ubicación geográfica respecto a la llanura central, casi todos estos casos pueden considerarse como pueblos periféricos; en realidad, las clasificaciones que se hacían de estos pueblos responden en primer lugar a aspectos etnogeográficos.

El término ‘extranjero’ contiene la implicación correcta sobre la alteridad que se manifiesta entre uno y otro grupo, además de señalar la no pertenencia del grupo a la estructura del imperio. Con el fin de evitar usos cargados de interpretaciones incorrectas o cargadas de prejuicios que no están presentes en la enunciación original, en este análisis doy preferencia al uso en chino de los etnónimos cuando existan referencias claras al grupo a través de ellos. Cabe destacar que la asignación de etnónimos a estos grupos se dio en una etapa muy temprana, señal de la importancia que concedieron los habitantes del *zhongyuan* a la diferencia de sí con los pueblos periféricos, observando en ellos elementos de adscripción étnica que pusieron de manifiesto en diversos registros literarios. Es de llamar la atención que el uso de etnónimos sólo se dio del centro hacia la periferia: los habitantes del *zhongyuan* no adoptaron un etnónimo que les distinguiera, antes bien, optaron por los nombres relacionados al reino o dinastía que les gobernaba, como ya hemos mencionado.

Más que un límite geográfico o social, esta frontera tiene un peso específico por la influencia de su economía, costumbres, y religión. La cultura material de los pueblos nómadas y semi nómadas del norte se distinguió de la del *zhongyuan* desde la última parte de Shang. La adaptación de los grupos humanos al medio ambiente produjo esta distinción, y en los registros literarios se convirtieron en el antagónico, la imagen contrastante de los pueblos del *zhongyuan* contribuyendo a la formación de la identidad cultural china.⁴⁹

Las descripciones que de ellos se hacen en algunos de los textos de la dinastía Han, demuestran que la percepción que se tenía de los pueblos periféricos no sólo estaba limitada al

⁴⁹ V. Di Cosmo, Nicola. “The Northern Frontier in Pre-Imperial China” en Loewe y Shaughnessy, *op.cit.*; Lattimore, Owen. *Inner Asian Frontiers of China*. Boston, Mass.: Beacon, 1967, pp. 56-57.

temor o el desprecio, aunque persiste la idea de que el contacto cultural con el *zhongyuan* les habilitará de un mejor destino:

Las Normas Reales dicen: ‘Las tierras del este se llaman Yi’. El nombre Yi proviene de Di, raíz: las palabras de sus líderes son diligentes, su tierra es muy fértil. Son gentiles y sumisos por naturaleza. El cambio conduce al Dao, a tener hombres ejemplares, a que el país no muera. Los Yi tienen nueve tribus, que son los Ri Yi, los Yu Yi, los Fang Yi, los Huang Yi, los Bai Yi, los Chi Yi, los Xuan Yi, los Feng Yi y los Yang Yi.

Los cuatro Yi demandan los ritos que en Zhongguo no son apreciados. Usualmente los Man, los Yi, los Rong y los Di juntos se llaman cuatro Yi...⁵⁰

Durante el periodo Han ya puede verse con mayor definición la carga cultural en el establecimiento de la diferencia entre unos y otros. Se hacen las primeras genealogías que vinculan a los gobernantes Han con emperadores como el emperador Amarillo y Yu el grande, considerándoseles como los primeros ancestros. En el *Shiji* puede verse como los Han y su pueblo son considerados como el núcleo cultural de la región, y los pueblos de los alrededores como los *Xiongnu* 匈奴, los *Xianbei* 鲜卑, los *Di* 氏, los *Jie* 羯, los *Dingling* 丁零, etc., juegan un papel importante para la definición del “otro” étnica y culturalmente distinto. El antagonismo que se les confiere a estos grupos los señala como los pueblos que constantemente acechaban las fronteras de *Zhongguo*, causando disturbios y el establecimiento de formas específicas de control político para estas zonas, en donde la residencia de uno y otro grupo se daba de manera mezclada.⁵¹ Durante la dinastía Han la política oficial optó por incluir a estos pueblos en la estructura administrativa del imperio en la medida de lo posible, transformándolos en súbditos del imperio. Sin embargo, la habilidad del gobierno Han para ganar la lealtad de estos pueblos fue muy limitada, lo que trajo como consecuencia frecuentes enfrentamientos entre grupos.⁵²

En algunos textos provenientes de la dinastía Han como el *Shiji* y el *Hou Hanshu*, los términos *zhongguo ren* 中国人 y *hanren* son los utilizados con mayor frecuencia como forma

⁵⁰ Fan Ye. *Hou Hanshu* 后汉书. Cap. 85 “La memoria de los bárbaros del este”, párrafos 1 y 5.

⁵¹ Ge, *op. cit.*, pp. 178-179.

⁵² Holcombe, *op. cit.*, p. 5. El autor utiliza la categoría “ciudadanos chinos” para nombrar la asimilación hecha mediante el control político de los pueblos periféricos durante la dinastía Han. Como veremos, si bien el término *hanren* sí reviste ciertas características que pueden describirse como ciudadanía, el término “ciudadano” no es el adecuado para hablar de la población de *Zhongguo* durante los periodos dinásticos tempranos, y por lo tanto tampoco lo es para aquellos grupos extranjeros asimilados políticamente al imperio, como los casos que cita el autor.

nominal para la población del *zhongyuan*. De hecho, *zhongguo ren* refiere al territorio imperial unificado, al *Zhongguo*. El nombre se formalizó con la unificación Qin-Han, sin embargo su uso data de periodos anteriores. Al menos, es el término que se utiliza durante la dinastía Zhou en el *Chunqiu zuozhuan* (Anales de primavera y otoño) y en otros textos de la época, como el *Shangshu zhushu*. Es notable que el uso de los nombres vinculados a los diferentes reinos anteriores a la unificación se diluye ante la creación del imperio unificado, dando paso al uso de nombres generales como los mencionados *zhongguo ren* y *hanren*. El ámbito cultural que se engloba bajo la denominación *Zhongguo* alcanza nominalmente también a su población, quienes de la misma forma continúan adscribiéndose culturalmente a los pueblos ancestrales utilizando los términos *hua*, *xia* y *huaxia*. En ocasiones, el término se emplea para elaborar la diferencia entre “nosotros” y los “otros”, entre *zhongguo ren* e *yidi*, entre el “pueblo superior” y los “pueblos inferiores.”⁵³

De lo expuesto anteriormente, se visualiza la diferencia en el uso de los términos *huaxia* y *hanren*, que indica diferentes formas de adscripción. *Huaxia* se refiere al pueblo que comparte cierto ámbito cultural, en específico, que tiene como espacio cultural la llamada “tradición confuciana”. Además, habita en el *zhongyuan*, practica la agricultura y se rige bajo el sistema burocrático confuciano. Por su parte, *hanren* se refiere al pueblo que tiene calidad de súbdito del gobierno de la dinastía Han – así también para Tang, Ming, etc.—. Es una categoría similar a la “ciudadanía” de la época moderna, que señala las relaciones gobernante-gobernado (con las salvedades del caso, en especial lo referente a la forma particular de individualidad que se vivía en el imperio y de la que hablaremos en el capítulo 3), que utiliza para su formación el nombre del reino o del imperio – civilizado, parte de la esfera cultural *huaxia*—. Ninguno de los términos es un etnónimo formal, pues los elementos de identidad que intervienen en su uso y formación indican pertenencia cultural, de residencia y de adscripción política, antes que étnica. Es hasta que su uso se refiere a otros grupos en una diferenciación de carácter étnico, que surge el uso de *han* como etnónimo, a la par de la aparición de una conciencia étnica en los *zhongguo ren*.⁵⁴

⁵³ Elliott, *op. cit.* (2001), p. 22.

⁵⁴ Entendemos por ciudadanía un grupo de prácticas culturales, simbólicas y económicas, así como el conjunto de obligaciones y derechos de carácter legal, político y social que definen a un individuo con relación al Estado. Engin F. Isin “Global City Regions and Citizenship” en Keil R. (et. al.), *Local Places in the Age of the Global City*. Institute of Policy Alternatives of Montreal (IPAM), Black Rose Books, 1996, p. 21.

Re-unificación, ‘multiculturalismo’ e identidad durante el periodo Sui-Tang

El periodo que va del año 220 al 589, se caracteriza como una época de fragmentación política y territorial. Durante los últimos años de la dinastía Han sucedieron algunas rebeliones populares como la de los Turbantes Amarillos (184 d.C.), que fueron sólo un aspecto de los crecientes conflictos civiles que llevaron a la pérdida del control y poder del gobierno imperial Han. Inició entonces la sucesión de reinos de corta duración, marcándose diferentes dinámicas históricas en las regiones al norte y sur del *zhongyuan*, dividido por el río Yangzi. Uno de los aspectos de mayor impacto en estos diferentes procesos fue la migración: en el norte de la planicie, olas migratorias de pueblos nómadas provenientes del norte y noroeste fundaron diferentes regímenes; al sur, la migración de “chinos” (*hanren*), población del *zhongyuan* que escapó del control de estos nuevos gobiernos liderados por pueblos nómadas y fundó nuevos reinos gobernados por familias aristocráticas de *hanren*, iniciando la colonización del territorio y dominando a las poblaciones locales.⁵⁵

A pesar de los esfuerzos de la efímera dinastía Jin occidental (266-316) por controlar este territorio de manera unificada, grupos nómadas como los tibetanos *qiang* (羌) y *di*, y los *xiongnu* y varios pueblos turcos, proto-mongoles y tungús establecieron algunos gobiernos de corta duración. Fue hasta que los turcos *tuoba-xianbei* (拓跋鲜卑) fundaron la dinastía Wei del Norte en el año 440, que comenzó una etapa de gobierno unificado en la zona norte, no sin pasar por periodos de conflicto. Una división del imperio en Wei del oeste (posteriormente nombrado Zhou del Norte en 557) y Wei del este, terminó con la reunificación bajo Zhou del Norte en 577.⁵⁶ Yang Jian, uno de los miembros de la familia real de Zhou del Norte, llevó a su grupo al poder al fundar la dinastía Sui en 581. En su cúpula de poder se incluía la familia Li, posterior fundadora de la dinastía Tang (618-907) y quienes estaban emparentados con los Yang mediante complejos lazos matrimoniales. Esta vinculación por parentesco se convirtió en una de las prácticas mayormente extendidas en el periodo Sui y la primera parte de Tang. La influencia de

⁵⁵ Twitchett, Denis. “Introduction”. *The Cambridge History of China, Vol. 3: Sui and T'ang China, 589-906, part I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p. 2-8.

⁵⁶ *Ibid*, p. 3.

la cultura nómada se expresó con fuerza en esta etapa, por lo que fue muy importante en la conformación de la identidad de la región en ese tiempo.

La atomización del territorio imperial Han implicó para los *hanren* que migraron hacia el sur diferentes retos. La supervivencia cultural en un ambiente adverso constituyó quizá uno de los procesos de mayor importancia para la conformación de su identidad en este periodo. La convivencia en el sur implicó una nueva forma de contacto para los *hanren*, pues a diferencia de la zona norte, los gobiernos de origen nómada que introdujeron nuevas formas de organización ya habían estado en contacto con *Zhongguo* desde tiempos antiguos, y ya existía, para entonces, una historia importante de contactos y convivencia. En tiempos de la dinastía Han, las poblaciones autóctonas del territorio sur habían permanecido como localidades mayormente controladas por el gobierno valiéndose de las aristocracias locales fuertes. El sur del territorio Han constituyó una zona de menor tensión política que el norte, y los contactos con las poblaciones locales se establecieron a través de grupos de aristócratas *hanren* que gobernaban el territorio. Al finalizar la dinastía, las aristocracias locales se fortalecieron, y fueron estos grupos con quienes los aristócratas migrantes se enfrentaron para lograr establecer un nuevo gobierno. En medio de intensas disputas por el control territorial y económico, entre los años 317 y 589 se desarrolló el periodo llamado las “Seis Dinastías del Sur”, que culminó con la reunificación al mando de Yang Jian, fundador de la dinastía Sui.⁵⁷

En medio de la fragmentación política, la convivencia entre pueblos se extendió por todo el territorio chino. La identidad de los *hanren*, que había estado definida por la lealtad al gobierno unificado, se vio influenciada por elementos provenientes de diversos grupos. En el norte, los *zhongguo ren* que no migraron hacia el sur debieron adaptarse a los nuevos mecanismos de control social, cercanos a los sistemas organizativos de confederación tribal. La unidad básica de organización social de los *toba* era el clan, que demostraba su liderazgo afiliando a otros clanes en el propio de diversas formas. Una de ellas era el reconocimiento como pariente, que se lograba a través del establecimiento de lazos matrimoniales. Otra forma de

⁵⁷ Botton Beja, Flora. *China: su historia y cultura hasta 1800*. México: El Colegio de México, 2000, pp. 163-164.

unificación era aceptando el nombre y ancestros del clan dominante.⁵⁸ En un edicto del año 554, el gobierno de Wei del norte instauró en el territorio la tradicional organización tribal de los *toba*, y adicionalmente obligó a los miembros de los grupos militares que tomaran el apellido de sus generales. Esta práctica implicó que los soldados *hanren* cambiarían sus nombres, adscribiéndose a los *toba-xianbei* a través del uso de sus apellidos.

El nombre era una de las formas directas de identificar la pertenencia de una persona; los nombres de los *hanren* por lo regular estaban conformados de una o dos sílabas; los nombres de grupos como los *xianbei* o los mongoles, al transcribírselos en chino, quedaban constituidos por tres o cuatro caracteres. La concesión de apellidos no “chinos” constituyó uno de los usos culturales de mayor expansión en el periodo, llegando hasta los primeros emperadores de la dinastía Tang. Para Albert Dien, este uso se considera una “xianbeización” de los soldados *hanren*, es decir, un caso de contra-aculturación que refleja la fuerza de la presencia nómada en el territorio chino, intentando ejemplificar que la tendencia de la “sinización” durante este periodo no tiene la fuerza que se le ha conferido en periodos de unificación territorial.⁵⁹ En todo caso, deseo señalar que como dinámica de contacto cultural, la llamada “sinización” no representa un movimiento predominante ni absoluto en ningún periodo de la historia imperial china. Las relaciones interétnicas fueron una constante, expresadas con mayor fuerza en momentos de menor dominio cultural *huaxia*, como lo fueron los periodos de “fragmentación”, así como durante las dinastías Yuan y Qing, y en cierto sentido, la dinastía Sui y la primera parte de la dinastía Tang.

El establecimiento de vínculos matrimoniales propició que se diera en este periodo un mestizaje más o menos extendido. Especialmente en la zona norte del Yangzi, el uso de nombres implica una nueva forma de expresión identitaria que no coloca en el centro de su práctica a las formas culturales confucianas, estableciéndose en su lugar una amalgama entre las instituciones nómadas y “chinas”.⁶⁰ Sin que la convivencia social implicara grandes confrontaciones entre ambos grupos, el control político nómada propició en cierta medida el mestizaje poblacional. Sin

⁵⁸ Dien, Albert. “The Bestowal of Surnames under the Western Wei-Northern Chou: a case of counter-acculturation”. *T'oung-Pao*, Vol. LXIII, 2-3 (1977), p. 138.

⁵⁹ *Idem*, pp. 137-141.

⁶⁰ *Idem*, p. 144.

embargo, el elemento religioso resultó mucho más eficiente para lograr establecer una identidad común que trascendiera las diferencias étnicas: los gobiernos nómadas, apoyados en el budismo como religión estatal, lograron ampliar el control social sobre los *zhongguo ren*, fortaleciendo así el proceso de “xianbeización”.⁶¹

Las circunstancias de convivencia en el sur del Yangzi durante el periodo de las “Seis Dinastías del Sur” estuvieron condicionadas a la presencia de los diversos intereses locales, enfrentados a los migrantes del norte. Entre la población figuran tres grupos: los *hanren* emigrados del norte, los *hanren* nativos, y los pueblos étnica y culturalmente diferentes de origen local, entre los que se encuentran los *man*, los *li* y los *liao*, entre muchos otros. Estos últimos conformaban la mayor parte de la población. Aunque los *hanren* constituían una minoría, cabe mencionar que su presencia no sólo estaba conformada por aristócratas recién emigrados. La migración durante la dinastía Han fue numerosa, y el espectro social que abarcó fue muy amplio: comerciantes, artesanos, monjes, soldados, esclavos y agricultores, además de personas vinculadas con el trabajo en la corte como ministros civiles, jefes militares, burócratas y letrados.⁶² Esta población compartía formas culturales con los *hanren* nativos, pero su identidad como *hanren* o *zhongguo ren* en el sur también se vio influenciada por la presencia mayoritaria de diversos pueblos étnicamente diferentes. Sin embargo, y a pesar de que la influencia del budismo también se expandió en el sur con gran fuerza en este periodo, las políticas culturales de las dinastías reinantes estaban basadas en la tradición confuciana (que resistía en medio de un periodo de declive ideológico y político), por lo que el mestizaje en la región sucedió de manera menos amplia que en el norte, además de que la vida académica permitió la pervivencia del confucianismo como guía para el control político y social. Además, la economía basada en el cultivo de arroz y el comercio, junto con el pago de impuestos y la circulación de dinero, procuró el establecimiento de un sistema financiero próspero.⁶³

La reunificación del territorio imperial vino de la zona norte, por parte de los Sui, sucesores de Zhou del Norte. A finales del siglo VI, en la zona sur el control político estaba

⁶¹ Wong, Dorothy C. “Ethnicity and Identity: Northern nomads as Buddhist art patrons during the period of Northern and Southern dynasties” en Di Cosmo, Nicola y Don F. Wyatt (*op. cit.*), p. 82.

⁶² Ge, *op. cit.*, p. 100.

⁶³ Dien, Albert E. *Six Dynasties Civilization*. Connecticut: Yale University, 2007.

dividido en dos regímenes: los Liang y los Chen. La conquista del territorio sur fue relativamente fácil, con pocos enfrentamientos y un mínimo de destrucción. Las alianzas establecidas con los grupos gobernantes de la zona sur permitieron al gobierno Sui unificar el imperio y consolidar su poder, además de que el sur se convirtió muy pronto en una importante fuente de riqueza. La red de canales que llevaban mercancías hacia el norte permitió a los Sui proporcionar nuevos bríos a la interconexión norte-sur, logrando solidificar la reunificación territorial por un periodo de más de cuatro siglos. De particular importancia para este fortalecimiento fue la construcción del Gran Canal que unió Beijing con Hangzhou.⁶⁴

La etnicidad en el periodo Sui-Tang encontró canales de expresión muy vivos que permitieron a la población definir su pertenencia, al tiempo de que la vinculación entre grupos fluyó de manera constante a través de los matrimonios inter-grupales. Las familias reinantes de Sui y Tang son el ejemplo más claro de la forma en que las relaciones familiares fueron uno de los escenarios más comunes para el establecimiento de vínculos entre grupos. Aunque debemos considerar que las formas de relación de las familias imperiales y las cortes son espacios que han sido estudiados con mayor profusión, y que sus ejemplos no pueden generalizarse para el total de la población, debemos admitir que las prácticas sociales y culturales de la familia imperial constituían ejemplos de comportamiento entre la población, y procuraban con políticas culturales que dichas prácticas fueran reconocidas como válidas para sus gobernados. Así, el caso de Yang Jian, quien se convirtió en el primer emperador de Sui llamado Wendi (r. 581-604), puede ejemplificar la forma en que los *hanren* vivieron su etnicidad en este periodo, especialmente aquellos que vivieron en las regiones del norte. Wendi afirmaba descender de una familia *hanren*, sin embargo el apellido Yang fue uno de los nombres concedidos a familias *toba-xianbei* en el siglo V. Por otra parte, su esposa llevaba el apellido *xianbei* Dugu, y su hija se casó con un hombre de la casa real de Zhou del norte, no-*hanren*, de apellido Yuwen.⁶⁵

La reunificación del territorio constituyó una nueva faceta de la identidad de los súbditos del imperio. Las influencias culturales del periodo anterior permanecieron de forma notable y definieron el curso del desarrollo de la identidad de la población de *Zhongguo*. Sin embargo, el

⁶⁴ Botton, *op.cit.* (2000), pp. 159-164 y 183-187.

⁶⁵ Ebrey, Patricia *et. al.* *East Asia: A Cultural, Social and Political History*. Boston, MA: Houghton Mifflin, 2009, p. 75.

regreso a la centralidad cultural de la tradición confuciana tardó bastante en aparecer, pues la unificación territorial no condujo por sí sola al reestablecimiento de la cultura predominante durante la dinastía Han. Si bien la postura política con respecto de los reinos extranjeros sí colocó nuevamente a *Zhongguo* en el centro de la idea del mundo chino, la identidad de los *zhongguo ren* se vio modificada especialmente por dos factores: la ya mencionada convivencia con grupos de origen nómada en la región norte, y la llegada y expansión del budismo.

El budismo logró fuerza institucional durante la dinastía Sui y en Tang desde el inicio del periodo y hasta pasada la rebelión de An Lushan (755-757). Wendi y su esposa eran piadosos budistas, Wendi mismo se presentaba como un rey Chakravartin, envió reliquias de Buda a templos distribuidos en todo el país, y publicó un edicto en el que mandaba a la población de todo el país a desarrollar una forma iluminada de vida y cultivar buen karma.⁶⁶ Junto con el daoismo, el budismo *chan* logró colocarse como una de las principales religiones en este periodo, creciendo el número de templos y de monjes y monjas budistas en todo el territorio, así como de adeptos que vieron relajada su conducta al decaer la influencia de la rígida tradición confuciana.

El apego de la familia imperial por la religión y prácticas budistas nunca fue bien visto por los letrados confucianos. Aunado a su origen no “chino”, los gobernantes de la primera parte de la dinastía Tang (hasta Xuanzong, r. 756-761) no poseían una marcada conducta “sinizada”. De hecho, las diferencias entre ciertas prácticas culturales como el lenguaje (el clan Li que gobernaba la casa Tang tenía como lengua materna el idioma *tuoba-xianbei*), la afinidad matrimonial con familias reales de grupos nómadas, las relaciones sociales clánicas (que incluían la concesión del apellido Li a líderes turcos, tungús, uigures, kitanes e iraníes), la ropa de influencia extranjera, la etiqueta, el uso de nombres no “chinos” y la práctica de actividades de diversión extranjeras, enfatizan el hecho de que la primera mitad del periodo Tang puede ser considerado como un régimen *xianbeo-huaxia*.⁶⁷ El emperador Taizong expresó la tolerancia étnica como un factor de éxito social en su gobierno, señalando que “desde la antigüedad, todos

⁶⁶ *Idem*, p. 75.

⁶⁷ Chen Sanping. “Succession Struggle and the Ethnic Identity of the Tang Imperial House.” *Journal of the Royal Asiatic Society*. Vol. 6, No. 3 (Nov. 1996), pp. 380-382.

han honrado a los *hua* despreciando a los *yidi*; sólo yo los he amado a los dos como si fueran uno.”⁶⁸

Al avanzar el periodo Tang, la tolerancia mostrada hacia las prácticas culturales distintas a las *huaxia* fue disminuyendo. La élite letrada confuciana se esforzó en devolver al confucianismo la importancia y poder que había tenido durante la dinastía Han, y concentró sus críticas en ciertas prácticas sociales y culturales que provenían del extranjero. El ‘multiculturalismo’ que caracterizó a la convivencia social durante la primera mitad de Tang se diluyó, al dar paso a un nuevo impulso al estricto control social confuciano. Una de las formas en que se expresó este nuevo fortalecimiento de la tradición confuciana, fue el ataque a las religiones que provenían del extranjero, como el nestorianismo, el zoroastrismo, el maniqueísmo y, en particular, el budismo. Durante el gobierno de Wuzong (r. 841-846) las prácticas budistas en la familia imperial y en la corte se suprimieron, y fueron cerrados cientos de templos, confiscándose sus bienes y depurando el cuerpo clerical.⁶⁹

Como hemos visto hasta ahora, la conformación de la identidad étnica durante el periodo Tang está influenciada por diversos aspectos que le confieren cierta complejidad. Esta circunstancia alcanzó a la familia imperial, sin embargo, la insistencia en la creciente “sinización” en las familias imperiales chinas de determinados periodos históricos ha opacado el hecho de que la diversidad étnica es un aspecto presente aún en periodos considerados de “esplendor chino”. Enfatizar en la preeminencia de la cultura tradicional confuciana ha colocado a la “continuidad” y “uniformidad” cultural en el centro del análisis histórico, tal como se hizo en los estudios de la “Sinicization School” referidos en la Introducción de esta disertación. Chen Sanping señala cómo la “sinización” de la familia Li –el clan dinástico que gobernó Tang—es un error de interpretación. El origen *xianbei* del linaje provocó molestia entre los letrados de la élite confuciana, quienes presionaron en la medida de lo posible para que ciertos aspectos culturales de la familia imperial comenzaran a tener menor proyección en la corte. Un ejemplo claro lo constituye el caso del primer heredero de Taizong, el príncipe Chengqian. En sus intentos por evitar que este llegara a heredar el imperio, fue acusado por los letrados de la corte de sufrir

⁶⁸ Abramson, Marc Samuel. “Deep Eyes and High Noses: Physiognomy and the depiction of barbarians in Tang China” en Di Cosmo y Wyatt, *op. cit.*, p. 123.

⁶⁹ Botton, *op.cit.* (2000), p. 211.

“problemas mentales”, señalando como prueba el uso que el príncipe hacía de la lengua y ropajes turcos. El autor asegura que este hecho no fue “un escándalo” como ha sido afirmado por autores como Denis Twitchett o Arthur Wright (a quienes podemos incluir dentro de la corriente de la “Sinicization School”). Antes bien, Chengqian era como cualquier otro de los niños del clan Li, e inclusive Taizong (Li Shimin), su padre, tenía gran afición por la arquería y la caballería, que practicó toda su vida con sus guardias turcos, y poseía poco conocimiento de los clásicos confucianos.⁷⁰

La etnicidad y la diversidad étnica expresada en periodos de gobierno de origen no *huaxia* adquiere una notoriedad social mayor, como en el caso específico del desarrollo de la identidad de los *zhongguo ren* durante la dinastía Tang, en donde es notable el hecho de que se diera mayor importancia a la identidad basada en la tradición confuciana sólo hasta la segunda parte del periodo. Dándole mayor peso a la unidad, estabilidad y fortaleza imperial, las elites confucianas comenzaron a cuestionar su identidad cuando se presentaron problemáticas sociales relacionadas con extranjeros. Hasta entonces se buscó construir fronteras étnicas menos ambiguas como parte de la consolidación de una nueva y más representativa identidad para los *zhongguo ren*, identificados también como *tangren* (唐人), e inclusive, el uso del término *baixing* (百姓) para referir al pueblo en general, abarcaba no sólo a los así autoadscritos *tangren*, sino también a los extranjeros que habían sido “naturalizados” por el gobierno Tang.⁷¹ Sin embargo, al provenir este interés por definir la identidad de las élites confucianas, no es posible afirmar que esta búsqueda haya tenido como fondo el surgimiento de una conciencia étnica. Marc Abramson afirma que la dinastía Tang, siendo una época que inició con un imperio construido en la multietnicidad, unido por una cultura china heterogénea y que finalizó con una conciencia mono-étnica y vinculado por una cultura significativamente mas homogénea, fue quizá el periodo crucial en la formación de una identidad étnica *han* en oposición a una identidad cultural china.⁷²

⁷⁰ Chen, *op.cit.*, pp. 385-386.

⁷¹ Abramson, *op.cit.* (2008), pp. x-xi, y 129-130.

⁷² *Idem*, p. xi.

Disiento de tal afirmación. Si bien el periodo se destaca por ser una época de gran expresión de la diversidad e interrelación de diferentes etnicidades, el fortalecimiento de la tradición confuciana puso en el centro la definición cultural de la familia imperial y las prácticas de la corte, y aunque se buscó terminar con las prácticas de vinculación familiar con grupos no *huaxia* estableciendo fronteras étnicas más claras, en realidad la identidad de los *zhongguo ren* se definió con base en el ámbito cultural confuciano más que a través del surgimiento de una conciencia étnica. No se debe perder de vista que durante el periodo anterior a Sui-Tang, las formas sociales de convivencia colocaron a los *zhongguo ren* en un ambiente de contacto permanente con grupos de diferente origen étnico, y en todo caso, la conciencia sobre la diferencia podría datar de esa época. La defensa del imperio y la necesidad de colocar al confucianismo nuevamente en el centro de la organización social a mediados de Tang obedece no sólo a una preocupación sobre la identidad, sino a hechos concretos de orden político y económico que llevaron nuevamente a los grupos de letrados a buscar el control gubernamental.

La identidad de los *zhongguo ren* se configuró entonces a través del rescate cultural de las prácticas confucianas del culto ancestral, valorándose nuevamente la filialidad y la ejecución “correcta” de los rituales, y la figura central del emperador como descendiente del emperador Amarillo y detentor del Mandato del Cielo. La lealtad a la dinastía gobernante otorgó también un espacio de identidad, expresado en el término *tangren*. El discurso de alteridad continuó utilizando categorías de otredad que colocaban al imperio en el centro del mundo, identificando a los pueblos circundantes con los nombres antiguos que definían su ubicación geográfica con respecto a *Zhongguo* y colocándose a sí mismos como el grupo de cultura más avanzada, como los herederos legítimos de la tradición ancestral confuciana consolidada durante la dinastía Han.

Identidad en Ming: alteridad en la cúspide del desarrollo cultural del Imperio Chino

La vuelta a las prácticas culturales de la dinastía Han no se llevó a cabo como una forma de imitación de las formas antiguas. El neoconfucianismo surgió durante la dinastía Song del Sur (1126-1279) como expresión de la búsqueda de la renovación y fortalecimiento de la doctrina confuciana. La consolidación de una nueva época de desarrollo de la identidad de *Zhongguo* basada en la tradición confuciana logró en este periodo sus mayores alcances, surgiendo en el

territorio imperial diversos grupos de discusión sobre los textos confucianos y sus interpretaciones. El progreso económico logrado en esta etapa se enlazó con el surgimiento de nuevos grupos sociales que lograron obtener el control político y económico sin que éste les fuera heredado, como sucedía con las clases aristocráticas anteriores. Uno de los aspectos de mayor peso en este periodo fue el importante crecimiento de la actividad comercial al interior del imperio, mientras que las rutas comerciales continentales fueron canceladas, favoreciendo el comercio marítimo.

La clasificación poblacional volvió a establecer categorías basadas en un diferente grado de “civilización” para determinar la pertenencia a uno u otro grupo; así, las clasificaciones culturalistas colocaban a la población del imperio en el grupo “civilizado”, mientras que el resto de los grupos eran parte de los *yi*, las poblaciones de cultura “inferior”. Esta consideración de centralidad adquirió fuerza en el ambiente de fortalecimiento y desarrollo del neoconfucianismo, en donde la identidad cultural del *Zhongguo* permitía a los “otros” participar de su espacio cultural adquiriendo las prácticas culturales confucianas.

Durante el gobierno de la dinastía Yuan (1280-1368) opera un cambio en la clasificación poblacional, que entonces se elabora ya no en base a consideraciones culturalistas, sino a través de una diferenciación étnica, religiosa y geográfica. La clasificación de la población incluyó cuatro grupos: los mongoles, semu, *hanren*, y sureños (*nanren*, 南人). El conocimiento sobre esta clasificación llega a través de los registros de los puestos civiles en el gobierno, en donde puede verse que entre los semu se incluía a los musulmanes, uigures, y tanguts. El término *hanren* se aplicaba a aquellos oficiales o funcionarios provenientes de las regiones al norte del imperio, es decir, chinos del norte, kitanes, jurchen y coreanos.⁷³ Al respecto, Fei Xiaotong señala que los jurchen y kitanes estaban clasificados junto con los *hanren*, mientras que aquellos que vivían al noroeste y no conocían el idioma de los *hanren* eran clasificados con los mongoles.⁷⁴ Los “sureños” incluían también a *hanren*, sin embargo, esta clasificación se asignaba a aquella población que había sido súbdito de Song del Sur. Aparentemente, esta clasificación incluye

⁷³ Endicott-West, Elizabeth. *Mongolian Rule in China: Local Administration in the Yuan Dynasty*. Cambridge: Harvard University, 1989, p. 13-14.

⁷⁴ Fei, *op.cit.*, p. 190. El autor afirma que la clasificación hecha por el gobierno mongol seguramente ayudó a que los grupos locales se mezclaran con los migrantes *han*.

otros grupos no pertenecientes a la esfera cultural *huaxia*, aunque no puede afirmarse que fuera hasta este momento que dichas poblaciones se mezclaran con los *hanren*.⁷⁵ La mezcla gradual de los grupos debió suceder desde que las migraciones de grupos de *hanren* comenzaron a partir de la expansión imperial durante la dinastía Han. Sin embargo, el grado de mestizaje no fue tan elevado, y tampoco se registró una imposición cultural por parte de ningún grupo gobernante; de tal forma, que la enorme diversidad étnica de la región no se perdió. Parte de esta diversidad aún hoy en día puede advertirse.

La cultura mongola gozó de cierta proyección en el imperio durante los cerca de cien años que duró la dinastía, lo que abrió algunos espacios de interacción étnica en el ámbito burocrático. Los *hanren* que aspiraban a tener un puesto burocrático debían aprender la lengua mongola, más no existía la condición contraria. El matrimonio entre grupos no estaba prohibido, sin embargo no existen evidencias de que ésta práctica haya gozado de popularidad. En realidad, la interacción entre grupos se llevó a cabo sin mezclarse mutuamente, y las leyes establecían notables privilegios para la población mongola que habitaba en el imperio.⁷⁶ En este sentido, la separación poblacional distinguía a los diferentes grupos, por lo que puede considerarse la época Yuan como el primer espacio en la historia china en que se elabora una clasificación de la población basada en diferencias étnicas, concediendo a dichos grupos diversas funciones y privilegios como habitantes del imperio.

La relación entre el imperio y los reinos vecinos también se elaboró desde una perspectiva no culturalista, pues la consideración de “países bárbaros” que predominó durante Song y que volvió a retomarse en Ming se matizó. En el *Yuanshi* (元史), “Historia de la dinastía Yuan”, se interpreta este discurso en el uso de términos como “país extranjero” (*waiguo* 外国), cambiando el trato de inferioridad predominante en la escala culturalista del *Zhongyuan* de los periodos mencionados. Si bien el *Yuanshi* fue editado durante los primeros años de la dinastía Ming y sus interpretaciones de la otredad durante Yuan están influenciadas por su propia visión centralista, el texto refleja ambas posturas sobre la alteridad, tanto la de los gobernantes mongoles, como la de los Ming, que se erigieron como el grupo que rescató al imperio de manos

⁷⁵ *Idem*.

⁷⁶ Endicott-West, *op.cit.*, pp. 65-66.

extranjeras y lo devolvió al camino de la tradición confuciana, de la cual se consideraban los legítimos herederos.⁷⁷

La identidad de los *zhongguo ren* durante la dinastía Ming (1368-1644) se elaboró primordialmente con elementos de este orden culturalista que colocaba nuevamente a *Zhongguo*, organizado mediante la tradición confuciana, en el centro del mundo y a su cultura en la cúspide de la civilización. El inicio de la dinastía Ming fue visto por los gobernantes como el regreso a las prácticas de las dinastías antiguas, y que la presencia de los mongoles en el gobierno había ocasionado la pérdida de la identidad cultural de los *zhongguo ren*. Con el objetivo de revivir las costumbres culturales *huaxia*, Zhu Yuanzhang, primer emperador Ming (Hongwu, r. 1368-1398) ordenó el establecimiento de escuelas en donde lo que se instruyera ayudara a contrarrestar lo que consideraban una “confusión sobre la distinción entre lo superior e inferior.” Además de la legislación relativa al orden social, durante la primera parte del gobierno de Hongwu se publicaron una gran cantidad de edictos y decretos dirigidos a los *zhongguo ren*, relativos a las formas correctas de vestir para diferentes ocasiones y de acuerdo a la profesión, género y/o actividad de las personas; estilos de vivienda, etiqueta, prácticas funerarias, y rituales religiosos.⁷⁸

Algunos de los ejemplos a seguir en la forma de vestir y diversos esquemas rituales y de etiqueta fueron tomados de los usados durante las dinastías Tang y Song. El “espíritu de cruzada” con el que Zhu Yuanzhang dirigió la conquista Ming se vio reflejado en los primeros años de gobierno, llenó de bríos la lucha por la reinstauración de la cultura “legítima” de *Zhongguo*.⁷⁹ La continua amenaza de nuevas invasiones al territorio imperial Ming por parte de poblaciones del norte condicionó las actitudes y políticas del gobierno Ming hacia los reinos de Asia Central.⁸⁰

⁷⁷ Brose, Michael C. “Realism and Idealism in the *Yuanshi* Chapters on foreign relations”. *Asia Major*. Vol. 19, parte 1, 2006, pp. 327-347.

⁷⁸ Farmer, Edward L. *Zhu Yuanzhang and early Ming legislation. The reordering of Chinese Society following the era of Mongol rule*. Leiden: Brill, 1995, p. 35.

⁷⁹ Brook, Timothy. *The troubled empire: China in the Yuan and Ming dynasties*. Cambridge: Harvard University Press, 2010, pp. 79-106.

⁸⁰ Para efectos de este argumento, tomaré la delimitación geográfica de Asia Central que hace Peter Golden. En su parte oeste, este espacio incluye lo que hoy son los países de la región de la ex Unión Soviética: Turkmenistán, Uzbekistán, Kazajistán, y Tajikistán. En esta zona incluye Xinjiang y Tibet. Hacia el este, se extiende hasta los

La presencia de población de origen mongol en el interior del imperio Ming también generó la inquietud por establecer políticas que no sólo borrarán los residuos de identidad mongola que existían entre la población del imperio, sino también buscaban controlar la influencia que pudiera tener la presencia de mongoles y otros muchos grupos étnicamente diferentes. Así, se prohibió a los *zhongguo ren* usar nombres mongoles, imitar hábitos o vestir ropajes de uso mongol, así como hablar la lengua mongola. El control sobre la apariencia personal reguló inclusive el peinado, por lo que los hombres comenzaron usar elaborados peinados como símbolo de lealtad a la dinastía, además de atribuirle a esta imagen significados de masculinidad y elegancia. Las mujeres volvieron a la práctica iniciada durante Tang de vendarse los pies, también como un espacio de control masculino y culto a una forma de belleza femenina particular de las mujeres *hanren*.⁸¹

La población mongola que permaneció en el territorio imperial chino tras la conquista Ming, a quienes se les conocía como “mongoles locales” (*tuda*, 土达),⁸² constituyó parte importante de la fuerza militar. Estas presencias fueron abordadas al inicio de la dinastía a través de políticas de anexión, con la intención de que estos grupos adoptaran algunas de las formas culturales de los *hanren*, mientras vivieran sirviendo al imperio, retuvieran su propia identidad, y no crearan disturbios en el orden social interno. El emperador Hongwu les prohibió cambiar sus nombres por nombres “chinos”, con la intención de que no olvidaran su propia identidad. Esta diferenciación era parte fundamental del fortalecimiento de la cultura de los *hanren*, a quienes con mucha frecuencia también se les llamaba *huaren* (华人), en alusión a su herencia “civilizada”. Posteriormente, durante el gobierno de Yongle (r. 1403-1424) las políticas étnicas cambiaron en una intención asimiladora, que asumía que los grupos cambiarían su identidad logrando una cohabitación pacífica mucho más duradera. La intención de Yongle era conseguir que los mongoles se convirtieran en un grupo leal a la dinastía, incluyéndolos en las políticas generales

territorios de Mongolia y Manchuria, al norte de China. *Central Asia in World History*. Oxford, Nueva York: Oxford University Press, 2011, pp. 1-3.

⁸¹ Tsai, Shih-Shan Henry. *Perpetual Happiness. The Ming Emperor Yongle*. Seattle; London: University of Washington Press, 2001, p. 151-152.

⁸² Robinson, David M. “Politics, Force and Ethnicity in Ming China: Mongols and the Abortive Coup of 1461”. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 59, No.1, (Jun., 1999), p. 88.

de vivienda y trabajo.⁸³ A pesar del intento de Yongle por asimilar a los mongoles en la población general del imperio, las diferencias entre ellos, los *zhongguo ren* y el resto de los grupos étnicos habitantes del territorio no fueron eliminadas. Como grupo militar, los mongoles continuaron luchando durante el siglo XV en casi todas las batallas importantes del imperio, desde la frontera norte hasta Fujian, Guangxi, Yunnan y Guizhou en la zona sur.⁸⁴

La inclusión de los mongoles en las actividades militares de imperio en realidad corresponden más con una antigua política Han de control poblacional, en la cual se empleaban alianzas con extranjeros para utilizarlos en el control de otros grupos extranjeros (*yiyi zhiyi* 以夷治夷). Esta política volvió a tomar fuerza durante Ming, aunada a otra política relativa que buscaba defender a los *zhongguo ren* de los extranjeros (*yihuayi zhifang* 以华夷之防). El término *yi* se aplicaba tanto a los grupos extranjeros como a los grupos étnicamente diferentes a los *hanren* que habitaban en el interior del territorio imperial, destinándose hacia ambos esta política de control social. La diferencia fue señalada constantemente, privilegiando la práctica de las costumbres relativas a la tradición confuciana. En la medida que las políticas de defensa de las fronteras al norte y noroeste disminuyeron su negativa a tener tratos con los pueblos vecinos, y se optó por el inicio de relaciones políticas y por la asimilación o acomodamiento de las poblaciones en el interior del imperio, los ataques en la frontera cesaron considerablemente.⁸⁵

La forma en que las políticas étnicas se desarrollaron durante el periodo Ming son reflejo de la forma en que los gobernantes construyeron la identidad en el territorio imperial en ese periodo. En general, los grupos étnicamente diferentes eran vistos como enemigo, por lo que se establecieron políticas de opresión que condujeron al surgimiento de resentimiento y rebeldía en el seno de varios de estos grupos. Los mongoles mismos llevaron a cabo una revuelta en 1461, a pesar de ser uno de los grupos que recibían mayor atención por parte del gobierno Ming. El hecho de que la cultura de los *huaren* fuera considerada como la más avanzada, condicionó las políticas étnicas hacia un trato discriminatorio.⁸⁶

⁸³ *Idem*, p. 152.

⁸⁴ Robinson, *op.cit.*, p. 83.

⁸⁵ Barfield, Thomas. *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China*. Cambridge, Oxford: Blackwell, 1992, p. 15.

⁸⁶ Liu Xiangxue, *op. cit.*, p. 4.

Las ideas de superioridad cultural de los *huaren* se observan en cuatro aspectos fundamentales de las políticas del periodo Ming: 1) Idea de la unidad territorial ancestral (*ding tianxia yuyi* 定天下于一); 2) idea de la unidad poblacional ancestral, con una perspectiva discriminatoria constante (*huayi yijia* 华夷一家 y *yishi tongren* 一视同仁); 3) idea de “civilizar” a los *yi*, a los grupos étnica y culturalmente diferentes, usando la cultura “avanzada” de los *huaren* (aquí *xia* 夏) para acercar a los otros con la dinastía (*yixia bianyi* 以夏变夷); y 4) delimitación del espacio propio e idea de la superioridad cultural de *Zhongguo* con respecto a los otros (*neizhongguo er waiyidi* 内中国而外夷狄 y *gui zhonghua, jianyidi* 贵中华 , 贱夷狄).⁸⁷

En la elaboración de los discursos de identidad de los *huaren* durante la dinastía Ming se utiliza la representación de su condición nativa, del control que ejercen sobre el territorio que originó su ámbito cultural, ámbito que necesita de una contraparte para elaborar la idea de superioridad. El nomadismo, las formas distintas de ritualidad, los diferentes lenguajes y formas de vinculación de parentesco, son sólo algunos de los elementos que señalan la diferencia entre grupos y que los *mingren*, *hanren*, *zhongguo ren* o *huaren* enfatizan en este periodo. La asignación de nombres para los grupos extranjeros, étnica o culturalmente diferentes, pone de relieve la importancia que tiene para ese momento la clasificación de la población, sin que sea necesaria la adopción de un nombre único para la población que compartía la cultura sistematizada en la tradición confuciana. El reconocimiento de la identidad cultural propia de los *mingren* está relacionado con la construcción de la idea del estado Ming, en donde los esfuerzos por conocer y controlar a su población parten de su necesidad de hacer a su sociedad legible, traducir la diferencia y defender la singularidad de su cultura.⁸⁸

El último periodo de la historia imperial china colocó a la identidad cultural *huaxia* en un momento de cambio fundamental. La centralidad cultural que se construyó y protegió en el periodo Ming fue dejada de lado por los manchús durante la dinastía Qing, para implementar una política de soberanía étnica en la que el grupo gobernante elaboró un nuevo esquema de

⁸⁷ *Idem*, pp. 5-11.

⁸⁸ Scott, James. *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven; London: Yale University Press, 1998, p. 2.

convivencia social en el que las relaciones interétnicas jugaron un papel fundamental para la construcción de las identidades. En el siguiente capítulo se explorará la forma en que los manchús resolvieron la organización poblacional, y la forma en que los *han* fueron clasificados en este nuevo sistema. Observaré así de qué manera el nuevo ambiente social establecido en la dinastía Qing afectó la construcción de la identidad de los *zhongguo ren*, colocándolos por vez primera ante el surgimiento de una conciencia étnica grupal, y finalmente, llevándolos al establecimiento de su identidad sustentada en fundamentos de índole étnica.

Capítulo 2

Relaciones interétnicas durante la dinastía Qing

El punto máximo de expansión territorial del imperio chino fue alcanzado en el siglo dieciocho, cuando los conquistadores manchús consolidaron el control militar y político de un territorio aún más grande que el actual espacio de la República Popular China. Cuidando la percepción de unidad que había prevalecido desde tiempos ancestrales entre los gobernantes imperiales, el poder expansionista Qing se ocupó de acompañar la conquista militar con la difusión de la idea de pertenencia a un mismo imperio entre las poblaciones conquistadas. Aplicando diferentes estrategias de control social y asimilación al imperio, y conservando mayormente la organización administrativa heredada de la dinastía Ming, la presencia manchú en los nuevos territorios se hizo ver no sólo a través de la conquista militar, sino también con el establecimiento de diferentes modos de control local que no eliminaron del todo las formas nativas de gobierno.¹ Esta circunstancia tiene dos razones fundamentales. La primera y más evidente, resalta la amplitud y vastedad del territorio en contraste con el reducido número con el que contaba la población manchú para controlar personalmente a la población conquistada. El poder militar tuvo que apoyarse en algunos líderes locales, especialmente en las regiones recientemente conquistadas, para asegurar el control total del territorio.

La segunda razón tiene que ver con la percepción que sobre la identidad étnica y su valor en la conquista y en el gobierno tenían los nuevos gobernantes manchús. La conservación de la propia identidad étnica, como manchús, estuvo acompañada de la decisión de permitir la conservación de las diversas identidades que ahora formaban parte del territorio imperial. Dejando de lado la visión centralista que había colocado a los *huaxia* en el centro de la cultura y el desarrollo de la región, la política manchú pasó al reconocimiento de la diversidad étnica de su población. El *Zhongguo* que gobernaba la dinastía Ming, este “reino del medio” que gobernaba bajo una lógica culturalista, ahora fue llamado *Da Qingguo* 大清国, el reino del Gran Qing, que contemplaba entre su población una amplia variedad de pueblos hacia quienes el gobierno

¹ V., por ejemplo, la descripción que hace Laura Hostetler de la forma en que se estableció el control Qing en la zona sur del territorio, en “Qing Connections to the Early Modern World: Ethnography and Cartography in Eighteenth-Century China”. *Modern Asian Studies*, Vol. 34, No. 3 (Jul., 2000), pp. 623-662.

manchú debió ajustar su política y formas de control social, siempre manteniendo en el centro la presencia militar como el sello de dominio imperial.²

Los *huaxia* fueron uno de los pueblos para quienes la nueva política implicó una nueva condición de reconocimiento. Las formas comunes de autonombrarse que existían durante la dinastía Ming, tales como *mingren*, *hanren*, *zhongguo ren* o *huaren*, fueron dejadas de lado para utilizar ahora, a manera de una clasificación oficial, la etiqueta *hanmin* 汉民, pueblo *han*, incluyendo en esta a todos los súbditos de la anterior dinastía Ming. Si bien *han* era uno de los términos de uso casi ancestral para autodenominarse por parte de los *huaxia*, éste era utilizado por los manchús desde antes de 1644 para denominar a la población del territorio chino, de lengua y cultura *han*, asentada en el territorio de la península de Liaodong y con quienes habían tenido contacto e inclusive, a quienes habían incorporado al Sistema de Banderas que inicialmente fue instaurado en el territorio de Manchuria. En manchú les llamaban *nikan*.³ La visión del Sistema de Banderas como una estructura multiétnica se elaboró inclusive desde antes de que los manchús se convirtieran en el pueblo gobernante del imperio chino y expandieran su dominio en la zona sur y hacia las fronteras con los imperios euroasiáticos.

En el presente capítulo abordaré los diferentes aspectos implicados en la conquista de la dinastía Qing y la expansión del territorio imperial, enfatizando en la diversidad étnica que brindó al imperio dicha expansión y las formas de control político en los nuevos espacios imperiales. Especialmente, resulta necesario visualizar un mapa étnico del imperio, en el cual los *huaxia* dejaron de ser la población que dictaba los destinos políticos y culturales del imperio, y pasaron a formar parte de la diversidad poblacional aún con su marcada superioridad numérica y la importante migración que experimentaron hacia destinos localizados en los nuevos territorios.

² Gang Zhao llama la atención sobre la intención del gobierno manchú de diferenciarse de los Ming enfatizando su posición como un gobierno étnico que reconocía la diversidad de los pueblos de su territorio. El cambio inicial sucedió transformando la denominación en manchú *Nikan gurun* (el estado de los *han*) hacia *Dulimbai gurun* (el estado del medio), omitiendo la presencia *han* en el nombre del imperio. Esta tendencia se definió con mayor precisión durante el gobierno de Qianlong, cuando el imperio alcanzó su extensión máxima y difundió, en diversas lenguas y entre los diferentes pueblos ahora incluidos en el imperio, la figura del imperio universal. Sin dejar de utilizar la denominación *Zhongguo*, los manchú en el poder se encargaron de demostrar que su gobierno no rechazaría la inclusión en el imperio de pueblos étnicamente diversos. "Reinventing China: Imperial Qing Ideology and the Rise of Modern Chinese National Identity in the Early Twentieth Century". *Modern China*, Vol. 32, No. 1 (Jan., 2006), pp. 3-14.

³ Elliott, *op.cit.* (2001), p. 210.

Clasificados oficialmente como *hanmin*, se convirtieron en parte fundamental de la expansión territorial Qing, entrando en controversia con las poblaciones locales y participando en diversos juegos de asimilación y absorción. En el análisis del presente capítulo, me concentraré en los espacios que los *huaxia*, ahora etiquetados como *hanmin* y *hanjun* 汉军 (soldados *han*) o *hanqiren* 汉旗人 (soldados de Bandera *han*), ocuparon en la estructura del Sistema de Banderas, considerando ésta como el espacio esencial de reproducción de la etnicidad manchú, y estructuralmente, como el esquema en el que los *huaxia*, ahora como *hanjun*, debieron reproducir sus formas identitarias y asumirse como un grupo étnico mas en el esquema poblacional Qing. Se establece que, fundamentalmente, el espacio de convivencia multicultural y multiétnico del periodo permitió el surgimiento de una conciencia étnica en el grupo *huaxia*, al verse colocados, como grupo, frente a otras identidades étnicas que se presentaban ante ellos como grupos sólidos, particularmente los manchús. La asignación de espacios determinados de habitación y acción enfatizó el contraste entre grupos, la separación étnica y la creación de una conciencia de la diferencia, ocupando ahora un espacio no central en la vida cultural y política del imperio.



Figura 2.1. Máxima extensión del territorio imperial de la Dinastía Qing, 1820. Tomado de http://commons.wikimedia.org/wiki/File%3AQing_China_1820.png⁴

A partir de 1644, año en que el último emperador Ming capitula para dar inicio a la dinastía Qing, los manchús, ahora en su nueva posición de pueblo dominante y gobernante del imperio, inició la expansión del territorio imperial chino. La política Ming de control tributario en las periferias quedó atrás, ya que los manchús optaron por ocupar muchos de los territorios adyacentes al imperio Ming e incorporarlos al mapa del imperio como parte de éste, y ya no sólo como pueblos tributarios. Durante los siglos diecisiete y dieciocho, la conquista mediante acciones militares logró duplicar la extensión del territorio con respecto a la superficie controlada durante Ming.

⁴ El Princeton University Art Museum ha construido una interesante página web que incluye mapas históricos de China, en la cual, de forma interactiva, puede observarse una comparación de las extensiones territoriales del imperio chino en diferentes épocas. Si se comparan los mapas de las dinastías Ming y Qing, puede observarse la notoria ampliación del territorio hacia el norte y oeste durante la dinastía manchú. El vínculo para acceder al sitio y a los mapas es: http://etcweb.princeton.edu/asianart/timeperiod_china.jsp?ctry=China&pd=Qing

Las zonas de expansión más amplias corresponden a territorios de Asia Central: Tibet, Xinjiang, Mongolia, Manchuria y parte de lo que hoy es Qinghai y Gansu. En el sur, los territorios de Guizhou y Yunnan también fueron oficialmente incorporados al imperio, además del territorio insular de Taiwan. Las relaciones que el gobierno Ming mantuvo con estos territorios se limitaban a establecer una política de índole económica, en donde los pueblos circundantes se mantenían en una posición que no pusiera en riesgo la seguridad del imperio y tampoco amenazara la afinidad cultural de su población. Los pueblos étnicamente diferentes que habitaban en el interior del imperio, fueron sometidos a una política de permanente control político y de constantes intentos de asimilación. Esta tendencia protectora de la unidad cultural impactó en la compactación del territorio oficialmente perteneciente al imperio, por lo que su extensión fue menor a la alcanzada durante la dinastía anterior, Yuan, y por supuesto, mucho menor que la alcanzada por sus sucesores Qing. Puede decirse que es durante la dinastía Qing que la unidad territorial china alcanza su máxima expresión, al unir los territorios esteparios del norte, el territorio comúnmente conocido como “China propiamente dicha” (es decir, la amplia zona comprendida entre los márgenes de los ríos Yangzi y Amarillo, y los espacios adyacentes), los territorios del sur y la enorme región comprendida por los territorios de Xinjiang, Tibet y Qinghai.⁵

Manchuria fue el primer espacio incluido en el mapa del imperio, tras consolidarse la conquista manchú por parte de Dorgon, regente en nombre del futuro emperador Shunzhi, en mayo de 1644. Territorio ancestral de los manchús, Manchuria continuó siendo el espacio simbólico identitario del grupo en siglos posteriores. El fortalecimiento del control de la península de Liaodong por parte de los jurchen se había consolidado apenas tres décadas antes, cuando en 1616 Nurhaci se declaró a sí mismo kan de la dinastía Jin posterior, que unificaba a los pueblos jurchen que habitaban el territorio. Esta acción le permitió legitimar la continuación de la tradición imperial Jin surgida en el siglo doce, y avanzar en las alianzas con los mongoles.⁶ Las acciones políticas y militares en este periodo se realizaron bajo la identidad étnica jurchen, que unificaba a los pueblos que originalmente habitaban en la zona de la actual provincia rusa de Primorye y la provincia china de Heilongjiang. De habla tungús, hacia el siglo quince existían

⁵ Farmer, *op.cit.*, p. 17.

⁶ Elliott, *op. cit.* (2001), pp. 54-56.

tres grupos jurchen: los Jianzhou, los Haixi y los Yeren. El linaje de Nurhaci, Aisin Gioro, pertenecía al grupo Jianzhou, quienes lideraron la unificación jurchen y su consolidación como dinastía Jin posterior.⁷ Estableciendo finalmente su capital en la ciudad de Shenyang (también conocida como Shenjing en chino, o Mukden en manchú) en el año de 1625, Nurhaci dejó, a su muerte, las bases para la continuación de la conquista territorial del imperio chino. Esta conquista fue llevada a cabo por sus descendientes, unificados de forma definitiva a partir de 1636 bajo el etnónimo “manchús” y congregados ahora bajo el control del emperador Qing, Hong Taiji.

Parte fundamental de la conquista del imperio chino fue la organización militar llamada Sistema de Ocho Banderas, originada en Manchuria en los años previos a la conquista bajo el gobierno de Hong Taiji. El Sistema se convirtió en el instrumento que los Qing utilizaron para integrar a la población bajo su dominio, al mismo tiempo que la clasificaban siguiendo criterios étnicos. El Sistema de Ocho Banderas se presentaba como el espacio de expresión y recreación identitaria de los manchús, y también ofrecía espacios para la inclusión de los diversos pueblos que iban rindiéndose a su dominio, como los mongoles, los *han*, los coreanos y otros que posteriormente formarían parte del crisol étnico del imperio, como los tibetanos.⁸ El hecho de su creación durante el periodo anterior a la conquista de Ming respondió, en gran medida, al crecimiento que los manchús habían logrado como pueblo conquistador desde épocas anteriores. Manchuria era un espacio de convergencia entre la estepa y las regiones agrícolas del noreste del imperio chino, y la región había sido controlada cada vez con mayor amplitud por los jurchen. Desde el siglo trece, el control sobre la población *han* de la región les brindó la posibilidad de practicar una forma de gobierno que considerara no solo la diversidad ecológica y su consecuente riqueza económica, sino también establecer un espacio de dominio que reconocía y señalaba las diferencias étnicas entre los pueblos nómadas y los agricultores *han*.⁹ En secciones posteriores de este capítulo abundaremos en la creación y características del Sistema de Ocho Banderas.

⁷ *Idem*, pp. 47-48.

⁸ *Idem*, pp. 63-64.

⁹ Perdue, *op.cit.*, p. 32.

El territorio de Mongolia Interior fue otro de los espacios que los manchús llevaron al imperio Qing aún antes de la fase de conquista sobre Ming. Fue durante la década de 1630 que una buena parte de los pueblos de la región sur del territorio mongol se rindieron a los manchús, mientras que el resto de los líderes mongoles se encontraban en una circunstancia de desunión y lucha. Sin embargo, ya desde finales del siglo dieciséis existía un vínculo entre los jurchen y los mongoles, a través del intercambio de esposas y concubinas. El matrimonio entre las familias nobles de ambos grupos fue uno de los elementos de mayor vinculación, y fue una práctica que los emperadores Qing continuaron en los periodos posteriores de manera sistematizada. Hacia 1612 Nurhaci se casó con la hija del jefe de los mongoles Khorcin, y en los años siguientes se concretaron otros seis matrimonios entre el mismo Nurhaci y sus hijos con mujeres de la nobleza mongola. Hong Taiji reforzó estas alianzas casando a doce de sus hijas con jefes mongoles, asegurando la lealtad a su régimen de más de veinte tribus del sur del territorio mongol. Esta alianza se reguló mediante la permanencia de las mujeres manchús en territorio mongol, asegurando que sus esposos no accedieran al territorio Qing; por otra parte, las relaciones entre los pobladores mongoles y manchús se mantenían en una política segregacionista, pues tenían prohibido casarse entre ellos. Esta práctica se reservaba a los gobernantes.¹⁰

Las alianzas políticas entre mongoles y manchús se tejieron también alrededor de la figura del *kan*. En 1607, Nurhaci fue nombrado *kan* de todos los pueblos mongoles y manchús, y se le consideró como un gobernante universal en razón de la adherencia al budismo que los mongoles profesaban, y que los líderes manchús paulatinamente adquirieron. Si bien el territorio mongol había estado en permanente contacto con el imperio chino, la importancia de su incorporación territorial no sólo debe considerarse desde una perspectiva espacial, sino principalmente, por la influencia que el pensamiento y religiosidad mongol ejerció sobre la forma de gobierno manchú. La organización misma del Sistema de Ocho Banderas, está inspirada en las formaciones militares decimales de la dinastía Yuan, que combinaban la administración civil y militar, se representaban a través de banderas con una gran carga simbólica, y delegaban los puestos burocráticos mediante asignaciones hereditarias.¹¹

¹⁰ *Idem*, pp. 124-125.

¹¹ *Idem*, p. 122-127.

Hacia 1800, el control Qing sobre los territorios mongoles estaba consolidado, a través de fuerzas militares presentes en las fronteras sur y este de Mongolia Interior. El territorio de Mongolia Exterior, si bien gozaba de una mayor autonomía, estaba igualmente controlado a través de guarniciones militares Qing.¹²

La isla de Taiwan fue ocupada por las últimas fuerzas que defendían la dinastía Ming, lideradas por Zheng Chenggong, hacia 1661. Zheng estableció el control en la isla venciendo a las fuerzas holandesas de la Dutch East India Company, quienes controlaban el territorio en ese momento.¹³ En las décadas siguientes, la isla recibió a un número importante de migrantes provenientes de las provincias de Fujian y Guangdong, de identidad *hakka* y *han*, quienes esperaban regresar a sus provincias en cuanto los disturbios ocasionados por la conquista Qing cesaran.¹⁴ Una parte importante de estos migrantes se quedaron en Taiwan definitivamente, diversificando las identidades étnicas existentes en la isla, entre las que se encuentran algunos grupos de habla austronesia.¹⁵ En la década de 1680, después de que los últimos defensores de la dinastía Ming perdieron el control de Taiwan, la isla fue hecha una prefectura de la provincia de Fujian.¹⁶

El control de las autoridades locales en el territorio de Tibet comenzó a verse intervenido por la presencia Qing a partir del siglo dieciocho. En 1720, durante una disputa por la sucesión del Dalai Lama, el ejército Qing invadió Tibet, consolidando la ocupación hacia fines del siglo.¹⁷ El gobierno manchú envió ejércitos a la zona cuatro veces en este periodo, mientras establecía un protectorado apoyándose en la permanencia de los líderes religiosos y laicos; se permitió la continuación de leyes, instituciones y uso de la lengua local. Esto dotó al Tibet de cierto grado de independencia política, acentuado por la lejanía e inaccesibilidad geográfica. La influencia Qing en Tibet alcanzó su punto máximo con la intervención militar del emperador Qianlong en la guerra tibetano-nepalesa de 1792, cuando envió un numeroso ejército que se unió a las fuerzas

¹² Elliott, *op.cit.* (2001), pp. 94-95.

¹³ Wills Jr., John E. "The Seventeenth Century Transformation: Taiwan under the Dutch and the Cheng Regime", pp. 82-106. En Murray A. Rubinstein, ed. *Taiwan: a new history*. New York: M.E. Sharpe, 1999.

¹⁴ Davison, Gary M. *A short history of Taiwan: the case for independence*. Connecticut: Praeger, 2003, p. 19.

¹⁵ Para una discusión acerca de la diversidad étnica en Taiwan y los orígenes de los aborígenes taiwaneses, v. Stainton, Michael. "The Politics of Taiwan Aboriginal Origins", en Rubinstein, *op. cit.*.

¹⁶ Hostetler, *op.cit.* p. 630.

¹⁷ Crossley, *op.cit.* (1990), p. 13.

tibetanas para expulsar a los invasores nepaleses.¹⁸ Los comisionados del gobierno Qing no intervenían mayormente en las políticas locales, y de hecho, con el paso del tiempo y el debilitamiento gradual del gobierno Qing, a partir del siglo diecinueve Tibet dejó de ser una zona relevante para el gobierno manchú, por lo que a finales de siglo la sumisión de las autoridades tibetanas era sólo de palabra.¹⁹ La llegada de los intereses británicos a la región con la consecuente amenaza a la soberanía territorial del imperio manchú, reavivó el interés Qing por fortalecer su control en la región. El control Qing en Tibet brindó al imperio un extenso territorio que no solo implicó el reto del control del espacio, sino también la inclusión de una mayor variedad étnica a la ya existente en el imperio.

La zona sur del imperio había gozado de mayor importancia en las relaciones político-económicas durante la dinastía Ming. El sistema de Jefaturas Nativas (*Tusi zhidu* 土司制度) se utilizaba para establecer el dominio imperial sobre los pueblos localizados más allá del control territorial y administrativo Ming. De hecho, fue creado desde la dinastía Yuan, cuando la región (especialmente la provincia de Yunnan) quedó bajo el control del imperio mongol con la ayuda de los *hui* 回. La delegación de puestos burocráticos en mongoles o en personas de origen local, y no en *han*, fue una práctica muy extendida durante el periodo Yuan. En Ming, a través de jefes civiles y militares controlados por los ministerios de Personal o de Guerra, los líderes tribales locales quedaron bajo el dominio directo del gobierno de Beijing.²⁰ Tras la conquista Qing, el nuevo gobierno decidió reconocer el sistema local de control social ya existente, apoyándose en las Jefaturas Nativas y en la figura de los llamados “Tres Feudatarios”: Wu Sangui, Geng Zhongming y Shang Kexi, quienes apoyaron la conquista Qing en el sur del imperio, merced a lo cual fueron nombrados reyes en la región y gozaron de privilegios casi ilimitados.²¹

Las provincias de Yunnan, Fujian y Guangdong quedaron bajo el control casi absoluto de los Tres Feudatarios. El crecimiento del poder local de estos líderes pronto causó escozor en el

¹⁸ Goldstein, Melvyn C. *The snow lion and the dragon: China, Tibet and the Dalai Lama*. Berkeley: University of California Press, 1997, pp. 18-20.

¹⁹ Goldstein, Melvyn C. “Tibet and China in the Twentieth Century”. Morris Rossabi, ed. *Governing China's Multiethnic Frontiers*. Seattle: University of Washington Press, 2004, pp. 188-189.

²⁰ Herman, John E. “Empire in the Southwest: Early Qing Reforms to the Native Chieftain System”. *The Journal of Asian Studies* 56, no. 1 (Feb., 1997), p. 50.

²¹ Gernet, *op.cit.*, p. 471.

gobierno central, y bajo el gobierno de Kangxi se emprendió una guerra contra ellos para terminar con su dominio. Después del triunfo militar Qing en las llamadas “Guerras de los Tres Feudatarios”, en el año de 1681, los territorios del suroeste fueron puestos bajo control imperial. Bajo el gobierno del emperador Yongzheng (r. 1723-1735), las zonas fronterizas de Yunnan y Guizhou quedaron en el dominio administrativo del gobierno central, a través del trabajo de burócratas locales asignados por el gobierno Qing.²² Tan solo en Yunnan, una gaceta provincial enumeró más de 140 grupos diferentes, aunque en los documentos imperiales la simplificación poblacional clasificaba a la población en tres categorías: *han*, *hui*, e *yi* (夷).²³ La gran diversidad de la región, no solo étnica sino también ecológica, también fue espacio para el surgimiento de rebeliones en contra del dominio centralizado.²⁴ Esta resistencia determinó el establecimiento de una forma de control específica en la que el sistema de Jefaturas Nativas continuó, ahora controlados con nuevas disposiciones que vincularon el sistema hereditario de las jefaturas al sistema de educación pública. Esto permitió que el gobierno central aumentara el control sobre la selección de los líderes locales y su consecuente lealtad al gobierno central.²⁵ En gran medida, las condiciones medioambientales locales obligaron al gobierno Qing a mantener las Jefaturas Nativas, colocando algunos burócratas *han* para lograr un mayor control en la organización administrativa de la zona.²⁶

La provincia de Guizhou también formó parte de las regiones de control tributario Ming, sin embargo, el gobierno Qing no logró establecer ahí un dominio similar al logrado en las regiones de los Tres Feudatarios, sino en épocas posteriores. El control político y administrativo en la zona se complicaba por la enorme diversidad étnica de la provincia, en donde llegaron a registrarse en las gacetas imperiales (*fangzhi* o *tongzhi*) cerca de ochenta y dos pueblos diferentes

²² Hostetler, *op.cit.*, p. 630.

²³ Es notable el uso del término *yi* 夷 para diferenciar a un segmento poblacional, agrupando en él a todos los grupos clasificados como diferentes de los dos mayoritarios en la región: *han* y *hui*. Este uso es destacado por David Atwill señalando la “naturaleza oposicional” del término, mismo que ha sido usado en la historia china, como lo he mencionado en el capítulo 1, como expresión de la diferencia cultural entre los habitantes del *Zhongguo* y los pueblos periféricos. “Blinkered visions: Islamic Identity, Hui Ethnicity, and the Panthay Rebellion in Southwest China, 1856-1873.” *The Journal of Asian Studies* 62, no. 4, (Nov., 2003), p. 1081.

²⁴ Bello, David A. “To go where no Han could go for long: malaria and the Qing construction of ethnic administrative space in frontier Yunnan.” *Modern China*, Vol. 31, No. 3 (Jul., 2005), p. 285.

²⁵ Herman, *op. cit.*, p. 48.

²⁶ Bello, *op. cit.*, p. 288.

hacia 1834.²⁷ Hoy habitan en Guizhou por lo menos once grupos diferentes: *miao*, *buyi*, *tujia*, *yi*, *gelao*, *shui*, *bai*, *yao*, *zhuang*, *mulao*, y *dong*. Los nombres de los grupos en las fuentes históricas varía, señal de su gran número y complejidad social y étnica. La asimilación cultural que predominó durante Ming, no fue la política que siguieron los Qing en la zona (exceptuando el periodo del emperador Yongzheng). El interés del gobierno imperial por la diversidad étnica en la provincia quedó de manifiesto con acciones como la emprendida por Qianlong, quien solicitó la elaboración de álbumes de recopilación etnográfica, que tenían como propósito plasmar la diversidad cultural del imperio y al mismo tiempo, manifestar la idea de la igualdad entre los pueblos que lo formaban.²⁸ Políticamente, esta idea marcó la separación definitiva entre las políticas de asimilación Ming y Qing, y además, estableció la marca ideológica Qing que puede verse en otros espacios de control administrativo, como el Sistema de Ocho Banderas: un gobierno que reconocía y preservaba su propia etnicidad, al tiempo que reconocía la enorme diversidad étnica de su territorio. Sin embargo, no puede negarse la principal finalidad que el gobierno manchú perseguía al instruir sobre la elaboración de descripciones etnográficas y cartográficas de las nuevas regiones bajo su dominio. Estas decisiones obedecen a lo que James Scott llama “legibilización” y que ya hemos descrito como los esfuerzos de un gobierno para hacer a su sociedad legible, y en sus propios términos, establecer controles políticos, sociales y económicos.²⁹ En la siguiente sección abundaremos sobre las actividades de “legibilización” que llevaron a cabo los emperadores Qing en el primer siglo de su gobierno.

Quizá el espacio más grande y diverso que los conquistadores Qing llevaron bajo control del imperio chino por primera vez en su historia, fue Xinjiang. Su ocupación se llevó a cabo a mediados del siglo dieciocho, completando las conquistas territoriales Qing. En la década de 1750, los ejércitos de Qianlong conquistaron el área circundante de la montaña Tianshan, conocido como Turkestán del este y Zungaria. Esta zona era la de mayor diversidad étnica de Asia Central, y fue administrado como una dependencia imperial de Gansu.³⁰ Hacia 1755, la instalación de guarniciones Qing en este territorio fue concluida, adscribiendo las poblaciones al

²⁷ Hostetler, *op.cit.*, p. 634.

²⁸ Hostetler, Laura. *Qing Colonial Enterprise. Ethnography and Cartography in Early Modern China*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2001, pp. 101-115.

²⁹ Scott, *op.cit.*, p. 2.

³⁰ Fletcher, Joseph. “Ch’ing Inner Asia c. 1800”, en *Cambridge History of China*, Vol. 10., 1a. Parte. Cambridge University Press, 1978.

imperio como tributarios fronterizos. Con esta conquista, el imperio alcanzó su máxima extensión hacia el oeste; la lejanía con el centro y la diferencia cultural y étnica pronto se vio reflejada en las percepciones literarias con cierto aire de exotismo, interpretaciones que aún tienen cierta permanencia en las elaboraciones étnicas actuales.³¹

Con la expansión Qing en la zona, las poblaciones nómadas de la región fueron incorporadas al mapa poblacional del imperio. La diversidad étnica determinó la complejidad del control imperial en la zona. Habitada por uigures, kirguizes, kazakos, hui, tayikos, entre muchos otros, los agentes del gobierno imperial manchú debieron establecer diferentes mecanismos de dominio político y económico, que incluyó diversas formas tributarias de relación económica. Por ejemplo, la relación entre kirguizes y el gobierno central Qing estaba centrada en un intercambio de carácter comercial, sin embargo, por momentos adquiriría una fuerte carga ritual. El acceso libre de los comerciantes Qing a los mercados de Kashgar se acordaba en este intercambio, en donde los kirguizes pagaban tributo al gobierno Qing llevando a cabo una ceremonia de intercambio de dones que permitía una relación igualitaria.³² Así, para el gobierno Qing no fue suficiente controlar militarmente las regiones. El control social y el acceso a las economías locales tuvieron que ser acordados con los habitantes locales, cuyas élites a la vez que reconocían la superioridad del emperador Qing, cuidaban de no perder el dominio local.

Al constituir un nuevo dominio para el imperio, el conocimiento necesario para alcanzar el dominio en la zona debió incluir la elaboración de mapas y la asignación de nombres a estas regiones conquistadas. La presencia y trashumancia de numerosos grupos de culturas diferentes, provocó que muchos sitios fueran conocidos con nombres en diferentes idiomas. Un mismo pueblo podía tener nombres en turco, persa, mongol, o uigur. La compleja historia política del territorio de Xinjiang involucra, en diferentes periodos, la interacción de los pueblos e imperios de la región (uigures, iranés, tibetanos, mongoles, etc.) con el imperio chino, en constante defensa de sus fronteras, y por momentos, en la búsqueda de la ampliación de su territorio. La movilidad de las poblaciones, así como la intervención de diversos intereses políticos y económicos en la zona, provocó que los espacios no estuvieran geográficamente delimitados con

³¹ Crossley, Pamela Kyle. "The Conquest Elite of the Ch'ing Empire", en *Cambridge History of China*, Vol. 10., 1a. Parte. Cambridge University Press, 2002, p. 354.

³² Di Cosmo, Nicola. "Kirguiz nomads on the Qing frontier". Di Cosmo y Wyatt, *op.cit.*, pp. 351-366.

exactitud. En esta circunstancia, la labor del gobierno Qing en la legibilización de la región fue un proceso largo y complicado. La actitud manchú ante la diversidad de Asia Interior era diferente a la expresada sobre las regiones del sur, como Yunnan y Guizhou. Xinjiang se convirtió en un espacio en donde el control político y militar abrió un espacio a la conservación de algunos poderes locales, sin impulsar mecanismos tendientes a la aculturación como sí sucedió en las provincias del sur. Sin duda la identificación cultural de los manchús con los pueblos seminómadas de Xinjiang tuvo un peso específico en la configuración de la política étnica aplicada en la zona, aunque esto no signifique, de modo alguno, que se permitiera en la región el fortalecimiento de poderes locales.³³

Las conquistas manchús dibujaron un extenso mapa en Asia oriental, vasto territorio al que defendieron, no con mucho éxito, de diversas amenazas provenientes de los imperios circundantes y del creciente interés del imperialismo europeo. En el siglo diecinueve, las fronteras del imperio Qing sufrieron algunos cambios en virtud de diversos tratados internacionales, en los que el imperio chino siempre figuró en desventaja diplomática. Los límites territoriales entre el imperio ruso y el chino en la zona norte de Xinjiang, así como en la parte noreste de Heilongjiang y Jilin, fueron redefinidos primero con la firma de los Tratados de Kiakhta (1727) y posteriormente con la firma de los tratados de Aigun y de Beijing (1860). Otros tratados que afectaron los dominios territoriales del imperio manchú fueron los derivados de las Guerras del Opio: el Tratado de Nanjing (1842) y el Tratado de Tianjin (1858), mediante los cuales las invasiones de potencias europeas se consolidaron a través de la concesión de territorios en las provincias costeras del imperio. Por otra parte, el enfrentamiento con el imperio japonés de finales de siglo, que culminó con la firma del tratado de Shimonoseki en 1895, proporcionó al gobierno japonés del periodo Meiji los territorios de las islas Pescadores y Taiwán y la península de Liaodong, aunque esta última fue cedida por los japoneses a las potencias europeas por medio de un pago en plata. Cabe mencionar que el imperio ruso, en la misma inercia de las potencias europeas, consiguió una serie de concesiones territoriales para construcción de ferrocarriles y

³³ James A. Millward y Peter C. Perdue. "Political and Cultural History of the Xinjiang Region through the Nineteenth Century". Starr, S. Frederik (ed.). *Xinjiang: China's muslim borderland*. Nueva York: M.E. Sharpe, 2004, pp. 27-63.

control de puertos en la zona de Liaodong, situación derivada del debilitamiento del imperio manchú.³⁴

Los nuevos ámbitos ideológicos del imperio

Los años previos a la conquista del imperio chino, fueron para los manchús un periodo crucial para la conformación de su propia identidad étnica. El desarrollo del estado conformado por los *jurchen* durante las primeras décadas del siglo diecisiete, llevó al grupo hacia la elaboración de una identidad étnica que les permitió consolidar el poder regional. La adopción del etnónimo *manchú* (*manju*) en 1635, instituido por Hong Taiji, fue un paso determinante en el proceso. Este etnónimo dio un nuevo nombre a diversos grupos *jurchen*, sistematizando sus obligaciones y privilegios legales, así como sus orígenes históricos y míticos. Crossley (2002) señala que la adquisición del nuevo nombre provocó una transformación social en el grupo. Observando los elementos que intervienen, bien puede considerarse como un proceso de etnogénesis, pues implicó la elaboración de una nueva identidad étnica, que permitió a los manchús adaptarse a las circunstancias y a las nuevas relaciones interétnicas en las que estaban participando. En el proceso, los manchús no sólo tomaron elementos propios, sino también provenientes de otros grupos como por ejemplo, la organización del Sistema de Ocho Banderas, inspirado en un sistema militar mongol.³⁵

La sistematización del legado que el clan de los Aisin Gioro heredaría para consolidarse como la familia gobernante de la dinastía Qing, se fortaleció con la incorporación, en 1636, de las crónicas del mito de origen y los hechos históricos que conformarían la memoria oficial del grupo. Publicado posteriormente, en el periodo de Qianlong, en el *Manzhou yuanliu kao* (满洲源流考, *Investigación sobre el origen de los Manchús*), se especifica el desarrollo histórico del grupo, así como sus relaciones y alianzas con los grupos de la región, las campañas en contra del gobierno Ming, y la forma en que finalmente lograron establecer su autoridad en el imperio, a

³⁴ V. Voskressenski, Alexei D. *Russia and China: a history of inter-state relations*. Londres: RoutledgeCourzon, 2003; Sladkovskii, Mikhail I. *History of the economic relations between China and Russia: from modernization to maoism*. New Jersey: Transaction Publishers, 2008; *The Cambridge History of China*, Vol. 10, capítulos 4 y 5 (pp. 163-263) y Vol. 11, cap. 2 (pp. 70-141).

³⁵ Crossley, *op.cit.* (2002), p. 316-317. V. Navarrete, *op.cit.*, p. 35.

través de la organización militar de las Banderas. Como parte del proceso de etnogénesis, la existencia de este y otros textos sirven para apuntalar la identidad étnica del grupo, además de ofrecer la posibilidad de legitimarlos en su autoridad gubernamental.³⁶

El antecedente de liderazgo que los manchús tuvieron en la península de Liaodong en los años anteriores a la derrota de Ming, influyó de alguna manera en la forma en que, como gobernantes, adscribieron al imperio a los pueblos conquistados. Las alianzas establecidas con los pueblos de las estepas fueron determinantes en su fortalecimiento y consolidación estatal como dinastía Jin posterior en 1616. Esta misma tendencia les funcionó como estrategia en el avance contra Ming, en especial, si analizamos el papel determinante que tuvo el Sistema de Ocho Banderas en la consolidación del poder manchú en Liaodong y también en su posterior conquista del imperio chino. En su instauración, el Sistema de Ocho Banderas incluyó en su estructura a grupos manchús, mongoles y *han*. La inclusión de los diferentes grupos étnicos que habitaban en la región de Manchuria en el cuerpo militar de las Banderas, significó para los manchús no solo la adquisición de la lealtad a su régimen por parte de estos grupos, sino la conformación de una población de calidad multiétnica.

La unidad poblacional lograda en su establecimiento manifestó también, desde su inicio, la segregación étnica que sería el sello del imperio. El sistema inicialmente se estableció a través de unidades militares basadas en organizaciones comunitarias y de linaje, extendiendo su tamaño en virtud de la lucha por la conquista del imperio. Estas unidades militares comunitarias sirvieron de base para la creación del Sistema de Ocho Banderas.³⁷ La extensión territorial lograda en el proceso de conquista implicó para el gobierno manchú la tarea de legitimar en los nuevos territorios su sitio como nueva dinastía, además de su instauración en el territorio heredado del gobierno Ming.

Los recorridos territoriales y las actividades militares de los jinetes fueron una de las prácticas que marcaron el sello étnico en el ejercicio imperial de los manchús. La presencia personal del emperador en las nuevas zonas conquistadas, mediante la realización de viajes

³⁶ Elliott, *op. cit.* (2001), pp. 47, 56. V. Crossley, *op.cit.* (1987), pp. 761-790.

³⁷ Crossley, *op.cit.* (2002), p. 317.

imperiales en compañía de un nutrido grupo de soldados de Bandera (*qiren* 旗人), fue un esfuerzo determinante para la consolidación del poder manchú, especialmente en los territorios del noroeste. En los viajes, se hacía gala de la disciplina militar de los soldados de Bandera, señalando que los *qiren* montaban a caballo y no viajaban a bordo de las sillas de mano que tradicionalmente utilizaban los burócratas *han*. Emperadores clave en la conformación del esquema gubernamental de la dinastía Qing, como Kangxi y Qianlong, vigilaban que los *qiren* practicasen y mejorasen sus habilidades militares, entre las que se destacaban la caza y el tiro con arco a galope. La práctica de estas actividades estaba vinculada a la conservación de su identidad étnica, por lo que Qianlong se esforzó especialmente en impedir que los *qiren* perdieran estas habilidades.³⁸ Sin embargo, una vez pasados los procesos de conquista militar, y con la paulatina decadencia del Sistema de Ocho Banderas, la práctica de estas habilidades cada vez era menos frecuente, hasta que prácticamente quedó en desuso en el siglo diecinueve. A pesar de esta pérdida, conservar su distinción como soberanos desde su particularidad étnica, diferenciados espacialmente de los *han*, fue un esfuerzo constante por parte de los emperadores manchús, quienes lograron colocar y mantener esta pluralidad y separación étnica en la percepción de la población.

Para contrarrestar la fugacidad de la presencia del emperador en las regiones visitadas durante los viajes imperiales, se buscaba dejar testimonio de la presencia imperial con la colocación de estelas grabadas con mensajes que proclamaban su poder y legitimidad, así como el reconocimiento de la pertenencia de los diversos pueblos a la unidad imperial Qing. Estas estelas estaban inscritas con mensajes en diversos idiomas, como el mongol, tibetano, uigur –en escritura árabe–, y por supuesto, manchú –la lengua denominada entonces como “nacional” o *guoyu* 国语 – y chino –lengua *han*, cuya escritura estaba muy difundida en todo el territorio en virtud de las relaciones históricas entre *Zhongguo* y los pueblos circundantes. Sin buscar que los mensajes fueran difundidos en chino o manchú, y obligar a los diferentes pueblos a aprender dichas lenguas, las estelas muestran la naturaleza multiétnica del imperio y oficializan la

³⁸ Perdue, *op. cit.*, p. 424.

incorporación de las nuevas poblaciones al mapa étnico del imperio.³⁹ Adicionalmente, son símbolos de la presencia de la dinastía Qing y el control territorial que ahora ésta ejercía.

El establecimiento de una política social de reconocimiento de la pluralidad étnica en el imperio, deriva de la importancia que el gobierno Qing concede a la conservación y promoción de su propia identidad étnica y a la diferenciación con otros grupos, además de la posibilidad de que estos grupos conserven sus propias identidades, pues no hubo un impulso a la política asimilacionista que sí prevaleció en el periodo Ming. Las consideraciones sobre esta pluralidad étnica no sólo implican una postura particular del gobierno manchú en lo que respecta a la expresión de las particularidades étnicas. También nos remite, por una parte, a la problemática política que enfrenta el estado Qing con la incorporación de nuevos territorios y el conocimiento geográfico y biológico de los mismos; por otra parte, nos obliga a reflexionar sobre la forma en que el gobierno Qing habría de ubicar en esos espacios físicos a las poblaciones ya asentadas y a los *han* migrantes que, en un proceso de desplazamiento voluntario e involuntario, crearon núcleos poblacionales en los nuevos territorios. Esta migración organizada de grupos *han* funcionó como generadora de ambientes de control social y económico, así como manifestación de la presencia permanente del gobierno central, pues con las poblaciones civiles, también se establecieron funcionarios *han* al servicio del imperio, quienes conformaban la mayor parte del cuerpo burocrático en todo el territorio.

Este movimiento poblacional y la exploración y reconocimiento de los nuevos espacios físicos del imperio es un aspecto primordial en la organización del poder político Qing, en el cual el territorio contiene información y elementos útiles para el cumplimiento del dominio gubernamental. En este espacio, en el que la pluralidad étnica es un nuevo factor de cohesión social, la búsqueda de la legitimación de la dinastía manchú como gobierno es la razón principal de la conservación de la singularidad étnica de cada grupo. No es posible considerar que el estado multiétnico en Qing se fundamentara en la búsqueda de igualdad social, pues lejos estaba de la idea contemporánea de la convivencia multiétnica. La razón principal de la legibilización poblacional que el gobierno Qing llevó a cabo se encuentra en la consolidación de su poder

³⁹ Millward, James A. et. al., ed. *New Qing Imperial History: the making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*. Londres: RoutledgeCurzon, 2004, pp. 146-147.

político, y en la forma que las relaciones de poder adquirieron en el periodo. El alejamiento de la idea del *Zhongguo* como punto central de la civilización imperial, les llevó a difundir la percepción de un poder de soberanía étnica que permite la convivencia plural, sin perder su espacio de dominio ejercido legítimamente al haber obtenido el “Mandato del Cielo”, aún siendo un pueblo de origen no-*han*. La visión propia que tenían como gobernantes del imperio transitó de considerarse como un imperio de Asia Central, hacia verse a sí mismos en la línea tradicional de emperadores chinos. Perdue señala esta transición al observar el cambio en los topónimos de muchos pueblos y ciudades en Xinjiang, que al inicio del régimen conservaban sus formas turcas y mongolas. Con el paso del tiempo, los sitios fueron nombrados utilizando los topónimos localizados en las fuentes chinas clásicas.⁴⁰ Más allá del argumento esgrimido por la Sinicization School, el uso de nombres chinos tiene una implicación de poder político, más que de asimilación cultural de los manchús a los usos y formas *han*. El reconocimiento del imperio chino durante Qing, como una amalgama multiétnica, continuó hasta su fin a inicios del siglo veinte. La concentración en el poder político y la consecuente legibilización de la geografía y la población, produce un acomodo en el que los manchús construyen las nuevas relaciones de poder, y los *han* se ubican en los espacios que les son asignados.

Este cambio en la centralidad del pueblo *han* en la conformación poblacional del imperio operó principalmente en la percepción ideológica, en la convivencia social que ahora asignó espacios particulares a cada uno de los distintos grupos que habitaban el imperio. Es decir, la política multiétnica fue novedosa en el periodo, pero la forma administrativa de control territorial no lo fue. La organización administrativa de las regiones continuó rigiéndose por los sistemas ya consolidados desde el periodo Ming, como el mecanismo de registro poblacional *baojia*. Este sistema permitía al gobierno fijar la residencia de sus súbditos, para hacerlos colectivamente responsables y mutuamente vigilantes de sus acciones. Fijar a las poblaciones es un paso importante en su legibilización, pues así éstas se convierten en sujetos de censos e impuestos. Peter Perdue llama la atención sobre este proceso, señalando el término *pingding* 平定, que implica no sólo reprimir a las poblaciones rebeldes a través de la fuerza militar, sino hacerlas visibles y “pacificarlas”, convirtiéndolas en sujetos del control gubernamental.⁴¹

⁴⁰ Perdue, *op. cit.*, p. 457-459.

⁴¹ *Idem*, p. 411.

La elaboración de mapas constituye el esfuerzo por plasmar visualmente el proceso de legitimación. En los mapas se expone la información recopilada en los procesos de conquista y los viajes imperiales, y completan el espectro de herramientas de control político que disponen los manchúes para consolidar su poder, a la par de la elaboración de etnografías y la escritura de historias oficiales.⁴² Aunque la elaboración de mapas en China es una actividad prácticamente tan antigua como el surgimiento del imperio mismo, los manchús se esforzaron particularmente en la exactitud y detalle que contenían los mapas de su tiempo. Incorporaron los conocimientos que los jesuitas europeos aportaron a los cartógrafos chinos, logrando así un desarrollo similar al existente en Europa en el mismo periodo. A principios del siglo dieciocho el emperador Kangxi comisionó a un grupo de misioneros jesuitas europeos para supervisar el avance en el registro cartográfico del imperio.⁴³

La multiétnicidad fue una forma particular de control político, y la aplicación de reglas simplificadas y estandarizadas otorga la posibilidad de integración al dominio político manchú. Visualizar a los pueblos dominados en un mapa es la consumación del esfuerzo por fijarlos territorialmente, y así, posibilitar su control. Esta legitimación implica la eliminación, o por lo menos, la disminución de los poderes y monopolios locales, creando un sistema uniforme de códigos, estadísticas, regulaciones y medidas.⁴⁴ La multiétnicidad en Qing fue una decisión del régimen político, pues la percepción de los imperios de cultura *han*, que considera a las fronteras y los territorios periféricos como un espacio naturalmente extranjero, cuyos pueblos poseían una cultura inferior a la de los habitantes de *Zhongguo*, fue dejada a un lado para dar paso al establecimiento de un régimen conquistador, que en su poder político incorporó a dichos pueblos al imperio y, finalmente, se erigió como una soberanía étnica en donde las relaciones interétnicas fueron un espacio fundamental en el desarrollo de sus políticas sociales.

Mención aparte amerita la importancia que para la elaboración de cartografías tuvo la devoción budista de los emperadores manchús. Parte importante de la identificación que compartían con otros pueblos semi-nómadas de las estepas era la práctica del budismo. Esta

⁴² *Idem*, p. 410.

⁴³ Hostetler, *op.cit.* (2001), p. 4.

⁴⁴ Perdue, *op. cit.*, p. 443-447; Scott, *op. cit.*, p. 3, 78-79.

devoción les permitió a los emperadores manchús ganar la lealtad de pueblos como los mongoles y los tibetanos, para quienes el emperador Qing era la reencarnación del bodhisattva Manjusri. La exactitud y detalle de los mapas elaborados en el periodo vinculan el crecimiento del poder político Qing con los antecedentes culturales que como grupo los manchús utilizaron en su proceso de conquista y en sus esquemas de gobierno. La geografía del imperio Qing durante el siglo dieciocho está íntimamente vinculada con el budismo tibetano, y esta relación fue una parte fundamental de la expansión del estado manchú en Asia Central. Especialmente, las campañas militares de Kangxi y Qianlong son una manifestación de la construcción de un supercontinente budista, del cual Chengde, la capital de verano Qing, era la residencia de un bodhisattva, es decir, del emperador mismo.⁴⁵ En la mezcla de intereses e ideologías, los emperadores Qing obtuvieron su legitimación como gobernantes en diferentes corrientes de pensamiento; mientras que en la visión de la tradición confuciana habían obtenido el “Mandato del Cielo”, la devoción budista les confería el poder político a través de la idea de la reencarnación de Manjusri.⁴⁶

En el análisis de los procedimientos llevados a cabo por el gobierno manchú para alcanzar el dominio político del imperio, puede observarse entonces que parte de la visión multiétnica se generó por los requerimientos que los diferentes pueblos postularon en el reconocimiento del poder Qing, como los mongoles, tibetanos, uigures, etc. Por otra parte, la política seguida con los pueblos de la región sur-sureste obedeció a un acomodamiento que los mismos manchús debieron hacer ante la dificultad geográfica y medio ambiental que les significaba el territorio, además de la facilidad que representó en un primer momento, la consecución de los esquemas locales de gobierno para simplificar el control territorial. Y por último, el apego que los emperadores manchús adoptaron hacia la tradición confuciana, les permitió abrir la puerta del control definitivo de la zona central del imperio, la adquisición de la legitimidad como emperadores, merecedores de la herencia de las dinastías Ming, Tang y Han, y

⁴⁵ Forêt, Phillipe. *Mapping Chengde. The Qing Landscape Enterprise*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2000, p.2-11.

⁴⁶ La diversidad étnica y cultural manifiesta en el reconocimiento del imperio multiétnico, llevó al gobierno manchú a admitir diversas prácticas religiosas, si bien, no se concedió una libertad religiosa abierta (en especial el cristianismo estuvo limitado en su práctica a ciertas regiones, práctica que sólo se amplió después de las Guerras del Opio), la mezcla de diversos elementos religiosos puede observarse en la figura de Qianlong, quien en su intención de presentarse como emperador universal, fue representado no sólo como bodhisattva, sino también como guerrero, futuro ancestro confuciano, e inclusive como monje daoísta. Zito, Angela. *Of Body and Brush: Grand Sacrifice as Text/Performance in Eighteenth Century China*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997, p. 13.

concedores del legado cultural que ahora cada uno de los emperadores manchús protegerían e impulsarían en su papel de “Hijos del Cielo”.

Una muestra de la importancia que el gobierno Qing concedió, al menos durante el periodo de Yongzheng, a demostrar la adopción que habían hecho de la tradición confuciana, es el texto *Dayi juemi lu* 大义觉迷录. En este texto, cuyo título puede traducirse al español como *Gran Rectitud para despejar la confusión*, se observa la pugna ideológica existente entre manchús y *han*, discusión que se enfoca en demostrar que los pueblos provenientes de la periferia de *Zhongguo* también pueden ganar el Mandato del Cielo y, por lo tanto, ser legítimos gobernantes del imperio. Conocer este texto resultará de gran valor para observar dos formas diferentes de abordar la multietnicidad en el periodo Qing: la expuesta por Yongzheng en el *Dayi juemi lu* intenta convencer al pueblo que gobierna que los manchús se han transformado en un grupo con virtudes y valores confucianos, y por lo tanto han ganado su permanencia en el trono del imperio. El rechazo posterior que Qianlong expresó hacia los postulados expuestos por su padre en el texto, dio paso a la consolidación de la política de soberanía étnica que ya había iniciado su abuelo, el emperador Kangxi, y que Qianlong se encargaría de desarrollar. Esta política rechazó la transformación manchú como argumento político; antes bien, se esforzó en conservar las prácticas étnicas manchús mientras demostraba al pueblo que habían adquirido las habilidades necesarias para gobernar el imperio conservando la tradición confuciana como directriz administrativa de gobierno.

Es necesario mencionar que el conocimiento de la discusión contenida en el *Dayi juemi lu* me permitirá abundar, en el capítulo 4, sobre los argumentos que fortalecieron la consumación del proceso de etnogénesis *han* de fines del siglo diecinueve. Este tipo de elaboraciones ideológicas de los manchús de principios del siglo dieciocho serán referencia para los intelectuales *han* de la época de la revolución nacionalista, quienes guiaron la etnogénesis *han* en el plano ideológico y político, y señalaron con vehemencia que la separación entre ambos grupos estaba marcada por la diferencia cultural indisoluble, que de acuerdo con la visión *han*, los colocaba a ellos en la cúspide del desarrollo cultural del imperio. La política multiétnica manchú tiene su expresión más visible en la oposición manchú-*han*, y el *Dayi juemi lu* es una muestra

clara de la tensión entre ambos grupos, tensión que permaneció durante todo el periodo y se exacerbó hacia mediados del siglo diecinueve.

Publicado en 1729, el *Dayi juemi lu* consta de cuatro rollos, y contiene las confesiones de Zeng Jing, un maestro rural *han* de la provincia de Hunan, quien se oponía a la presencia de una dinastía “extranjera” en el imperio. En el texto también se incluyen los edictos imperiales emitidos a propósito del juicio contra Zeng Jing, quien al conocer los escritos antimanchús de un intelectual *han* leal a Ming llamado Lu Liuliang (1629-1683), decidió iniciar un movimiento tendiente a derrocar a la dinastía Qing. Descubierto, fue detenido e intensamente interrogado. Si bien el incidente no era un intento aislado en el contexto de las críticas de los intelectuales leales a la derrocada dinastía Ming, en sí no constituyó un movimiento que por su magnitud ameritara mayor atención por parte del gobierno manchú. Sin embargo, para el emperador Yongzheng, el evento merecía ser tomado en cuenta para acabar de una vez por todas con las dudas sobre la legitimidad del gobierno Qing y sobre su propio desempeño como emperador. Pasado el juicio, el emperador ordenó que el *Dayi juemi lu* fuera leído en todas las escuelas rurales, como parte de su determinación por difundir el caso como ejemplo para evitar críticas similares posteriores. Adicionalmente, fue incorporado en los edictos imperiales relativos a la organización interior del Sistema de Ocho Banderas, resaltando la importancia que tenía el que los miembros del sistema tuvieran conocimiento del texto. En documentos decretados en años posteriores a la publicación del *Dayi juemi lu*, relativos al control gubernamental de regiones como Jiangxi, Fujian, la provincia conocida como Huguang (incluía a las actuales provincias de Hunan, Hubei, la zona este de Sichuan y Guangxi), Guangdong y Yunnan, el texto fue mencionado con el mismo fin.⁴⁷

La discusión del *Dayi juemi lu* se concentra, en general, en la oposición entre las posturas de los intelectuales leales a Ming y el gobierno Qing acerca de la diferencia cultural entre el pueblo de *Zhongguo*, es decir sus súbditos, y los pueblos de la periferia, carentes del refinamiento cultural de los *huaxia*. Los términos utilizados en la discusión para mencionar a los *han* son *hua* 华, *xia* 夏, y *hanren* 汉人; y *di* 狄 o *yi* 夷 para los pueblos periféricos. El término *huayi* 华夷 se usa en el texto como bisílabo, siempre como señal de comparación entre ambos grupos y

⁴⁷ V. *Qinding siku quanshu* 钦定四库全书 Colección completa de cuatro reservorios de ordenanzas imperiales. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, s.f. (formato electrónico).

enfaticando las diferencias culturales existentes. Yongzheng, criticando la postura antimanchú de Zeng Jing, argumenta que la legitimidad manchú en el trono imperial chino se fundamenta en las pautas que la propia tradición confuciana estipula. En especial, aquella que considera que los pueblos no-*han* tienen la posibilidad de cultivarse al adoptar las formas culturales confucianas.⁴⁸ El anhelo de cambio es suficiente para que los manchús tengan la oportunidad de demostrar que son dignos merecedores del Mandato del Cielo.

A este respecto, Yongzheng asegura que

Los que se llaman señores, a los hombres diferentes les dicen bestias, este es su pensamiento del orden común. Las viejas 5 relaciones dictan el orden entre los hombres, si falta la primera regla [se refiere a la primera relación confuciana, entre emperador y súbdito] no pueden llamarse hombres. [...] Los hombres que anhelan un gobernante (*jun* 君) no pueden considerarse bestias. Los hombres ordenados se llaman hombres, destruir el orden natural es de bestias, no se puede a los *hua* y a los *yi* separárseles como hombres y bestias...⁴⁹

Resulta particularmente interesante cómo Yongzheng revierte el discurso confuciano, citando textos clásicos para consolidar la legitimación del gobierno manchú. Demostrar conocimiento de la tradición confuciana era fundamental para esta defensa, protegiendo así el derecho de los *yidi* 夷狄 para gobernar el imperio chino. En cuanto a este derecho, Yongzheng cita a Mencio, quien afirma que “Shun, el emperador sabio, proviene de las tierras de los *yi* del este; y el rey Wen, viene de las tierras de los *yi* del oeste.”⁵⁰ En el argumento de Yongzheng, la dinastía manchú tiene el derecho y la posibilidad, al igual que los *han*, de gobernar con éxito el imperio chino. Criticando los textos de Lu Liuliang, que Zeng Jing utiliza en su intento de rebelión, Yongzheng afirma que las virtudes confucianas son un rasgo que como gobierno ellos han adquirido y por lo tanto su dinastía es legítima. Sin adherirse como grupo a la tradición confuciana y asimilarse a los *han*, defiende su espacio como manchú, como *yidi*:

Los gobernantes trabajan duro en las relaciones con el exterior, añaden benevolencia (*ren* 仁) y justicia a su corazón, gobiernan con esta misma virtud y justicia, y anhelan poseer las virtudes de los monarcas antiguos. Mi dinastía es competente en esto. Por sí misma entró en China hace más de ochenta años, es tiempo suficiente para planear y extender la educación,

⁴⁸ En Analectas 17:2, Confucio dice: “Por naturaleza somos similares; es la práctica la que nos diversifica”.

子曰：「性相近也，習相遠也。」

⁴⁹ Yongzheng. *Dayi Juemilu* 大义觉迷录. *Qingshi ziliao*. Beijing: Zhonghua Shuju, 1983, p. 8.

⁵⁰ *Idem*, p. 22.

magnificar los rituales, prosperar en los asuntos de gobierno y la literatura, disponer todo de forma esplendorosa. ¿Y aún así nos llama [Lu Liuliang] pájaros y bestias? Confucio dijo: ‘Los *yidi* que tienen gobernante (*jun* 君) no se comparan con los *xia* 夏 [*huaxia*, se refiere a los *han*] que lo han perdido’. Los *yidi* tienen gobernante, entonces siguen a los sabios; los *xia* han perdido su gobierno, ¿entonces son como un tipo de bestias? ¿Acaso dentro y fuera no existe esto?⁵¹

En este párrafo, Yongzheng se refiere al versículo 3.5 de las Analectas –que he citado en el capítulo 1–, interpretando a su favor el argumento sobre la existencia de un gobernante como signo de civilidad. En general, este versículo se ha interpretado en forma inversa, denigrando a los grupos *yidi* quienes, aún teniendo un gobierno, no tienen la calidad cultural de los *han*. Señalando su propio papel en el imperio, como el gobierno que inició a la caída de Ming y que gobierna para los *yi* y para los *xia* (los *xia* que han perdido su gobierno), aprovecha el alegato para demostrar que tanto el refinamiento cultural como la decadencia social es asunto de los *han* y de los no-*han*, de “dentro” y “fuera”. Es claro que no adscribe a los manchú a la cultura *han*; antes bien, reconoce la diferencia y la posibilidad de que desde ella, el gobierno manchú sea legítimo y justo en el imperio.

Para Qianlong, sucesor en el trono de Yongzheng, la insistencia de su padre por defender las habilidades en la tradición confuciana que los manchús habían adquirido era un error. Lo importante para Qianlong no era justificar discursivamente este hecho, sino manifestarlo en la ejecución de su propio esquema de gobierno. Un esquema que recogía la tradición confuciana pero, al mismo tiempo, reconocía abiertamente, y defendía, la diferencia cultural como un rasgo característico de la nueva dinastía. Al llegar al trono, Qianlong ordenó el retiro de todas las copias del *Dayi juemi lu*, dando paso a una forma diferente de expresión de la soberanía. No hablaría sobre su transformación en un grupo culto y confuciano; más bien, demostraría respeto por la tradición confuciana, al mismo tiempo que defendía y mostraba su particularidad étnica. Si bien Yongzheng no adscribía a los manchús al grupo *han* y simplemente defendía en el *Dayi juemi lu* su habilidad para gobernar a la usanza tradicional confuciana, para Qianlong era vital dejar claro que, aunque entendían y respetaban la ritualidad confuciana y su importancia en el imperio, esto no significaba una tendencia a la aculturación.

⁵¹ *Idem*, p. 21.

La reacción de Qianlong permitió la consolidación de la política étnica que prevalecería por el resto de la dinastía. Qianlong se erigió como un emperador étnicamente manchú, demostrando que en el imperio chino prevalecía un gobierno de soberanía étnica, y diferenciando sin titubeos entre los grupos étnicos que conformaban la población del imperio. En páginas anteriores hemos mencionado el ímpetu conquistador de Qianlong, y la forma en que, durante sus recorridos en los nuevos territorios, demostraba sus habilidades ecuestres y se exhibía ante sus nuevos súbditos en su carácter étnicamente manchú. El uso de diversos idiomas no sólo en las estelas que colocaba en los sitios conquistados, sino también en sus conversaciones con los líderes de las regiones, hicieron de él un monarca avezado en el manejo político multicultural.⁵²

A partir del periodo de Qianlong es que el rasgo multiétnico del imperio se consolida. La soberanía étnica manchú se fortaleció con base en la expansión final del territorio, pues es en este periodo que Xinjiang es anexado al imperio. El control territorial y la instalación de guarniciones pertenecientes al Sistema de Banderas en la región occidental del imperio, condujo no sólo al reconocimiento de la diversidad étnica de la zona, sino también a la inserción de soldados de bandera manchús, mongoles y *han* en las guarniciones de Xinjiang, completando la red de guarniciones del Sistema en la región noroeste (Xinjiang y Mongolia).⁵³ Por otra parte, es a partir de ese momento que la separación entre manchús y *han* se hace más aguda, siendo la principal relación entre ambos grupos: una relación antagónica basada en la diferencia étnica. Qianlong se encargó de subrayar con ahínco esta diferencia. La tensión étnica surgida de esta separación fue una constante durante toda la dinastía, alcanzando su apogeo en el surgimiento de los movimientos nacionalistas que desataron la revolución de 1911.

Segregación poblacional y cultura marcial como fundamentos ideológicos de la dinastía Qing

Los elementos que intervienen en la consolidación del esquema político de reconocimiento multiétnico que se alcanza durante el reino de Qianlong pueden encontrarse desde las primeras conquistas territoriales llevadas a cabo por los manchús. En el periodo Ming, la zona fronteriza

⁵² V. Elliott, Mark C. *Emperor Qianlong: son of heaven, man of the world*. Nueva York: Longman, 2009.

⁵³ Elliott, *op.cit.* (2001), p. 94.

localizada en los márgenes del río Liao, al noreste del territorio imperial chino, registraba un intenso intercambio de bienes y alimentos, mercado en el cual participaban los pueblos vinculados geográficamente en la zona. El intercambio comercial incluía no solo las mercancías que los pueblos seminómadas de la región tributaban al imperio Ming, sino también otros bienes que se intercambiaban en mercados donde jurchen y *mingren* obtenían una gran diversidad de productos: seda, caballos, ginseng, sal, miel, etc.

Este intercambio acercaba a las comunidades seminómadas jurchen con las comunidades de *mingren* (*han*, a quienes llamaban *nikan* en manchú), quienes estaban asentados en la zona peninsular de Liaodong. Ubicada al norte del Mar Amarillo, esta región se caracteriza por contar con una fértil llanura enmarcada por los ríos Liao y Yalu. La zona estaba bajo el control directo del gobierno Ming, por lo que el intercambio comercial era supervisado y controlado directamente por funcionarios del imperio chino. A pesar del control oficial, el flujo de mercancías también hallaba espacios no oficiales, en el que participaban también comerciantes mongoles y coreanos.⁵⁴ La demanda de mercancías se había incrementado desde que Nurhaci unificó a los jurchen y fundó la dinastía Jin posterior en 1616. Fue entonces que la conquista de la península de Liaodong fue considerada por Nurhaci como una forma de obtener recursos y alimentos para la población que ahora gobernaba, además de avanzar en la expansión de sus dominios venciendo la presencia Ming.

Hacia 1618 Nurhaci tenía el aparato militar suficiente para enfrentar a las fuerzas Ming en Liaodong. A pesar de la superioridad numérica de los ejércitos Ming (más de cien mil efectivos), las habilidades ecuestres de los soldados de Nurhaci (aproximadamente 60 mil) destruyeron la formación del ejército Ming, vencéndolo en la batalla por el control de la ciudad de Fushun en 1619. Las tácticas militares de Nurhaci fueron superiores, mermando poco a poco la capacidad de las fuerzas Ming. En el verano de 1621, las fuerzas jurchen habían vencido en Shenyang y Liaoyang, concluyendo la conquista del territorio de Liaodong.⁵⁵ La capital Jin se trasladó a Liaoyang, y en 1625, fue nuevamente transferida a Shenyang, ahora con el nombre de Mukden.

⁵⁴ *Idem*, p. 50.

⁵⁵ Black, Jeremy, ed. *War in the early modern world, 1450-1815*. Londres: Routledge, 1999, p. 93.

A partir de la conquista jurchen de la península de Liaodong, la población *han* de la zona fue incorporada a la organización social jurchen, que en ese momento ya contaba con los primeros elementos del Sistema de Ocho Banderas. Nurhaci decidió que *han* y jurchen habrían de convivir en los mismos espacios, por lo que compartían zonas habitacionales y los suministros de alimentos también se realizaban de manera general para ambos grupos. Sin embargo, algunos oficiales jurchen explotaron a los *han* en sus casas, tomaron sus posesiones e inclusive, convirtieron a los *han* en esclavos. Esta situación llevó a dos revueltas de pobladores *han* en Liaodong, en 1623 y 1625.⁵⁶ Nurhaci murió en Mukden en 1626, Hong Taiji fue electo Kan de Jin y, una década después, adoptó el etnónimo “manchú” y fundó la dinastía Qing. La construcción y expansión del imperio continuó, terminando con la política de integración y privilegiando el esquema de segregación poblacional de base étnica que sería el sello distintivo de las políticas poblacionales durante la dinastía Qing.

Liaodong fue el primer espacio en donde el gobierno Qing puso en marcha un esquema de separación poblacional, en donde la adscripción étnica era el primer elemento que incidía en la clasificación. Específicamente, fue el primer momento de contacto entre los dos grupos que conformarían el campo de tensión étnica más fuerte de la dinastía Qing: la separación entre manchús y *han*. Los *han* que habitaban el territorio de Liaodong eran una comunidad con una larga historia de migración, asentamiento y adaptación al espacio geocológico de la península. Desde tiempos de la dinastía Han dio inicio la migración de población *han* al territorio peninsular, cuando en el año 108 a.C. el emperador Han Wudi dirigió la conquista del antiguo reino coreano de Choson (2333-108 a.C.). La segregación poblacional llevó al gobierno Qing a delimitar la zona de asentamiento *han* en Liaodong a través de lo que se llamó *Liutiaobian* 柳条边, traducida al inglés como “Willow Palisade” (“Vallado de Sauces”). Considerando a Manchuria como su patria original, los manchús decidieron limitar el espacio en donde se asentaba la población *han* con el fin de evitar que invadieran las zonas de los manchús y mongoles. El vallado tenía dos líneas, una iba desde la Gran Muralla hasta el río Sungari, delimitando la

⁵⁶ Perdue, *op. cit.*, pp.117-119.

frontera norte del asentamiento *han*; la segunda línea corría desde el norte de la ciudad de Kaiyuan hasta la frontera con Corea, marcando el límite oriental.⁵⁷

La porosidad de la empalizada supone una intención segregacionista más ideal que material. Sin embargo, pocos *han* se aventuraban a buscar tierras de cultivo más allá de sus límites, pues de hacerlo eran sujeto de fuertes sanciones. La conservación del territorio de Manchuria como la patria manchú continuó durante toda la dinastía Qing, aunque poco a poco algunos *han* traspasaron los límites de la empalizada. En este periodo la migración de población *han* hacia Manchuria fue controlada por el gobierno, y no fue sino hasta la segunda mitad del siglo diecinueve que abrieron algunos distritos a la presencia *han*, con el objetivo de evitar invasiones por parte de los rusos. En 1860 se abrió a la migración el distrito de Lalin, en Jinlin; y en 1862, la planicie de Hulan en Heilongjiang. En las siguientes tres décadas fueron abiertas otras zonas de dichas provincias, sin embargo la expansión geográfica de la población *han* fue, de cualquier manera, muy limitada. Para fines de siglo aún eran pocos los *han* que habitaban fuera del espacio de la península de Liaodong, pues Manchuria continuaba mayormente habitada por los soldados de bandera manchús y mongoles.⁵⁸

La cultura marcial era parte fundamental de la identidad manchú, característica que compartían con otros grupos como los mongoles. La práctica, demostración y conservación de habilidades militares particulares de los soldados manchús se convirtió en una de las principales preocupaciones de emperadores como Kangxi y Qianlong, este último especialmente dedicado a difundir y preservar la marcialidad de sus soldados como parte de su identidad étnica. Manifestar su presencia a través de la práctica militar fue una forma de consolidar su dominio, como se ha explicado en cuanto a los viajes de conquista y reconocimiento de dichos emperadores. Por todo el territorio se construyeron monumentos que conmemoraban batallas, tanto en los palacios de las capitales (Beijing y Shenyang), como en los campos de batalla, particularmente en las zonas conquistadas de Xinjiang y Tibet. El poder militar de Qing se hizo presente y cambió el paisaje del imperio.⁵⁹

⁵⁷ Reardon-Anderson, James. *Reluctant pioneers: China's expansion northward, 1644-1937*. California: Stanford University Press, 2005, p. 23.

⁵⁸ Rhoads, *op.cit.*, p. 41.

⁵⁹ Waley-Cohen, Joanna. "Changing spaces of empire in Eighteenth-Century China" en Di Cosmo, *op. cit.*, p. 338.

La unión imperial estaría fundamentada en el reconocimiento de la guerra como parte de la personalidad del imperio, para lo cual los grupos militares adquirieron una importancia notoria. De acuerdo con Joanna Waley-Cohen, la unidad de los diferentes pueblos se fortalecería en virtud del orgullo sentido por los logros imperiales en la guerra, la expansión y conquista y las proezas militares. Esta percepción es llamada por la autora como “militarización de la cultura”, y pone de manifiesto el lugar primordial que ocupaba la cultura marcial en la construcción ideal y material del imperio Qing.⁶⁰ Esta promoción de los valores militares también tenía como intención contrarrestar el chovinismo *han* heredado de la dinastía Ming, así como contrarrestar la sinización parcial que los manchús manifestaban en su contacto cotidiano con los soldados y población *han*.

La organización social basada en el esquema militar por lo tanto es parte del sello castrense que los manchús, como gobierno, imprimieron a la época. La tradicional clasificación que divide al pueblo entre militares y civiles, adquirió durante Qing una importancia particular, pues la estructura militar se convirtió en el eje principal de la organización social y de gobierno. En la tradición confuciana, se hace referencia a esta separación como *wen* (文, civil) y *wu* (武, militar). Esta primera clasificación opera desde una perspectiva ocupacional, mientras que en un segundo nivel, la separación aplica al interior de los grupos ocupacionales, siendo especialmente clara en la organización del sistema militar Qing.

El Ejército de los Estandartes Verdes

Durante la dinastía Qing, fueron dos grupos militares principales los que conformaron el ejército: el Ejército de los Estandartes Verdes (*Lüyingbing* 绿营兵) y el Sistema de Ocho Banderas (*Baqi zhidu* 八旗制度). Las tropas del Ejército de los Estandartes Verdes estaban conformadas en su totalidad por soldados *han* y comandadas por miembros del Sistema de Banderas. Por el número de efectivos, este ejército era tres veces más grande que el Sistema de Ocho Banderas. Las guarniciones de los Estandartes Verdes estaban distribuidas en todo el

⁶⁰ Waley-Cohen, Joanna. *The Culture of War in China: empire and the military under Qing Dynasty*. Londres: I.B. Tauris, 2006, p. 14.

territorio del imperio, ampliándose también en la medida en que la conquista militar dotaba de nuevos dominios al gobierno Qing. La permanencia en el Ejército de los Estandartes Verdes era hereditaria, y sus funciones principales eran la guarda de puntos estratégicos, prestar servicio de *corvée*, apoyo militar en las campañas de conquista, defensa marítima y fronteriza en las zonas costeras del sureste (en especial durante la segunda mitad del siglo XIX, ante la invasión del imperio británico). Debido a que las tropas de los Estandartes Verdes componían el grueso del aparato militar Qing, constituyeron también la principal reserva militar en guarniciones, además de apoyar en labores como la manutención de diques y otras obras hidráulicas en ríos y canales, en la transportación fluvial de granos a la capital, e inclusive en la custodia de las tumbas imperiales Qing.⁶¹

Este cuerpo militar se conformó a partir del triunfo manchú sobre la dinastía Ming, agrupando a los soldados, armas, instalaciones y pertrechos militares existentes en el nuevo ejército, ahora bajo el mando del gobierno Qing. Los Estandartes Verdes eran el ejército regular Qing, funcionando de manera paralela con las tropas del Sistema de Ocho Banderas. Como parte del sistema militar Qing, ambos ejércitos cumplían funciones diferentes. El Sistema de Ocho Banderas es anterior a Ejército de los Estandartes Verdes, pues este último, al ser creado con los remanentes de la milicia Ming, fue utilizado principalmente para mantener a la población bajo control y apoyar a las tropas del Sistema de Ocho Banderas en tiempos de guerra.

La superioridad numérica de los Estandartes Verdes no corresponde con la importancia y privilegio que los manchús concedieron a la institución como espacio militar, pues este sitio primordial lo ocupaba el Sistema de Banderas. Sin embargo, la fortaleza militar de la institución se mantuvo durante todo el periodo, no así el Sistema de Banderas que sufrió una fuerte decadencia a partir de finales del siglo dieciocho. Los Estandartes Verdes crecieron a la par del imperio, conformándose una red de ejércitos y guarniciones que eran administrados directamente por los gobernadores de las provincias, a través de un Comandante Militar de Provincia. Las cifras en cuanto al número de efectivos pertenecientes a uno y otro sistema a principios del siglo

⁶¹ Luo Ergang. *Tratado sobre el Ejército de los Estandartes Verdes* 绿营兵志. Beijing: Zhonghua shuju, 1984, p. 4.

diecinueve oscilan entre los doscientos mil en el Sistema de Ocho Banderas, y seiscientos cincuenta mil para los Estandartes Verdes.⁶²

El limitado número de efectivos no fue la única razón por la cual el gobierno Qing decidió mantener y fortalecer las tropas de los Estandartes Verdes. Los soldados *han* de sus brigadas, en su rol principal de policía nacional, vigilaban a la población mayoritaria *han* y a los pueblos de las muchas etnias que, tras la conquista, formaban parte del territorio Qing. El control y vigilancia de los territorios del sur quedó prácticamente a cargo de los Estandartes Verdes, organizados en diferentes redes de guarniciones provinciales en Sichuan, Shanxi, Fujian, Zhejiang, Huguang y Guangdong, todas estas regiones de gran densidad poblacional y diversidad étnica y geocológica. El ambiente cálido de estas regiones era en ocasiones hostil para los manchús, por lo que aún después de la Guerra de los Tres Feudatarios, la presencia de los comandantes manchús en los Estandartes Verdes de la zona se restringía a lo absolutamente necesario. El gobierno manchú “utilizaba a los *han* para controlar a los *han*”, en referencia directa a la estrategia *han* de “usar a los *yi* para controlar a los *yi*”.⁶³

En contraposición de la figura policial de los Estandartes Verdes, los soldados del Sistema de Ocho Banderas constituyeron la fuerza militar de élite durante la dinastía Qing. Representantes de la fortaleza guerrera y la cultura marcial manchú, proyectaron una imagen de superioridad que buscaba inspirar temor y admiración entre la población. La instalación de las guarniciones de bandera en el interior del territorio tenía como objetivo principal llevar la presencia de la nueva dinastía a sus súbditos, expresando sus cualidades castrenses y aludiendo a ellas como pretexto para la conservación de la paz en las regiones.

El Sistema de Ocho Banderas

La expansión militar y reagrupamiento poblacional que Nurhaci llevó a cabo durante los primeros años del siglo diecisiete fueron el escenario para el surgimiento de las primeras banderas militares en Manchuria. El sistema que Nurhaci fundó en el año de 1615 se convirtió en el principal modo de organización social para los manchús en los siglos subsecuentes, aunque

⁶² V. Elliott, *op.cit.* (2001), p. 424-41; Luo, *op. cit.*, p. 1-2; Hucker, Charles O. *A dictionary of official titles in Imperial China*. California: Stanford University Press, 1985, p. 92.

⁶³ Elliott, *op.cit.* (2001), p. 128-129; Luo, *op. cit.*, p. 1.

estaba inspirado en una formación militar que funcionó durante la dinastía Jin anterior, llamado *meng-an mou-ke*. Nurhaci agrupó a los jurchen primero en cuatro grupos llamados “banderas” (*qi 旗*), cada uno identificado con diferentes colores: amarillo, rojo, azul y blanco. Posteriormente la división de las banderas creció a ocho, subdividiéndolas en compañías (*zuoling 佐领*).⁶⁴ Para identificarlas, se agregó a las banderas un borde rojo, excepto por la bandera roja, a la que se añadió un borde blanco. Cada bandera contenía un dragón bordado en azul, amarillo o rojo, que representa tradicionalmente al emperador y la soberanía que él personifica. Vale la pena mencionar que este diseño del dragón rodeado de nubes, como símbolos auspiciosos, se puede observar en distintas vestimentas del emperador y de algunos miembros de la corte, y forma parte de una tendencia particular de bordados y colores que caracterizan a la corte Qing y que demuestran la influencia que el budismo tuvo en muchos aspectos de la vida cotidiana de la corte manchú.

Con la llegada al trono de Hong Taiji, la organización de las banderas alcanzó su forma definitiva, al integrar en ellas la subdivisión por origen étnico. Al adoptar el etnónimo “manchú”, las banderas se convirtieron en las “Ocho Banderas Manchús”. Al incluir en las compañías soldados mongoles a partir de 1635, se crearon las “Ocho Banderas Mongolas”. En la misma tendencia, entre los años 1637 y 1642 fueron incorporadas las compañías de soldados *han*, conformando las “Ocho Banderas *Han*”. De tal manera, hacia 1642 el sistema estaba conformado por veinticuatro banderas, divididas en tres grupos de ocho banderas para cada uno de los tres grupos étnicos que las conformaban: manchús, mongoles y *han*.⁶⁵ La estructura básica agrupaba a los soldados de las tres etnias y sus familias, además de sirvientes *han* que habían sido incorporados a partir de la conquista de Liaodong.

En su origen, el Sistema de Banderas se conformó como un espacio multiétnico, que incorporó en sus filas a los soldados provenientes de los diferentes grupos étnicos que habitaban en la zona de Manchuria y el este de Mongolia. Estos primeros grupos fueron incluidos en las banderas manchús, las más antiguas de las tres. A la base de soldados jurchen, fueron sumadas treinta y siete compañías de soldados mongoles, seis de soldados coreanos, una de rusos y una

⁶⁴ Rhoads, *op. cit.*, p. 18; Elliott, *op.cit.* (2001), p. 60.

⁶⁵ Elliott, *op.cit.* (2001), p.59.

más de tibetanos. Pertenecientes a las banderas manchús, estas compañías fueron consideradas como parte de los “Viejos Manchús”, adheridos a la causa expansionista durante tiempos de Nurhaci y Hong Taiji. A estas compañías fueron sumados con posterioridad los “Nuevos Manchús”, que eran los descendientes de algunas tribus del noreste que se rindieron cuando la conquista del imperio Qing estaba en marcha. Entre estas tribus se cuentan dos grupos tungús, los *hezhe* o *nanai*, y los *kuyala*, así como cuatro grupos mestizos de mongoles y tungús, los *daur*, los *suolun*,⁶⁶ los *oroqen* y los *xibe*.⁶⁷

El Sistema de Ocho Banderas como organización jerárquica distinguía en importancia a las banderas de los tres diferentes grupos. Los más importantes eran los manchús, siendo además las compañías más numerosas. En seguida se encontraban los mongoles, con quienes los manchús se identificaban geográfica y culturalmente, además de compartir un desarrollo histórico que los había llevado a reconocer a Hong Taiji como kan de los pueblos mongoles. La identificación existente entre manchús y mongoles, basada especialmente en la forma de vida compartida en las zonas esteparias de Mongolia y Manchuria, y en las alianzas existentes con anterioridad a la conquista del imperio, derivó en la asignación de una serie de privilegios para los mongoles de las banderas. Ya desde tiempos de Nurhaci los manchús aludían a los vínculos entre ambos grupos por linajes comunes, espacio que les facilitó en gran medida las relaciones diplomáticas. Por otra parte, ambos grupos compartían algunas tradiciones como la práctica ecuestre, el chamanismo, y la adherencia al budismo tibetano.⁶⁸

El tercer grupo en el Sistema de Ocho Banderas eran los *han*, quienes como se ha mencionado se adhirieron al sistema a partir de la conquista de Nurhaci en la zona de Liaodong. Su clasificación como *han* no solamente se concentró en su lealtad al imperio Ming, sino especialmente en su forma de vida sedentaria y en la práctica de la agricultura.⁶⁹ Adicionalmente, había otras jerarquías que distinguían a los miembros de las banderas por su nacimiento dentro o fuera del sistema, por las actividades adjudicadas, o bien de acuerdo a la ubicación geográfica

⁶⁶ Actualmente los hablantes *suolun* se clasifican entre la minoría nacional *evenki*, reconocida por la R.P.C. Habitan en el noreste de Mongolia Interior y en Heilongjiang. Moseley, Christopher. *Encyclopedia of the World's endangered languages*. Oxford: Routledge, 2007, p. 268.

⁶⁷ Elliott, *op.cit.* (2001), p. 85.

⁶⁸ Perdue, *op. cit.*, p. 419.

⁶⁹ Rigger, Shelley. “Voices of Manchu Identity, 1635-1935” en Stevan Harrell, *Cultural encounters on China's ethnic frontiers*. Seattle: University of Washington, 1995, p. 188.

que les era asignada. Las banderas manchús estaban divididas en “Tres Banderas Superiores” y “Cinco Banderas Inferiores”. Las primeras estaban directamente bajo las órdenes del emperador. El resto de las banderas manchús estaban en el segundo grupo y se encontraban bajo el control de los príncipes imperiales. Los miembros de las Tres Banderas Superiores eran el grupo más privilegiado del sistema.⁷⁰ Por otra parte, las banderas se dividían en compañías, clasificadas como “Compañías exteriores” (*wai zuoling* 外佐领) que eran las localizadas en Beijing y sus alrededores y eran las más numerosas; las “Compañías interiores” (*nei zuoling* 内佐领), estaban constituidas por sirvientes, y estaban localizadas en Beijing, Zhili y Fentian. Por último, existían las “Compañías de guarnición” (*zhufang zuoling* 驻防佐领), que eran las unidades regulares localizadas en las provincias.⁷¹

Geográficamente, el Sistema de Ocho Banderas se estableció en diversos puntos estratégicos del territorio imperial, formando una red de guarniciones. Al inicio de la dinastía, la migración de los manchús al interior del imperio inició con la construcción de ciudades manchús, que fueron eventualmente convertidas en guarniciones que funcionaban como centro habitacional, bastión militar y centro administrativo. A finales del siglo diecinueve, había en el territorio más de cien guarniciones de bandera, elevando o disminuyendo su número en función de la cantidad de soldados asignados a cada una de ellas.⁷²

La red de guarniciones de bandera estaba organizada atendiendo diversos espacios estratégicos, interconectando las regiones a través de cinco cadenas principales. La guarnición de Beijing, la más grande de todas, constituye la cabeza del sistema, de la cual partían las guarniciones en los alrededores de Beijing, en Manchuria, a lo largo de la frontera noroeste y en las provincias del centro y sur del territorio. Las principales guarniciones se colocaron en cinco cadenas: las guarniciones de la cadena de la Gran Muralla, las de la cadena del río Amarillo, la cadena del Yangzi, la cadena del Gran Canal y la cadena costera. El tamaño de las guarniciones variaba mucho. En Beijing se concentraba la mayoría de los soldados de bandera (*qiren* 旗人),

⁷⁰ *Anales del Sistema de Ocho Banderas de la Dinastía Qing*. 八旗通志清. Beijing: Dongbei shifan daxue chubanshe, 1985, p. 1.

⁷¹ Rhoads, *op. cit.*, p. 26.

⁷² Crossley, *op.cit.* (1990), p. 49.

sumando casi ciento cincuenta mil soldados. Le seguían Shengjing (Mukden) con más de siete mil efectivos, Xi'an con seis mil quinientos, y Jingzhou con más de cinco mil seiscientos. Las más pequeñas guarniciones llegaban a contar únicamente con cincuenta soldados.⁷³

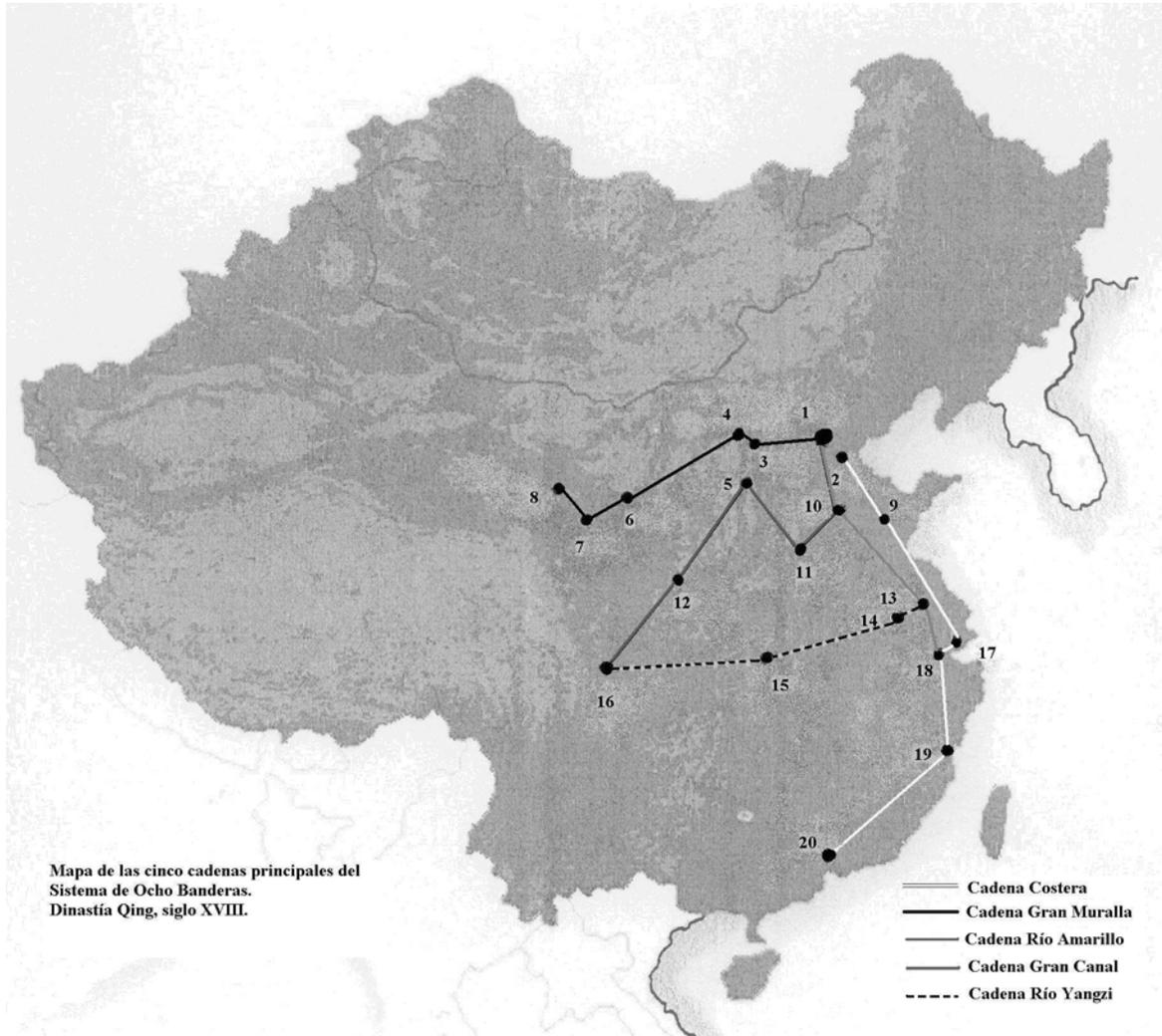


Figura 2,2. Mapa de la red de guarniciones del Sistema de Ocho Banderas de la dinastía Qing a principios del siglo XVIII. Elaborado con base en el mapa de Elliott, *op.cit.* (2001), p. 97. Tomado de http://commons.wikimedia.org/wiki/File%3AChing_Dynasty_1892.png
 Ciudades: 1. Beijing; 2. Tianjin; 3. Youwei; 4. Saiyuan; 5. Taiyuan; 6. Ningxia; 7. Zhuanglang; 8. Liangzhou; 9. Qingzhou; 10. Dezhou; 11. Kaifeng; 12. Xi'an; 13. Zhenjiang; 14. Jiangning; 15. Jingzhou; 16. Chengdu; 17. Zhapu; 18. Hangzhou; 19. Fuzhou; 20. Guangzhou.

La representatividad étnica en las guarniciones no era equilibrada. En la mayoría de ellas había banderas manchús y mongolas, pero las banderas *han* fueron excluidas de muchas guarniciones pequeñas, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo dieciocho. Los

⁷³ Elliott (2001), pp. 94-96; Rhoads, *op. cit.*, p. 29.

destacamentos de soldados de bandera *han* (*han qiren* 汉旗人) fueron concentrándose en Beijing y algunas otras guarniciones en zonas estratégicas como Fengtian, Guangzhou y Fuzhou.⁷⁴ La presencia de soldados *han* en las provincias fue comisionada mayoritariamente a los batallones de los Estandartes Verdes.

Segregación étnica: legibilización y multiétnicidad

La construcción del sistema de guarniciones de bandera en diferentes ciudades y pueblos en el imperio chino implicó la construcción de ciudadelas cerradas, al interior de las cuales habitaban los *qiren* y con quienes la población civil tenía un contacto muy limitado. Esta segregación habitacional, que separaba a los soldados de bandera de los civiles, estableció un primer espacio de diferenciación entre ambos grupos. Esta separación no estaba caracterizada por la oposición clásica entre civiles y militares, ejemplo que corresponde mayormente a la presencia de las guarniciones de los Estandartes Verdes. Los soldados del Sistema de Banderas eran un grupo de élite, caracterizado principalmente por sus habilidades marciales relacionadas con su origen étnico, y cuyo prestigio fue preservado y demostrado constantemente por parte del gobierno Qing. La separación habitacional que remarcaba la diferencia entre *qiren* y *hanmin* (civiles, el *pueblo han*) colaboró a que se construyera, desde los civiles, una imagen de homogeneidad al interior de las banderas. Con excepción de una compañía tibetana que ingresó en las filas de las banderas en la década de 1770, la pertenencia al sistema estaba restringida al ingreso de miembros nacidos fuera de él.⁷⁵

El Sistema de Banderas, como hemos visto, no era un grupo homogéneo. Esta imagen construida desde fuera tiene su origen en el perfil que de sí mismos proyectaron los manchús a través del sistema, pues como grupo étnico, el sistema se convirtió en su espacio de expresión y desarrollo étnico. La importancia que las banderas manchús tenían sobre sus contrapartes mongolas y *han* contribuyó a reforzar esta imagen de homogeneidad hacia el exterior, pues si bien el sistema reservaba diferentes privilegios para cada una de las banderas, como *qiren* estaban colocados en una posición de privilegio con respecto a los civiles, quienes no distinguían

⁷⁴ Rhoads, *op. cit.*, p. 29.

⁷⁵ *Idem*, p. 67.

mayormente entre las diferentes banderas. Para los *hanmin*, la identidad ocupacional de los *qiren* se fusionaba con la identidad étnica manchú, en virtud de la segregación entre *qiren* y *hanmin* impuesta por el gobierno, y también por los privilegios económicos y políticos que su ocupación les reservaba.

El manejo de la multiétnicidad en el imperio Qing indica la forma en que, como gobierno, los manchús operaron el poder utilizando como herramienta la segregación poblacional basada en criterios étnicos. Habíamos ya mencionado que la legibilización que llevaron a cabo emperadores como Kangxi y Qianlong incluyó tareas de exploración territorial, reconocimiento de las nuevas poblaciones y elaboración de mapas y etnografías. La construcción de la red de guarniciones de bandera supuso un nuevo aspecto de la tarea legibilizadora del imperio, pues el establecimiento de las guarniciones de bandera implicó un cambio en el esquema habitacional y organizativo en algunas de las ciudades en donde éstas se construyeron, especialmente cuando las guarniciones eran de gran tamaño. De acuerdo con James Scott, parte de la legibilización del imperio incluye la reorganización de las ciudades importantes. El caso más representativo para la dinastía Qing es la ciudad de Beijing, pues fue configurada como “nueva patria” manchú en territorio imperial chino, lo que implicó una total reorganización de los asentamientos reservados para los soldados de bandera.

El nuevo esquema habitacional de Beijing representó una forma en que la legibilidad del imperio fue alcanzada a través de una segregación mucho más pronunciada de la población, separándola por categoría y funciones.⁷⁶ De acuerdo al establecimiento de las guarniciones, la población fue dividida en soldados y civiles, y los soldados a su vez en soldados de bandera (*qiren*) y soldados de los Estandartes Verdes. La clara división interior de las guarniciones de bandera también muestra esta legibilización que segregó a los *qiren* en razón de su origen étnico. La reorganización de Beijing alude a una jerarquización del espacio urbano, en donde las habitaciones del Sistema de Ocho Banderas constituyen un lugar de mayor importancia y prestigio que las zonas habitacionales de los *hanmin*.

⁷⁶ Scott, *op. cit.*, p. 62.

El reacomodo habitacional de Beijing dio inicio desde la toma de la ciudad por parte de las fuerzas Qing, en 1644. La corte imperial arribó a la ciudad en septiembre de ese año, acompañada por sus contingentes de las Ocho Banderas. Decidieron que la parte norte de la ciudad, conocida como Ciudad Interior (*neicheng* 内城), sería reservada para las banderas, por lo que la población civil debía abandonar sus residencias y trasladarse al sur, a la zona llamada Ciudad Exterior (*waicheng* 外城). El traslado tomó tiempo, ya que el gobierno Qing no deseaba agitar a la población en su contra. Sin embargo, la migración civil no fue sencilla, ya que hacia febrero de 1646 aún había civiles y *qiren* habitando en la Ciudad Interior. Se ordenó entonces al Ministerio de Trabajos que acelerara la construcción de viviendas para los civiles en la Ciudad Exterior. La lentitud del traslado obligó a Dorgon a anunciar, a fines de 1649, la migración total de los funcionarios, comerciantes y pueblo *han* que residieran en la Ciudad Interior hacia sus nuevas casas en la Ciudad Exterior. Aparentemente, hacia mediados de la década siguiente la migración se había completado.⁷⁷

Tomó una década a los manchús alcanzar la total restricción habitacional en la Ciudad Interior, tiempo récord si tomamos en cuenta las dificultades logísticas que implicaba el cambio. La población asentada en la Ciudad Interior estaba constituida enteramente por los soldados de las Ocho Banderas, ocupando la ciudad por cuadrantes de acuerdo a su pertenencia a una de las banderas. Así, la ciudad quedó dividida en ocho cuadrantes, a su vez divididos en razón de la pertenencia étnica de sus miembros: banderas manchús, mongolas y *han*. La construcción de la zona residencial exclusiva contribuyó a crear un sentido de identidad entre los miembros de las banderas, además de la imagen popular que ya hemos mencionado y que constituye la principal razón del surgimiento de tensiones étnicas en el periodo: la segregación entre manchús, considerados así todos los miembros de las banderas, y *han*, es decir, la población civil. La segregación étnica en Beijing fue una realidad que con el tiempo se convirtió en un ámbito poroso, pues aunque la separación estaba perfectamente trazada en los asentamientos, y legislada con tal fin,⁷⁸ las relaciones interétnicas permitieron cierto grado de asimilación, aunque nunca se

⁷⁷ Naquin, Susan. *Peking: Temples and City Life, 1400-1900*. California: University of California Press, 2000, pp. 289-292.

⁷⁸ Dorothea Heuschert afirma que el gobierno Qing practicó una política de ‘pluralismo legal’, pues se elaboraron legislaciones particulares para cada categoría poblacional, en donde coexistía más de un orden normativo al interior

llegó a una pérdida de la identidad étnica por parte de los *qiren*, identificados particularmente como manchús.

Este contacto multiétnico causó algún impacto en los soldados de bandera, especialmente en el caso de los soldados de la red de guarniciones ubicadas en las provincias. En ciudades como Guangzhou, y en otras guarniciones ubicadas en provincias como Zhejiang y Fujian, los *qiren* manifestaron inclusive cierta simpatía por la cultura local. Por otro lado, en provincias como Xinjiang eran conscientes de su papel como conquistadores, por lo que mantuvieron distancia de la gran variedad de pueblos y etnias que habitaban en el territorio.⁷⁹

En este sentido, el Sistema de Banderas se convirtió en el escenario principal de desarrollo de las relaciones interétnicas en el periodo. La clasificación poblacional elaborada con base en la procedencia étnica, dibujó un esquema de convivencia regulado por el gobierno Qing a través de una clasificación étnica definida. Este esquema permitió la conservación de las cualidades étnicas particulares de cada grupo, pues como gobierno, los manchús no aplicaron una política de imposición cultural. La segregación por origen étnico al interior de las banderas es un espacio simbólico de reproducción de la etnicidad, ya que aunque todos los miembros del sistema compartían la identidad marcial y la vinculación con la casa imperial manchú, la clasificación étnica les permitía continuar adscribiéndose a sus grupos de origen.

La separación étnica entre manchús, mongoles y *han* se ramificaba de acuerdo al estatus que cada familia adquiría en virtud de su actividad. Los registros familiares de vivienda dan cuenta de esta clasificación, en donde los dos grupos principales eran los *qiren* y los esclavos (*booi* o *bao yi* 包衣).⁸⁰ En cuanto a la división por etnia, en textos oficiales como edictos imperiales, o en legislaciones particulares del Sistema, los manchús son llamados *manzhou* 满洲, los mongoles *menggu* 蒙古 y los soldados *han* eran llamados *hanjun* 汉军. Este último término se

del territorio. "Legal Pluralism in the Qing Empire: Manchu Legislation for the Mongols". *The International History Review*, Vol. 20, No. 2 (Jun., 1998), pp. 310-324.

⁷⁹ Crossley, *op.cit.* (1990), pp. 18-19.

⁸⁰ Ding, *op.cit.*, p. 31.

oponía al de los *han* civiles, llamados *hanmin* 汉民. Los soldados del Ejército de los Estandartes Verdes eran llamados *luyin* 绿营.⁸¹

Tensión étnica entre manchús y han

El reconocimiento de una población multiétnica durante el gobierno Qing implicó, como hemos visto, una gran complejidad en los procesos legibilizadores llevados a cabo desde su fundación. El Sistema de Banderas como sitio en el que sucedían relaciones sociales de tipo interétnico tanto en su interior como hacia el exterior, funcionó como el espacio de ejecución de la segregación social que permitió al gobierno manchú controlar a esa población diversa, clasificándola en un sistema jerárquico, un sistema social discriminatorio en el que fueron asignadas etiquetas a cada grupo, con el objetivo de colocarlas en diferentes categorías sociales.⁸² La pluralidad de elementos que fueron considerados para la elaboración de dichas categorías incluía, entre otros, la ocupación, diferenciando militares de civiles; soldados, intelectuales o sirvientes; burócratas o comerciantes. Otro factor de discriminación era la fecha en la que como pueblo conquistado se habían rendido al imperio manchú, distinguiendo entre viejos manchús o nuevos manchús; o también entre la población *han* que se rindió al imperio de forma temprana, cuyo reconocimiento como parte del imperio y privilegios dentro del Sistema de Ocho Banderas era mayor que el conferido al resto de la población.

La etnicidad como factor de discriminación social operó influyendo prácticamente todos los espacios de convivencia social, como el ejército, que separaba en una primera instancia a los soldados manchús (como grupo homogéneo) del Sistema de Ocho Banderas de los soldados *han* del Ejército de los Estandartes Verdes. Y, como se ha explicado, la división interna del Sistema de Banderas estaba determinada, en primer lugar, por el origen étnico de sus miembros. El escenario multiétnico se torna por lo tanto en un sistema social discriminatorio que coloca a la etnicidad como factor de identidad primordial, identidad étnica a la que cada grupo poblacional debió adscribirse. Como hemos visto en el capítulo uno de esta tesis, esta conciencia de ser

⁸¹ V. *Da Qing luli*, (*Leyes y normas del Gran Qing*) Vol. 4 *pass. Qinding siku quanshu, op.cit.*

⁸² Navarrete, Federico. *Los Pueblos Indígenas de México*. México: Comisión de Desarrollo de los Pueblos Indígenas, 2008, p. 13.

étnicamente diferente es una circunstancia particular del periodo Qing, pues si bien la convivencia entre grupos de diferente extracción étnica había sido una constante en toda la historia del imperio, siempre había sido la cultura el elemento diferenciador.

La segregación de corte étnico encontró su principal espacio antagónico entre los manchús y los *han*, reconociendo la pertenencia o no al Sistema de Banderas como el primer factor de diferenciación, y su identidad étnica manchú o *han* para el caso de los miembros del sistema, como segundo espacio de separación. Los esfuerzos por determinar la pertenencia al Sistema se concentraron especialmente en el siglo dieciocho, durante los gobiernos de Yongzheng y Qianlong. En ese periodo, el Sistema de Banderas experimentó un reacomodo que tuvo como objetivo principal determinar la legítima pertenencia al cuerpo militar de cada uno de los soldados y sus familias. Esta necesidad se derivó principalmente de los problemas económicos que el sistema comenzó a sufrir a partir de ese momento, debido a su gran tamaño y su debilidad funcional. La reforma del sistema de registro de unidades familiares pertenecientes al sistema determinó reducir sus espacios, asignando nuevos registros a los soldados *han* que así lo prefirieran y se adscribieran a la vida civil. Elliott señala este hecho como un paso definitivo en la identificación y exclusión de un grupo completo del sistema: los *han*. Sobre este movimiento de exclusión se abundará en el capítulo 3 de esta tesis, cuando analicemos los elementos que influyeron en el grupo *han* para identificarse étnicamente y las circunstancias de acomodo social que vivieron durante el periodo. Por ahora, observaremos que la diferenciación entre grupos para este momento se convirtió en un asunto sustancial para la sobrevivencia del grupo manchú en el sistema de banderas, para lo cual era primordial establecer de manera clara la pertenencia al grupo mediante elementos indiscutibles, como las genealogías.⁸³ Así mismo, la exclusión acentuó la tensión étnica entre ambos grupos, circunstancia que alcanzó mayor intensidad durante el siglo diecinueve. Ambos aspectos, la sobrevivencia étnica manchú y la acentuación de la tensión étnica entre manchús y *han*, constituyen espacios de revelación simbólica determinantes para la etnicidad de ambos grupos. No se debe perder de vista que es justamente en la significación de la diferencia en donde se encuentra el espacio de definición étnica del propio grupo.

⁸³ Elliott, *op.cit.* (2001), p. 333.

Con el fin de determinar con claridad la pertenencia étnica de los soldados manchús, se llevaron a cabo algunos esfuerzos específicos, como la sistematización de las genealogías de los manchús del Sistema de Ocho Banderas. Compiladas en el documento *Genealogías Completas de los Clanes Manchús de las Ocho Banderas* (*Baqi manzhou shizu tongpu* 八旗满洲氏族通谱), publicado en 1744, el texto constituye un mapa de los clanes que forman al grupo, estableciendo líneas ancestrales definidas y demostrando la continuidad de los lazos de parentesco, definiendo de manera irrefutable la pertenencia a la etnia manchú. Como parte de la reforma en el registro de los hogares de bandera, la determinación de la pertenencia étnica de cada uno de ellos era fundamental para el proceso. Con anterioridad se habían elaborado algunos otros documentos cuya finalidad era definir la identidad de los soldados de bandera a través de líneas de ascendencia, como las *Obras Completas de los Linajes Manchús* (*Manzhou shizu daquan* 满洲氏族大全), editado durante el gobierno de Yongzheng en el año de 1713.⁸⁴

El proceso de etnogénesis que los manchús, como grupo, experimentaron al convertirse en el gobierno imperial chino, les colocó ante la necesidad de establecer mecanismos que definieran la pertenencia al grupo. Las genealogías funcionan como ese espacio de definición, un esfuerzo que no solo los manchús llevaban a cabo, pues de hecho la elaboración de genealogías era ya una antigua práctica en las familias imperiales chinas. En la tradición confuciana, las genealogías son un elemento que muestra el estatus social de determinada familia, demostrando su procedencia geográfica, los puestos burocráticos que sus fundadores detentaban, y los vínculos matrimoniales que los unían a otras familias. Las genealogías manchús demostraban la ascendencia a través del linaje y mostraban un interés particular por definir esta pertenencia, aunque también había otro tipo de genealogías que eran elaboradas con base en la compañía y puesto que el titular del linaje y sus descendientes desempeñaron en el sistema.

Las genealogías fueron un catalizador que vinculó de forma definitiva la etnicidad manchú a la tradición marcial del Sistema de Ocho Banderas. El gobierno Qing tuvo entonces la posibilidad de saber con claridad la procedencia étnica de sus miembros, si habían sido originalmente capturados al momento de la conquista o parte de las tropas desde tiempos previos.

⁸⁴ *Idem*, p. 328; *Qinding baqi tongzhi*, tomo 240; Crossley, *op.cit.* (1987), p. 768

Fue importante también identificar a aquellos soldados que detentaban un puesto de forma fraudulenta, al adscribirse como manchús sin tener en realidad los vínculos con el linaje que así lo demostraran. Dado que al momento de la conquista, algunos soldados *han* adscritos al sistema de banderas manchús cambiaron sus apellidos y se adhirieron a los linajes de las banderas iniciales, existía cierta confusión al respecto de quienes realmente se vinculaban con esta sección, siendo étnicamente manchús por linaje ancestral o por adscripción al momento de la conquista.⁸⁵

La determinación de pertenencia étnica a través de las genealogías va más allá de la práctica cotidiana que define a un grupo étnicamente. Si bien algunos rasgos culturales como el lenguaje o la religión constituyen espacios de convivencia interétnica, la segregación étnica impulsada por Qianlong no daba lugar a ambigüedades. Las restricciones de convivencia quedaban controladas en prácticas como el matrimonio, pues la endogamia les permitía a los manchús regular la descendencia y por lo tanto, la pertenencia al grupo. Las genealogías atestiguan esta pertenencia, por lo que constituyen uno de los espacios de definición étnica manchú y por lo tanto, son muy importantes como elemento de separación étnica entre manchús y *han*, el grupo étnico del cual intentaban diferenciarse permanentemente.

Es este ámbito de convivencia multiétnica y segregación social en el que los *han* como grupo debieron redefinir su papel como grupo poblacional, ya no como la población privilegiada, pero sí como el grupo mayoritario numéricamente, y aún, el grupo cuya cultura seguía siendo la más influyente en el desarrollo de la vida cotidiana y las prácticas político-económicas del esquema gubernamental. En resumen, el grupo antagónico de los gobernantes manchús. A partir del periodo Qing, los *han*, enfrentados al acomodo en una diversidad étnica de la cual ahora ellos mismos formaban parte, desarrollaron para sí la idea de pertenencia grupal a partir de elementos étnicos. Esta definición resultó fundamental para su desarrollo histórico durante el siglo diecinueve y en la etapa posterior, pues las diferencias étnicas (y ya no solamente el destino fijado por el sino del ciclo dinástico –construcción-esplendor-decadencia) ahora podían ser consideradas como uno de los factores que determinaron el deterioro de su posición social y económica, o también, la base sobre la cual construir su nuevo liderazgo.

⁸⁵ Elliott, *op.cit.* (2001), p. 329.

En el siguiente capítulo se analizarán algunas de las prácticas socioculturales que pueden considerarse como parte de la identidad étnica *han*, como la organización de parentesco conocida como *zongzu* (宗族), en donde los *han* definen su pertenencia y la cual puede ser considerada como un espacio de identificación étnica. Así mismo, se analizarán los registros genealógicos *zupu* (族谱) como los mecanismos de definición de pertenencia étnica, inscritos en la tradición confuciana que continuó siendo la principal fuente de significación cultural. La definición de ser *han* durante el periodo Qing pasa por un desarrollo histórico que implica la asignación de un etnónimo, la adopción de éste, la adecuación a los espacios que el imperio manchú les asigna como propios, y el surgimiento de una conciencia étnica que los llevará a defender su presencia como grupo a finales del siglo diecinueve. Hacer esta exploración nos permitirá ver a los *han* en la dimensión étnica de sus relaciones internas como grupo, reconociendo que sus prácticas étnicas trascendieron la segregación impuesta en el sistema manchú: los vínculos étnicos *han* fueron, precisamente, los elementos de cohesión social que permitieron al grupo continuar identificándose a pesar de la imposición de identidades ocupacionales, y les dieron la oportunidad de elaborar un pronunciamiento grupal de distinción étnica hacia finales de la dinastía Qing.

Capítulo 3

Etnicidad *han*: adaptación y reinterpretación de la identidad étnica *han* durante la dinastía Qing

La convicción sobre la existencia ancestral de los *han* como un grupo étnico definido por parte de los académicos chinos (y no chinos, como los pertenecientes a la Sinicization School) y de la población china en general, obedece a la idea de que, desde tiempos antiguos, los *han* han construido una identidad cultural que los unifica y convierte en un grupo homogéneo.¹ Sin embargo, y como se ha analizado en el capítulo 1 de la presente tesis, en la conformación de la identidad *han* intervienen factores que van más allá de la idea de continuidad cultural que se ha defendido de una forma determinista, sin considerar los elementos que la convierten en un espacio de construcción y cambio constante. Por lo tanto, afirmar esta pretendida homogeneidad sería omitir el hecho de su dinamicidad diacrónica y heterogeneidad cultural, radicada en la vasta extensión territorial que ocupan, las diversas actividades económicas que realizan, y la variedad lingüística y religiosa, por mencionar algunos aspectos.

Por otra parte, ya hemos expuesto en el capítulo 2 cómo esta identidad cultural se vio confrontada durante el periodo Qing, al imponerse, por primera vez en la historia china, políticas de organización social que observaban la pertenencia étnica de cada grupo que entonces conformaba la enorme población del imperio chino. La segregación étnica asignó a cada grupo un espacio de acción. Y los *han*, aún siendo la población mayoritaria, no fueron la excepción. Antes bien, de acuerdo con su estatus de pueblo gobernado, se les circunscribió en dominios particulares, asignación que resulta especialmente evidente cuando se analiza la conformación de los cuerpos militares y burocráticos del imperio Qing. En estos nuevos esquemas de convivencia étnica, los *han* fueron etiquetados oficialmente con ese nombre, *hanren*; el término fue utilizado de manera formal por los manchús para referirse a quienes antes de su gobierno habían sido la población habitante del territorio chino, de *Zhongguo*, y de manera particular, de aquellos que habían sido los súbditos de la dinastía Ming (1368-1644). Todos los nombres con los que los *han* se habían referido a sí mismos en periodos anteriores fueron desplazados paulatinamente por el

¹ Véase a este respecto la Introducción de esta tesis.

uso del término *han*, y, dependiendo del ámbito al que pertenecían (civil o militar), la referencia se dividía en *hanmin* o *hanjun*.

Como hemos descrito con anterioridad, en el periodo de la dinastía Qing la identidad *han* se adaptó a estos nuevos esquemas sociales, apegándose al uso particular del nombre que, con posterioridad, se convertiría en el etnónimo definitivo con el que se identificarían a sí mismos como grupo. Es objetivo del presente capítulo observar cuáles son los espacios que los *han* conservaron y consolidaron para reproducir y fortalecer su identidad étnica durante la dinastía Qing. El recorrido iniciará con una perspectiva sobre la ocupación territorial y la importancia de las migraciones de la población *han* en el periodo, así como su inclusión en las instituciones manchús. En seguida, retomaré algunos elementos clave de la conformación de la etnicidad para analizar, desde una perspectiva histórico antropológica, algunos aspectos de la identidad *han* que son parte de una construcción étnica.

Parte fundamental de este análisis lo ocupará la discusión sobre las particularidades de la ritualidad *han* vinculadas al parentesco, pues constituye uno de los ámbitos más extendidos y antiguos de la práctica identitaria *han*. Como se verá, los rituales familiares más importantes en la práctica *han* son aquellos relativos a la veneración de los ancestros, esfera fundamental de la virtud confuciana denominada “piedad filial” (*xiao*, 孝). Enmarcados en el espacio del *zongzu* 宗族, es decir, el grupo familiar agnaticio consanguíneo, los rituales funerarios, la construcción de templos ancestrales, los rituales de culto en templos y tumbas, así como la elaboración de tablillas de los ancestros y genealogías, forman parte del cúmulo de prácticas derivadas de la vinculación por parentesco y de la piedad filial. Este conjunto ritual incluye obligaciones sociales, económicas, e inclusive políticas, las cuales se adquieren en virtud de la pertenencia al *zongzu*. En una perspectiva social más amplia, analizaré cómo el *zongzu* alcanza una importancia que va más allá de la organización familiar, al convertirse en el censor de la organización social, así como el detentor y ejecutor de la justicia local. Las sanciones sociales que emanan de la organización del *zongzu* brindan a los miembros del mismo un espacio de vinculación, control social y organización económica, y, en términos étnicos, les dota de elementos que ayudan a arraigar la adscripción identitaria. La extensión de las familias proporciona al individuo un mayor espacio de identificación, y de manera definitiva, señala a quienes, a través del

reconocimiento de un lazo de parentesco, forman parte indiscutible de su grupo identitario. Esta vinculación, biológica o putativa, puede llegar inclusive hasta el ancestro común primigenio, para los *han* representado en la mítica figura del Emperador Amarillo. El reconocimiento de los lazos de parentesco permite a los individuos vincularse étnicamente, manifestando su identidad a través de la ritualidad que indica la significación particular de los procesos de parentesco.

Antes de iniciar el análisis de los elementos arriba descritos, es importante señalar que si bien los estudios sobre las instituciones del parentesco en China han sido profusos y constantes desde por lo menos la década de 1940, la gran mayoría han hablado del parentesco como un fenómeno monolítico, sin considerar que la población china no está conformada únicamente por los *han*. Con la inquietud por demostrar que en el territorio chino la ritualidad en torno al parentesco es más bien homogénea, se han publicado numerosos estudios que analizan ejemplos sin diferenciar el grupo del cual provienen. En general, se les llama “chinos” a quienes realizan las prácticas descritas, traduciendo inclusive el término *han* como “chino”.² Los análisis elaborados por investigadores como Maurice Freedman o Patricia Ebrey constituyen obras de ineludible referencia por ser punta de lanza en el estudio histórico antropológico de las relaciones de parentesco en China. Sin embargo es importante destacar que la mayoría de estos estudios están analizando formas particulares de organización *han*, mientras que en el cuerpo de los textos no se señala de forma suficiente la diversidad étnica y cultural del imperio, lo cual implica que los resultados no necesariamente son válidos para toda la población. Más aún, la variedad de prácticas realizadas en el seno mismo de las familias que se consideran *han*, exhibe un grado importante de diversidad, sin que esto llegue a mermar el entendimiento y unidad en los significados de la ritualidad *han*.

Uno de los elementos que han sido utilizados para fortalecer la idea de la homogeneidad en la práctica ritual *han* es la existencia de textos canónicos que dictan las maneras correctas para llevar a cabo las prácticas rituales, especialmente aquellas vinculadas a los ciclos familiares. Sin embargo, la copiosa cantidad de exégesis elaboradas a propósito de tales textos, en diferentes

² En este sentido, los análisis existentes coinciden con la tendencia homogeneizadora de la sinización manejada por la Sinicization School, asunto del que ya hemos hablado a profundidad en la Introducción de esta tesis. V. Freedman *op.cit.* (1970); Ebrey, Patricia B. y James L. Watson (eds.). *Kinship Organization in Late Imperial China (1000-1940)*. Berkeley: University of California Press, 1986.

periodos de la historia imperial china, son muestra de que la variedad de interpretaciones y prácticas rituales derivadas de los mismos eventos, implicó la necesidad, para muchos ideólogos confucianos, de discutir sobre lo que para cada uno de ellos era la correcta ejecución de la ritualidad. Es precisamente la búsqueda de corrección lo que implica la homogeneidad ritual, pero el peso identitario recae en mayor medida en la significación que para los *han* de las distintas regiones y épocas guardaba la realización de los rituales. Existió un acuerdo en la ortodoxia, más no tanto en la ortopraxis. Para periodos anteriores a Qing, la ritualidad de los *huaxia*, *hanren*, *mingren*, etc., se establecía como un espacio de reconocimiento de identidad cultural, exclusivo de quienes compartían la tradición confuciana como base de su construcción cultural, a través de la cual se colocaban en la cúspide del refinamiento social imperial y se reconocían como súbditos en *Zhongguo*. Al final de este capítulo abundaré sobre la ortodoxia y la ortopraxis; por ahora es suficiente mencionar que, para el periodo Qing, la permanencia de muchas prácticas rituales vinculadas al parentesco, su uso constante, e inclusive la promoción de su ejecución por parte del gobierno Qing, constituyen el espacio fundamental de construcción, reconocimiento y expresión de la identidad étnica *han*, sin que para ello existan diferencias marcadas entre los *hanmin* (civiles *han*), y los *hanjun* (militares *han*). Antes bien, estas diferencias se acentúan por la presencia de grupos antagónicos, de aquellos que se configuran como diferentes en el esquema de relaciones interétnico, particularmente de los manchús.

Migraciones han: ocupación del territorio imperial Qing

La paulatina expansión del territorio imperial chino, desde sus inicios con la primera unificación durante la dinastía Qin, incorporó como uno de sus principales mecanismos de consolidación del control político y económico, la migración de la población originaria de la zona del *zhongyuan* hacia los espacios periféricos. Impulsada o vetada en diferentes momentos, la movilidad de los *huaxia* hacia diversos puntos del territorio imperial fue una constante durante toda la historia imperial. Las razones eran diversas, pues intervenían elementos como el crecimiento poblacional, la búsqueda de espacios de crecimiento y obtención de propiedades, la conquista de nuevos territorios en los cambios de gobierno dinástico, la obtención de puestos burocráticos, e inclusive, los desastres naturales como las constantes inundaciones provocadas por los ríos Amarillo y Yangzi en la planicie del *zhongyuan*. Cualquiera que fuese el motivo para emigrar, los grupos de

huaxia debían adaptarse a una diversidad de climas y culturas que pronto dieron como resultado una visible (aunque mutuamente inteligible) variedad de interpretaciones de lo que significaba ser *huaxia* en medio de la expansión y consolidación de su cultura fuera del territorio del *zhongyuan*.

Durante la dinastía Qing, la migración de la población oficialmente etiquetada como *han* obedeció particularmente a la expansión territorial imperial, que como hemos visto, incluyó la conquista de vastos territorios al oeste y norte del imperio, así como el territorio insular de Taiwan. La migración de población *han* hacia estas regiones comenzó desde mediados del siglo diecisiete, con la movilización de un importante número de pobladores *han* hacia territorios como el oeste de Sichuan, provenientes de Huguang, Fujian, Guangdong y Shaanxi; hacia Taiwan, con población *han* y de otros grupos (como los *hakka*) provenientes de Fujian y Guangdong, y hacia Liaodong, movilizando población *han* desde Shandong y Hubei.³ Si bien en este proceso migratorio se movilizaron mayoritariamente personas clasificadas como *han*, la diversidad étnica de regiones como Huguang y Fujian indica que las masas de migrantes debieron ser igualmente heterogéneas, especialmente en el caso de las migraciones de la zona sur.

Es de particular interés la migración *han* hacia la península de Liaodong, en el noreste del territorio imperial. La importancia de esta migración radica en el contacto que los jurchen (posteriormente llamados manchús) establecieron con los *han* de la región, así como su incorporación posterior al Sistema de Ocho Banderas. Fueron precisamente estas poblaciones *han* las primeras en ser añadidas al sistema y reconocidas en su particularidad étnica, siendo este mecanismo de diferenciación étnica el que prevalecería en el imperio durante toda la dinastía Qing. Se ha mencionado que la población *han* en Liaodong ya contaba con una historia de migración anterior a la conquista jurchen. En efecto, la presencia de población *huaxia* en la zona puede datar desde tiempos de la dinastía Han (206 a.C.-220). En su conflictiva relación con los grupos de la región, como los *xiongnu*, los *han* establecieron relaciones políticas que les habilitaron para delimitar los espacios de acción, lo que permitió que convivieran a nivel poblacional en dicho territorio. La frontera por momentos iba más al norte o retornaba hacia el

³ Ding, *op. cit.*, pp. 2-8.

sur, pero siempre marcaba la posesión territorial a través de la práctica económica que caracterizaba a quienes poseían la cultura *huaxia*, a saber, la agricultura.⁴

La región de Liaodong formó parte de la historia imperial china en diversos periodos. Aunque su inclusión geográfica en el mapa del imperio sucedió hasta la dinastía Yuan, podemos observar en periodos como el de la dinastía Liao en el siglo diez, que Liaodong fue el punto de partida desde donde los kitanes conquistaron parte del territorio noreste y fundaron la dinastía Liao. En el siglo doce, los ancestros de los manchús, los jurchen, fundaron la dinastía Jin posterior.⁵ La presencia *han* en Liaodong y toda la región de Manchuria se consolidó con el establecimiento, en 1375, de la Comisión Militar Regional de Liaodong perteneciente al gobierno Ming, la cual consistió en veinticinco guarniciones que controlaban la parte sur de Manchuria. En 1409, el emperador Yongle estableció una nueva red de guarniciones en la región, un poco más al norte, llamada Comisión Militar Regional de Nuerkan, cuyas bases se localizaron cerca de los afluentes de los ríos Sungari y Ussuri, fortaleciendo el control Ming sobre las poblaciones de la región.⁶ Si bien algunas de las guarniciones colocadas más al norte estaban controladas directamente por líderes locales, el establecimiento de guarniciones del ejército Ming nos permite pensar en un aumento de la cantidad de población *mingren*, que apoyaron las actividades de manutención de las milicias y fortalecieron el trabajo de consolidación del poder Ming en la región.

Al iniciar el siglo diecisiete, la población que ocupaba la región de Manchuria, especialmente en la península de Liaodong, estaba compuesta de *mingren*, es decir, grupos de cultura *huaxia* leales a la dinastía Ming, así como de otros grupos étnicos como coreanos y jurchen. El avance conquistador de los jurchen se desarrolló en este contexto, a partir del cual emergieron las primeras compañías militares. Nurhaci, en un esfuerzo integrador, conformó las primeras banderas no sólo con soldados jurchen, sino también con soldados *nikan* (*han*). Nurhaci colocó a la población *nikan* en los mismos espacios habitacionales de los jurchen, siendo esta

⁴ A este respecto, son emblemáticos los trabajos de Owen Lattimore, como “Origins of the Great Wall of China”, *The Geographical Historical Review*, XVII-4 (Oct., 1937), pp. 529-549; y especialmente *Inner Asian Frontiers of China*, *op.cit.*

⁵ V. Mote, Frederick W. *Imperial China, 900-1800*. Cambridge: Harvard University, 1999.

⁶ Tsai, Shih-shan Henry. *The eunuchs in the Ming dynasty*. Albany: State University of New York Press, 1996, p. 129.

condición aceptada, e incluso solicitada, por los mismos *nikan* en relación con el Kan a quien acababan de jurar lealtad.⁷ De acuerdo con Gertrude Roth, Nurhaci, en su proceso de conquista de la península de Liaodong, buscó establecer una forma de control económico dentro del cual los súbditos del Kan pudieran vivir de manera igualitaria. Refiriéndose específicamente a los *han*, esta política intentó crear una imagen favorable para el objetivo final, que era la fundación de una nueva dinastía, y para lo cual el apoyo de los habitantes de la región proporcionaría mejores oportunidades de éxito.⁸ Esta política de integración cambió al morir Nurhaci, aunque la inclusión de los *nikan* en el esquema militar manchú continuó posteriormente con base en un sistema de segregación étnica que se mantuvo durante todo el periodo Qing.

Los han en el Sistema de Ocho Banderas

Una de las primeras distinciones que se establecieron para la inclusión de los *nikan* en el aparato militar manchú fue la separación entre quienes asumían roles militares y aquellos que trabajaban como servidumbre, los cuales formaron grupos diferenciados llamados *booi*.⁹ El cuerpo de guardias de Nurhaci mismo estuvo conformado por soldados *nikan*, y conformaban una unidad militar llamada en manchú *ujen cooha*. En 1637, esta unidad fue dividida en dos; en 1639 volvió a dividírsele, ahora en cuatro; y en 1642 se consolidó como la sección de Ocho Banderas de *hanjun*, sumándose al sistema total en conjunción con las banderas manchús y mongolas.¹⁰ De hecho, la estructura de la expansión histórica Qing después 1636 colocó a los *hanjun* en un lugar clave en el complemento de las banderas, por encima de los contingentes mongoles.¹¹ En periodos posteriores el estatus de los *hanjun* en el sistema descendió hasta el último sitio, y esta circunstancia se derivó de la decisión manchú de hacer prevalecer la identidad marcial seminómada en el Sistema de Banderas. Esto permitió que se fortalecieran los espacios de control manchúes, delimitando el campo de acción *han* en el sistema militar.

⁷ Roth, Gertrude. "The Manchu-Chinese relationship, 1618-1636", en Jonathan Spence et.al. *From Ming to Ch'ing: conquest, region, and continuity in seventeenth century China*. New Heaven: Yale University Press, 1979, pp. 5-6, 13-14.

⁸ *Idem*, p. 9.

⁹ La composición étnica de los *booi* era variada, comprendiendo grupos de *nikan*, coreanos y rusos. Elliott, *op.cit.* (2001), pp. 83-84.

¹⁰ Crossley, *op.cit.* (2002), p. 322.

¹¹ *Idem*, p. 320-321.

Parte de este control territorial manchú se concentró en la conservación de la zona de Manchuria a partir de su percepción como la cuna de la identidad manchú. El desarrollo posterior de la migración *han* hacia esa zona demuestra la reserva que guardaban los manchúes hacia la presencia de otra etnia en su territorio de origen, la cual osciló entre el fomento y la prohibición. Durante la segunda parte del siglo diecisiete la migración fue permitida, incrementándose rápidamente la cantidad de pobladores *han* en la región. Posteriormente, la migración *han* fue prohibida, lo cual implicó el cierre de la frontera y la exclusividad de residencia para aquellos pobladores manchús y *han* (y otros, como los coreanos) que ya se encontraban en la región de manera permanente. Esta situación continuó durante todo el periodo imperial, siendo hasta después de 1850 que se permitió nuevamente la migración de manera legal.¹² A pesar de las prohibiciones, el flujo de la población *han* hacia Manchuria nunca se detuvo totalmente.

El crecimiento del Sistema de Banderas lo llevó a contar con 1,151 compañías en el siglo dieciocho, de las cuales 681 eran manchús, 204 eran mongoles y 266 eran *han*. Ya que el total de la población *han* en el sistema era numéricamente similar o superior a la población manchú, puede observarse que los *han* contaban con un menor número de puestos per cápita en comparación con sus contrapartes manchús.¹³ En números generales, la cantidad de *hanjun* (soldados de bandera *han*) en el primer siglo de gobierno Qing superaba la cantidad de soldados manchús. Si consideramos que las compañías de servidumbre estaban conformadas en su mayoría por *hanren*, observamos que la cantidad de *han* en el sistema sobrepasa por mucho a los contingentes manchús y mongoles. En el siguiente cuadro y en la gráfica correspondiente puede apreciarse el número de efectivos y las proporciones mencionadas.¹⁴

¹² Zhang Shizun. "Migración y cambios sociales en el noreste durante la dinastía Qing, 1644-1911". Tesis doctoral, Dongbei Shifan Daxue, 2003. (síntesis, www.lw23.com/lunwen_101691452/)

¹³ Elliott, *op.cit.* (2001), p. 335.

¹⁴ Tomado de: Elliott, *op.cit.* (2001), p. 364. (Cuadro: "Range of Population Sizes for Eight Banners, 1648 and 1720." Para elaborar esta gráfica se tomaron los rangos demográficos máximos estimados por el autor, calculados con base en los datos de archivo disponibles. Para los objetivos del presente capítulo, se consideraron sólo los datos totales por grupo étnico, el cuadro de Elliott detalla la población de hombres, mujeres y subtotales en rangos mínimos y máximos).

Año	Manchú	Mongol	Han	Esclavos	Total
Año 1648	389,436	202,712	322,881	1,527,937	2,442,966
Año 1720	1,083,480	433,747	1,442,747	1,929,113	4,889,087

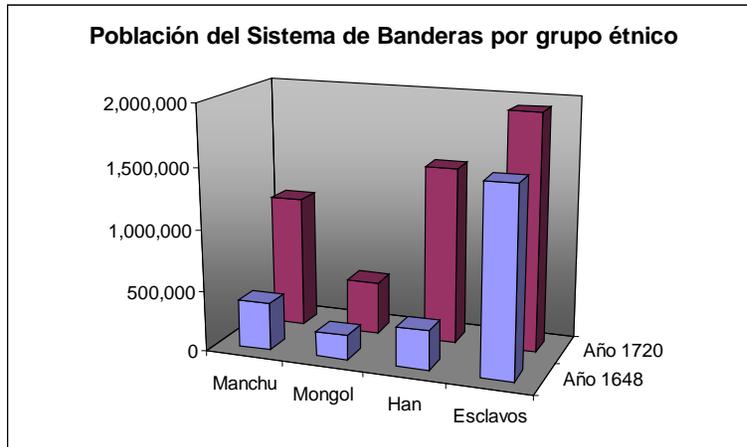


Figura 3,1. Población del Sistema de Ocho Banderas por grupo étnico (1648 y 1720).

Una gran parte de los *qiren* (soldados del Sistema de Banderas) estaban concentrados en Beijing. Al inicio del periodo, un 50% de los *qiren* habitaban en la guarnición de Beijing, había 20% en Manchuria y el restante 30% estaba distribuido en la red de guarniciones del resto del territorio. Hacia finales del periodo de gobierno de Kangxi (1722), la ciudad de Beijing era una de las más populosas del mundo, contando aproximadamente con un millón de habitantes. En la Ciudad Interior, acondicionada como guarnición central del Sistema de Ocho Banderas, habitaban 386,500 *qiren*, a los que se suman 230 mil *booi*. En total, representaban más del 60% del total de la población de Beijing.¹⁵ Este panorama es único en el imperio, pues la distribución de *qiren* en el resto de las guarniciones dejaba apenas un número suficiente para mantener una imagen permanente de dominio militar en tiempos de paz.

El crecimiento poblacional en el imperio no fue similar al ocurrido en Beijing, pues si bien la capital era la ciudad más poblada de todo el imperio, su número creció apenas por encima del millón de habitantes a mediados del siglo diecinueve. En contraste, la población total del imperio vio aumentado su número de una forma sin precedentes. Hacia el año de 1657, el imperio contaba con unos setenta millones de habitantes. Para mediados del siglo dieciocho, el

¹⁵ *Idem*, p. 117; Li, Lillian M. *Fighting famine in north China: state, market and environmental decline*. California: Stanford University Press, 2007, p. 146.

número se había incrementado a casi 200 millones. El aumento continuó, alcanzando más de 400 millones a mediados del siglo diecinueve.¹⁶ En perspectiva, el número de *qiren* comprendía una notoria minoría, sumando todos sus elementos. Para la primera mitad del siglo dieciocho, momento en el que el Sistema alcanzó su número máximo, el total de efectivos, familias y esclavos apenas alcanzaba el 2.5% del total de la población.

En este punto vale la pena reflexionar sobre la influencia que tuvo el Sistema de Ocho Banderas en la dinámica social del periodo Qing, considerando el reducido número de *qiren*. Beijing, como corazón del sistema, se estructuró en un esquema segregacionista que privó a la población original de la ciudad de los privilegios de los que gozaban los *qiren*. La calidad de vida de las familias de los *qiren* en el inicio del sistema era notoriamente superior a la de los *hanmin*, razón por la cual muchos *han* buscaron integrarse al sistema en los primeros años. Si bien los ingresos y seguridad económica de las familias *qiren* se vio disminuida hacia mediados del siglo dieciocho, debido entre otras cosas al crecimiento poblacional, a las elevadas tasas de inflación, y a la sustitución del pago en plata por pago en granos, los *qiren* conservaron sus privilegios sociales.¹⁷ Elliott describe los privilegios legales y ocupacionales como causal de una mayor separación entre los *hanmin* y los manchús, y define a estos últimos como una casta socio-militar que incluía a todos sus miembros, es decir, todos los soldados del Sistema de Ocho Banderas: manchús, mongoles y *han*. Entre sus privilegios legales se contaba la existencia de un sistema judicial *ad hoc*, mediante el cual eran sancionados de manera diferente al resto de la población. La posibilidad de no ser torturado durante los interrogatorios, y purgar sus castigos en prisiones separadas, también formaban parte de estos privilegios legales. Estas circunstancias derivaron en enfrentamientos entre manchús y *hanmin*, ya que estos últimos repetidamente se convertían en víctimas de la arrogancia y relativa impunidad de los *qiren*.¹⁸

La prerrogativa de pertenecer al Sistema de Ocho Banderas permitió a los *qiren* colocarse al nivel de privilegio social del que gozaban los burócratas y letrados que trabajaban para la corte imperial. Sin embargo, este privilegio decreció hacia mediados del siglo dieciocho, cuando el

¹⁶ Veeck, Gregory et.al. *China's geography: globalization and dynamics of political, economic and social change*. Maryland: Rowman & Littlefield, 2007, pp. 103-104.

¹⁷ Elliott, *op.cit.* (2001), p. 196.

¹⁸ *Idem*, pp. 195-198.

sistema enfrentó dificultades económicas que mermaron notablemente la calidad de vida de sus miembros. El privilegio ocupacional permitió a los *qiren* conservar espacios de control social, sin embargo, tenían prohibido dedicarse a alguna otra actividad. Por lo tanto, las posibilidades de conservar su nivel de vida se vieron afectadas cuando el sistema comenzó su declive, mismo que nunca volvió a recuperarse. Los *qiren* continuaron gozando de mayores oportunidades en la asignación de puestos burocráticos, en donde inclusive los manchús y mongoles gozaban de preferencia por encima de los *hanjun*. Un ejemplo de sus prerrogativas era la existencia de exámenes especiales para los manchús y mongoles, de tal manera que la superioridad que los *han* tenían sobre sus contrapartes en el conocimiento de los Clásicos Confucianos y la escritura de ensayos sobresalientes no afectaba la adjudicación de puestos para los manchús.¹⁹

La dificultad económica que envolvió al sistema propició que cada vez menos *qiren* fueran asignados como soldados, lo cual provocó una diversificación de las labores al interior de las guarniciones. El empobrecimiento de los *qiren* fue una constante, ya que sólo los soldados tenían sueldos extras. El gobierno Qing tomó algunas medidas para enfrentar la crisis, como la cancelación de deudas que los *qiren* empobrecidos no habían podido pagar, la devolución de tierras del sistema que habían sido hipotecadas a los *hanmin*, y la ubicación de familias sin ingresos en tierras inhabitadas de Manchuria. Finalmente, la asignación de un mayor número de soldados manchús y mongoles a las guarniciones de provincia, permitió adelgazar la nómina del sistema.²⁰ En este punto, llama la atención que una gran cantidad de soldados *han* fueran retirados de sus puestos, dado que esto privilegió la posibilidad de conservar sus puestos a los manchús y mongoles.

La necesidad de disminuir el tamaño del sistema para hacer frente a una crisis que cada vez era menos sostenible impulsó al gobierno Qing a determinar, hacia el año 1756, que las familias del sistema que se encontraran en un estatus menor, las cuales eran todas de ascendencia *han*, debían ser registradas, en adelante, como *hanmin*. En otras palabras, se ordenó que todas estas familias abandonaran el sistema, convirtiéndose en civiles. Las familias que fueron reclasificadas en ese momento fueron consideradas como agregadas al sistema en periodos

¹⁹ *Idem*, p. 203.

²⁰ Rhoads, *op.cit.*, p. 50.

posteriores a la conquista, se consideró que sus ancestros habían ingresado como sirvientes, o bien habían sido adoptados por una familia manchú, y por lo tanto se encontraban clasificados como servidumbre. Esta decisión significó la expulsión del sistema de un grupo social entero, decisión que se fundamentó en la conservación del sistema para el grupo étnico gobernante. En los años siguientes continuó la expulsión del sistema de muchos *hanjun* con sus familias. Esta medida significó un nuevo proceso de adaptación social para ellos, ya que debieron reincorporarse a la vida civil y a las ocupaciones y costumbres inherentes a ésta. La tensión étnica derivada de los privilegios de los *qiren* marcó así una dinámica de enfrentamientos sociales a partir de la segunda mitad del siglo dieciocho. Los *hanmin*, en creciente número, y enfrentando una cada vez más grave crisis derivada de conflictos políticos y económicos, percibieron cada vez con mayor recelo la conservación de los soldados del sistema en un ambiente de creciente descontento social.²¹

La identidad han en el orden manchú

En un ámbito social en el cual se determinaban cuestiones como privilegios legales y ocupacionales tomando como punto de partida la pertenencia étnica, la identidad se asoma como uno de los espacios que definen el sentido de las relaciones de poder político y económico y el surgimiento de conflictos sociales. Ser o no *qiren*, soldado de bandera, determinaba desde el nacimiento la historia y por lo tanto las identidades cultural, social y étnica de quienes pertenecían al sistema, separándolos de forma clara del resto de la población. La separación no sólo enfatizaba la diferencia entre militares y civiles. El ser militar, si se pertenecía al Sistema de Ocho Banderas, equivalía a ser considerado por los civiles como parte de un grupo privilegiado, étnicamente determinado.²² A pesar de la composición heterogénea de los contingentes, la percepción externa los homologaba debido a que, en tanto eran *qiren*, compartían privilegios que los civiles no poseían, sin importar si eran *qiren* manchús, mongoles o *han*.

²¹ La historia social de China en la segunda mitad de la dinastía Qing se caracteriza por una serie de conflictos que incluyen plagas, enfermedades y adicciones, hambrunas, rebeliones populares, desastres naturales y guerras de carácter internacional (entre otras, las Guerras del Opio). V. Benedict, Carol. *Bubonic Plague in Nineteenth-Century China*. California: Stanford University Press, 1996; Mann Jones, Susan y Phillip A. Khun. "Dynastic decline and the roots of rebellion", *The Cambridge History of China*, Vol. 10-1, 1978; Li, Lillian M. *op.cit.*; Esherick, Joseph W. *The Origins of the Boxer Uprising*. California: University of California Press, 1987; Davis, Mike. *Late Victorian holocausts. El Niño famines and the Making of the Third World*. London; New York: Verso, 2001, pp.341-376.

²² Crossley, *op.cit.* (1990), pp. 13-14.

La diversidad de etiquetas impuestas a los *hanren*, ya sean *hanjun* (soldados de bandera *han*), *luyin* (soldados de los Estandartes Verdes), o *hanmin* (civiles), responden al mecanismo legibilizador que el gobierno Qing impuso sobre la población del imperio. El término *han*, durante la dinastía Qing, era una categoría poblacional de índole étnica, cuya primer utilización se estableció con relación a la alteridad percibida a partir de la presencia de nuevas concentraciones de grupos étnicos en el imperio. La subsecuente clasificación impuesta sobre los *han* fortaleció el control social ejercido por parte de los manchús sobre una gran masa de súbditos que compartían características culturales, por lo que los nombres asignados referían siempre a este mismo campo de asignación identitaria.

Fue este vínculo identitario el que permitió a los *hanjun* reintegrarse a la vida civil al ser expulsados del Sistema de Banderas a mediados del siglo dieciocho, sin que mediara para ello mayor dificultad social. Este cambio de categoría social, pasando de ser militares (miembros de la élite conquistadora) a ser civiles, fue un cambio que, a pesar de la identificación de los *hanjun* como parte del esquema militar, operó con ciertas dificultades económicas, mas no produjo enfrentamientos considerables. En cambio, la tensión étnica se manifestó en una ríspida relación entre *qiren* y *hanmin* (civiles). En el momento en que esos *hanjun* dejaron de ser militares para convertirse en civiles, la tensión siguió manifestándose entre los *qiren* (manchús, mongoles y *han*) y los *hanmin* (quienes identificaban a los *qiren* genéricamente como manchús).²³

La práctica de la agricultura como una actividad inherente al sedentarismo *han*, en contraposición con las costumbres seminómadas de los manchús, fue un elemento persistente en la conformación de la identidad *han*, en medio de la constante manifestación de alteridad grupal. Los *qiren* no estuvieron exentos de practicar la agricultura como actividad económica. En consecuencia, el pago en tierras y una dotación de granos y semillas era una de las formas mediante la cual obtenían ingresos. Los *hanjun* aprovechaban mejor este espacio que el resto de los *qiren*, aunque en general no era una actividad a la que dedicaran mucho tiempo. Muchas de sus tierras fueron vendidas o arrendadas a civiles (es decir, a campesinos *han*), lo cual dio lugar a la impresión de que los *qiren* eran incapaces de conservar y explotar sus tierras. Esta idea se

²³ Crossley, *op.cit.* (2002), p. 343.

convertiría, posteriormente, en uno de los criterios para la descalificación popular de los manchús, puesto que se volvieron dependientes casi exclusivamente de sus salarios en lugar de aprovechar las tierras que poseían. De hecho, hacia 1740 prácticamente la mitad de las tierras concedidas a los *qiren* de Beijing estaban siendo explotadas por *hanmin*, por lo que el gobierno manchú realizó amortizaciones de las tierras vendidas ilegalmente a los *hanmin* para que regresaran a manos de sus dueños en las Banderas.²⁴

La organización social derivada del Sistema de Ocho Banderas colocó a los *han* en una variedad de ambientes, añadiendo elementos de identidad al cúmulo de características que ya les definían culturalmente antes del periodo Qing. La segregación étnica y marcial marcó una importante diferenciación entre “yo” y “el otro”, es decir, entre quienes compartían los privilegios de ser *qiren* y la mayoría *hanmin*, y entre los mismos grupos étnicos que conformaban los contingentes del Sistema. Los *han* se acomodaron paulatinamente al espacio social que les fue asignado, generando identidades aledañas que subyacían o se yuxtaponían a la diferenciación étnica. Esta adhesión a una o varias identidades, generadas por la etnicidad, la ocupación, e inclusive por la religión o por la política, ha sido descrita como “multiplicidad situacional de la identidad” por Stevan Harrell.²⁵ La movilidad de los *hanjun* hacia el espacio de actividad civil durante el reordenamiento poblacional del Sistema, mencionado anteriormente, ejemplifica las formas en las que se podía desarrollar el abandono de la identidad marcial, en este caso mediante el acomodo hacia una identidad ocupacional adscrita a la etnicidad *han*. Inclusive, la adhesión a una u otra identidad era una posibilidad cuyo dinamismo estribaba en los elementos que la definían desde la percepción del “otro”, ya sea el “otro” étnico (los manchús) u ocupacional (los civiles *hanmin*). Los *hanjun* eran vistos por los *hanmin* como manchús por el hecho de pertenecer al Sistema, y esta percepción estaba basada en la discriminación resultante de la segregación y privilegios propios de los *qiren*, mas no en una diferenciación elaborada a partir de elementos culturales o étnicos. En suma, la identidad ocupacional se sobreponía por momentos a la identidad étnica en el esquema de alteridad propio de la tensión étnica que se produjo entre *han* y manchús.

²⁴ Elliott, *op.cit.* (2001), pp. 192-193 y 314-316.

²⁵ Brown, Melissa J. (ed.). *Negotiating ethnicities in China and Taiwan*. Berkeley: Center for Chinese Studies, University of California, 1996. “Introduction”, pp. 1-11; Wong, *op.cit.*, p. 81.

Esta multiplicidad de la identidad *han* puede observarse también en el uso de los diferentes términos acuñados para referirse a esa comunidad según el ambiente en el cual se desempeñaban. Ya se han mencionado los términos *hanjun*, *hanmin*, y *hanren*. Estos son los términos comúnmente utilizados en los textos oficiales de la dinastía Qing para referirse al conjunto de personas clasificadas étnicamente como *han*. Otros grupos, como los mongoles y los manchús, no requerían de estas diferenciaciones, pues no ocupaban tal diversidad de espacios en el esquema social Qing. Especialmente, la utilización del término *min* 民 se extendía hacia pueblos definidos a partir de elementos culturales, étnicos o geográficos, pero también para distinguir al conjunto poblacional completo del imperio, como ocurría con la expresión *tianxia min* 天下民 (el pueblo del Tianxia, o el pueblo de China). Para los mongoles y los manchús, era suficiente este etnónimo, el cual obviaba el estatus ocupacional, étnico o cultural particulares a unos y otros.²⁶

No puede omitirse en este contexto el uso que durante el periodo Qing se hizo de otros términos que referían en general al conjunto poblacional del imperio chino. Es importante señalarlos pues en gran medida fueron estos adjetivos gentilicios los que dieron la pauta para las diferentes denominaciones que surgieron para referirse al imperio en otras partes del mundo, especialmente en Europa. El término *hua* 华 continuó siendo de uso común, utilizándose en la composición de denominaciones como *zhonghuaguo* 中华国, *huaren* 华人, *huayu* 华语 (para el idioma *han*), y el ya examinado *huaxia* 华夏, mismo que continúa en uso hoy en día. Estos términos derivaron en expresiones como “Heavenly Dynasty” y “Flowery Middle Kingdom” para el imperio chino o “celestials” para sus habitantes, nombres utilizados particularmente por viajeros ingleses que visitaron el imperio en el siglo diecinueve. Términos como “celestials” y “flowery language” se elaboraban en directa traducción de términos como *tian* (天 cielo) o *hua*, aunque los significados se vinculaban a la idea de refinamiento y civilización por la asociación

²⁶ Tales menciones pueden encontrarse en *Huangqing kaiguo fanglue* 皇清开国方略 (1774), *Qinding daqing huidian* 钦定大清会典 (1773), y *Daqing luli* 大清律例 (1740), entre otros textos. *Qinding siku quanshu*, *op.cit.*

semántica que estos términos tenían desde tiempos ancestrales.²⁷ Debe señalarse que algunos de los trabajos escritos en donde viajeros, misioneros o militares europeos y norteamericanos hacen descripciones del imperio chino en ese tiempo, y que contienen descripciones como las citadas líneas arriba, fueron elaborados sólo después de estancias de algunos meses en el imperio chino, o inclusive, fueron escritos aún cuando sus autores jamás habían estado ahí. Es cierto que las ideas vertidas en muchos de estos textos corresponden en gran medida a una interpretación occidental que buscaba conocer un mundo que les resultaba incomprendible en más de un sentido. Sin embargo, estas concepciones encuentran fundamento tanto en el propio antecedente ideológico que los viajeros occidentales poseían en ese momento,²⁸ como en el uso culturalista que se hacía de dichos conceptos en el imperio chino.

Sirva este tema para reflexionar brevemente sobre la intención culturalista que ha generado el uso del término *hua* toda vez que subrayaba una condición de refinamiento cultural que se utilizó para menospreciar a grupos poblacionales enteros, los cuales no compartían el ámbito cultural imperial. Es justamente el afán culturalista que sustenta el término *hua*, lo que ha sido interpretado como la “sinización” del gobierno manchú, el cual al adoptar aparatos administrativos y maneras confucianas, conservó la distinción culturalista del imperio chino. Esta particularidad se expresa claramente en sus relaciones diplomáticas con los países vecinos y con los europeos. Por ejemplo, es famoso el recibimiento que la comitiva de Lord George Macartney, enviado de la corona inglesa, tuvo al presentarse ante el emperador Qianlong en el año de 1793. La negativa de Macartney a cumplir con la obligación que tenía toda delegación extranjera en territorio chino de presentar respetos y mostrar sumisión absoluta al emperador, ejecutando completo el *koutou* (inclinación en la que el súbdito toca el piso con la frente en varias ocasiones al presentarse ante el emperador), generó graves conflictos diplomáticos. Es

²⁷ V. Williams, Samuel W. *The Middle Kingdom*. New York: John Wiley, 1849; Wilson, James H. *China: Travels and Investigations in the Middle Kingdom*. Estados Unidos, impreso por vez primera en 1887; Nevius, John L. *China and the Chinese*. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1882. Al analizar la forma en que los británicos des-centralizaron a *Zhongguo* para convertirlo en China, Kai-wing Chou describe la forma en que la visión eurocentrista colocó al imperio chino en la órbita colonizada británica, para quienes el significado de *Zhongguo* no tenía sentido en un *Mundo* europeo. “Narrating Nation, Race, and National Culture: Imagining the Hanzu Identity in Modern China”, en Chow Kai-wing *et.al.* (eds.). *Constructing Nationhood in Modern East Asia*. Michigan: University of Michigan Press, 2001, p. 49.

²⁸ La presencia de estos viajeros en el imperio Qing está directamente relacionada con la expansión imperialista occidental, en cuyo ámbito ideológico predominan las intenciones de aumento del poder político y de imposición la propia voluntad y cultura a los pueblos dominados. V. Koebner, Richard y H. D. Schmidth. *Imperialism: the Story and Significance of a Political Word*. New York: Cambridge University Press, 1964, pp. 135-165.

precisamente este cruce de interpretaciones el que evidencia los elementos que intervienen en la asignación de nombres, etnónimos y gentilicios por parte de un grupo dominante. La interpretación del término *hua* en la concepción culturalista prevaleció en la instauración del nombre de la nación china en el siglo veinte.

Distinción étnica de los han durante la dinastía Qing

En la ruta elaborada en las primeras páginas de este capítulo, he ubicado a los *han* en el escenario de relaciones interétnicas que se configuró durante la dinastía Qing. Observar los espacios que los *han* ocupaban nos permite determinar las fronteras étnicas que se establecieron en la sociedad Qing, las cuales funcionaron como mecanismo inicial de diferenciación entre los grupos que convivían en el esquema social del imperio.²⁹ La alteridad como medio para definir la diversidad social en el periodo sirve como un primer acercamiento al análisis de la etnicidad *han*: definiendo lo que es ser *han* desde lo que no se es, desde la diferencia.

Esta conciencia de las fronteras entre uno y otro grupos habían funcionado prácticamente durante toda la historia del imperio desde la óptica culturalista que separaba a los *huaxia* de los pueblos circundantes. Durante la dinastía Qing, el establecimiento de estas fronteras fue definido con base en criterios de pertenencia étnica, a partir de la decisión manchú de clasificar a la población que gobernaba, reconociendo y administrando la diversidad mediante la imposición de un gobierno de soberanía étnica, que al tiempo que legibilizaba étnicamente a sus súbditos, procuraba conservar la propia identidad a pesar del acomodo que experimentaron en su proceso de legitimación como soberanos. En este proceso, cada grupo adecuó su participación en el esquema social desde la posición asignada; manchús y *han* encabezaron el espacio de relaciones interétnicas a partir de la distinción de sus particularidades.³⁰

La percepción de la identidad *han*, en medio de este ámbito interétnico, comprende un proceso de reconocimiento que ya no se elabora a partir de la diferenciación culturalista. El

²⁹ Barth, *op.cit.*, p. 15.

³⁰ Navarrete, *op.cit.* (2004), p. 30.

refinamiento alcanzado por los gobernantes manchús, legitimados como gobierno imperial, concedores y defensores de la tradición confuciana, se alcanza a la par de la conservación de elementos étnicos propios, que marcan la diferencia entre manchús y *han*. Este cuidado de los manchús por conservar sus características étnicas colocó a los *han* ante la oportunidad de fijar las fronteras con “el otro” desde sus propias características étnicas. Si bien en la tradición confuciana desde siempre existió la posibilidad de la adquisición del refinamiento cultural *huaxia* por parte de un grupo o individuo extranjero, la condición de extranjería era algo que difícilmente desaparecía de su pensamiento. Ante esta posibilidad de aculturación, había espacios que no cedían ante la ruptura de la frontera cultural de manera inmediata.

Apariencia y etnicidad

Uno de los marcadores de identidad étnica más evidentes y en el que propios y extraños suelen prestar mayor atención es el vestido y el arreglo personal. El atuendo es uno de los aspectos culturales de mayor atractivo en el imaginario social y en las representaciones estatales de la diversidad poblacional. El interés por revisar este aspecto de la etnicidad durante la dinastía Qing deriva del uso del vestuario como forma de distinción étnica *prima facie*, ya que las particularidades en la apariencia de los manchús y *han* durante el periodo Qing fueron conservadas como elemento de segregación. Las diferencias en el vestido fueron la señal más evidente de diversidad e identidad étnica, tanto para los viajeros extranjeros como para los habitantes del imperio. El atavío femenino manchú y *han* era particularmente llamativo, y se diferenciaba particularmente en el calzado, el peinado y los estilos de las túnicas y vestidos (*qipao*). Por otra parte, el aspecto físico también fue un elemento de sumisión que el gobierno manchú utilizó para garantizar la lealtad del pueblo que ahora gobernaban. En este espacio vale la pena destacar dos rasgos característicos de la apariencia *han*, que tuvieron un impacto importante en la tensión étnica vivida durante el periodo: la práctica de vendar los pies a las mujeres, y el uso de la trenza entre los hombres.

La ejemplaridad femenina fue una virtud que los *han* apreciaban mucho. Culturalmente, la carga de la virtud femenina se concentraba en la obligatoriedad de ser considerada una mujer sumisa y abnegada. La virtud de la devoción filial, en el caso de las mujeres, implicaba una

obediencia total hacia sus padres y hermanos, y una vez casada, hacia su esposo, suegros y cuñados. Un ejemplo de esa abnegación se observa en la práctica mutilante de vendar los pies a las mujeres, dados los limitantes de movilidad y el sufrimiento físico que aquello implicaba. Al inicio del periodo, los gobernantes manchús intentaron prohibir esta práctica, sin éxito. Cabe señalar que no todas las mujeres *han* vendaban sus pies, pues la disminución evidente de la movilidad individual podía afectar la vida laboral y las perspectivas económicas de la familia, especialmente si se dedicaban al trabajo agrícola. Entre los estudios particulares que sobre esta práctica (iniciada en la dinastía Song y conservada aún hasta inicios del siglo veinte) se han realizado, existen argumentos que aseguran que esta limitante retenía a las mujeres en espacios privados, dejando los asuntos y espacios públicos en exclusiva para los hombres. El tener los “pies pequeños” era una característica que solía ser apreciada entre las familias de estatus medio y alto entre los *han*, y aparentemente, ampliaba las posibilidades de lograr un matrimonio conveniente para la familia de la novia. La imagen de sumisión y obediencia que se manifiesta en la aceptación de esta acción, no sólo refería a la obligación filial de las hijas hacia los padres, sino que les ayudaba a conseguir para sí mismas una reputación ejemplar. La interpretación más difundida acerca del valor de esta práctica, afirma que para los varones *han*, la belleza de sus mujeres se veía potenciada por unos pies pequeños que usaban “zapatos de loto”. Más allá de las críticas manchús a esta costumbre, esta era una característica que evidenciaba la diferencia entre las mujeres manchús y *han* del periodo Qing.³¹

³¹ Cf. Wang Ping. *Aching for beauty: footbinding in China*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000; Ebrey, Patricia Buckley. *The inner quarters: Marriage and the lives of Chinese women in the Sung period*. California: University of California Press, 1993, pp. 37-43; Ko, Dorothy. *Every step a Lotus: shoes for bound feet*. California: California University Press, 2001. Otra obra de la misma autora, busca alejarse de las interpretaciones que condenan la práctica de los pies vendados y alude a su importancia histórica es *Cinderella's sisters: a revisionist history of footbinding*. California: University of California Press, 2007.



Figura 3,2. “Dos mujeres Chinas”, Tianjin, c.1910.³²



Figura 3,3. “Una familia china”, c. 1900.

Una vez consolidada la conquista manchú, se impuso el uso de la trenza entre los varones *han*. Este estilo de peinado era utilizado en la zona de Manchuria desde épocas anteriores a la conquista, e implicaba afeitarse el frente y los costados de la cabeza, dejando crecer el cabello sólo en la parte posterior y trenzarlo dejándolo caer sobre la espalda. Este estilo de peinado era radicalmente diferente al usado durante el periodo Ming, cuando los varones dejaban crecer todo el cabello, lo recogían en un chongo en la parte superior de la cabeza y lo sujetaban con un gorro hecho de pelo de caballo.

³² Las figuras 3.2, 3.3, y 3.4 fueron tomadas del sitio: *Chinese Historical Postcard Project, 1896-1920*. <http://postcard.ish-lyon.cnrs.fr/>. La figura 3.5 pertenece a una colección privada de fotos tomadas por Auguste François, cónsul de Francia en Guangxi y Yunnan entre 1896 y 1904. Tomada del sitio www.gokunming.com.



Figura 3,4. “Un niño chino pobre”, c. 1900. En la explicación sobre la composición de esta fotografía, se menciona que la trenza del niño está agrandada con hilos de algodón para hacerla más larga y gruesa.



Figura 3,5. “Esclavo de la Etnia Yi”, c.1900. Nótese que el hombre usa el peinado de trenza, sobre el que coloca su turbante.

El nuevo corte de cabello fue inicialmente rechazado por los *han*. El gobierno manchú declaró entonces que, quienes no obedecieran la orden, serían castigados con la muerte. Sin otra alternativa, los hombres *han* se vieron obligados a adoptar el nuevo estilo.³³ Para Mark Elliott, la imposición del uso de la trenza, junto con la creación de las “ciudades manchús” (se refiere a las guarniciones del Sistema de Banderas), fueron las manifestaciones más duraderas de la naturaleza de la conquista manchú en territorio chino, un recordatorio permanente de la presencia de un gobierno extranjero.³⁴ A diferencia del uso limitado de los pies vendados en las mujeres *han*, circunscrito al ámbito de la costumbre, la obligatoriedad del uso de la trenza para los hombres no diferenciaba estatus social y estaba impuesta por ley. Siendo en un inicio un símbolo de lealtad y sumisión, con el paso del tiempo adquirió un tinte casi tradicional, razón por la cual fue muy difícil erradicar su uso en las primeras décadas del siglo veinte.

³³ Rhoads, *op.cit.*, p. 60.

³⁴ Elliott, *op.cit.* (2001), p. 89.

La imposición del uso de la trenza entre los varones de la dinastía Qing hizo que la apariencia de la población masculina adquiriera cierta homogeneidad, sin reparar en la pertenencia étnica. Por lo tanto, fueron otros elementos del atuendo masculino los que sirvieron para marcar la pertenencia étnica, la ocupación y el estatus social. El interés por señalar la imposición del uso de la trenza radica, precisamente, en su utilización como marca cultural de dominio manchú, como un elemento que al inicio del periodo, favoreció al reconocimiento de la soberanía étnica del gobierno Qing.

El parentesco como frontera étnica

En el reconocimiento de las fronteras étnicas, la pertenencia a uno u otro grupo se consigue no sólo con lo que en apariencia es una adscripción ineludible, como hemos descrito en el caso del vestido *han*. Aquello que se ha dado en llamar “Manchuness” o “Hanness”³⁵ va más allá de lo que visiblemente manifiesta la pertenencia a uno o a otro grupo, como la apariencia física. Las prácticas cotidianas que involucran la realización de ceremonias y festividades implican un compromiso social que crea vínculos entre los miembros de un mismo grupo. La instauración de este nexo va más allá de la adquisición de un modo de peinarse o vestirse: es una unión que radica en la creencia en prácticas y valores comunes procedentes de tiempos ancestrales, y cuyo fortalecimiento y permanencia depende directamente del interés que los miembros del grupo tengan en su renovación.

El sentido de identificación grupal que ofrece el parentesco favorece la delimitación de la pertenencia étnica. Siguiendo a Böck y Rao, se puede argumentar que en la construcción del parentesco *han* durante el periodo Qing pueden observarse diversos ámbitos de similitud, tales como la búsqueda de personas para contraer matrimonio que compartan una misma posición social o económica; elementos culturales que permiten la identificación con el grupo, tales como mitos, localidad, lengua o tradiciones; y el compartir un “estilo de vida” en común, circunstancia que permite la existencia de subgrupos dentro del mismo conjunto.³⁶ En este último apartado de afinidad, pueden incluirse variantes relativas a la práctica religiosa, la ocupación, e inclusive la

³⁵ *Idem*, p. 353.

³⁶ Böck, Monika y Aparna Rao. *Culture, Creation and Procreation. Concepts of kinship in South Asian practice*. New York: Berghahn Books, 2000, p. 25.

alimentación. La conexión con un territorio específico y la adscripción a una ascendencia común en relación con un ancestro mítico son características más distintivas para definir a un grupo étnico. Observar aspectos más duraderos de la órbita étnica, como el parentesco, sus normas y su ritualidad asociada, nos permite dar cuenta de la construcción de la etnicidad *han* durante la dinastía Qing, contemplando sus elementos más allá de una tendencia analítica de corte culturalista o la aceptación de la reproducción cíclica determinista.

Uno de los elementos que señalan la existencia de un grupo étnico, según la definición elaborada por Barth, es la búsqueda de una perpetuidad biológica auto-generada.³⁷ En el discurso identitario *han*, los vínculos de parentesco los asocian con sus contemporáneos, les proporcionan un núcleo que los une con un ancestro común y les dota de una conexión presuntamente biológica (aunque sea putativa). Esta asociación prácticamente elimina la posibilidad de pertenencia a aquellos que no se encuentran incluidos en esta amplia red familiar, que puede llegar a extenderse en grandes distancias de tiempo y espacio. La posibilidad de compartir un mismo espacio geográfico señala la importancia del territorio, un aspecto que está asociado a la caracterización de la familia como unidad básica de la red de parentesco. La co-residencia permite a esta unidad familiar establecer un espacio determinado para la reproducción de los elementos discursivos y rituales que reiteran su parentesco, señalan a quienes no forman parte de su entorno de manera inequívoca, y los habilita para compartir los elementos que los unen con su núcleo ancestral con otras familias, pertenecientes a su grupo étnico.³⁸

Observar el parentesco como un proceso, en el cual interviene la interacción de los miembros de la red en tiempos y espacios geográficos distintos, imparte a este análisis una perspectiva diacrónica, que toma en cuenta la adscripción a la identidad *han* a través de afinidades y relaciones, integradas en una intención narrativa que ofrece arraigo en un periodo y territorio particulares. La creatividad de los miembros de los grupos de parentesco y su manifestación en un tiempo y espacio determinados nos invita a reconocer la existencia de particularidades. El contexto etnográfico del Sistema de Ocho Banderas y sus factores históricos

³⁷ Barth, *op.cit.*, pp. 10-11. El autor señala otras tres características fundamentales para la autorepresentación de un grupo étnico: compartir valores culturales fundamentales; construir un campo de comunicación e interacción común; y el que sus miembros se identifiquen a sí mismos (y sean identificados por otros) como una categoría distinguible de otras del mismo orden.

³⁸ Böck & Rao, *op.cit.*, p. 21.

específicos influyeron en gran medida en la conformación de las relaciones de parentesco *han* durante la dinastía Qing.³⁹ Ignorar esta dinámica particular nos llevaría a elaborar un análisis que simplemente argumentaría una forma exclusiva de organización familiar y resaltaría el hecho de una larga historia compartida y la conservación de elementos persistentes, sin dar cuenta de la forma en que fueron generados y formalizados durante el periodo mencionado.

El fenómeno del parentesco *han* se construye por quienes lo viven, lo adecuan y lo reinterpretan en cada generación. También se ve afectado por eventos circunstanciales, como por ejemplo decisiones que provienen del ámbito estatal, la prosperidad o fracaso económico de los varones de la familia, y la posición social y las posibilidades de subir o bajar en la escala social o la comisión de algún delito grave. Estos factores son tan influyentes, que un miembro de una familia extendida, junto con su núcleo familiar, pueden llegar a desaparecer del registro de parentesco por decisión de sus dirigentes. El parentesco visto como un proceso permite reconocerlo como algo que va creándose de acuerdo a la interacción de las personas, y por lo tanto es un fenómeno dinámico y cambiante, que se ajusta a las necesidades, costumbres y preferencias de la comunidad que lo sustenta. Este proceso de acomodo incluye las prescripciones que lo rigen y que permiten al parentesco conservar ciertas características esenciales dentro de su dinamismo, especialmente si se considera que dichas reglas no sólo sirven para moderar las relaciones entre los miembros de la familia o el linaje, sino también tienen una participación importante en el control social de cada región. El grado de modificación que la estructura de parentesco sufre con el tiempo, depende en gran medida del peso que las reglas tengan en la comunidad que lo construye. Estas reglas, en el caso del parentesco *han*, están establecidas de manera general en los textos clásicos confucianos, y de manera particular, en textos que fueron escritos *ex profeso* para regular las relaciones familiares.

Puede señalarse que los factores que intervienen en la conformación de la organización de parentesco *han* para el periodo analizado (China imperial tardía), incluyen la existencia de vínculos de parentesco agnaticio reales o ficticios, cuya estructura se ve influida por factores políticos y económicos de organización local, particularmente en los casos en los que el

³⁹ Leach, James. *Creative land: place and procreation on the Rai Coast of Papua New Guinea*. Estados Unidos: Berghahn Books, 2003, p. 23; Böck & Rao, *op.cit.*, p. 29.

parentesco se enmarca en la organización del linaje (que mencionaremos más adelante). El parentesco como vínculo étnico permitió a los *han* distinguir fronteras étnicas en donde la adscripción está definida no sólo por los rasgos aparentes, sino también por elementos de inclusión manifiesta en el discurso canónico, la narrativa genealógica y la práctica ritual, mismos que se adaptaron a las determinaciones ocupacionales dictadas por el Sistema de Ocho Banderas y que no desaparecieron en virtud de la inclusión o exclusión al mismo.

Ritualidad confuciana y vínculos de parentesco en la etnicidad *han*

La práctica ritual vinculada a las relaciones de parentesco entre los *han* ha sido uno de los ámbitos de acción cultural más extensamente estudiados por los sinólogos. Enmarcada por la esfera cultural confuciana, la ritualidad ha sido vista como una característica que define el ser *chino* más allá de cualquier particularidad histórica, social o étnica. El concepto de *li* 礼, traducido como “ritual” o “etiqueta”, ha sido estudiado a profundidad como parte sustantiva del refinamiento cultural, considerándosele como un rasgo ineludible de la continuidad *huaxia* existente en el imperio chino desde tiempos de la dinastía Zhou; específicamente, los letrados comenzaron a dilucidar los valores y procedimientos del *li* a partir de su difusión inicial en los textos emanados de las primeras escuelas de lo que se convertiría, más adelante, en la tradición confuciana. Si bien la práctica de dichos procedimientos, considerados como “etiqueta”, ha sido vista como una cualidad necesaria para conseguir la adscripción a la identidad cultural *huaxia*, también es justo mencionar que, a través del tiempo, la popularización de esta ritualidad derivó en la diversificación de su interpretación, como un espacio propio de quienes lo ejecutan.

Esta posibilidad de interpretación forma parte esencial de la naturaleza procesual de los eventos que dan origen a la práctica ritual. En particular, la ritualidad relacionada al parentesco *han* se ajusta al dinamismo propio de la reproducción de las redes de asociación familiar. La cualidad del *li* como “etiqueta”, es decir, como comportamiento refinado, y de apego al canon existente, conservó una importancia especial durante el periodo de la China imperial tardía. En su carácter de “ritual”, de comportamiento simbólico formalizado y socialmente prescrito, el *li* ofreció a los *han* un espacio de manifestación étnica, especialmente en relación a la ritualidad vinculada al parentesco. El parentesco como proceso, como espacio diacrónico de la creatividad

étnica *han*, ofrece acontecimientos en donde la ritualidad se acomoda en el dinamismo de la cotidianidad identitaria.

Patricia Ebrey explica que la ejecución de los rituales en China, como forma de interpretación de la propia identidad y de las relaciones con otros, está delineada por nociones de ascendencia patrilínea y supuestos de la dependencia mutua entre vivos y muertos. Son precisamente estas bases las que sostienen la organización de parentesco, y son transmitidas a través de rituales familiares.⁴⁰ El *li*, visto como etiqueta, proviene del cumplimiento de procedimientos que manifiestan vinculación social, expresados a través de la tradición confuciana. Mediante la etiqueta las personas regulan las relaciones entre hombres y mujeres, entre súbditos y gobernantes, y también las relaciones entre ancestros y descendencia. La práctica del *li* permite a los hombres perfeccionar sus virtudes mediante la ejecución y corrección de rituales, ceremonias, modales y conductas que los unen entre sí y los vinculan con espacios metafísicos. Como expresión cultural, el *li* distingue a los *han* de otros grupos étnicos, quienes manifiestan sus particularidades a través de sus propios *li* o “comportamientos correctos”.⁴¹ Como expresión étnica, el *li* permite a los miembros del grupo expresar su adscripción y ser reconocidos por los demás.

El *li* como espacio de expresión de la piedad filial regula la forma en que padres y ancestros han de ser venerados por sus descendientes. La ritualidad relativa a este vínculo comenzó a configurarse en etapas tempranas, siendo expresado en diversas ocasiones dentro de textos elaborados entre los siglos XI al III a.C. (posteriormente considerados como parte del canon confuciano), tales como las Analectas, el Libro de los Documentos (*Shujing* 书经 o también llamado *Shangshu* 尚书), el Libro de los Cambios (*Yijing* 易经), el Libro de los Ritos (*Liji* 礼记) y Etiqueta y Ritual (*Yili* 仪礼). Con el tiempo, estas referencias se convirtieron en una liturgia sistematizada, cuyas normas eran seguidas con atención por el emperador y su familia, así como por todos los miembros de la corte y el cuerpo burocrático. Mostrar conocimiento de la ritualidad era un aspecto importante para demostrar la pertenencia a la élite, y era una referencia necesaria

⁴⁰ Ebrey, Patricia. *Confucianism and Family Rituals in Imperial China. A social history of writing about rites*. Princeton: Princeton University Press, 1991, p. 4.

⁴¹ *Idem*, p. 14.

para la adquisición y transmisión del conocimiento relativo a las formas confucianas de relación familiar y social. En las Analectas, el *li* se vincula indisolublemente a la virtud *ren* 仁, que busca la perfección interior del ser humano; ésta sólo puede adquirirse con la práctica del *li*, conduciéndose y actuando de manera apropiada.⁴²

Históricamente, la composición canónica sobre la ritualidad fue confeccionada considerando la guía de la tradición confuciana. Su inclusión en un corpus documental constituye una formalización estatal de la costumbre, un dictado proveniente de la regulación de las relaciones de poder. La distinción *han* está cifrada en ésta base ideológica confuciana, que puede contrastarse con las configuraciones elaboradas por grupos no *han*, como el caso del budismo, que alude a otras esferas ideológicas para el establecimiento de sus propios esquemas. En el dinamismo de la ritualidad *han*, la influencia de ideologías ajenas al confucianismo se puso de manifiesto en distintos ámbitos y épocas, siendo un ejemplo de ello la diversidad cultural vivida durante la dinastía Tang, en virtud de la presencia de comerciantes, viajeros y misioneros llevados a China por la Ruta de la Seda. Es por esto que, aunque pueda hablarse de una base canónica, la variación en las manifestaciones rituales *han* deriva precisamente de la presencia de diversos esquemas de pensamiento en el territorio imperial chino.

La popularización de la ritualidad de parentesco en el imperio chino

En la conformación histórica de la ritualidad *han* pueden observarse cambios que permitieron acomodar al *li* en sectores sociales cada vez más amplios, en donde la apropiación de la ritualidad confuciana se convirtió en parte fundamental de los elementos compartidos de la identidad *huaxia*. El punto de partida de la expansión del uso del *li* radica en su función como elemento de control social. Xunzi (ca. 238 a.C.), quien consideraba que los hombres pueden vencer su maldad natural mediante el estudio,⁴³ postuló que la promoción del ritual convierte al

⁴² Rawski, Evelyn. "A Historian's Approach to Chinese Death Rituals" en James L. Watson y Evelyn S. Rawski, eds. *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*. Berkeley: University of California Press, 1990, p. 27.

⁴³ "La naturaleza del hombre es mala y su bondad es fruto de un esfuerzo consciente. (...) Una madera torcida necesita ser enderezada y sometida al vapor para que quede recta y al metal roto es preciso afilarlo para que quede punzante. Es así como la naturaleza del hombre, que es mala, necesita de las instrucciones de un maestro para rectificarse y de las normas de conducta moral para acatar el orden." Botton Beja, Flora. "La naturaleza del hombre

emperador en un verdadero gobernante, otorgándole poder y control sobre sus súbditos. En etapas antiguas, la ejecución de la ritualidad estaba reservada para los miembros de la élite gobernante. Durante la dinastía Zhou, sólo el rey y sus señores feudales podían rendir culto a ancestros tan distantes como el tatarabuelo (ancestro por cuarta generación), además de honrar permanentemente al primer ancestro (*taizu* 太祖 o *shizu* 始祖) para quien construían un templo. Los oficiales de alto rango tenían derecho a venerar a sus ancestros hasta el bisabuelo, y el resto de los oficiales sólo a su padre. En esta medida variaban la cantidad y la disposición de templos destinados a la veneración ancestral, de acuerdo al rango adquirido por cada letrado en la escala burocrática.⁴⁴

Eran las élites, también, quienes tenían la obligación de vigilar la correcta realización de cada ritual. Esta tarea se extendía hacia la observación de la conducta del pueblo, mediante la expansión de la influencia de la educación y logrando el establecimiento de ciertos estándares en las costumbres, que constituyen el primer espacio para la toma del control social. La visión del orden social en la tradición confuciana utiliza el ritual como “el modo no coercitivo para alcanzar la armonía en una sociedad”.⁴⁵ El arbitraje del *li* por parte de las élites tuvo que expandirse en la medida en que la popularización de la ritualidad fue mayor. En este proceso, el alcance del control de las élites se enfrentó a la apropiación e interpretación de los rituales por el pueblo, ante lo cual se establecían mecanismos de vigilancia y corrección permanentes por parte de los burócratas y letrados.

Al final de la dinastía Han, inició un periodo histórico de más de tres siglos en el que la desunión política y territorial fue la característica principal. La cronología de este período es complicada, pero tradicionalmente se divide en los Tres Reinos (220-280), la Dinastía Jin Occidental (265-316), los Dieciséis Estados de los Cinco *Hu* del Norte (301-439) y las Seis Dinastías del Sur (317-589). Como ya se ha explicado en el capítulo 1, la fragmentación territorial y la complejidad sociopolítica de este periodo propiciaron que el dominio ideológico

es mala. Xunzi”. Romer Cornejo, comp. *China: perspectivas sobre su cultura e historia I*. México: El Colegio de México, 2006, pp. 84-85.

⁴⁴ Chow Kai-wing. *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China. Ethics, Classics and Lineage Discourse*. Stanford: Stanford University Press, 1994, p. 100.

⁴⁵ Ebrey, *op.cit.* (1991), p. 27.

de la tradición confuciana perdiera terreno ante otras ideologías. En el ámbito religioso, el budismo y el daoísmo cobraron importancia, a consecuencia de la desaparición de un núcleo central representado por el imperio unificado. Los reinos e imperios existentes en ese periodo se convirtieron en fuerzas centrífugas que implantaron diferentes dinámicas en el norte y en el sur. En el norte, las incursiones de pueblos de cultura semi-nómada (*no-han*) lograron dominar y fundar nuevas dinastías y reinos. En el sur, los grupos aristocráticos de cultura *huaxia*, que a la caída de la dinastía Han vivieron un proceso migratorio, lograron asentarse y dominar la región. Influenciados fuertemente por el budismo, estos líderes aristócratas apoyaron su propagación al tiempo que luchaban entre sí para controlar la región.

Esta circunstancia propició que la ritualidad dominada por el *li* de la tradición confuciana se viera modificada, al ser sujeto de diversas interpretaciones surgidas de las nuevas influencias y necesidades de quienes lo practicaban. En realidad, la ritualidad proveniente del periodo Han se vio enriquecida por influencia del budismo y el daoísmo, ideologías que fueron ganando espacios en este largo periodo de guerras e inestabilidad política. Esta riqueza ideológica obedece también a la gran movilización poblacional derivada de la fragmentación política, en la cual la mezcla de diversos pueblos dio como resultado una gran cantidad de movimientos filosóficos y religiosos, con sus consecuentes interpretaciones particulares de la ritualidad. En las élites, la práctica del budismo cobró gran fuerza, por lo que la exigencia del cumplimiento con los formalismos confucianos quedó atrás. Por otra parte, la práctica ritual popular se vio liberada de las limitaciones oficiales que durante Han se habían impuesto, dando como resultado el surgimiento de diversos grupos religiosos que mezclaban las ideologías que tenían a su alcance. Si bien en la región del norte la religiosidad budista fue apoyada por los gobernantes mismos, en el sur hubo cierta sobrevivencia de prácticas culturales *huaxia*, a pesar de la gran presencia del budismo y la importancia que sobre la vida cotidiana tiene la convivencia con pueblos de cultura diferente.

La intervención de nuevos elementos en la vida religiosa tanto entre las élites como entre la población en general permitió la popularización de la ritualidad en este periodo. Los monjes budistas se convirtieron en una presencia fundamental para la realización de rituales familiares importantes como los servicios funerarios, tomando el lugar que anteriormente detentaban

exclusivamente los varones de la familia. La gran influencia de las diferentes corrientes religiosas propició el surgimiento de pugnas sociales y persecuciones de grupos daoístas en contra de budistas, ya que el crecimiento de su poder económico y su influencia social amenazaba a las relaciones de poder estatales.⁴⁶

La reunificación territorial establecida con el triunfo de la dinastía Sui (581-618) y su consolidación durante la dinastía Tang (618-907), sucedió en medio de una nueva diversidad cultural que dotó al periodo de una gran riqueza ideológica. La bandera de unificación bajo un solo mandato utilizó los esquemas tradicionales confucianos como forma de control administrativo, sin embargo, el origen *no-hanren* de la élite gobernante constituyó sólo uno de los ejemplos de la diversidad cultural prevaleciente en el periodo. Esta diversidad proveyó a la vida cultural y religiosa de una amplia gama de nuevas manifestaciones, que iban desde modas extranjeras de vestido y peinado, innovadores diseños y técnicas artesanales, hasta la realización pública de rituales asociados al budismo tántrico.⁴⁷ Si bien algunas de estas expresiones vivieron de forma pasajera, la relajación y diversificación de creencias y prácticas religiosas fue creando, durante siglos, nuevas formas e interpretaciones de la ritualidad. Durante el periodo Tang, la ritualidad *huaxia* incorporó a sus prácticas de manera oficial diversos aspectos provenientes de expresiones ajenas a la confuciana, especialmente del budismo. La ciudad de Changan, una de las capitales del imperio, se convirtió una ciudad grande y cosmopolita, en donde un millón de habitantes (entre quienes se contaban diplomáticos, comerciantes, estudiantes y peregrinos de todas las regiones conectadas por la Ruta de la Seda) aportaron a la ciudad una notable diversidad que fue reconocida en relatos y relaciones.⁴⁸

La familia Li, los gobernantes de la dinastía Tang, tenían un origen cultural *no-huaxia* que nunca fue omitido. Sin embargo, adoptaron los mecanismos necesarios para que les fuera reconocida su legitimidad como gobernantes del imperio a la vez que instauraban nuevas prácticas culturales, que se convirtieron en el sello cultural de la época. La conservación de elementos de la tradición confuciana y la incorporación de prácticas budistas fue una constante

⁴⁶ Fairbank, John King and Merle Goldman. *China: a new history*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2006, pp. 72-73; Botton, *op.cit.* (2000), pp. 147-177.

⁴⁷ Ebrey, Patricia Buckley. *Cambridge Illustrated History of China*. New York: Cambridge University Press, 2010, pp. 120-121.

⁴⁸ *Ibid*, p. 108.

en la vida intelectual y cotidiana del periodo. No obstante, interpretar tal circunstancia como una dualidad en la ideología de la época sería esencialista, al hablar de una dicotomía en la expresión ideológica y religiosa. Antes bien, la presencia de diversas manifestaciones ideológicas enriqueció las posibilidades filosóficas, religiosas y rituales, de tal manera que afirmar la existencia de dos o tres formas homogéneas de expresión ritual es problemático. En el caso del trabajo intelectual, David W. Tien afirma que los letrados de la época desarrollaron un trabajo hermenéutico de recursos discursivos y repertorios con los cuales interpretar las fuentes primarias, es decir, la tradición confuciana y los discursos budistas y daoístas se convirtieron en los universos disponibles de interpretación en el trabajo exegético, político, histórico, ritual y ético.⁴⁹

La popularización de la ejecución de los rituales de parentesco vivió a su vez la misma posibilidad de interpretación y diversificación. Las restricciones rituales existentes en el periodo pre-Tang en cuanto a la ritualidad del parentesco se vieron marcadamente disminuidas por la influencia que tuvieron el budismo y el daoísmo en la cultura popular. La ausencia de imposiciones de clase entre sus adherentes, a diferencia de lo que ocurría con el confucianismo, posibilitaron una manifestación ritual más libre por parte de la población en general, que se vio reflejada en la construcción de templos y tumbas para la realización de rituales ancestrales por parte de personas pertenecientes a todos los niveles sociales. La presencia de monjes en los templos y durante ocasiones rituales se convirtió en una circunstancia normal, añadiendo elementos no familiares a la práctica ritual de parentesco entre la población de adscripción *huaxia*.⁵⁰

⁴⁹ Tien, David W. "Discursive resources and collapsing polarities: the religious thought of Tang dynasty scholar-officials". Tesis de doctorado, University of Michigan, 2009.

http://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/2027.42/62310/1/tiend_1.pdf

El autor señala que en la intención de discernir sobre la presencia de elementos "puros" en las expresiones religiosas chinas (hablando específicamente del budismo y su interpretación en China) se omite el hecho de que los elementos que intervienen en la interacción son tanto pasivos como activos, afirmando que el encuentro "no es entre *dos* entidades reificadas, sino entre diferentes elementos de diferentes fuentes sociales, culturales, institucionales, ideológicas y doctrinales," e insiste en la importancia de la agencia de los individuos en la transmisión/contribución de los nuevos modelos religiosos (p. 110).

⁵⁰ Clark, Hugh R. *Portrait of a Community. Society, culture and the structures of kinship in the Mulan River Valley (Fujian) from late Tang to the Song*. Hong Kong: Chinese University of Hong Kong, 2007, p. 257.

En épocas anteriores a Tang no se realizaban cultos colectivos hacia los ancestros en espacios exteriores a las residencias familiares. A partir de Tang, se popularizaron prácticas como la reunión familiar durante el festival Qingming, celebrado 105 días después del solsticio de invierno para limpiar las tumbas y presentar ofrendas a los ancestros de hasta cuatro o cinco generaciones atrás. Como hemos mencionado, las celebraciones de culto ancestral tradicionalmente eran ejecutadas por el heredero principal de la línea de descendencia agnaticia (por lo tanto, siempre varón). A partir de la incorporación de ideas y prácticas budistas, el culto a los ancestros tenía que pasar por la titularidad de un monje que realizara las plegarias y actos necesarios para que tales ofrendas fueran efectivas. Una de las particularidades que el ritual funerario budista enfatizaba era la ayuda que los vivos deben brindar a los muertos para aliviar el sufrimiento de éstos en alguno de los infiernos budistas, por lo que los rituales tradicionales confucianos resultaron insuficientes para tal fin.⁵¹ El culto ancestral en su modo tradicional, ejecutado al interior de los hogares por los parientes directos, nunca dejó de realizarse. Sin embargo, a partir de entonces fue modificado para cubrir diversos aspectos que, a juicio de los participantes, eran necesarios para asegurar el paso de sus parientes muertos hacia un nuevo estado de existencia.⁵² La esperanza budista de un mejor renacer, inexistente en la perspectiva tradicional confuciana, llevó a una extensa relación entre vivos y muertos, y dotó de numerosos elementos nuevos la práctica ritual de parentesco.

En esta nueva forma de relaciones sociales que derivan de la creencia en una convivencia permanente entre vivos y muertos, y en la responsabilidad de los vivos por el bienestar de sus ancestros en ese otro plano existencial, se modificaron algunas prácticas matrimoniales. La celebración de matrimonios entre vivos con muertos se practicaba con cierta frecuencia desde tiempos antiguos, con el objetivo de dar al espíritu de la persona muerta la posibilidad conservar un lugar en el salón ancestral familiar. Esta práctica se incrementó en tiempos posteriores, influida por el budismo, llegando inclusive a celebrar ceremonias matrimoniales entre dos

⁵¹ El en budismo Chan, el término más común para referirse al infierno es *diyu* 地獄, y es concebido como un lugar en la tierra, un inframundo en donde existen seres infernales y se infringen castigos. La permanencia de un muerto en *diyu* sirve para disminuir la carga kármica negativa, posterior a lo cual, quienes habitan en el infierno pueden renacer en el cielo. Para una descripción de los infiernos budistas, v. Sheng Yen. *Orthodox Chinese Buddhism: A Contemporary Chan Master's Answers to Common Questions*. Taiwan: Dharma Drum Publications, 2007, pp. 33 y 40, y nota 3 p. 197.

⁵² Lewis, Mark E. *China's Cosmopolitan Empire: The Tang Dynasty*. Cambridge: Harvard University Press, 2009, pp. 189-191.

personas muertas, cuyos cuerpos eran enterrados juntos. Mediante esta práctica se deseaba asegurar la tranquilidad de los espíritus de ambos, expectativa que se agregó al ya existente deseo y necesidad de hombres y mujeres de contar, a su muerte, con descendencia y parientes vivos para ser sujetos de culto. Con la incorporación de la ritualidad budista, las razones para llevar a cabo esta práctica se concentraron principalmente en apaciguar espíritus infelices que sufrían las calamidades infernales en su nueva condición, razón por la cual la variedad de interpretaciones populares se amplió aún más.⁵³

La diversidad de las prácticas rituales vivida durante la dinastía Tang comenzó a ser cuestionada hacia la segunda parte del periodo, posterior a la rebelión de An Lushan. El cambio ideológico viró hacia el rescate de las prácticas tradicionales, con el intento por restringir el poder de las instituciones budistas y su influencia en la población. Tras la caída del imperio Tang, la dinastía Song (Song del Norte 960-1125; Song del Sur 1126-1279) surgió como un gobierno fundado en una nueva clase de letrados burócratas, que acabaron con el sistema aristocrático que hasta entonces había prevalecido en el imperio.⁵⁴ Esta nueva clase buscó rescatar e imponer nuevamente las prácticas religiosas derivadas de la tradición confuciana, en particular, la lectura de la liturgia y la corrección de la actividad ritual, librándola de ideologías consideradas heterodoxas, contrarias a la ortodoxia confuciana.

Influencia del neoconfucianismo en la ritualidad de parentesco

El estado Song cerró las fronteras al contacto con las culturas circundantes, en contraposición a la apertura prevaleciente durante Tang. En el interior de su territorio, los gobernantes se sintieron seguros para reivindicar las prácticas antiguas, rescatar las tradiciones y argumentar nuevas prácticas desde el punto de la diversidad en el cual se encontraban. La expansión económica y el crecimiento de la riqueza son evidentes durante este periodo. En cuanto a la actividad intelectual, los letrados fueron considerados nuevamente dentro de los grupos más privilegiados, estimulando una enorme revitalización en el sistema educativo orientado a la revisión de la ortodoxia confuciana contenida en la liturgia y expresada en el

⁵³ *Idem*, pp. 179 y 194.

⁵⁴ Botton, *op. cit.* (2000), pp. 219-220 y 243-245.

sistema ritual. Este movimiento es generalmente conocido con el nombre de neo-confucianismo, y está particularmente vinculado al trabajo intelectual de exégesis de la liturgia confuciana y la escritura de nuevos textos que se desarrolló ampliamente en la época.⁵⁵

No es de sorprenderse que la ritualidad haya sido uno de los aspectos que la élite Song enfatizara en cuanto a la regulación de las relaciones sociales. Señalando un contraste entre costumbre y ritual, intelectuales al servicio del imperio como Sima Guang (1019-1086), Ouyang Xiu (1007-1072) y Wang Anshi (1021-1086), encontraron los recursos fundamentales para apuntalar la práctica ritual confuciana, mediante la observancia de las prescripciones litúrgicas. El orden social fue confiado entonces a la práctica ritual, en un intento por hacer que la identificación con la ortodoxia confuciana brindara al estado una herramienta de control.

El regreso a la práctica ritual de la tradición confuciana no implicó una intención restrictiva hacia la población. En realidad, en la popularización de las prácticas rituales sobre el parentesco se encontraba el ámbito ideal para implantar un mayor control social. El establecimiento de ciertos estándares se convirtió en un elemento de cohesión mediante el cual los intelectuales fungían como guía para la correcta ejecución ritual. En la popularización de los rituales presentados como auténticos, se encontró la oportunidad ideal para que éstos fuesen convertidos en costumbre, y por lo tanto formasen parte natural del esquema que regulaba las relaciones sociales en el imperio.⁵⁶

Un elemento fundamental para lograr la estandarización de la práctica ritual fue la difusión de los rituales que se pretendía fueran considerados como correctos. La liturgia sobre el tema estuvo al alcance de la población gracias a una enorme difusión de libros impresos que se convirtieron en los libros de cabecera de muchas familias en el imperio. Quizá el de mayor importancia para observar los elementos que fueron definiendo las prácticas rituales de la población de cultura *huaxia* fue el texto conocido como *Rituales Familiares de Zhuzi* (*Zhuzi Jia Li* 朱子家礼). A partir de su publicación en los primeros años del siglo doce, el texto se convirtió en la principal referencia para la correcta celebración de rituales relacionados con los procesos de

⁵⁵ Ebrey, *op.cit.* (1991), pp. 45-48.

⁵⁶ *Idem*, p. 49.

parentesco, como matrimonios, funerales y culto a los ancestros. En tiempos posteriores, durante las dinastías Ming y Qing, el texto fue reproducido con comentarios, ampliaciones y versiones revisadas y simplificadas, de tal manera que se convirtió en un texto litúrgico con una extensa circulación.⁵⁷

Aprovechando las prácticas prevalecientes en el periodo, se dio continuidad a ciertos aspectos rituales que ya gozaban de aceptación y que constituían parte importante de la organización familiar, como la construcción de templos ancestrales en las residencias familiares. En *Rituales Familiares* se autorizó expresamente la construcción de dichos templos, sin importar el nivel social al que se perteneciera. Por otra parte, con el objetivo de fortalecer y dar mayor profundidad a los grupos de parentesco, se reconoció el derecho a venerar a los cuatro ancestros inmediatos: padre, abuelo, bisabuelo y tatarabuelo. Los “Cinco grados de luto” (*wufu* 五服) se homologaron a la práctica del culto ancestral y las restricciones sobre la elaboración de tablillas de ancestros también quedaron eliminadas. Adicionalmente, la ejecución de rituales en las tumbas también fueron reconocidos y justificados a la luz de la ortodoxia confuciana en los nuevos textos litúrgicos, aunque se discutió sobre la propiedad de elaborar estos rituales en las tumbas y no en los templos, ante las tablillas. Advirtiendo la aceptación prevaleciente de estas prácticas, dichos ritos fueron justificados aunque no se encontró algún elemento en los textos clásicos que permitiera o prohibiera su realización. Las líneas de ascendencia, dibujadas desde por lo menos cinco generaciones atrás e identificadas como *zongzu* 宗族, fueron discutidas como parte del riguroso esquema tradicional de culto a los ancestros, en el que únicamente el hijo mayor podía realizar tareas de culto y poseer estelas para tal fin. La posibilidad de ampliar la realización del culto a otros miembros de la familia agnaticia hizo que el sistema *zongzu* continuara como un elemento organizacional del parentesco, pero ahora sin las restricciones que en tiempos antiguos se imponía sobre las actividades rituales.⁵⁸

El uso de algunas de las formas adoptadas por costumbre y su legitimación en el corpus litúrgico constituyó un paso importante en la conformación del nuevo esquema ritual que prevaleció entre la población de cultura *huaxia* durante el periodo imperial tardío (dinastías Ming

⁵⁷ *Idem*, p. 6.

⁵⁸ Chow, *op.cit.*(1994), pp. 100-101; Clark, *op.cit.*, p. 260; Ebrey, *op.cit.* (1991), pp. 56-64.

y Qing). En realidad, fue precisamente el contexto social el que llevó a los intelectuales a discutir sobre el tema, redireccionar las prácticas, y fortalecer el sistema ritual. No puede dejarse de lado el hecho de que la ritualidad de parentesco tiene una conexión determinante en la búsqueda, obtención y conservación de rangos sociales y políticos, por lo que su ordenamiento no sólo obedeció a la consolidación del control social durante la dinastía Song, sino también al orden político de la élite.⁵⁹

La ritualidad del parentesco continuó rigiéndose de manera general por la liturgia producida por los intelectuales neoconfucianos hasta muy entrado el siglo veinte. Durante las dinastías Ming y Qing la discusión sobre la organización del parentesco y la ritualidad derivada de éste continuó siendo un aspecto ampliamente discutido entre los intelectuales, y la observancia de las reglas rituales adjudicadas a quienes se identificaban como *huaxia*, *tangren*, *mingren* o *hanren* fue seguida con interés como un aspecto determinante de la construcción de su cultura. Al inicio de la dinastía Qing, el triunfo de una dinastía no-*han* influyó para la conservación de una intención purista confuciana entre los intelectuales, animada por el sentimiento anti-manchú que prevaleció en algunos durante los primeros años de la dinastía. En años posteriores, el mismo gobierno manchú apoyó los trabajos de interpretación y exégesis de los clásicos confucianos, creando ex profeso instituciones con tal fin. La censura gubernamental

⁵⁹ En las discusiones sobre las formas correctas de ejecución ritual relativa al parentesco, mencionaré brevemente la Controversia de los Ritos, por su importancia entre las élites chinas y su impacto en el trabajo misionero cristiano en China. En su trabajo de introducción del cristianismo a China, los misioneros de la Compañía de Jesús aplicaron la llamada *accomodatio*, técnica que les permitió ajustar la ritualidad y enseñanza cristiana a las prácticas y formas de vida del pueblo chino, especialmente consintiendo la continuidad de ciertas prácticas confucianas, como el culto a los ancestros. Al justificar en Roma el hecho de su aceptación de la continuidad del culto a los ancestros entre los chinos convertidos al cristianismo, argumentaron que el confucianismo era más una filosofía que una religión, y que la práctica del culto ancestral tenía más una función social que religiosa. La controversia se fortaleció cuando se discutió sobre el término correcto para traducir la palabra Dios al chino, pues en la práctica misionera se habían utilizado diversos términos que ya eran de uso común en la ritualidad china, y que remitían a entes divinos o a espíritus, como *tian* 天 (cielo) o *shen* 神 (dios, espíritu). Al suponer que el uso de estos términos en la práctica del culto a los ancestros equivalía a considerar a esos ancestros dioses, la práctica fue proscrita por el Papa Clemente XI en 1704. En vista de esta reacción, el emperador Kangxi prohibió la actividad misionera en territorio chino a través de un decreto expedido en 1721. La controversia se extendió por más de un siglo, aunque la actividad misionera cristiana en China se reactivó forzosamente a través de la firma de los tratados desiguales derivados de las Guerras del Opio, a mediados del siglo diecinueve. Es claro que, dada la importancia social que la participación en la práctica del culto a los ancestros y su relación con la pertenencia al linaje local, la prohibición de este procedimiento entre quienes se convertían al cristianismo resultó disruptiva para las estructuras sociales locales. V. Rule, Paul A. "The Chinese Rites Controversy: A Long Lasting Controversy in Sino-Western Cultural History". *Pacific Rim Report*, No. 32 (Feb., 2004), pp. 1-8; Minamiki, George S.J. *The Chinese Rites Controversy: from its Beginnings to Modern Times*. Chicago: Loyola University Press, 1985; D. E. Mungello. *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*. Alemania: Monumenta Serica, 1994.

institucionalizada en el Buró de Ritos procuró el mantenimiento de cierta estandarización en la práctica ritual, aún con la presencia de diversos elementos y deidades provenientes de otros cultos religiosos.⁶⁰ Como elemento de control social, la vigilancia de la ritualidad permitió a los gobiernos establecer espacios de presencia imperial aprovechando los sistemas de organización local.

Dimensión étnica del parentesco han

Uno de los elementos de control social más comunes en la China imperial tardía era la organización de parentesco denominada *zongzu*. Esta organización constituye un grupo de descendencia patrilineal, iniciado a partir de un ancestro común, y conformado por varios *jia* 家 o núcleos familiares básicos (padre, madre e hijos).⁶¹ *Zongzu* es un término utilizado desde tiempos antiguos para referirse a este tipo de organización social. Representa la forma de organización de parentesco común entre las personas de cultura *huaxia*, y está íntimamente vinculado a los mecanismos rituales de la tradición confuciana. Valores distintivos del sistema confuciano como la piedad filial refuerzan la cohesión del *zongzu*.

El sistema de parentesco en la cultura *huaxia* ha sido siempre muy complejo. En su conformación intervienen no sólo factores de organización familiar, sino también elementos de control político y económico. Sin omitir el hecho de que el parentesco como proceso reviste particularidades temporales y territoriales, el *zongzu* está presente como forma de organización de grupos de ascendencia agnaticia en diversas épocas y lugares. Las referencias a la organización social basada en el *zongzu* durante la dinastía Qing evidencian la importancia social, política y económica que el sistema tuvo para la vida de los *hanren*. Desde las dinastías Song y Ming, el sistema *zongzu* comprendía elementos como templos ancestrales, genealogías, tierra de propiedad grupal, y el derecho a la asignación de un sitio en el templo común del grupo.⁶² Como

⁶⁰ Chow, *op.cit.*(1994), pp. 98-149. Watson, James L. “Standardizing the Gods: the Promotion of T’ien Hou (“Empress of Heaven”) Along the South China Coast, 960-1960.” David Johnson *et.al.* (eds.). *Popular Culture in Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press, 1985, pp. 292-324.

⁶¹ Ebrey & Watson (*op.cit.*), pp. 4-6; Chen T.S. y J.K Shryock. “Chinese Relationship Terms”. *American Anthropologist*. New Series, Vol. 34, No. 4 (Oct.-Dec., 1932), pp.8-9.

⁶² Chang Jianhua. “El sistema *zong zu* de piedad filial y su implementación política en la dinastía Qing”. *Ming Qing shi lun ji*, Vol. 2. Tianjin: Tianjin guji chubanshe, 1991.

corporación de beneficio, incluía también otros vínculos económicos y materiales como los ingresos de la tierra y las reglas que el grupo debía observar. Tenía entre sus funciones la de organizar y coordinar las actividades grupales, asegurar que sus miembros reciban educación, y también que la transmisión de las tradiciones se realizara de manera adecuada a las nuevas generaciones. Entre estas últimas, se consideraban las relativas al culto a los ancestros, la preparación y ejecución de festividades familiares, la elaboración de genealogías y construcción de santuarios, el arreglo de bodas, la realización de funerales y las reglas de luto.⁶³

Un aspecto fundamental de las funciones del *zongzu* era el control social. Durante la dinastía Qing, esta organización fue conservada para los *hanren* en la medida en que sirvió al gobierno manchú para “usar a los *han* para gobernar a los *han*”. A través de sus propias estructuras de control social, el gobierno Qing permitió a los *hanren* continuar manifestando sus elementos identitarios, al tiempo que los aprovechaba como el ejecutor del sistema judicial a nivel local. En las normas del *zongzu* se incluye el señalamiento de conductas negativas y la aplicación de sanciones; en su papel de ley familiar, con frecuencia imponía castigos corporales a sus miembros, aunque también existían sanciones económicas. El proceso judicial quedaba registrado en los libros del *zongzu*, y el jefe del templo ancestral del grupo, apoyado por funcionarios del gobierno imperial local o regional, fungía como autoridad en su comunidad.⁶⁴ Esta circunstancia tenía una importancia particular. La cabeza del *zongzu* era fundamental para la vida económica y social del grupo, y ostentaba un lugar primordial en la vida ritual pues es él quien presidía los ritos, aunque en éstos intervinieran como ejecutores otros personajes, como los monjes budistas. Era el jefe del templo ancestral quien decidía sobre los juicios, sentencias y castigos que habrían de aplicarse a quienes disturbaran el desarrollo correcto del grupo, siendo el vínculo entre el gobierno imperial y la sociedad local. Su figura era determinante, pues en el *zongzu* estaba depositada la identidad del grupo, así como su control social, político y económico.

Dada la utilidad del *zongzu* para el gobierno Qing, éste promovió la construcción de templos ancestrales, cuidando de atenderlos correctamente en colaboración con los miembros del grupo. Como depositario de la identidad étnica y cultural *han*, el *zongzu* permitió la

⁶³ Wen Tianyi. “Función y Cambios Históricos del Zong Zu.” *Shangrao Shifan xueyuan xuebao*, 2005, No. 2. www.history.sdu.edu.cn

⁶⁴ Chang, *op.cit.*

manifestación de los vínculos que los unificaban como grupo, expresando a nivel local sus afinidades y teniendo conciencia sobre su existencia en todo el imperio. El apoyo del gobierno imperial para la construcción y reconstrucción de templos ancestrales en diversas partes del territorio era muestra de la atención que dedicó el gobierno manchú en la conservación del *zongzu*, y también de la vigencia e importancia que éste tuvo para la identidad de la población *han* en este periodo.⁶⁵

La popularización de la ritualidad del parentesco a partir de la dinastía Tang incluyó la sistematización de estas prácticas dentro de la base corporativa del linaje. El linaje fue quizá el desarrollo más importante en la organización de parentesco del periodo imperial tardío. De acuerdo a la definición ofrecida por Zheng Zhenman, el *zu* (族) entendido como linaje, es un grupo de ascendencia vinculado por relaciones consanguíneas genuinas o ficticias, y que clama descender de un ancestro común.⁶⁶ Su organización social se apega a una base corporativa, que comparte recursos y los beneficios derivados de éstos, celebra una unidad ritual, y cuyo comportamiento se regula a través de normas y reglas elaboradas por los miembros del linaje.⁶⁷ Aunque para la mayoría de los autores citados en esta sección, la unidad corporativa es parte esencial de la organización del linaje, para Zheng Zhenman existen más bien diversos tipos de linaje, determinados por vínculos consanguíneos, territoriales, y asuntos de interés común. Si bien, en un linaje determinado pueden intervenir de lleno estos tres principios organizativos, el autor asegura que la tendencia es que domine uno de ellos en la estructura de cada linaje.⁶⁸ La traducción de los diferentes términos usados para describir las relaciones y los diferentes rituales asociados al sistema de parentesco corresponde a la complejidad misma del sistema, tanto para los estudios sobre parentesco durante la época imperial, como en análisis antropológicos contemporáneos. Encontrar el término exacto para traducir uno u otro concepto ha sido complicado para historiadores y antropólogos, como se observa en las diversas acepciones que pueden encontrarse en las investigaciones ya citadas en el presente capítulo. Los términos *zongzu*, y *jiazu* 家族 pueden ser traducidos como “linaje”, entendido en una acepción antropológica básica

⁶⁵ *Idem.*

⁶⁶ Zheng Zhenman (trad. Michael Szonyi). *Family lineage organization and social change in Ming and Qing Fujian*. Hawaii: University of Hawaii Press, 2001, p. 10.

⁶⁷ Brook, Timothy. “Funerary ritual and the building of lineages in Late Imperial China”. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 49, No. 2 (Dec., 1989), p.471; Ebrey & Watson, *op.cit.*, p. 4-6.

⁶⁸ Zheng, *op.cit.*, p. 71.

como un grupo de descendencia unido por vínculos genealógicos y organizados como una unidad corporativa.⁶⁹

Se ha observado que algunas instituciones de parentesco vinculadas al linaje, como las genealogías (*zupu* 族谱 o *jiapu* 家谱), propiedades colectivas (*jiachan* 家产), algunos rituales de grupo, y la construcción de sepulcros, lograron una gran aceptación y formalidad durante la dinastía Ming. Para tiempos de Qing, los linajes organizados tenían presencia en todo el imperio, y eran particularmente importantes para las familias de nivel socioeconómico alto, ya que a partir del fortalecimiento de sus linajes consolidaban su posición de dominio.⁷⁰ En medio del eclecticismo religioso prevaleciente en el periodo, los grupos de control político prefirieron los rituales neoconfucianos dictados en *Rituales Familiares* por encima de la ritualidad budista. Esta decisión deriva de la posibilidad de lograr un mayor control social local mediante un linaje consolidado y firme, a partir del acercamiento a la ortodoxia confuciana (apoyada fundamentalmente en el valor de la piedad filial). Por otra parte, la solidaridad existente en el linaje podía aportar beneficios a sus componentes, ya que la base corporativa aseguraba la subsistencia de sus familias, y en muchos casos, apoyaba a los miembros con menos recursos para que tuvieran trabajo, alimento y educación en las llamadas “propiedades caritativas”, que incluían escuelas y tierras de cultivo.⁷¹ Los beneficios de las propiedades caritativas estaban destinados a los parientes incluidos hasta en cuatro generaciones, usando los fondos para gastos especiales como nacimientos, bodas y funerales. En este sentido, cobra relevancia el hecho de que en el *zongzu* hubiera miembros de alto rango social, pues sus ingresos impactaban directamente en las posibilidades de bienestar de los familiares más pobres.⁷²

En la institucionalización del linaje, la ritualidad asociada al culto a los ancestros ayudó a definir la pertenencia al grupo (*zu*), pues restringió la membresía a aquellos quienes podían

⁶⁹ Meyer Fortres, “The Structure of Unilineal Descent Groups” (1953) en Murphy, Robert F. (ed.). *American Anthropology, 1946-1970*. E.U.A.: American Anthropology Association, 1976, p. 147; Winthrop, Robert H. *Dictionary of concepts in cultural anthropology*. Connecticut: Greenwood Press, 1991, p. 77.

⁷⁰ Brook, *op.cit.*, p. 472.

⁷¹ Chow, *op.cit.*(1994), pp. 76-77.

⁷² Ebrey, Patricia B. “The Early Stages in the Development of Descent Group Organization” en Ebrey & Watson, *op.cit.*, pp. 41-42.

comprobar que descendían, en línea agnaticia, del mismo ancestro común.⁷³ La pertenencia al *zu* constituyó un mecanismo indiscutible de definición étnica, por lo que puede considerarse como uno de los elementos fundamentales en la construcción de la identidad *han*. La posibilidad de acreditar la pertenencia al linaje se materializaba a través de la elaboración de genealogías. Este documento prueba los vínculos de parentesco que existían tanto entre los miembros de las familias que formaban el *zongzu*, como aquellos existentes con otros *zongzu* localizados en otras provincias del imperio. En palabras de Kai-wing Chow, “una genealogía conecta potencialmente a cada individuo, familia y *jiazu* con gente en otros lugares, y más importante, con la historia de su origen, migración y crecimiento.”⁷⁴

En tiempos de la dinastía Han, y hasta la dinastía Tang, las genealogías en el imperio chino se elaboraban con el objetivo de mantener la estructura aristocrática de la sociedad, y eran utilizadas por las grandes familias como una herramienta para el dominio de los asuntos políticos y el control social local. Los registros genealógicos eran un género histórico reconocido, con su propia sección en los anales históricos dinásticos. Para su elaboración y supervisión, llegó a existir un buró destinado exclusivamente a estos menesteres. A partir de Song, el decaimiento de las familias aristocráticas, el eclecticismo religioso y la popularización de los rituales de parentesco colocaron a las genealogías en un ámbito más espiritual, al tiempo de que adquirieron importancia para la organización familiar con el resurgimiento de los linajes ordenados a través del canon neoconfuciano. Las genealogías se convirtieron en documentos extensos que exponían la complejidad y diversidad propias de la organización y ritualidad del parentesco en las familias de cultura *huaxia*.⁷⁵

Conocer el lugar de origen y los vínculos familiares existentes en otros lugares era importante para los miembros del *zongzu*, entre otras razones, para que no se tratara como desconocidos a aquellos que también formaban parte del grupo extenso de parentesco. La genealogía permitía al *zongzu* señalar estos vínculos. Chang Jianghua reconoce cinco funciones principales de la genealogía: transmitía al *zongzu* las virtudes y bondad del imperio; exponía la dignidad de los antepasados; daba la pauta para la veneración a los ancestros del *zu*; instruía a

⁷³ Brook, *op.cit.*, p. 473, 482-485.

⁷⁴ Pieke, Frank N., *op.cit.*, p. 110.

⁷⁵ Meskill, Johanna M. “The Chinese Genealogy as a Research Source”. En Freedman (*op.cit.*) pp. 139-145.

hijos y nietos en la práctica del culto ancestral; y finalmente, proporcionaba canales de comunicación entre parientes lejanos.⁷⁶ Como parte de las instituciones del parentesco *han*, y reconociendo su importancia para la conservación del orden social, el gobierno Qing también promovió la elaboración de genealogías, no sólo entre los *han* sino también como parte de los instrumentos de control político que los manchús pusieron en marcha. El emperador Shunzhi comenzó a elaborar la genealogía imperial durante su gobierno, y, en 1746, Qianlong mandó elaborar la genealogía de las banderas manchús, llamada *Baqi manzhou shizu tongpu* 八旗满洲氏族通谱. A decir de Pamela Crossley, la intención principal de la elaboración de las genealogías manchús era restablecer las funciones espirituales y culturales de los clanes, ayudando así a conservar la identidad seminómada del grupo.⁷⁷ La estructura de las genealogías manchús se apegó a los estándares existentes sobre su elaboración, correspondientes a la tradición *huaxia*. La elaboración de una genealogía por parte de la dinastía gobernante era una actividad que se realizaba ya desde la dinastía Zhou, y enfatizaba el privilegio correspondiente al rango social del propio grupo familiar.⁷⁸



Figura 3.6. Primeros ancestros del *zongzu* en una genealogía que representa una sección del grupo familiar, de apellido Tang de la provincia de Zhejiang (1772).

Como documento histórico, las genealogías son ejemplo del peso que ha tenido el registro escrito en la dinámica de las relaciones de parentesco. La constancia material de las genealogías

⁷⁶ Chang, *op.cit.*

⁷⁷ Crossley, *op.cit.* (1990), p. 37.

⁷⁸ Clark, *op.cit.*, p. 257.

pone de manifiesto el poder y los mecanismos de control social y político que aún residen en el parentesco en China. En su estructura, las genealogías (*pudie* 谱牒) contienen información relevante para el conocimiento de las formas de organización de cada *zongzu*. De acuerdo a la extensión familiar que abarcaban, las genealogías podían representar espacios familiares básicos o complejos. La organización de una familia nuclear se representaba en el *jiapu* 家谱, la genealogía de un conjunto de familias se denominaba *zupu* 族谱, y las genealogías más extensas son las llamadas *zongpu* 宗谱.⁷⁹ La complejidad en su elaboración era variable, dependiendo de la diversidad de información que se incluyera en ella. Los ejemplares provenientes de tiempos de la dinastía Qing están por lo general elaborados sobre papel, a manera de tiras encuadradas por tomos. También existen genealogías talladas en piedra, cuyas estelas eran colocadas en el panteón ancestral. Algunas de estas genealogías se imprimían a manera de litografía, haciéndolas más accesibles a los miembros del grupo. La información relativa al origen, organización y reglas, podía verse enriquecida con ilustraciones, como eran los retratos de los antepasados y los mapas de ubicación de los bienes corporativos.⁸⁰

Como parte de la definición de la etnicidad, las genealogías servían no solamente a quienes aseguraban provenir de un ancestro de origen *han*, sino también a las familias de grupos diferentes que, por algún interés particular, deseaban adquirir la identidad *han*. Esta práctica se llevaba a cabo desde la dinastía Han, y era un recurso utilizado especialmente por los miembros de linajes gobernantes para adquirir la identidad *huaxia* de manera formal. Un ejemplo de esto fue la familia Li, gobernantes de la dinastía Tang. La construcción de una genealogía era un medio que comprobaba la ascendencia *han* y proporcionaba legitimidad política, y la nueva adscripción se lograba simplemente con el cambio de apellido, sustituyendo el propio, de origen *no-han*, por uno reconocido como *han*. De la misma manera, la purificación de la línea de descendencia de un *zongzu* se lograba eliminando registros familiares enteros, especialmente si se trataba de parientes no agnaticios, o de aquellos que cometían algún delito por el cual eran

⁷⁹ Li Daosheng. *Preguntas y respuestas sobre el conocimiento de los registros genealógicos en China*. Beijing: Jindun chubanshe, 2006, pp. 1-3.

⁸⁰ Las figuras 3.6, 3.7 y 3.8 fueron tomadas de la genealogía *Chongxiu Tang xizhangshi zongpu* 重修汤溪章氏宗谱, Zhejiang, 1772, 134 p. Colección de Registros Genealógicos Poco Comunes de Periodos Tempranos (Grupo 25), Biblioteca Nacional de China 中国国家图书馆藏早期罕见家谱丛刊. Beijing: Xianzhuang shu ju, 2002.

culturales y las reglas que dicha identidad dicta. La identidad determinada por el gobierno Qing en el proceso de segregación poblacional, que dividió a la población principalmente en grupos diferenciados por ocupación y etnicidad a través del Sistema de Ocho Banderas, permitió que las formas de expresión identitaria propias de la población *han* continuaran siendo el espacio central de su vinculación como grupo.

Más allá de su condición poblacional como soldados de bandera o como civiles, como *hanjun* o como *hanmin*, los *han* conservaron formas propias de organización de parentesco a través del *zongzu*, y dieron continuidad a la práctica de la ritualidad asociada al parentesco. Podían existir ciertas particularidades en la ejecución de algunos rituales de acuerdo a la ocupación, como por ejemplo el hecho de que los soldados de bandera *han* cumplieran con un periodo de luto máximo de cien días en ocasión de la muerte de alguno de los padres. El periodo normal de luto para un funcionario *han* en esa circunstancia era de 27 meses, o mínimo 24.⁸³ Sin embargo, variaciones de este tipo en el cumplimiento de algún proceso o acto ritual pueden observarse también regionalmente, por lo que no puede argumentarse la pérdida de valores o significados étnicos en virtud de las variables observadas en diferentes ámbitos ocupacionales.

La diversidad en la ritualidad se deriva de la interpretación y permisividad que los *han* otorgaban a sus prácticas rituales en diferentes momentos y espacios históricos. En el discurso historiográfico de la Sinicization School, se ha dado por hecho la existencia de prácticas rituales homogéneas entre la población china, en omisión de la diversidad propia de dicha población. En general, se admite que “ser chino es entender y aceptar que hay una forma correcta de llevar a cabo los rituales asociados con el ciclo de vida”.⁸⁴ Esta postura es cierta en el sentido del reconocimiento de la existencia de un corpus textual que dicta dichas maneras correctas, es decir, de una ortodoxia dentro de la tradición confuciana en cuanto a la ritualidad del parentesco. Sin embargo, dicha afirmación desestima el hecho de que el parentesco es un proceso, con variantes propias según el tiempo y espacio en el cual se desenvuelve, y que por lo tanto el ritual también debe ser entendido a partir de su propia diacronía.

⁸³ Rhoads, *op.cit.*, p. 47; Naquin, Susan. “Funerals in North China: Uniformity and Variation” en Watson & Rawski, *op.cit.*, p. 44-45.

⁸⁴ Watson & Rawski, *op.cit.*, p. 3.

En la lengua china existen algunas referencias que utilizan conceptos confrontados como pares dicotómicos para explicar una gran diversidad de circunstancias. En la historiografía sobre la cultura China, existen diversos elementos que han sido analizados también a través de dicotomías. Una de ellas, a la que hemos hecho referencia en el capítulo 1 de la presente tesis, es la dicotomía *xia* 夏 / *yi* 夷, referida en la Sinicization School como dicotomía civilizado/bárbaro. Dicha dicotomía viene en ocasiones acompañada por otros pares conceptuales, como dentro/fuera (*nei* 内 / *wai* 外), y centro/periferia (*zhong* 中 / *wai* 外), esta última utilizada en ocasiones para referirse al imperio chino como *Zhongguo* en contraste con los pueblos periféricos. En el caso de la discusión sobre ortodoxia, se ha empleado comúnmente el par ortodoxia/heterodoxia (*zhengtong* 正统 / *yiduan* 异端). Esta discusión se ha derivado de la presencia de diversas corrientes religiosas en territorio chino, y de las dinámicas producidas en su enfrentamiento a la religiosidad asociada a la tradición confuciana.

Concentrar la interpretación de las variables en la ritualidad del parentesco *han* en la dicotomía ortodoxia/heterodoxia, imprime una visión maniqueísta de la práctica ritual, simplificando el análisis en una intención de clasificación que va de las prácticas correctas (confucianas), a las incorrectas o corruptas (cristianismo, budismo, etc.). Hemos afirmado páginas atrás que los textos canónicos producidos a propósito de la ritualidad componen un corpus litúrgico. Como tal, estos textos reflejan la ortodoxia de la práctica ritual confuciana. Por otra parte, está la liturgia producida en el seno de otras religiones – como el budismo y el cristianismo–, religiones consideradas como heterodoxas, pues se contraponían a la práctica vinculada a la tradición confuciana. Sin embargo, afirmar que la ortodoxia de la tradición confuciana dictada en los textos canónicos era observada al pie de la letra, sería descartar el hecho de que el discurso confuciano era solo uno de los componentes de la cultura china.⁸⁵ La liturgia confuciana escrita al respecto, y en especial las exégesis elaboradas con el objetivo de criticar y corregir los contenidos de la infinidad de textos que la componen, son evidencia de las similitudes, diferencias, continuidades y desacuerdos existentes en torno a la práctica ritual. Estas discusiones sobre el canon ritual y su correcta interpretación son muestra del dinamismo que la ritualidad manifiesta en diferentes épocas.

⁸⁵ Ebrey, *op.cit.* (1991), p. 203.

Al observar las variaciones señaladas en el canon ritual a través de los trabajos exegéticos, encuentro que la oposición ortodoxia/heterodoxia limita la posibilidad de observar el dinamismo existente al interior de la propia práctica ritual confuciana, es decir, al interior de la ortodoxia. Reconociendo que los trabajos exegéticos sobre la liturgia ritual del parentesco buscaban explicar los contenidos de los textos, explicando la correcta aplicación de los mismos como respuesta a las diversas formas en que habían sido interpretados, propongo que la dicotomía ortodoxia/ortopraxis resulta mucho más eficiente para observar los elementos que permiten a la práctica ritual del parentesco adquirir diversas formas a través del tiempo. En nuestro análisis, la ortopraxis, enfrentada a la ortodoxia, se refiere a la búsqueda de uniformidad en la práctica ritual del parentesco, con base en la discusión de lo planteado en el canon ritual a través de la exégesis.⁸⁶

En las variaciones en la práctica ritual del culto a los ancestros, se observa la incorporación de diversos elementos religiosos provenientes de tradiciones diferentes al confucianismo, por lo que es cuestionable la rigidez de la ortodoxia confrontada con la heterodoxia. Las discusiones exegéticas sobre la liturgia ritual analizaron y criticaron estas interpretaciones, y por supuesto rechazaron las incorporaciones de prácticas ajenas al confucianismo si éstas iban en contra de lo estipulado en él. Sin embargo, accedieron a reconocer como parte del ritual aquellas prácticas que no estaban señaladas en el canon como algo prohibido, o bien, si no disturbaban el orden social y ritual. Es en ese sentido que durante la dinastía Qing las prácticas consideradas heterodoxas son aquellas relacionadas con el cristianismo, pues para entonces el budismo y el daoismo tenían una amplia aceptación como prácticas “combinables” con el confucianismo. Por esta misma razón, en este análisis se concluye que las variaciones relativas a la ortopraxis en la ritualidad, tienen un peso importante en la configuración de la etnicidad *han* de la época, pues responden al acomodo de la identidad *han* en los diferentes ámbitos territoriales y ocupacionales. No es el caso de prácticas religiosas totalmente ajenas como el cristianismo, que ganó adherentes durante las dinastías Ming y Qing, y

⁸⁶ La ortopraxis se ha utilizado fundamentalmente en discusiones teológicas recientes sobre la práctica del Cristianismo, oponiendo la práctica o “recto obrar” a la ortodoxia fundamentada en lo que se dice o se estipula en el canon. Se menciona como realización de la palabra, señalando al *logos* (ortodoxia) y al *ethos* (ortopraxis) como dos elementos inseparables de la práctica cristiana. V. Pedrosa, V. Ma., *et.al.* (eds.) *Nuevo diccionario de Catequética*, Vol. II. Madrid: San Pablo, 1999, pp. 1714-1718.

que hacia el siglo diecinueve es motivo de graves enfrentamientos sociales por su carácter perturbador del orden social *han*.⁸⁷

Hablando de la ritualidad asociada a la muerte, James Watson expone dos ámbitos en los que se puede observar cierta estandarización en el imperio chino. El primero de ellos es el dominio ideológico, que se refiere fundamentalmente a la creencia de la continuidad entre este mundo (el de los vivos) y el siguiente (el de los muertos). El segundo es el dominio de ejecución, que se refiere a la estructura fundamental de los ritos funerarios, la cual, afirma, se realiza con una mínima variación en diferentes regiones del imperio tardío.⁸⁸ Sin duda, las observaciones sobre las coincidencias en la ejecución y significados del ritual funerario en diferentes partes del imperio son de gran ayuda para alcanzar una mayor comprensión de sus complejos elementos. Sin embargo, al observar la diversidad en su ejecución (y no en sus similitudes), y las discusiones elaboradas sobre tal diversidad a través del trabajo exegético, queda de manifiesto que la ritualidad asociada a los procesos de parentesco responde a una ortodoxia litúrgica, pero su dinamismo es una cuestión de ortopraxis. Existe, en suma, un reconocimiento de la ortodoxia, siendo ésta la base de la organización social y las prácticas que de ella se derivan, pero fue la práctica ritual la que se convirtió en el foco de las discusiones y críticas: el cómo ejecutar de manera “correcta” cada ritual.

La etnicidad *han* durante la dinastía Qing encontró su espacio de vinculación identitaria en la conservación de lazos familiares mediante el *zongzu* y su ritualidad inherente. La dinamicidad de las relaciones de parentesco permitió a los *han* acomodar su práctica ritual al esquema sociopolítico impuesto por el gobierno manchú, en el que las distinciones hechas a través de la apariencia física fueron de gran importancia para la diferenciación cotidiana entre grupos. A pesar de la rigurosa separación que se impuso en el esquema estatal, estas prácticas permitieron la continuidad del vínculo *han*, permitiendo al grupo la conservación de un espacio de reproducción identitaria étnica que traspasaba la asignación identitaria ocupacional. Esta posibilidad los colocó en un escenario de auto-reconocimiento étnico, es decir, sentó las condiciones para el surgimiento de una conciencia étnica. Los elementos que como grupo étnico

⁸⁷ Cohen, Paul A. *China Unbound. Evolving perspectives on the Chinese past*. Londres: RoutledgeCurzon, 2003. V. nota 57 de este capítulo.

⁸⁸ Watson, James. “The Structure of Chinese Funerary Rites”. Watson & Rawski, *op.cit.*, pp. 8-17.

constituyeron su espacio de reconocimiento identitario, les permitieron un punto de arraigo en el ámbito de las relaciones interétnicas del periodo, y los llevaron a conservar las prácticas que formaban parte de su etnicidad desde periodos anteriores.

Este espacio de auto-reconocimiento étnico es la circunstancia en la que los *han* se hallaban en el siglo diecinueve, tiempo en el que se enfrentan no sólo ante las amenazas geopolíticas del sistema imperial occidental, sino también a la decadencia del sistema imperial chino liderado por el gobierno manchú. En este periodo de crisis social, económica y política, el reconocimiento de un espacio propio en el sistema social de relaciones interétnicas colocó a los *han* ante la posibilidad de ver en su identidad étnica la base sólida a partir de la cual resurgirían considerándose los guías del porvenir histórico del pueblo chino. En el siguiente capítulo analizaremos cómo los *han* capitalizaron el reconocimiento de su conciencia étnica, alcanzando la consolidación de su proceso de etnogénesis. Este proceso se verifica en el camino intelectual por el cual transitaron para llegar al siglo veinte convertidos en los líderes del movimiento revolucionario que no sólo llevó a China al rompimiento del esquema imperial confuciano, sino también los colocó nuevamente en el espacio de dominio político que habían tenido durante gran parte del periodo imperial y que, hoy en día, aún conservan, y les permitió promulgar una identidad étnica que sirvió de base para la posterior configuración de su identidad etnonacional.⁸⁹

⁸⁹ Mullaney, *op.cit.*, p. 1.

Capítulo 4

Los *han* en el surgimiento de la nación china

En los capítulos precedentes, hemos podido constatar que los *han*, a través de diversas épocas, construyeron sus espacios identitarios aludiendo, en primera instancia, a los postulados que la tradición confuciana dictaba en un nivel estatal, grupal e individual. Esta construcción identitaria se vio dirigida, principalmente, por la visión culturalista que los proyectaba como superiores y refinados, a través de la cual configuraban sus relaciones sociales, tanto al interior del grupo que compartía esta identidad (la identidad *huaxia*), como hacia fuera, con los grupos extranjeros, vistos generalmente como menos desarrollados. Esta postura fue una constante, viviendo algunos periodos de auge durante las épocas en que el grupo gobernaba el imperio y lo “re-unificaba” en torno a estas premisas culturalistas.

Los *han* de la dinastía Qing acomodaron su postura a una realidad social sin precedentes en la historia de China: sin ser gobierno, debieron considerarse como un grupo más entre la diversidad étnica que ahora conformaba el escenario poblacional del imperio. Esta circunstancia, más que limitarlos en la proyección de su identidad, les dio la oportunidad de observarse, y reconstruirse, a partir de los elementos que les eran propios y los dotaban de originalidad. Siendo la tradición confuciana el espacio de construcción estatal que los manchús adoptaron para lograr la legitimación de su gobierno, la identidad cultural *han* fue compartida en un sentido institucional. En ocasión de esto, son los elementos étnicos los que comienzan a destacarse como los espacios de reproducción particulares de los *han*, expresados de forma inequívoca en aspectos como la ritualidad asociada al parentesco.

Viviendo su etnicidad de manera abierta al formar parte del sistema de relaciones interétnicas del periodo Qing, los *han* llegan al siglo diecinueve como un grupo étnico, tanto en el esquema gubernamental, como en la vida cotidiana. En el presente capítulo, realizaré un acercamiento al reconocimiento que los intelectuales *han* hicieron de su propia etnicidad, mediante la elaboración de discursos que, si bien regresan a la tendencia culturalista de la superioridad *han*, utilizan como un punto de partida sólido su propia etnicidad. En los argumentos revolucionarios anti-manchús escritos hacia fines del siglo diecinueve, confirmaron

discursivamente su existencia como grupo étnico, adoptando oficialmente el etnónimo *hanzu* 汉族, y se opusieron como grupo a los manchús, destacando virtudes que como grupo los diferenciaban, de manera positiva, del grupo étnico antagónico.

El imperio manchú en el siglo diecinueve

La historia de los últimos 60 años de la dinastía Qing estuvo caracterizada por un marcado declive político, económico y social, provocado por un cúmulo de elementos que llevaron al gobierno manchú a la debacle final. Las problemáticas sociales que se manifestaron en la segunda mitad del siglo XIX incluyeron un amplio abanico de conflictos, desde la deficiencia en la distribución de alimentos y rebeliones populares, pasando por conflictos diplomáticos, el egreso masivo de trabajadores a diversas partes del mundo (los llamados *chinos culíes*)¹, e inclusive las discusiones intelectuales que se generaron en relación con la adopción o el rechazo de valores y tecnologías provenientes de Occidente.

Estas discusiones derivaron de uno de los hechos de mayor afectación social y política en el siglo XIX en China, que fue el establecimiento de zonas de control económico europeo instaladas en un número importante de ciudades portuarias del imperio, las cuales provocaron una enorme disrupción social, política y económica. A esta presencia debe agregarse la guerra sucedida entre el imperio Qing y los japoneses Meiji en los años 1894-1895, que derivó en la ocupación japonesa de la península de Liaodong y de las islas Taiwán y Penghu, firmados como cesión mediante el Tratado de Shimonoseki. Su presencia afectó no solamente la continuación de los manchús en el gobierno, sino que también contribuyó al abatimiento final del sistema imperial mismo. El control colonial europeo y japonés en territorio chino derivó en fuertes cuestionamientos a la fortaleza real del imperio manchú, dando paso al surgimiento de fuertes

¹ Los traficantes británicos llamaban *coolie labor* a los trabajadores empleados como mano de obra semi-esclavizada, provenientes de India y China, y llevados a diversas partes del mundo a través de las compañías comerciales europeas instaladas tanto en India como en los “puertos de tratado” localizados en las costas chinas. Los *chinos culíes* comenzaron a ser explotados desde los inicios de los sistemas coloniales europeos en Asia, en el siglo XVII. Sin embargo, el siglo XIX marcó el momento de mayor tráfico de mano de obra semi-esclava proveniente de China, con presencia en el Sureste de Asia, África y América. V. Yun, Lisa. *The coolie speaks: Chinese indentured laborers and African slaves in Cuba*. Philadelphia: Temple University Press, 2008; Hu-DeHart, Evelyn. “Race Construction and Race Relations: Chinese and Blacks in Nineteenth-Century Cuba”, en Rustomji-Kerns, Srikanth y Mendoza (eds.) *Encounters: People of Asian Descent in the Americas*. Maryland: Rowman & Littlefield Pub., 1999.

críticas sobre el atraso tecnológico del ejército Qing y la posibilidad de una modernización que permitiera la supervivencia del imperio. La búsqueda de una actualización que les permitiera enfrentar de forma más eficiente los embates externos, y al mismo tiempo procurara la salvaguarda de la tradición confuciana como fundamento de su cultura, produjo diversas reformas militares y educativas desde 1895, mismas que tuvieron continuidad aún pasado el conflicto revolucionario nacionalista de 1912.² Por su parte, los intelectuales chinos participaron de una serie de movimientos sociopolíticos impulsados por la crisis económica, social y política del imperio manchú, y fueron influenciados por los numerosos movimientos revolucionarios que se gestaron en diversas partes del mundo durante el paso del siglo diecinueve al veinte. La inspiración para sus discusiones intelectuales provenía de las nuevas teorías sociales en boga en aquel momento, como el darwinismo social y el materialismo histórico, teorías que esquematizaban la forma en que las relaciones sociales y políticas habían de acomodarse ante los nuevos tiempos. Estos discursos derivaron finalmente en la revolución nacionalista que puso fin a la dinastía manchú y al sistema dinástico entero, para dar paso a la nación china en los primeros años de la década de 1910.

El choque del imperio manchú con las fuerzas imperiales occidentales se materializó políticamente con la firma de los tratados desiguales derivados de las Guerras del Opio.³ Tras la firma de los tratados, el imperio Qing quedó sumido en una enorme desventaja política y económica, que los imperios occidentales aprovecharon de manera inmediata y absoluta. La merma económica del imperio manchú afectó directamente a la ya empobrecida población del imperio, la cual, hacia el siglo diecinueve había visto afectado su nivel de vida debido a diversos

² V. Reynolds, Douglas R. (ed). *China, 1895-1912: State-Sponsored Reforms and China's Late Qing Revolution*. *Chinese Studies in History*, Vol. 28, No. 3-4, (Spring-Summer, 1995).

³ En su esfuerzo por frenar la venta y consumo de opio por parte de los comerciantes británicos en territorio chino, el gobierno manchú, después de haber rechazado la legalización de la comercialización y consumo del enervante sin conseguir que continuara circulando, decidió enfrentar militarmente a los comerciantes británicos e impedir por la fuerza que continuara el tráfico. Tras ser vencidos por la marina británica, el gobierno Qing firmó el Tratado de Nanjing (1842), siendo éste el primero de una serie de “tratados desiguales” (不平等之条约) que abrieron de golpe al comercio y explotación imperialista occidental el territorio Qing, a su población, y permitieron la presencia colonial occidental en algunas ciudades portuarias que fueron conocidas como “puertos de tratado”, entre los que se encontraban Shanghai, Guangzhou, Fuzhou, Macao y Hong Kong. V. Fairbank y Goldman, *op.cit.*, pp. 163-205; Dong Wang. *China's Unequal Treaties: Narrating National History*. Lanham: Lexington Books, 2005, cap. 1; Waley, Arthur. *The Opium War through Chinese eyes*. California: Stanford University Press, 1958; Wang Gungwu. *Anglo-Chinese encounters since 1800: war, trade, science and governance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

desastres naturales y la pérdida de cosechas, lo cual desató hambrunas, y, adicionalmente, a la corrupción rampante de las élites imperiales a nivel local y regional, que afectaba directamente a la distribución de alimentos, el pago de impuestos y la obtención de puestos en la burocracia.⁴

La crisis interna en la que se vio envuelto el imperio provocó una diversidad de movimientos en diferentes ámbitos sociales. Por una parte, el número de rebeliones populares registradas entre la población rural se incrementó hacia mediados de siglo. La más significativa de éstas fue la iniciada en la región de Guangxi en 1851, bajo el liderazgo de Hong Xiuquan, un hombre de la etnia *hakka* que había visto frustrados sus intentos por ingresar al sistema burocrático tras fallar en la aprobación de los exámenes imperiales. Llamada Rebelión Taiping, surgió de los conflictos entre la aristocracia local y los *hakka*, quienes se hallaban inmersos en disputas que poco a poco fragmentaron la unidad de la población rural local. Las prácticas de la población indígena, que para el caso de Guangxi manifestaba una gran diversidad étnica y religiosa, eran vistas por los nobles locales como heterodoxas, y por lo tanto peligrosas para la armonía de la región.⁵ En realidad, la diversificación de las prácticas religiosas no sólo obedecía a la variedad étnica endémica de la zona, sino también a la introducción de nuevos cultos asociados con la presencia de misioneros cristianos, la cual derivó de la firma de los tratados desiguales.

Reconociéndose como una comunidad identificada por su etnicidad compartida, los *han* llegaron al periodo final de la dinastía Qing colocados en el esquema social de relaciones interétnicas como el grupo poblacional más numeroso, el más influyente en términos culturales y económicos, y el más crítico de las circunstancias históricas que vivía el imperio en virtud de la presencia extranjera y el evidente debilitamiento de los manchúes. En medio de esta crisis social, los intelectuales *han* se conjuntaron en numerosos clubes de discusión ideológica y política, de los cuales surgieron movimientos importantes que constituyeron las bases del movimiento social-intelectual que finalmente llevó a la Revolución nacionalista que estalló en 1911. Varios de estos movimientos intelectuales tuvieron como foco las discusiones sobre la aceptación o no

⁴ V. Li, Lillian *op.cit.* Otro acercamiento interesante a la crisis social en China decimonónica, desde la problemática de la hambruna y los mecanismos de sobrevivencia, es el texto de Edgerton-Tarpley Kathryn, *Tears from iron: Cultural Responses to Famine in Nineteenth-Century China*. Berkeley: University of California Press, 2008.

⁵ Khun, Philip A. "The Taiping Rebellion". En John K Fairbank (ed.). *The Cambridge History of China*, Vol. 10, Parte I. London: Cambridge University Press, 1978, p. 266.

de ideas extranjeras para la modernización del imperio, a partir de la percepción de la debilidad derivada del anquilosamiento de las estructuras ideológicas confucianas. Sin embargo, fue justamente esta tradición la base de nuevas búsquedas ideológicas que permitieron a los *han* convertirse en los líderes políticos de la nueva nación. Basados en posicionamientos que derivan del surgimiento de una conciencia étnica, algunos intelectuales *han* enarbolaron una serie de postulados anti-manchús, que se convirtieron, poco a poco, en el discurso revolucionario que llevó a su fin al gobierno Qing, y al régimen imperial entero.

“Terminar con la separación manchú-han”: tensión étnica en el declive del Sistema de Ocho Banderas

Como hemos expuesto en capítulos anteriores, la cuestión étnica en la sociedad Qing fue delineándose como el aspecto más influyente en el esquema de relaciones sociales, en donde la presencia del Sistema de Ocho Banderas, como espacio de diferenciación étnica, produjo una permanente “tensión étnica” entre manchús y *han*, expresado en el antagonismo entre los militares del Sistema (*qiren*) y los *han* (*hanmin*). Esta tensión étnica se creó e incrementó, principalmente, por los beneficios que los militares *qiren* gozaban como miembros del Sistema, los cuales colocaban a los *hanmin* en desventaja social y en un rango civil inferior.

Los privilegios sociales de los *qiren* pudieron conservarse en el espacio mismo de las guarniciones, ya que la segregación poblacional reforzó las diferencias de trato entre uno y otro grupo. Sin embargo, no puede decirse lo mismo de sus privilegios económicos. Al inicio de la dinastía, los salarios y demás estipendios que recibían, expresados en pagos en plata y dotaciones de tierra y semillas, permitieron a los *qiren* alcanzar un nivel de vida superior al de la población general. La bonanza económica no duró mucho. Después de que los salarios mensuales fueron fijados a finales del siglo diecisiete, no volvieron a ser aumentados. La inestabilidad de los precios provocó que poco a poco los salarios fueran insuficientes para que los *qiren* mantuvieran su nivel de vida, siendo la posterior sustitución del pago en plata por pago en granos uno de los elementos determinantes de su empobrecimiento. El crecimiento poblacional derivó, así mismo, en un aumento de varones que solicitaban asignación de puestos burocráticos sin conseguirlos, lo cual dio lugar a un gran número de desocupados que subsistían apoyados por otros miembros de

la familia. Hacia mediados del siglo dieciocho, el empobrecimiento de las familias del Sistema era tan evidente, que llegó a ser discutido entre los funcionarios de la corte como “el problema del sustento del Sistema de Banderas” (*baqi shengji wenti* 八旗生计问题).⁶

A pesar de la deficiente asignación de recursos para los pagos de sus miembros, el número de cadetes asignados al Sistema continuó creciendo desde el último cuarto del siglo diecisiete y hasta el gobierno de Qianlong, a mediados del dieciocho, cuando se aplicó una notoria disminución en la asignación de pagos que continuó hasta los últimos años de la dinastía Qing. Las asignaciones de estipendios de arroz fueron aumentadas en un intento por compensar la disminución de pagos en plata, sin embargo, esta acción no evitó que el nivel de vida de los soldados de bandera sufriera un deterioro cada vez mayor.⁷ El cese de un importante número de soldados de bandera *han* (*hanjun*) a mediados del siglo dieciocho, fue así mismo producto de esta crisis económica, la cual respondía a la lógica de preservar el sistema afectando en menor medida a la población manchú, la cual estaba incluida por entero en el Sistema, mientras que sacrificaba a los soldados de extracción étnica *han*. La destitución de los soldados *han* implicó una amplia reestructuración del Sistema entero: consecuentemente, las guarniciones recibieron soldados manchús y mongoles provenientes de la guarnición central de Beijing para sustituir a los *han* que habían sido despedidos.

Así, entre 1754 y 1763, más de siete mil *hanjun* fueron destituidos de las guarniciones de Zhenjiang, Hangzhou, Fuzhou y Guangzhou, siendo reemplazados por cuatro mil 500 soldados manchús y mongoles. Sucedieron hechos similares en otras guarniciones, como las de Xi'an y Saiyuan. Muchos de los *hanjun* despedidos fueron reasignados como tropas del Ejército de los Estandartes Verdes, que, como ya se ha mencionado, estaba conformado en su totalidad por soldados *han*. Algunos otros optaron por adscribirse a la población civil.⁸ Esta última decisión estaba cobijada por la conservación de lazos identitarios entre *hanjun* y *hanmin* (soldados *han* y

⁶ Elliott, *op.cit.* (2001), p. 196.

⁷ Crossley, *op.cit.* (1990), pp. 52-54.

⁸ Elliott, *op.cit.* (1990), p. 45.

la población civil de extracción *han*) a pesar de la marcada tensión existente entre militares y civiles que señala Elliott y de la cual se ha discutido en capítulos anteriores.⁹

Observando la temprana fecha en que el Sistema de Ocho Banderas comienza a sufrir todas las tensiones arriba descritas (Mark Elliott menciona que éste proceso se inició desde la década de 1680), resulta pertinente preguntarse sobre las razones que explican la supervivencia del Sistema aún después de la desintegración final de la dinastía Qing. Sostener a las Banderas mientras el gobierno manchú se mantenía en pie respondió ya no a una lógica militar, ya que para el siglo diecinueve su poder estaba muy disminuido.¹⁰ Su existencia, especialmente en el caso de la guarnición de Beijing, revela una intención de “resistencia étnica” por parte los manchús, quienes preservaban el Sistema como el nicho de conservación y manifestación de su identidad étnica. El espacio geográfico de las ciudades-guarnición permitió el resguardo de algunos elementos característicos del “modo manchú”, como lo describe Elliott, frente a la creciente adopción de modos y valores *han*, los cuales incluían especialmente el desarrollo de las habilidades ecuestres, la arquería, la conservación de la lengua manchú, y la práctica de la frugalidad.¹¹ Puede afirmarse que la conservación del Sistema era una necesidad político-étnica del gobierno manchú, porque permitió continuar con la separación étnica a través de la existencia de las ciudades-guarnición, espacios de aplicación de los privilegios de la etnia gobernante, de afirmación de una “soberanía étnica” manchú. El proceso de despido de *hanjun* en el siglo dieciocho también formó parte de esta postura político-étnica de defensa del “modo manchú”.

Dentro de la segregación étnica establecida a través del Sistema de Banderas, la preservación de la identidad étnica manchú tuvo como contraparte el acomodo de la identidad *han* en una esfera de tipo ocupacional, determinada por el gobierno manchú a partir de la adscripción étnica *han* ya preexistente. Los *han* así asignados como soldados se convertían, a su

⁹ Elliott también recuerda que Frederick Wakeman había ya señalado la segregación existente entre soldados y civiles, a la que había llamado “Manchu apartheid” en su obra *The Great Enterprise: Manchu reconstruction of imperial order* (Berkeley: University of California Press, 2 vol., 1986). Elliott, *op.cit.* (2001), pp.98-99.

¹⁰ Para la segunda mitad del siglo XIX, la defensa militar del imperio dependía casi exclusivamente del Ejército de los Estandartes Verdes. A pesar de ello, las reformas militares llevadas a cabo en los últimos años del siglo XIX, llevaron a la abolición final de este grupo militar en 1901. V. Fairbank, John K. et.al. *The Cambridge History of China, Late Ch'ing, 1800-1911*, Vol. 11, Part 2. New York: Cambridge University Press, 1980, pp. 205-208; Crossley, *op.cit.* (1990), pp. 165-166.

¹¹ Elliott, *op.cit.* (2001), p. 276-278.

vez, en *qiren* (soldados de Bandera), identidad ocupacional que no se sobreponía a la de su etnicidad. Durante las etapas críticas del Sistema, los *han* fueron reacomodados en espacios ocupacionales diferentes, dejando atrás su identidad como *qiren* sin abandonar su etnicidad. Para Pamela Crossley, este proceso es un movimiento de “des-invencción histórica”, señalando que manchús y mongoles vivieron un proceso de invencción histórica y de construcción de su representación ideológica durante el siglo dieciocho, mediante la elaboración de las genealogías de las banderas respectivas. Para los *han qiren* el proceso fue a la inversa. Al ser eventualmente sujetos de despido, exclusión y marginación dentro del esquema organizativo del Sistema de Banderas, debieron regresar a su estatus de civiles.¹² En cualquiera de los dos casos, el abandono de su identidad como *qiren* implicó un reacomodo que no afectó en mayor medida su adscripción étnica, la cual, conviene recordar, si bien respondió originalmente al artificio de las formas de adscripción oficial del Sistema mismo, no implicó la creación de categorías étnicas diferentes o la imposición, transformación o prohibición de elementos culturales ajenos a la esfera identitaria *han*. La adopción o abandono de la identidad ocupacional de *han qiren* descansaba en la conservación (pese a la segregación) de la identidad étnica *han*.

La conservación del Sistema de Banderas a pesar de su casi nula efectividad militar, acentuó el peso de la segregación poblacional, aún cuando los privilegios de los *qiren* estaban tan disminuidos que en realidad su calidad de vida ya se encontraba a la par de la de los civiles pobres. Algunos de los oficiales al servicio de la corte, buscando suavizar las diferencias sociales que producía la segregación, propusieron diversas reformas concernientes a las relaciones entre manchús y *han*. La más completa de estas propuestas fue presentada en 1898 a través de un memorial al trono escrito por Zhang Yuanji, en donde recomendó seis reformas que buscaban “disolver las diferencias entre manchús y *han*”. Llamó a poner fin a la separación administrativa entre manchús y *han* reclasificando a la población de banderas manchú y mongol como civiles, con la excepción de los miembros del Sistema en Liaodong. Zhang también propuso que se finalizara con la segregación ocupacional y social de los dos grupos a través de la posibilidad de llevar a cabo matrimonios entre miembros de los *qiren* y civiles *han*, alternativa que estuvo prohibida desde el inicio de la dinastía. Otro aspecto de su propuesta tenía que ver con la liberación de la asignación de puestos a los *han qiren*, quienes habían sido discriminados a favor

¹² Crossley, *op.cit.*(2002), p. 356.

de las designaciones de manchús y mongoles. Finalmente, argumentaba que la creación de escuelas industriales que capacitaran a los *qiren* inactivos, tanto *han*, manchús y mongoles, permitiría su incorporación laboral en otras actividades y, por lo consiguiente, la eliminación gradual de los estipendios.¹³ Existieron otras propuestas similares, lo cual demostraba el interés de funcionarios e intelectuales por resolver esta problemática en el contexto de la efervescencia de las discusiones sobre reforma y modernización política, económica, educativa y militar que dominó los últimos años del siglo diecinueve.

La idea de fortalecer a los soldados de bandera para que tuvieran la posibilidad de solucionar sus problemas económicos se encontraba en el centro de estas propuestas de reforma. En las mismas también se hacía referencia a los aspectos legales y jurídicos de la segregación, señalando la necesidad de que los *qiren* y civiles fueran sujetos del mismo código penal. En su respuesta, la emperatriz regente Cixi insistió en la inexistencia de diferencias entre grupos, repitiendo el discurso unificador utilizado desde inicios de la dinastía, el cual describía a manchús y *han* como “una sola familia” (*manhan yijia* 满汉一家).¹⁴

En febrero de 1902 Cixi publicó un edicto en el que se abolía la prohibición del matrimonio entre manchús y civiles *han*. Aunque la emperatriz afirmó que tal prohibición no había sido generada por el gobierno Qing, sino que obedecía a precedentes históricos mucho más arraigados, fue la familiaridad entre ambos grupos, después de 250 años de convivencia, el argumento que utilizó para permitir el matrimonio interétnico.¹⁵ La clasificación poblacional de acuerdo al referente étnico no desapareció, antes bien, continuó el reconocimiento de la existencia de diversos grupos en el territorio, y las etiquetas étnicas continuaron utilizándose.

El impacto real de los cambios legales tendientes a eliminar la separación entre manchús y *han* fue restringido y poco visible. La principal razón fue la limitación propia del privilegio de

¹³ Rhoads, *op.cit.*, pp. 65-66.

¹⁴ Uno de los primeros registros en donde se encuentra la expresión 满汉一家 es el texto *Anales militares de la fundación del imperio Qing* 皇清开国方略, que describe la conquista militar y el establecimiento del imperio entre los años 1583-1644. Fue publicado durante el gobierno de Qianlong en 1786. El uso de la frase alude a la división de las huestes del Sistema de Ocho Banderas, e insiste en la conservación de la unidad entre ambos grupos a pesar de la separación étnica de sus tropas. V. Rollo 8, en *Qinding siku quanshu*, *op.cit.*

¹⁵ Rhoads, *op.cit.*, p. 76.

ser *qiren*, ya que éste confinaba las posibilidades de ocupación, no permitía decidir sobre lugar de residencia, y prohibía a sus miembros comprar o vender propiedades. En gran medida fueron estas restricciones las que mermaron la calidad de vida de los *qiren*, y en una situación crítica de empobrecimiento como la que vivían, los varones del Sistema eran partidos poco deseables para las mujeres civiles *han*. El limitado número de mujeres manchús hacía prácticamente imposible la existencia de uniones con varones *han*, pues ellas quedaban comprometidas con un matrimonio endógamo a una temprana edad.

Los *han qiren* tuvieron mayor movilidad social, aún con las limitaciones impuestas por su ocupación. Su habilidad para explotar las tierras dotadas por el Sistema, y la posibilidad de apoyarse en sus relaciones familiares, les permitió no sólo aprovechar los recursos que como miembros del Sistema les eran asignados, sino también optar por diferentes ocupaciones al momento de ser expulsados del mismo. Cabe mencionar que la prohibición de realizar uniones matrimoniales entre miembros de ambos grupos incluía los matrimonios entre *han qiren* y civiles *han*, aunque en la realidad estas uniones nunca dejaron de practicarse. La tensión étnica existió principalmente entre *qiren* manchús y mongoles por un lado, y los civiles *han* por el otro. Los *han qiren* no eran vistos con el recelo que se reservaba para sus pares no *han*, por lo que la conservación de los mencionados lazos familiares tuvo continuidad a lo largo del periodo.

Etnogénesis han y discusión intelectual sobre la modernización y reforma del imperio chino

El ámbito intelectual en China durante los periodos de gobierno de Tongzhi (r. 1862-1874), Guangxu (r. 1875-1908) y Xuantong (r. 1909-1911) se caracterizó por una enorme efervescencia de discusiones que giraban en torno a nuevos conceptos culturales, llegados a través de los europeos que viajaban al este de Asia insertos en los mecanismos del imperialismo decimonónico. Ante la necesidad de abrir el espacio ideológico chino a dichos elementos, y el riesgo que representaba para los intelectuales chinos la adopción abierta de nuevas ideologías, amenazantes de la tradición confuciana, surgieron diversos movimientos sociopolíticos en donde se discutió sobre la viabilidad de ‘modernizar’ al imperio Qing y reformar sus políticas y ciertas estructuras estatales e ideológicas. El rescate económico del imperio también significaba un

problema para cuya solución se idearon algunos mecanismos de reactivación militar, agrícola e industrial, puestos en marcha a la par de las iniciativas de modernización ideológica.

La Restauración Tongzhi (1861-1875), la Reforma de los Cien Días (1898), y la Reforma de Qing Tardío (1901-1910) son los movimientos intelectuales que definieron las directrices de la modernización política, social y económica del imperio en sus últimos años. Si bien los liderazgos y las intenciones provenían de múltiples intereses y posturas políticas, estuvieron dirigidos en su mayoría por intelectuales y burócratas *han* al servicio de la corte Qing, aunque también incluyeron burócratas manchús a quienes les interesaba la continuidad de su gobierno ante el debilitamiento que significó la presencia imperial extranjera. El interés por la adopción de técnicas y conocimientos científicos y culturales extranjeros permitiría al imperio Qing aumentar sus posibilidades de defensa ante la evidente superioridad de los poderes europeos, principal preocupación político-económica del gobierno en ese momento. Sin embargo, las posiciones conservadoras en defensa del orden y de las prácticas sociales correspondientes a la tradición confuciana, jugaron un papel decisivo en el fracaso de la operación de las reformas. Por otra parte, las discusiones intelectuales en torno a las teorías sociales en boga en ese momento, particularmente las ideas del evolucionismo y el darwinismo social, despertaron de manera notable la preocupación de los grupos en el poder por adscribirse a un perfil de avanzada, moderno, capaz de dominar sobre otros grupos considerados como menos avanzados, y prevalecer así mismo sobre imperios que estaban ya tomando ventaja en la región como Rusia y Japón. La modernidad del Japón Meiji era un ejemplo y un reto a las posibilidades de modernización chinas.

La Restauración Tongzhi fue la primera respuesta organizada en el gobierno Qing ante la crisis. Zeng Guofan (1811-1872), principal artífice de la Restauración, pertenecía al grupo de élite defensor de la tradición confuciana y de la observancia de las formas correctas que dictaban las jerarquías impuestas en ella. Zeng buscaba la restauración de la moral, de la calidad y la eficiencia de las élites y los burócratas letrados, y se propuso eliminar las rebeliones populares crecientes en el interior del territorio mediante la creación de ejércitos locales comandados por los burócratas letrados de las provincias. Uno de sus principales triunfos en este sentido fue la supresión de la Rebelión Taiping, logro que le significó ganar confianza y espacio de acción a

favor de la preservación del gobierno Qing. Adicionalmente, el fortalecimiento del sentido moral confuciano fue puesto en marcha entre su grupo político y entre los soldados de sus ejércitos, de tal manera que la restauración significó un intento importante en la búsqueda de una actualización ante la crisis, pero fundamentada en la defensa de la tradición confuciana.¹⁶

Aunque la Restauración se enfocaba en la conservación y fortalecimiento de la tradición confuciana, la apertura hacia los conocimientos y tecnologías occidentales inició también a partir de este movimiento. Durante el reino de Tongzhi la capacitación en traducción de lenguas occidentales se intensificó, no sin encontrarse con cierta reserva por parte de grupos más apegados a la conservación de las tradiciones sin involucrar elementos extranjeros.¹⁷

La Reforma de los Cien Días de 1898 es quizá el movimiento intelectual que agregó discusiones más radicales en cuanto al cambio político social que habría de operarse en el gobierno Qing, en comparación con las posturas de los reformistas de la Restauración Tongzhi y aquellas de quienes posteriormente impulsaron la Reforma de Qing Tardío. Kang Youwei (1858-1927), principal líder del movimiento, envió sendos edictos al emperador Guangxu, en donde propuso, entre otros asuntos, modernizar el ejército mediante la implementación de técnicas occidentales, eliminar puestos burocráticos sin función, abolir el llamado “examen de ocho pies” para ingresar al sistema burocrático y sustituirlo por mecanismos de selección más modernos, agregar temáticas occidentales a la currícula educativa y la creación de nuevas escuelas superiores (como la Universidad Imperial de Beijing). También se propuso liberalizar las leyes, de tal manera que cualquier súbdito tuviera la oportunidad de dirigir memoriales al trono, y la implementación de un sistema de monarquía constitucional, a través de la creación de una asamblea nacional. Las propuestas de Kang fueron respaldadas por el emperador, quien convencido de la necesidad de aplicar mecanismos modernizadores al imperio, recibió a Kang escuchando sus propuestas y promoviénolo como Ministro de Relaciones Exteriores (el ministerio llamado *Zongli yamen*). Tang Sitong (1865-1898), colega de Kang en la configuración

¹⁶ Schrecker, John E. *The Chinese Revolution in Historical Perspective*. Connecticut: Praeger Publishers, 2004, pp. 133-137. Para un acercamiento a las discusiones exegéticas de los intelectuales reformistas, v. Yoon, Seungjoo, “Literati-Journalists of the *Chinese Progress* (Shiwu bao) in discord, 1896-1898”, en Rebecca Karl y Peter Zarrow (eds.), *Rethinking the 1898 Reform Period: Political and Cultural Change in Late Qing China*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2002, pp. 48-76.

¹⁷ Rowe, William T. *History of Imperial China. China’s Last Empire: the Great Qing*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2009, pp. 202-204.

de las reformas, fue incorporado al cuerpo de secretarios del Gran Consejo, para apoyar al emperador en la implementación de las nuevas políticas.¹⁸

La inclinación anti-manchú de los intelectuales líderes de la Reforma desató una controversia sobre la conveniencia de su continuación. La radicalización del discurso reformista de 1898 pronto provocó que las secciones más conservadoras de la corte intervinieran para evitar que el emperador Guangxu continuara su implementación. La búsqueda de la modernización a través de la adopción de algunos elementos occidentales pronto tocó fibras sensibles para la soberanía étnica manchú, como las propuestas de eliminar la prohibición del matrimonio entre manchús y *han*, proveniente de edictos como los mencionados páginas arriba, y la abolición del uso de vestidos tradicionales y de la trenza manchú.¹⁹ Las propuestas de Kang Youwei fueron quizá las que provocaron el rechazo a la reforma por parte del gobierno manchú. Kang proponía, por ejemplo, que el calendario debía contarse de manera consecutiva iniciando con el nacimiento de Confucio, ignorando la cuenta común que tomaba como base los años transcurridos de gobierno del emperador en curso. Kang complementó esta propuesta con la idea de cambiar el nombre del imperio, usando *Zhonghua* 中华 en lugar de *Da Qing Guo* 大清国, nombre oficial utilizado por la dinastía. A pesar de que la propuesta de utilizar *Zhonghua* responde a las interpretaciones raciales en boga en ese momento, también está fundamentado en la terminología toponímica imperial propia de la tradición confuciana.²⁰ A través del discurso, los intelectuales del movimiento reformista experimentaron la re-invencción de sus identidades. No sólo interpretaron conceptos extranjeros, cuestionándolos y adaptándolos a su propia realidad. En la re-invencción de sus identidades también intervinieron elementos provenientes no sólo de la tradición confuciana, sino también de otras escuelas de pensamiento como el budismo. Frank Dikötter explica el proceso como la creación de una identidad racial, en donde las “narrativas de

¹⁸ Faribank y Goldman, *op.cit.*, pp. 224-230; Zarrow, Peter G. *China in war and revolution, 1895-1949*. Nueva York: Routledge, 2005, pp. 12-52.

¹⁹ Rhoads, *op. cit.*, pp. 63-69. Weston, Timothy B. “The Founding of the Imperial University and the Emergence of Chinese Modernity”, en Karl y Zarrow (eds.), *op.cit.*, pp. 99-123.

²⁰ Crossley, *op.cit.* (1990), p. 167.

sangre y descendencia en China tuvieron una cohesión interna basada en una reconfiguración activa de modos autóctonos de representación.”²¹

Iniciado en el mes de junio de 1898 con el primer edicto emitido por Guangxu en el que llamaba al pueblo y a su corte a adoptar las reformas por venir, el movimiento de Reforma de los Cien Días concluyó en septiembre cuando Cixi encabezó un golpe de estado en el que asumió el mando como emperatriz regente, obligando a su sobrino Guangxu a abdicar argumentando problemas de salud. La Reforma se vio abruptamente cortada y sus promotores tuvieron que salir hacia Japón exiliados.²²

En el último decenio de la dinastía Qing, los esfuerzos por evitar la debacle política y económica se concentraron en la llamada Reforma de Qing Tardío. Ante el intento fallido de frenar la influencia extranjera en el imperio y el terrible saldo negativo dejado por la Rebelión Boxer (1900),²³ el gobierno Qing optó finalmente por la implementación de reformas en todos los ámbitos de la estructura imperial, como educación, asuntos militares, administración y gobierno. Los gobernadores militares de las provincias apoyaron las reformas educativa y militar, guiando los trabajos en sus regiones e incrementando su poder mientras el gobierno central tenía cada vez menor participación en el control provincial. La Reforma de Qing Tardío, aunque logró avances en la implementación de diversas reformas que habían sido ya propuestas desde el último cuarto del siglo diecinueve, no se concretó como una Reforma completa de la estructura gubernamental, pues las medidas tomadas resultaron ser un tibio intento por recuperar un sistema que estaba prácticamente abatido. Los planes de reforma que se pusieron en marcha a partir de

²¹ Dikötter, Frank. “Racial Discourse in China: Continuities and Permutations”, en Frank Dikötter (ed.). *The construction of racial identities in China and Japan: historical and contemporary perspectives*. Honolulu, Hawaii: University of Hawaii Press, 1997, pp. 13-14.

²² Grasso, June M. *Modernization and Revolution in China: from the Opium Wars to the Olympics*. New York: M.E. Sharpe, 2009, pp. 54-56; Kwong, Luke S.K. *A mosaic of the Hundred Days. Personalities, Politics and Ideas of 1898*. Cambridge: Harvard University, 1984, pp. 151-224.

²³ La Rebelión Bóxer fue un movimiento popular anti-extranjero, identificado con una tendencia de rechazo a la presencia extranjera por parte de las élites provinciales y los campesinos, que culminó con el sitio y ataque a las representaciones europeas en Beijing. El ataque causó cientos de muertes, contando diplomáticos y sus familiares, así como empleados consulares y un número mayor de chinos cristianos. Este ataque fue apoyado por el gobierno Qing en la capital (particularmente por la Emperatriz Cixi), en un momento de crisis política en el que consideraron el ataque como una salida a la enorme presión que recibían por parte de las representaciones coloniales. Los eventos de la Rebelión Boxer derivaron en la firma del Protocolo Boxer en septiembre de 1901, que forzaba al gobierno Qing a ejecutar a los oficiales responsables, pagar una multa en plata de 450 millones de taeles de plata, y la destrucción de todas las guarniciones militares localizadas entre Beijing y la costa atlántica. V. Esherick, Joseph W. *The Origins of the Boxer Uprising*. Berkeley: University of California Press, 1987.

1901 incluyeron la transformación paulatina del sistema administrativo, para dar paso a la creación de una monarquía constitucional. Se planteó modernizar el sistema militar a través de la creación de nuevas academias y la instauración de un Buró de Entrenamiento Militar. La modernización del sistema educativo incluía el reemplazo del tradicional examen de ingreso al sistema burocrático llamado “examen de ocho pies” por pruebas con contenidos actualizados, además de la creación de escuelas básicas con sistemas modernos. El envío permanente de estudiantes al extranjero (en particular a Japón y Europa) formó parte del esquema de reforma educativa.²⁴ Cabe mencionar que estas reformas fueron concebidas de manera particular en las propuestas elaboradas por Zhang Zhidong en su texto *Exhorto al estudio* (*Quanxue pian* 劝学篇), escrito en 1898 al mismo tiempo que Kang Youwei y su grupo se esforzaban por su parte en su movimiento de reforma. En el momento en que fue publicado el texto, no obtuvo el apoyo del gobierno manchú, a pesar de ser una propuesta mucho más conservadora que la impulsada por Kang. Algunos aspectos de su plan –modernizador aunque tendiente a la conservación del imperio en términos monárquicos–, fueron retomados para la elaboración de las propuestas de la Reforma de Qing Tardío.²⁵

Una cualidad que definió la personalidad de algunos intelectuales revolucionarios, fue la vehemencia con la que manifestaron su adscripción a la identidad *han*. Los ideólogos que expresaban su identidad en un sentido de pertenencia étnica, radicalizando sus discursos hacia la preservación del pueblo chino como elemento fundamental de lucha (ya no el imperio y sus estructuras tradicionales), fueron quienes tuvieron mayor peso en las discusiones sobre la modernización. Tras la prohibición manchú de seguir adelante con el movimiento de Reforma de los Cien Días, los miembros del movimiento salieron de China, siendo Japón e Inglaterra los destinos principales. Fue en este proceso que las ideas pertenecientes al darwinismo social les

²⁴ El envío de grupos de estudiantes al extranjero como mecanismo de modernización se puso en marcha a mediados del siglo diecinueve, con posterioridad a la firma de los primeros tratados desiguales. Al respecto v. Leibovitz, Liel y Matthew Miller. *Fortunate Sons. The 120 Chinese boys who came to America, went to school and revolutionized an ancient civilization*. New York: W.W. Norton & Co., 2011; Kao, Timothy T. “An American Sojourn: Young Chinese Students in the United States”, *Connecticut Historical Society Bulletin*, No. 45 (Jul., 1981), pp. 65-77; Desnoyers, Charles A. “‘The Thin Edge of the Wedge’: the Chinese Educational Mission and Diplomatic Representation in the Americas”, *Pacific Historical Review*, No. 61 (May., 1992), pp. 241-263.

²⁵ Zhang Zhidong (1837-1909), titular del gobierno militar de las provincias de Hunan y Hubei de 1890 a 1907, procuró implementar algunas reformas sustanciales a nivel regional. Sus propuestas pueden situarse en un espacio que buscaba conciliar las posturas radicales con las propuestas para llevar a cabo cambios tecnológicos, educativos y sociales. Hon, Tze-ki. “Zhang Zhidong’s Proposal for Reform: a New Reading of the *Quanxue pian*” en Karl y Zarrow, *op.cit.*, pp. 77-98.

llevaron hacia el conocimiento, adecuación y adopción de diversos conceptos relacionados con el cambio social positivista, reinterpretando viejos conceptos de las relaciones sociales y de parentesco en China en una dirección evolucionista. La conciencia sobre su identidad étnica *han*, surgida a través del concepto de raza y fundamentada en la unidad cultural y étnica que prevaleció durante todo el periodo, permitió a los *han* direccionar sus reflexiones sobre las ideas del darwinismo social y el nacionalismo hacia el llamamiento a la unidad del pueblo bajo la etiqueta *han*, adoptándolo ahora como etnónimo oficial al utilizar términos como *zu* o *zhong*, para ahora llamarse a sí mismos *hanzu* 汉族 o *hanzhong* 汉种 frente al grupo antagónico, los manchús. Desde esta postura elaboraron la argumentación de su rebelión de forma unificada bajo el paradigma de la identidad étnica interpretada en términos raciales.

La identidad étnica *han*, fundamentada en su realidad histórica, fue construyéndose en un proceso de etnogénesis que se nutrió de los discursos intelectuales emanados de las discusiones modernizadoras, reformistas, y finalmente, revolucionarias. La narrativa producida en la elaboración del discurso de identidad *han*, tomó elementos provenientes de una larga tradición histórica que los *han* habían ya discutido con profusión. Como hemos observado en el Capítulo 3 de la presente tesis, uno de los ámbitos de identidad que mayor cantidad de discusión y exégesis produjo fue la organización de parentesco, su ritualidad, y las formas correctas que la tradición confuciana dictaba para reconocer, ordenar y sancionar las relaciones familiares y los rituales derivados de ellas. La identidad étnica *han* fue reconocida a través del discurso racial priorizando elementos de orden biológico, siguiendo los postulados evolucionistas spencerianos. Así mismo, tal identidad descansa en la tradición cultural confuciana, y se puntualiza en el momento histórico que se observa en las narrativas producidas por los intelectuales revolucionarios *han*.

Esta definición que le otorga la realidad histórica es fundamental, pues no debemos ignorar que la información proveniente de otras partes del mundo se sumó a la transformación de su propio devenir histórico. Su contacto con intelectuales de diferentes países y regiones les permitió a los intelectuales *han* nutrir de manera particular su visión sobre la lucha que deseaban emprender, ubicándola de algún modo en una tendencia revolucionaria que se manifestaba en diversos países. Publicaciones periódicas de la época como *Minbao* 民报 o *Dongfang zazhi* 东方杂

志, elaboradas y distribuidas tanto en Japón como en algunas ciudades-puerto de tratado en China como Shanghai, dan cuenta de la avidez con la que los intelectuales buscaban y leían textos que les hablaran de movimientos y teorías sociales en China y el mundo, además de crear espacios de difusión de sus propios esfuerzos a través de una prensa limitada, pero efectiva. A continuación, analizaremos algunas de sus elaboraciones discursivas para dar cuenta de los elementos diversos que forman parte de la identidad en proceso de etnogénesis que se ve reflejada en sus narrativas: una identidad conformada por antecedentes discursivos identificables con la tradición confuciana, y por una realidad histórica específica que los coloca en un momento crítico de reconocimiento grupal.²⁶

“Compatriotas, deben reconocerse a sí mismos en la China de los chinos de raza han”²⁷: los intelectuales han creado identidad en el discurso revolucionario

Los discursos producidos en la efervescencia reformadora y revolucionaria apoyaban diferentes postulados políticos. Los intelectuales reformistas, como Kang Youwei, Liang Qichao y Tan Sitong, buscaban una renovación del gobierno imperial, que incluyera una modernización que permitiera llevar hacia la creación de una monarquía constitucional. Los revolucionarios como Zhang Binglin (también conocido como Zhang Taiyan), Chen Tianhua y Zou Rong, iban más allá en el cambio político, postulando una transformación total del sistema político, terminando con la dinastía Qing y el gobierno manchú, e instalando en su lugar un gobierno republicano nacionalista.

Los textos producidos por los intelectuales pro-reformistas no solamente se enfocaron en la modernización del sistema imperial. También profundizaron sobre la interpretación de la diversidad humana, así como en el uso de los conceptos provenientes del darwinismo social aplicados a la realidad histórico-social china en la que intentaban incidir. Promoviendo un cambio político en el sistema imperial, tendieron hacia la descalificación de la capacidad de los manchús como gobierno, argumentando supuestas debilidades inherentes a su cultura y

²⁶ Hall, Stuart y Paul du Gay. *Questions of Cultural Identity*. London: SAGE Publications, 1996, pp- 3-4.

²⁷ “我同胞,皆须自认自己的汉种中国人之中国”. Zou Rong, *op.cit.*

tradiciones. Arguyendo tales flaquezas, Liang Qichao (1873-1929) expuso, en el momento posterior al frustrado intento de reforma de 1898, las razones por las cuales debían “eliminarse las fronteras entre manchús y *han*”. Liang explicaba que la ‘competencia racial’ es la fuerza que impulsa la historia. Según Liang, cuando la historia inició, las razas eran iguales. La mezcla racial permitió que las razas se mejoraran, superándose unas a otras. El periodo de Primavera y Otoño, en la antigüedad china (722-481 a.C.) fue tomado por Liang como un ejemplo claro de la conveniencia de esta mezcla. Postuló que, en ese entonces, los pueblos de los reinos de la planicie del *Zhongyuan* y aquellos de las zonas periféricas, eran razas diferentes una de la otra, quienes, al mezclarse, dieron el paso hacia su transformación en una raza superior.²⁸ Si entendemos que, como *hanren*, Liang reconoce en esos pueblos antiguos la base histórica de su propio pueblo, encontramos que al señalar dicho proceso está elaborando argumentos para reconocer a los *han* como una “raza superior”. Al utilizar conceptos spencerianos para validar la supuesta superioridad de la “raza *han*”, está adecuando el discurso culturalista *han* que coloca a los grupos diferentes a él en una escala inferior del desarrollo cultural. Veremos con algunos ejemplos más que la centralidad cultural *huaxia* se volvió a poner sobre la mesa de la discusión intelectual, ya no sólo a través de la diferenciación entre *xia* 夏, los avanzados culturalmente (*huaxia*) e *yi* 夷, los atrasados, los de cultura inferior. Ahora la argumentación culturalista se vale también de la jerarquización evolutiva que proporcionan los postulados del darwinismo social.

La separación entre manchús y *han*, la segregación étnica establecida desde el inicio del periodo Qing cuyo espacio fundamental fue el Sistema de Ocho Banderas, constituyó un referente importante en la elaboración de propuestas reformistas. Tras el fracaso de la Reforma de los Cien Días, las exigencias por establecer mecanismos que terminaran con las diferencias sociales y los privilegios de los manchús se agudizaron. En la presentación de su periódico *Qingyibao*, publicado en Japón tras su exilio, Liang Qichao manifiesta con un grado de desdén mucho mayor al expresado durante los días de la reforma, las razones que impidieron a los manchús lograr consolidar un gobierno fuerte, capaz de vencer las adversidades y triunfar en la conducción de los destinos del imperio. Estas razones radicaban fundamentalmente en características culturales y étnicas, e inclusive, psicológicas. En la introducción del No. 1 de su

²⁸ Liang Qichao, *Yinbingshi wenji* 饮冰室文集, citado por Rhoads, *op.cit.*, p. 3.

periódico, asegura que los manchús son estúpidos y débiles, a diferencia de los *han*, que son inteligentes, industriosos, frugales y altamente capaces de domesticar su entorno y aprovecharlo. Reclama a los manchús el haber gobernado durante dos siglos en China sin aprender a sembrar y cosechar lo que comían, ni a tejer lo que vestían. Al señalar la realidad del empobrecimiento de la clase “privilegiada” de los *qiren*, les reclama su vida parasitaria adscribiéndoles una incapacidad innata para solventar su subsistencia.²⁹

La expresión teórica de Liang proviene de la influencia directa de su mentor, Kang Youwei. Siendo uno de los intelectuales de mayor peso en la elaboración de discursos reformistas, Kang llegó a disertar sobre la división racial de la población mundial, en la cual colocaba a China en una posición central. Los postulados teóricos vertidos en el *Datongshu* 大同书 (El libro de la gran unidad) provienen del entendimiento que Kang hacía sobre los términos raciales y el ajuste que elaboró en base a los términos identitarios que se utilizaban en China. La utilidad del término “raza”, traducido al chino con el término *zhong* 种, radicaba no sólo en la posibilidad de elaborar distinciones entre grupos humanos, sino particularmente en la superioridad de un grupo y, por lo tanto, en la posibilidad de dominio sobre los demás. En el *Datongshu* (1901-1902), Kang manifestó una visión utópica sobre el orden mundial, haciendo eco de una diferenciación racial por colores –café, blanca, amarilla, negra y roja –, en donde las razas blanca y amarilla debían dominar sobre las demás en virtud de sus capacidades y talentos superiores. En su búsqueda por mejorar las virtudes de los chinos, Kang alude a prácticas de eugenesia, apostando por los matrimonios interraciales para lograr un blanqueamiento de la piel de los chinos, proponiendo el cuidado prenatal. La selección humana es planteada, en los términos de Kang, a través de la manipulación de la descendencia biológica. El resultado final de tal selección daría por resultado una raza única, blanca, virtuosa, extinguiendo por completo a las

²⁹ Liang Qichao publicó numerosos textos, siendo uno de los más prolíficos intelectuales de la época. *Qingyibao* 清议报 comenzó a publicarse en diciembre de 1898 en Japón, incluyendo en sus páginas numerosos artículos sobre teoría social y la lucha reformista, muchos de ellos escritos por el propio Liang. En el exilio, llegó a formar parte del grupo revolucionario *Tongmenghui*, aunque siempre mantuvo su posición en pro de la instauración de una monarquía constitucional desde una postura conservadora. Xi Jinping. *Ciencia y patria: nuevo acercamiento al pensamiento de Yan Fu* 科学与爱国：严复思想新探. Beijing: Qinghua Daxue chubanshe, 2001, p. 272; Rhoads, *op.cit.*, p. 5.

demás.³⁰ La visión de Liang Qichao al respecto refleja una preocupación mayor por la prosperidad que pueda alcanzar la población mediante el control matrimonial y natal, alejándose de la eugenesia y concentrando su discusión en asuntos de orden sociopolítico.³¹

Parte de las memorias que los intelectuales *han* rescataron para elaborar sus discursos anti-manchús, estuvieron enfocadas en los textos de Wang Fuzhi (1619-1692), intelectual que vivió la conquista manchú y lamentó públicamente la llegada de una dinastía extranjera al gobierno imperial. Sus escritos no tuvieron mayor eco en su época, de hecho, la mayoría no fueron publicados sino hasta la segunda mitad del siglo diecinueve. Wang Fuzhi elaboró algunos textos que dan cuenta del pesar que la debacle del gobierno Ming le producía. En su rechazo a la presencia de una dinastía ajena a la cultura *huaxia*, expresó de manera clara a través de argumentos textuales tomados de los cánones confucianos, lo inadecuado que era para el desarrollo del imperio la presencia de un gobierno extranjero, destacando especialmente la procedencia semi-nómada de los nuevos gobernantes manchús. La búsqueda en los textos confucianos de respuestas sobre las razones que llevaron a la dinastía Ming a su fin, y la forma en que el destino del imperio chino podría regresar a su cauce, es decir, el regreso de los Ming al poder, le ocuparon gran parte de una larga estadía como intelectual ermitaño en las montañas de Hunan, su provincia natal.³²

Entre los postulados que defendía Wang Fuzhi, es de particular importancia para nuestra discusión el hecho de que defendiera, como base del desarrollo histórico y social del imperio chino, el preservar la cultura china de la influencia de extranjeros y de la degradación interna. Sus aseveraciones derivan de las reflexiones filosóficas que elaboró a partir de sus exégesis de textos del canon confuciano, como el *Yijing*. En su texto *Huangshu* 黄书, retoma la concepción tradicional sobre el color amarillo como el color del emperador de *Zhongguo*, nombrando a China como el “centro amarillo” (*huangzhong* 黄中).³³ Wang continuó asignando a China un halo

³⁰ Tsu Jing. *Failure, Nationalism and Literature: the Making of Modern Chinese Identity, 1895-1937*. California: Stanford University Press, 2005, pp. 42-43.

³¹ Chung, Yuehtsen Juliette. *Struggle for national survival: eugenics in Sino-Japanese contexts, 1896-1945*. New York: Routledge, 2002, pp. 13-14; Dikötter, *op.cit.*, p.2.

³² Platt, Stephen R. *Provincial patriots: the Hunanese and modern China*. Cambridge: Harvard University Press, 2007, p.10.

³³ Dikötter, *op.cit.*, p. 13.

de superioridad y vanguardia cultural, asegurando que, aunque *huaxia* e *yi* (华夏 / 夷, los súbditos del imperio chino y los extranjeros, es decir, los manchús) son físicamente similares, no pueden ser clasificados en el mismo nivel, porque esto violaría el orden del Cielo (*tian* 天), el orden de la tierra, y por lo tanto, el orden de la humanidad.³⁴ Confiaba en que su propia cultura, la cultura *huaxia*, era la única que podía mantener el orden establecido, y que un dominio extranjero sería disruptivo para su continuación. Para Wang la diferencia entre *huaxia* e *yi* radicaba únicamente en su filiación cultural, y no étnica; la aculturación de un pueblo *yi* le daba la oportunidad de ser reconocido como “civilizado”, y por lo tanto, tenía la posibilidad de gobernar el imperio de manera legítima como Hijo del Cielo. ¿Cómo podría mantenerse en este sentido la diferencia entre uno y otro grupo, según Wang Fuzhi? La posibilidad radica en que, mientras se garantizara la transmisión cultural *huaxia* por encima de las diferencias étnicas, la legitimidad del gobernante estaba asegurada.³⁵

Son estas referencias y los postulados culturalistas de Wang Fuzhi los que interesaron a los intelectuales decimonónicos para reforzar sus argumentos reformistas y revolucionarios. Tan Sitong (1865-1898), uno de los intelectuales participantes en la reforma de 1898 por cuya lucha fue ejecutado al no buscar refugiarse en Japón, es considerado como uno de los primeros intelectuales en rechazar el gobierno monárquico manchú, construyendo argumentos anti-manchús y considerando la segregación étnica como una forma de opresión. Tan publicó en 1897 su texto *Renxue* 仁学, “Estudio sobre la benevolencia”, en el que mezcló conocimientos de diversos orígenes y épocas, desde el budismo Chan y el Nuevo Testamento, hasta el canon confuciano y los textos de los intelectuales Ming del momento de la conquista manchú, como Wang Fuzhi. Tan reflexionó sobre el concepto *ren* 仁 (‘benevolencia’ o ‘humanidad’) perteneciente a la tradición confuciana, reinterpretándolo en un sentido de igualdad, radicalizando su postura y acercándose a la noción de democracia. Desafiando el principio de obediencia filial concerniente a las cinco relaciones confucianas, Tan aseguró que el sentido

³⁴ De Bary, W.M. Theodore y Richard Lufrano (comp.) *Sources of Chinese Tradition, Vol. 2. From 1600 to the Twentieth Century*. New York: Columbia University Press, 2000, pp. 34-35.

³⁵ Langlois, John D. Jr. “Chinese Culturalism and the Yuan Analogy: Seventeenth-Century Perspectives”. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 40, No. 2 (Dec., 1980), pp. 356-365. Sobre la visión del desarrollo histórico de China como un continuo progreso, y sus ideas interpretadas como incipiente nacionalismo, v. Balazs, Etienne. *Political theory and administrative reality in traditional China*. Londres: University of London, SOAS, 1965, pp. 37-

confuciano de lealtad debía acercarse a los ideales de reciprocidad, imparcialidad e igualdad, y no significar docilidad y sumisión.³⁶

Las aportaciones de Tan Sitong fueron desechadas por algunos de sus compañeros de grupo, ya que los postulados reformistas eran conservadores en los cambios propuestos al sistema imperial chino y en cuanto a la observancia de la tradición confuciana. Liang Qichao consideró el suicidio de Tan como una forma de convertirse en mártir sin haber escrito textos realmente revolucionarios, ni haber aportado algo diferente a lo que ambos habían aprendido con Kang Youwei. Sin embargo, las discusiones de Tan fueron adoptadas y estudiadas por la generación más joven de intelectuales, como Chen Tianhua, Zou Rong y Yang Dusheng (1871-1911). Ellos vieron en el suicidio de Tan un sacrificio patriótico, e inclusive lo consideraron como el heredero de las ideas revolucionarias de Wang Fuzhi.³⁷

Estos intelectuales radicales también adoptaron e interpretaron la terminología spenceriana y los textos de intelectuales como Tan Sitong para elaborar su propio discurso revolucionario. El punto de partida de las reflexiones de estos jóvenes intelectuales fue también la crítica situación político social del imperio chino, de la cual culpan enteramente a los manchús, considerándolos incapaces de ejercer un buen gobierno. En consonancia con los intelectuales de la reforma de 1898, señalaron las debilidades manchús desde el ámbito étnico: los manchús, como grupo, carecen de las habilidades casi innatas de los *han*. El discurso revolucionario dedica gran parte de sus disquisiciones a argumentar la superioridad *han* en contraste con la inferioridad manchú. En consonancia con el culturalismo pro-*han*, este discurso se convirtió en ese momento en racismo, adoptando la forma del llamado Chovinismo de Gran Han (大汉沙文主义).³⁸ Esta forma de culturalismo, que coloca a la cultura *huaxia* en el lugar central del desarrollo histórico

³⁶ Zarrow, Peter. *After Empire: the conceptual transformation of Chinese state, 1885-1924*. California: Stanford University Press, 2012, pp. 148-149. Los postulados de Tan le han colocado, inclusive, entre los intelectuales pioneros en la promoción de la defensa de la igualdad para las mujeres en China. Al respecto v. Ono, Kazuko (Joshua Fogel, ed.). *Chinese women in a Century of revolution, 1850-1950*. California: Stanford University Press, 1989, pp. 34-39.

³⁷ Fogel, Joshua A. y Peter G. Zarrow (eds.). *Imagining the People: Chinese Intellectuals and the Concept of Citizenship, 1890-1920*. Nueva York: M.E. Sharpe, 1997, p. 104.

³⁸ Chu Hong-yuan y Peter Zarrow. "Modern Chinese Nationalism: the formative stage", en Wei C.X. George y Liu Xiaoyuan (eds.). *Exploring nationalisms of China: themes and conflicts*. Connecticut: Greenwood Press, 2002, p. 9. El "Chovinismo de Gran Han" fue duramente amonestado en la etapa maoísta, considerándolo una actitud inaceptable para los comunistas. V. "Criticar el chovinismo de Gran Han", *op.cit.*

chino, adquirió dimensiones spencerianas en las nuevas interpretaciones intelectuales. El ambiente de coexistencia étnica segregativo del Sistema de Ocho Banderas aportó argumentos de reclamo entre los *han* civiles, de quienes los intelectuales revolucionarios pueden ser considerados como una voz representativa.

En la memoria de la conquista manchú del imperio chino, los *han* reservaron un espacio importante a las atrocidades cometidas en medio de la guerra de conquista por parte de los manchús en contra de la población *han*. Estos sucesos, vistos como abuso por parte de un pueblo extranjero e inferior, son el caldo de cultivo para que los jóvenes intelectuales *han* radicalizaran su discurso anti-manchú, en la búsqueda de un cambio definitivo en el sistema de gobierno y en el control político del territorio chino. Algunos de estos intelectuales, como Zhang Binglin (1869-1936), iniciaron su lucha al lado de los reformistas de 1898, apoyando las iniciativas de modernización educativa, política, militar y económica. Zhang estudió en la Academia Gujing Jingshe de Yu Yue, en Beijing, siendo uno de los estudiantes más destacados, y en donde siguió con puntualidad las propuestas reformistas de Yu Yue. En años posteriores viró su interés hacia los postulados de Kang Youwei y Liang Qichao, aunque finalmente abandonó la causa de la búsqueda de una monarquía constitucional. Gradualmente su discurso se radicalizó hacia el anti-manchuismo, a pesar de que, en sus épocas de estudiante en Gujing Jingshe, había entablado una fuerte amistad con Jinliang (1878-1962), un destacado *qiren* manchú de Hangzhou, y quien a pesar de su identidad como soldado de bandera y como manchú, coincidía con Zhang en la necesidad de un cambio radical en vista de las graves humillaciones a las que se había sometido el imperio manchú por parte de las potencias extranjeras.³⁹

Al iniciar el siglo veinte, la difícil situación política que orilló finalmente al gobierno Qing a iniciar el tardío proceso de reforma, impulsó a jóvenes como Zhang a optar por pensamientos más radicales que los ofrecidos por los movimientos reformistas. Estos intelectuales consideraron que la necesidad de un cambio profundo que rescatara a China de la debacle sociopolítica y del control de las potencias extranjeras, imponía la búsqueda de propuestas revolucionarias, que retomaban con mayor ahínco la expulsión definitiva de los manchús del gobierno, considerándolos como el eje de toda la desgracia vivida y culpables de su

³⁹ Crossley, *op.cit.* (1990), pp. 162-163.

situación debilitada y vulnerable. Fue precisamente Zhang Binglin quien en 1900 arengó a sus compañeros a matar a los manchús, en una intención que llamó anti-manchuísmo (*paiman zhuyi* 排满主义). Como espacio de discusión, lideró una escuela llamada “esencia nacional” (*guocui* 国粹), en la cual desarrolló su programa político a través de un ideario basado en una pretendida solidaridad racial *han*. El nacionalismo (*minzu zhuyi* 民族主义) de Zhang fue la primera propuesta intelectual que adoptó el término nacionalismo fundamentado en la identidad *han*, considerada ésta desde los conceptos raciales spencerianos, y alojada en las características culturales *huaxia*.⁴⁰

En su quehacer ideológico, Zhang Binglin acuñó por primera vez el término que sería utilizado posteriormente, de manera oficial, como etnónimo del grupo al que pertenecía y al que arengaba a la lucha: *hanzu* 汉族. También utilizó *hanzhong* 汉种, proveniente de las discusiones de Kang Youwei acerca de las clasificaciones raciales. La noción que Zhang propuso para *hanzhong* y *hanzu* partía del enfoque anti-manchú que imprimió a la lucha revolucionaria a partir de ese momento, y que perduró aún muy poco antes de su triunfo bajo el liderazgo de Sun Yat-sen.⁴¹

La noción de “raza amarilla” (*huangzhong* 黄种) resultaba poco clara para establecer razones suficientes para expulsar a los manchús del territorio chino, pues las características que los definían racialmente por momentos los identificaba con los *han*, y en otros los desvinculaba. Zhang Binglin comenzó entonces a elaborar justificaciones definitivas para echar fuera del gobierno chino a los manchús, considerándolos conquistadores extranjeros. En sus artículos *Kedi lun* 客帝论 (1899) y *Qiushu* 墟书 (1900), intentó delinear los aspectos del grupo propio, aludiendo al origen extranjero de los manchús. Por una parte, la alteridad es utilizada en sus textos como una herramienta en la definición de la identidad, adscribiéndose a la identidad *han* mediante la definición del Otro. Por otra parte, conceptos de la cultura *huaxia*, como la terminología de

⁴⁰ *Idem*, p. 181.

⁴¹ Las discusiones ideológicas tempranas de Sun Yat-sen también se encontraban adscritas al anti-manchuísmo, sin embargo, su radicalismo se diluyó conforme elaboraba su plan revolucionario, impulsando una idea nacional multicultural más incluyente, misma que plasmó en sus Tres Principios del Pueblo. Esta fase de la conformación de la identidad *han* pertenece a una etapa posterior de construcción identitaria, y se reflexionará sobre ello en las conclusiones de la presente tesis.

parentesco, la tradición confuciana, y la historia textual, además de nuevos conocimientos occidentales, fueron retomados para conformar una nueva identidad que diera sustento a la lucha revolucionaria.⁴²

En el fondo, la reinterpretación del viejo culturalismo *huaxia*, ahora expresado como racismo anti-manchú, deja ver una vena reaccionaria en el pensamiento spenceriano de Zhang, que no terminó de apartarse de la tradición confuciana y ubicó su anti-manchuísmo en la centralidad y superioridad cultural *han*.⁴³ Si bien el anti-manchuísmo se convirtió en la postura común entre los revolucionarios más radicales y los reformistas conservadores, y éste es considerado como una postura reprobable por la mayoría de los historiadores chinos del siglo veinte,⁴⁴ es trascendente el hecho de su presencia central en la construcción de la etnicidad *han*. En la culminación del proceso de etnogénesis vivido por el grupo en la etapa previa a 1911, el anti-manchuísmo materializa, define, describe, al grupo antagónico a los *han*, lo señala, y en este sentido, ofrece espacios de definición *han* en la concientización de la alteridad, en la manifestación de la conciencia étnica *han* expresada en términos raciales.

⁴² Chow Kai-wing. "Imagining boundaries of blood: Zhang Binglin and the invention of the Han "Race in modern China", en Dikötter, *op.cit.*, pp. 35-38.

⁴³ Fogel, Joshua A. "Race and Class in Chinese Historiography: Divergent Interpretations of Zhang Bing-lin and Anti-Manchuiism in the 1911 Revolution". *Modern China*, Vol. 3, No. 3 (Jul., 1977), p. 354.

⁴⁴ *Idem*, pp. 365-366.



Figura 4.1. Zhang Binglin. Tomado de *Minbao*, No. 6 (1906).

Los textos producidos por Zhang Binglin y algunos de sus compañeros fueron etiquetados por sus autores como pertenecientes a la corriente denominada “asesin-ismo” (*sharen zhuyi* 杀人主义; *sharen* 杀人= asesinar), que tiene un sentido literal que señala la satisfacción de matar al opresor.⁴⁵ Quizá la expresión más violenta del anti-manchuísmo se encuentra en el texto *El Ejército Revolucionario (Geminjun 革命军)*, de Zou Rong (1885-1905). Publicado en 1903, *Geminjun* se convirtió rápidamente en uno de los textos más influyentes para la consolidación del anti-manchuísmo como posición revolucionaria, y también para la construcción de una idea chovinista de los *han* como grupo dominante en la historia china.⁴⁶ Zou utilizó el bagaje conceptual que heredó de las luchas reformistas, así como los conocimientos teóricos spencerianos que adquirió como estudiante en el Japón Meiji, para construir su argumento

⁴⁵ Crossley, *op.cit.* (1990), pp. 180-181.

⁴⁶ Wickberg, Edgar. “*The Revolutionary Army, A Chinese Nationalist Tract of 1903* [Tsou Jung, John Lust, (trad.), The Hague: Mouton & Co., 1968] (review)”. *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 92, No. 1 (1972), p. 149.

opositor a los manchús como gobierno, observándolos como un grupo compacto – considerándolos una sola entidad étnica utilizando términos raciales. En las críticas que Zou elaboró hacia el sistema Qing, señaló a quienes consideraba como tiranos y cómplices del sistema manchú, por ejemplo, a generales *han* como Zeng Guofan (quien venció a los rebeldes Taiping). Consideró que acciones como ésta, reforzaban el sometimiento *han*, y afirmó que los manchús habían provocado una esclavitud *han* en manos de las potencias europeas y de Estados Unidos.⁴⁷ La crítica a los gobernadores militares que participaron en la restauración Tongzhi, continuó en otros periódicos revolucionarios, en los cuales inclusive se elaboraron imágenes denigrantes como la que se presenta a continuación. En ella podemos observar a los Gobernadores Generales Zeng Guofan, Li Hongzhang y Zuo Zongtang, representados como bestias, y cuyas trenzas del peinado manchú son trazadas a manera de cola.



Figura 4.2. “Aspecto de los anteriores traidores a *han*.” Las caricaturizaciones representan a Zeng Guofan (arriba), Li Hongzhang (abajo izquierda) y Zuo Zongtang (abajo derecha). Tomado de *Minbao*, No. 13 (1907).

⁴⁷ “汉种！又由满洲人介绍为欧美各国人之奴隶。” Zou, *op.cit.*; Spence, Jonathan. *The Search for Modern China*. New York: W.W. Norton & Co., 1990, p. 236.

Geminjun fue publicado en *Subao* 苏报, uno de los muchos periódicos que funcionaban como órganos de difusión y propaganda de los ideales revolucionarios. El número en el que fue publicado el texto de Zou fue emblemático no sólo por la fiereza con la cual el joven intelectual atacó al gobierno manchú y llamó al levantamiento *han*, sino también por otro artículo llamado “Refutando a Kang Youwei” (*Bo Kang Youwei* 驳康有为), escrito por Zhang Binglin. En el artículo, Zhang opuso los puntos reformistas de Kang a los ideales revolucionarios que él mismo defendía. En su crítica, atacó la propuesta de crear una monarquía constitucional, denigró la figura del emperador Guangxu llamándolo “pequeño bufón” (小丑), hecho que le valió ser encarcelado por tres años. Zou fue condenado a dos años de prisión por el contenido de *Geminjun*, sin embargo, antes de cumplir su condena, murió enfermo en la cárcel en 1905.⁴⁸ Encarar al gobierno manchú en su postura revolucionaria, implicó para los intelectuales revolucionarios adoptar inclusive actitudes y costumbres que fueron consideradas como una manifestación de rebeldía, como por ejemplo rechazar el peinado masculino oficial impuesto a los varones durante el gobierno Qing: la frente afeitada y la larga trenza en la nuca. Los revolucionarios, si bien en algunos aspectos defendían la época de la dinastía Ming como el último espacio ideal del imperio chino (bajo un gobierno *han*), no optaron por regresar a los usos del vestido Ming. Antes bien, adoptaron peinados y vestuario con un estilo occidental, influenciados por los estilos traídos a China desde Europa y Estados Unidos (expresado con gran notoriedad en Shanghai), y por los usos que ya se introducían lentamente en los ambientes públicos de algunas ciudades y grupos sociales japoneses. La postura revolucionaria incluyó todos los aspectos de la vida cotidiana, ya que “la moda y el vestuario se convierten en uno de los sitios en donde una nueva y problemática identidad social y sus ‘descontentos’ se despliegan y convienen” (Figuras 4.1, 4.3 y 4.4).⁴⁹

Geminjun fue uno de los textos más leídos en su época, aunque debe aclararse que quienes leían este tipo de textos eran solamente los más educados, y el texto no llegó a difundirse

⁴⁸ Shimada Kenji. *Pioneer of the Chinese Revolution: Zhang Binglin and Confucianism*. California: Stanford University Press, 1990, pp. 18-19; Dale, Elizabeth. “Pushing Boundaries of the Public Sphere: The *Su Bao* Case and Everyday Citizenship in China, 1894-1904”, (abril 29, 2011). <http://ssrn.com/abstract=1825954>

⁴⁹ Zamperini, Paola. “On Their Dress They Wore a Body: Fashion and Identity in Late Qing Shanghai”. *Positions: East Asia Cultures Critique*, Vol. 11, No. 2 (Fall 2003), p.303. V. también Des Forges, Alexander T. *Mediasphere Shanghai: the aesthetics of cultural production*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2007; Mc Neil, Peter y Vicki Karaminas (eds.). *The Men’s Fashion Reader*. New York: Berg, 2009, p. 290.

en gran escala por su propia naturaleza revolucionaria y de algún modo, clandestina. Los textos de estos revolucionarios eran publicados en las ciudades ocupadas de los puertos de tratado, y difícilmente circulaban en el interior por la estricta vigilancia que el gobierno Qing tenía sobre los rebeldes revolucionarios como Zou Rong. El texto llama al derrocamiento definitivo del gobierno manchú de la dinastía Qing, y está dirigido a todos los *han*, a quienes identifica como un grupo de 400 millones de individuos. “Nosotros los 400 millones de hombres y mujeres compatriotas de la nación Han”, dice en su conclusión, identificando como *han* a la gran masa de los súbditos reconocidos con la etiqueta “*han*”, sin distinguir actividad económica, identidad ocupacional o región de origen, e incluyendo a jóvenes, viejos, hombres y mujeres.⁵⁰ Por supuesto, sin discernir tampoco las diversas lenguas, religiones o prácticas culturales que existían entre quienes estaban clasificados como *han* en el imperio Qing. Si consideramos que para inicios del siglo veinte existían en el imperio chino aproximadamente 426 millones de habitantes,⁵¹ sin perder de vista que el número empleado por Zou Rong puede haber sido anotado como aproximación, puede decirse que en su texto Zou está contemplando como parte de la nación *han* a la mayoría de los súbditos del imperio, excluyendo a quienes estaban oficialmente clasificados en otra categoría como musulmanes (*hui*), manchúes, mongoles o tibetanos.

⁵⁰ “我皇汉民族四万万男女同胞。” Zou, *op.cit.*, s.pp.

⁵¹ Veeck, *op.cit.*



Figura 4,3. Zou Rong. Tomado de *Minbao*, No. 6, (1905-1906)



Figura 4,4. Chen Tianhua (Chen Xingtai). Tomado de *Minbao*, No. 2 (1905)

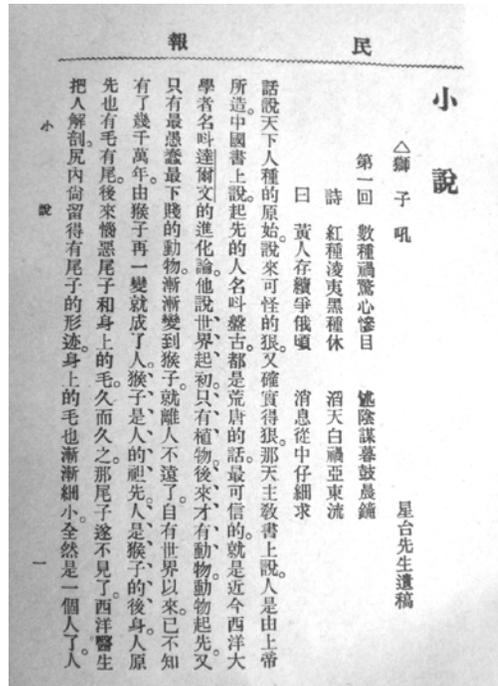


Figura 4,5. Primera entrega de *Shizi hou*. Tomado de *Minbao*, No. 3 (1905)

Otro de los revolucionarios *han* que tuvieron un papel preponderante en la elaboración de ideas anti-manchús, y que aportaron elementos para delinear los discursos nacionalistas pro-*han* fue Chen Tianhua (1875-1905). Originario de Hunan, viajó a Japón en los últimos años del siglo, formando parte del grupo de intelectuales que difundieron su ideario revolucionario participando en diversas asociaciones. Fue co-fundador de la Sociedad de la Alianza (*Tongmenghui* 同盟会), y su trabajo en la edición del periódico *Minbao*, órgano de difusión de la sociedad, le permitió transmitir sus postulados, claramente anti-manchús, desde el propio reconocimiento de su identidad *han*. Chen comparte con Zou Rong la imagen de mártir revolucionario, debido a su sacrificio al escribir algunos artículos con su propia sangre, y además por su inmolación en protesta por los controles que intentaba ejercer el gobierno japonés sobre las actividades revolucionarias de los súbditos chinos en su territorio.⁵²

Las posiciones nacionalistas basadas en criterios raciales fueron piedra de toque en la conformación de los ideales revolucionarios *han*. En la lucha por derrocar al gobierno manchú, los intelectuales anti-manchús discutían sobre la relevancia del rechazo hacia los manchús considerándolos como un grupo diferente. La identidad racial compartida de manchús y *han* se dio generalmente como un hecho, aunque algunos intelectuales más extremos rechazaban totalmente tal postura. Esta identificación racial de ambos grupos se fortalecía cuando el agobio por la presión de los imperios occidentales en territorio chino se reconocía como un problema sociopolítico mayor al existente en la tensión étnica manchú-*han*. Chen Tianhua, expresando su preocupación por el debilitamiento del imperio chino ante la presencia occidental, aseveró que apoyaría la lucha del gobierno Qing solo si éste defendía hasta la muerte al imperio chino de los extranjeros, pero además establecía reformas, mejoraba su gobierno y evitaba discriminar a los *han*.⁵³ El anti-manchuísmo de Chen radicaba fundamentalmente en una lucha anti-imperialista, por lo que insiste en la necesidad de expulsar a los manchús, pero también evitar que cualquier monarquía *han* sea reinstaurada.⁵⁴

⁵² Ip Hung-yok. *Intellectuals in Revolutionary China, 1921-1949. Leaders, heroes and sophisticates*. Oxon: RoutledgeCourzon, 2005, p. 294.

⁵³ Kim, Sooyoung. "Individualism and Nationalism in the Thought of Chen Duxiu". Catherine Lynch *et.al.* (eds.) *Radicalism, Revolution and Reform in Modern China*. Maryland: Lexington Books, 2011, p. 22.

⁵⁴ Fogel, *op.cit.*, p. 361.

La novela inconclusa escrita por Chen, *El Rugido del León* (*Shizi hou* 狮子吼), describía las razas del mundo en un esfuerzo de hacer crecer una sensación de crisis social y el deseo de renacer. Tanto la novela, como sus artículos (y los de otros intelectuales radicales como Zhang Binglin y moderados como Liang Qichao) estaban plagados de ideas nacionalistas concebidas a la luz del darwinismo social, combinando conceptos de nacionalidad, etnicidad y raza.⁵⁵ El surgimiento de las ideas pro-*han*, que observo están directamente vinculadas con el proceso de etnogénesis que el grupo vive en este momento histórico, son definidas entonces como “racismo” (*zhongzu zhuyi* 种族主义) y como Chovinismo de Gran Han (*dahan shawen zhuyi* 大汉沙文主义). Es en el vínculo étnico del parentesco en donde descansan los lazos de identidad de los discursos raciales y nacionalistas.⁵⁶ Aunque el uso que hace Chen de los términos raciales también refleja su incipiente acercamiento a los conceptos evolucionistas spencerianos y a las discusiones sobre el imperialismo occidental, puede observarse que es la relación interétnica la que da pie al surgimiento de una conciencia de alteridad, del ser *han*.⁵⁷

Dicotomías culturalistas, etnicidad han y alteridades discursivas

Por sí solo, el discurso anti-manchú elaborado en las postrimerías de la dinastía Qing no constituye el único espacio de construcción de la identidad *han*. El anti-manchuísmo es un elemento de la manifestación textual de la etnogénesis *han*, espacio de surgimiento de una conciencia identitaria, enraizada en el ambiente de alteridad que se impuso con la segregación multiétnica Qing, de la cual el Sistema de Ocho Banderas constituyó el espacio vital.

Como parte de la etnogénesis *han*, los discursos reformistas y revolucionarios se alimentaron por lo menos de tres ámbitos. El primero de ellos es el ambiente político, productor de la tensión étnica enmarcada en el Sistema de Ocho Banderas. Las diferencias sociales y los privilegios reservados para los miembros del Sistema, clasificados étnicamente, proporcionaron espacios de acumulación de resentimientos arraigados en la alteridad, en el señalamiento del ser manchú o *han*, ser militar manchú del Sistema o ser civil *han*, en la segregación interna de las

⁵⁵ Chu y Zarrow, *op.cit.*, p.9. De *Shizi hou* se publicaron varios episodios en *Minbao*, a partir del No. 3 (1905).

⁵⁶ Dikötter, *op.cit.*, p. 17

⁵⁷ Fogel, *op.cit.*, p. 362.

Banderas manchús, mongolas y *han*. La tensión étnica se tradujo textualmente, y llevó a los intelectuales productores del discurso identitario anti-manchú a criticar la debilidad y decadencia política Qing a través de elementos sacados del marco de la segregación, empleando argumentos radicados en la diferenciación interétnica.

La presión colonialista occidental constituyó el segundo ambiente del que se nutrió el discurso identitario anti-manchú pro-*han*. Una vez que los intelectuales Qing reconocieron su debilidad ante el poderío de las naciones imperialistas occidentales, se enfrentaron con la realidad de los alcances que este imperialismo tenía en otras partes del mundo, no solamente en China. De tal manera que, preocupados por su propio futuro, y en la aceptación parcial de los conocimientos e ideas provenientes de occidente, los intelectuales revolucionarios se enteraron con interés de los conflictos que surgían en otras partes del mundo, identificándose ideológicamente en las corrientes que las luchas anti-imperialistas estaban propagando. Un ejemplo de esto son los muchos artículos que la revista *Dongfang zazhi* publicaba con profusión en sus páginas, entre los cuales se destacaban noticias de movimientos revolucionarios como el dirigido por Lenin en Rusia, o inclusive algunas luchas anteriores y fundamentales en la elaboración y propagación de ideales antimonárquicos, como la Revolución Francesa y la Guerra de Independencia de Estados Unidos.

Los ideales revolucionarios no podían ser entendidos sin el acceso a teóricos sociales que les proporcionaron una base epistemológica y doctrinaria. Señalaré este ámbito como el tercero de los espacios que nutrieron el discurso de los intelectuales revolucionarios de Qing tardío. La necesidad de modernización ante la superioridad tecnológica occidental acercó a los científicos chinos hacia los conocimientos que les proporcionarían una mayor oportunidad ante sus invasores. Pero éste acercamiento sólo fue el inicio de lo que posteriormente sería una auténtica ebullición intelectual entre los pensadores en China. Esta agitación intelectual también puede observarse en muchos otros sitios, como Japón y Rusia, en donde los nuevos conceptos y teorías surgían en una tendencia intelectual mundial moderna, en la que la tradición local abría paso a las ideas extranjeras. En muchos casos, la apertura derivaba tanto de la presión capitalista, como de la propia necesidad y el deseo de modernizar los ámbitos locales a la luz de las posibilidades,

cargas y retos que imponían las nuevas formas de relacionarse social, política y económicamente, tanto al interior de su territorio, como con el resto del mundo.

La conciencia étnica de ser *han* fue puesta en papel y tinta en los discursos de estos intelectuales revolucionarios. La adopción y adecuación de las nuevas ideas vertidas en forma de texto, se realizaron en los espacios de identidad *han* que prevalecieron durante el periodo Qing, y que, como ya hemos visto en los capítulos anteriores, tuvieron sus propias dinámicas de acomodo en virtud del juego impuesto por el esquema de relaciones interétnicas del gobierno manchú. Las relaciones de parentesco y su ritualidad asociada, y las discusiones exegéticas sobre el respeto a su ejecución, son aspectos de la etnicidad *han* que permitieron el reconocimiento de la existencia de una conciencia étnica, de una forma de vinculación que ya no se basa únicamente en la identificación con una cultura hegemónica, sino que encuentra su raíz en la existencia de lazos que prevalecieron en un espacio de convivencia con otros semejantes. La convivencia interétnica obligó a los *han* a reconocerse en un ámbito no culturalista, en el que la reproducción de la propia etnicidad fue un elemento fundamental para su persistencia como grupo. La etnogénesis *han* que sucedió en este periodo, constituye un complejo proceso de construcción social, en el que, como he detallado, intervinieron elementos localizados en un amplio espectro de ámbitos, por lo que se puede afirmar que responde a una dinámica histórica particular, que en su originalidad como proceso, no coincide en fórmula con ningún otro proceso similar *han* posterior. En épocas anteriores, no encuentro momentos de etnogénesis *han*, sino movimientos de identificación grupal radicados en la dualidad del culturalismo *huaxia*, que segrega a las poblaciones desde una postura que no discrimina a grupos semejantes en sus posibilidades de configuración étnica, sino en cuanto a la posición de avance cultural que presentaban respecto siempre de una superioridad representada por ellos mismos.

En la elaboración literaria de la identidad *han*, el uso de ciertos términos provenientes de la organización de parentesco y su adecuación a la nomenclatura racial, nos permite observar el espacio interior del cual los *han* tomaron los elementos para crear una adscripción que los agrupara de manera definitiva. Esta construcción invita a preguntar si, en la configuración de la identidad étnica *han* como una identidad moderna, la utilización de conceptos provenientes de dos ámbitos culturales totalmente ajenos – por un lado, el darwinismo social y las teorías

evolucionistas, y por el otro, la tradición confuciana –, funcionó como una especie de amalgama en la que se acomodó a la etnicidad *han*, para comprenderla y explicarla a la luz de los postulados raciales spencerianos. La pregunta es pertinente, aunque no necesariamente debe responderse en forma contundente: un sí que acepte tal fusión o un no que descarte por completo la idea. Las muy diversas posturas de los propios intelectuales productores de dichos discursos, son evidencia de la dificultad implícita en el acomodo y aceptación de cada una de las ideas y sus posibilidades. En cualquier caso, lo que se observa de manera clara es la presencia de ambas esferas en la explicación que intelectualmente se ofreció sobre un aparente caos social, una respuesta que esclareciera el camino a seguir en el siguiente momento histórico, y que incluyera a un pueblo vinculado mediante categorías aceptadas y reconocidas tanto al interior del colectivo, como hacia fuera, por el o los Otros.

Utilizando el término *han*, usado como etiqueta de clasificación poblacional durante la dinastía Qing, los intelectuales *han* acuñaron términos como *hanzu* 汉族 y *hanzhong* 汉种. El término *zhong* 种 se utiliza con diferentes combinaciones en la traducción del concepto de “raza”: *renzhong* 人种, o también *zhongzu* 种族. Este término ya era utilizado con anterioridad en China para señalar diferencias entre grupos, tanto entre grupos humanos, como entre otras especies. Interpretar estos términos como “raza”, en una traducción inversa a la que se realizó en su formulación, no implica agregarles un significado occidentalizado de manera forzada. El uso de los términos ya provenía del ámbito de la división poblacional y se utilizaba marcadamente para hablar de grupos diferentes por lo menos desde la dinastía Han posterior, tal como se puede ver en el uso que se hace del término en el *Hou Hanshu*. En el *Kangxi zidian*, podemos observar que el término *zhong* aún conservaba su uso en la diferenciación taxonómica y entre grupos.⁵⁸ El anti-manchuísmo, como espacio de conciencia racial, permitió a la conciencia étnica *han*

⁵⁸ Cabe resaltar que el término *zhong* 种 actualmente es la forma simplificada de *zhong* 種, sin embargo, el primero tiene un significado original propio, como puede verse en el *Kangxi zidian*. Ambos refieren a conceptos similares, pero es el término *zhong* 種 el que se utilizaba con mayor profusión para referir clasificaciones taxonómicas y poblacionales. *Kangxi zidian*, 康熙字典. Beijing: Zhonghua shuju chuban, 1986, pp. 850 y 856.

manifestarse en términos raciales; es decir, la adscripción étnica se ‘racializó’ en la teoría, aunque en la práctica siempre respondió a una dinámica étnica.⁵⁹

En su *Huangshu*, Wang Fuzhi emplea el término *zulei* 族类 para referirse a los grupos poblacionales separados, y Etienne Balazs lo tradujo como “raza”. Podría ser tomado en cuenta como una forma de interpretación, sin embargo, traducirlo tal cual puede resultar anacrónico. Definitivamente, el término refiere a un grupo humano definido por vínculos de parentesco – como lo denota el empleo del término *zu-*, que comparte ciertas características –cualidad reflejada en el término *lei-*. Sin necesidad de interpretarlo como “raza”, basta con observar que *zulei* fue utilizado por Wang como una manera de nombrar a un grupo definido en un esquema de alteridad.⁶⁰ La idea de “raza” fue discutida por los intelectuales chinos hasta entrado el siglo diecinueve, por lo que *zulei* en Wang Fuzhi debe interpretarse como “tipo”. La interpretación racial le fue adscrita posteriormente.⁶¹

Frank Dikötter ha propuesto que el uso de los diversos conceptos puestos en circulación en los discursos revolucionarios descritos, debe ser analizado de acuerdo a las circunstancias que implican su uso, pues su significado varía de un contexto a otro. Pone como ejemplo el término *minzu*, que durante los primeros años del siglo veinte fue interpretado como “nacionalidad” en un sentido de vinculación por descendencia consanguínea extendida.⁶² En su composición *han minzu*, alude a los lazos que proporcionaba la idea de la hermandad derivada del ancestro común, una “nación *han*” delimitada por las fronteras del parentesco señalado por la descendencia común desde el Emperador Amarillo (Figura 4.6).

⁵⁹ Ishikawa Yoshihiro. “Anti-Manchu Racism and the Rise of Anthropology in Early 20th Century China”. *Sino-Japanese Studies* (Joshua A. Fogel, ed.), Vol. 15 (Apr., 2003), p. 8.

⁶⁰ Balazs, *op.cit.*, p. 49.

⁶¹ Sun Lung-kee. *The Chinese National Character: from Nationhood to individuality*. Nueva York: M.E. Sharpe, 2002, pp. 10-11.

⁶² Dikötter, Frank. “Racial Identities in China: Context and Meaning”. *The China Quarterly*, No. 138 (Jun., 1994), p. 406.



Figura 4,6. “El primer nacionalista en el mundo, el gran Huangdi.
(Primer ancestro de la nación china)”
Tomado de *Minbao*, No.1 (1905).

Al observar el uso de los términos identitarios en *Geminjun*, vemos que en el texto se expresan varias nociones grupales que señalan a los *han* como un grupo definido y sólido. La manifestación de una conciencia étnica *han* se observa en el empleo de diversos términos con los que identifica a grupo, términos que ubican a los *han* en un contexto de diferenciación racial y étnica: *han renzhong* 汉人种, *hanzhong* 汉种 (raza *han*), *han minzu* 汉民族 (nación *han*), *hanzu* 汉族 (etnia *han*), *han renmin* 汉人民 (pueblo *han*). Zou Rong no discrimina entre el uso de un término u otro para identificar al grupo, equiparando inclusive el término *zhongguoren* 中国人 con *hanzu*. La conciencia de la identidad *han* radica en los vínculos biológicos que los discursos raciales señalan, sean reales o ficticios. Así, el parentesco y sus formas de referencia se hacen presentes en las definiciones de identidad étnica *han*.

En la nueva acepción otorgada al término *zu* como “raza”, se conserva una similitud semántica con *zu* como linaje, como descendencia patrilineal, en donde el Emperador Amarillo es el punto de vinculación para todos los *han*. La “raza amarilla” y “el linaje del Emperador Amarillo” se articulan en el mismo espacio, ahora a través de las taxonomías raciales.⁶³ La identificación del color amarillo como elemento de vinculación de los *han*, ha permanecido hasta nuestros días, presente en el imaginario nacionalista, manifestado en el tono de piel, en la tonalidad de las aguas del Río Amarillo (referido ideológicamente como el área geográfica del

⁶³ Dikötter, *op.cit.* (1997), p. 6.

nacimiento de la cultura *huaxia*), en la idea de descendencia común desde el Emperador Amarillo. La identidad en términos raciales, se convirtió en un asunto de apariencia física y herencia congénita, real o putativa, que se extendió hacia todos los grupos étnicos de China, e inclusive, hacia las naciones de la “órbita confuciana” (Japón, Corea) en las elaboraciones nacionalistas del siglo veinte.⁶⁴

Estas clasificaciones raciales se acoplaron también en las concepciones culturalistas dicotómicas que separaban a los pueblos calificando su avance cultural, evaluado siempre a partir del centro cultural *huaxia*. La división culturalista que separa a los *huaxia* de los pueblos de cultura diferente, se expresa fundamentalmente en las diferencias *xia/yi* 夏/夷, y racialmente se extrapoló hacia los términos “razas mejoradas” (*liangzhong* 良种) y “razas inferiores” (*jianzhong* 贱种).⁶⁵ Esta dicotomía también encuentra una referencia en las concepciones confucianas de “caballero” (*junzi* 君子) y “hombre pequeño” (*xiaoren* 小人), cuyas diferencias se derivan de las virtudes que cultivan y que muestran a los demás.⁶⁶ La posibilidad de un pueblo *yi* de adquirir la cultura avanzada, la opción de un “gran hombre” en virtud de las cualidades adquiridas, permite a la oposición culturalista binaria presentar ambas posibilidades como el motor de los procesos de acomodo identitario de la cultura *huaxia*. En la adecuación racial del discurso, el proceso evolutivo de las razas dinamiza la clasificación y permite su mejora o desaparición, al tiempo que delimita la pertenencia a partir de la herencia congénita.

En el acomodo del discurso racial y los términos del parentesco, las genealogías se erigieron como una prueba de la pertenencia al grupo, adquiriendo ahora una importancia que iba más allá de los usos prácticos que las genealogías tenían en la ritualidad del parentesco o en la administración de las unidades familiares. La identificación de los *han* como los genuinos herederos de la cultura china, tal como lo aseveró Zou Rong, hizo que se acrecentara la

⁶⁴ Su Xiaokang. “River Elegy” (*Heshang* 河殇). *Chinese Sociology and Anthropology*, Vol. 24, No. 2 (winter, 1991-2), p. 9; Shimazu Naoko. *Japan, Race and Equality: the racial equality proposal of 1919*. London: Routledge, 1998; Shin, Gi-wook. *Ethnic Nationalism in Korea: genealogy, politics and legacy*. California: Stanford University Press, 2006.

⁶⁵ Dikötter, *op.cit.* (1997), pp.6-7.

⁶⁶ Wen Haiming. *Confucian Pragmatism as the art of contextualizing personal experience and world*. Lanham: Lexington books, 2009, p. 69.

importancia de las genealogías como prueba de la herencia biológica y, en los casos que era posible, la prueba “fehaciente” de la existencia de vínculos consanguíneos con el primer ancestro, el Emperador Amarillo (muy pocos poseían genealogías tan antiguas o detalladas como para probar esto, era muy complicado). Los recuentos genealógicos de los gobernantes *han*, cuyas primeras relaciones se establecieron desde el trabajo de reconstrucción de la línea de descendencia del Emperador Amarillo que elaboró Sima Qian durante la dinastía Han, adquirieron una importancia fundamental para la comprobación de los lazos biológicos entre los *han*, destacando su función como fronteras étnicas entre *han* y manchús, el grupo antagónico. Los textos de Zhang Binglin y Chen Tianhua son solo algunos de los ejemplos que pueden citarse en referencia a la argumentación sobre los *han* y su descendencia desde el Emperador Amarillo.⁶⁷

Este argumento de la herencia genealógica de los *han*, provenientes del Emperador Amarillo como ancestro común, fue un último recurso que los *han* utilizaron para definir su identidad étnica a través de la alteridad: nosotros (*han*) somos lo que ustedes (manchús) no son, y viceversa. Esta señalada herencia cultural y congénita de los *han* los hace considerarse como los auténticos poseedores del derecho a gobernar China, porque biológicamente (genealógicamente, alude a la idea de la sangre compartida) y culturalmente (las características de la cultura *huaxia*) poseen vínculos que los hermanan, y que por lo tanto, excluyen a los manchús y a cualquier otro grupo.

La oposición binaria entre ortodoxia y heterodoxia es otro aspecto sobre el que vale la pena reflexionar brevemente, en cuanto a su relación con la racialización del discurso identitario de los *han*. Posteriormente a las Guerras del Opio, se extendieron en el territorio chino las misiones cristianas, gracias a las cláusulas que en los tratados desiguales les permitieron predicar en las provincias del interior, y no sólo en las ciudades-puertos de tratado. La presencia de misioneros cristianos desarrolló sentimientos adversos en algunos grupos sociales; hacia la segunda mitad del siglo diecinueve la influencia de la actividad misionera cobró relevancia al estar relacionada íntimamente con algunas rebeliones sociales, tanto impulsadas por chinos cristianos o influenciados por el cristianismo (como la rebelión Taiping), como por personas que

⁶⁷ Chow en Dikötter, *op.cit.* (1997), pp. 46.49.

combatían la presencia de misioneros por considerarles causantes del caos social. Como prácticas heterodoxas, la tolerancia hacia su presencia era igualmente limitada. No sólo resultaba disruptiva la presencia de los propios misioneros, sino, quizá aún más caótica, era la creación de sociedades campesinas inspiradas en una mezcla de ideologías en donde se incluía el cristianismo. El esfuerzo por eliminar al movimiento Taiping y su éxito en manos de Zeng Guofan, con una acción militar intensa que le valió el reconocimiento y gratitud del gobierno manchú, refleja la importancia que tenía para el imperio terminar con un movimiento social que había alcanzado gran apoyo popular, y lo había logrado impulsado por ideologías heterodoxas.

Figura 4.7. Hong Xiuquan, líder de la rebelión Taiping.
Tomado de *Minbao*, No. 5 (1905).



全 秀 洪

En los textos revolucionarios anti-manchús, la rebelión Taiping fue referida como un movimiento revolucionario, como un intento valioso por derrocar a la dinastía manchú, sin reparar más allá en los postulados que Hong Xiuquan, líder de la rebelión, utilizaba para acrecentar su movimiento. Como cristiano converso, Hong dirigió la revuelta asegurando ser el hermano menor de Jesucristo, teniendo por misión liberar a su pueblo del yugo manchú. Adicionalmente, es de llamar la atención que Hong no era *han*, sino que pertenecía al grupo étnico *hakka* (*kejia* 客家). Su limitada educación le impidió tener éxito en la presentación del examen del primer grado del servicio burocrático, fracaso que, se dice, lo llevó a optar por otro camino de búsqueda intelectual, acercándose al cristianismo y construyendo su propia versión

del *tianxia*. El gran éxito de la rebelión preocupó de manera importante al gobierno manchú, por lo que se procedió a su eliminación.⁶⁸

Para la ortodoxia confuciana, la influencia que podían alcanzar en el pueblo chino las corrientes de pensamiento extranjeras (entre las que se llegó a incluir al budismo, y posteriormente al cristianismo) no era un problema menor, y los intelectuales confucianos dedicaban un esfuerzo importante a combatir las, clasificándolas como pensamientos heterodoxos. Observando la dinámica que las interpretaciones de la Rebelión Taipíng tuvieron en los discursos revolucionarios, llama la atención la relajación que manifiestan los intelectuales radicales sobre ideologías antes consideradas heterodoxas. La aceptación de los conocimientos científicos occidentales refleja cierta laxitud sobre lo que era o no heterodoxo. Sin embargo, la consideración de héroe nacionalista que se hizo de Hong Xiuquan no solamente omite el hecho de su discurso heterodoxo, sino además, pasa por alto la adscripción étnica para abrazar a los *hakka* como parte integral de la masa *han*. Aunque durante la dinastía Qing las clasificaciones poblacionales solamente mencionaban a manchús, mongoles, *han*, tibetanos y *hui*, la adscripción étnica de Hong fue un hecho que no se pasó por alto en las crónicas de la época.

A la luz del caso Taipíng, y observando la protección imperial hacia los rebeldes Boxers, cuya ideología de manifestaba como anti-extranjera y anti-cristiana, es factible discutir la flexibilidad que la ortodoxia de la tradición confuciana había alcanzado en los últimos años de la dinastía Qing. Los Boxers situaban sus discursos en la perturbación que la presencia de misioneros cristianos causaba en las prácticas religiosas y rituales del pueblo chino. Sin tener una definición religiosa, pues sus prácticas eran una mezcla de confucianismo, budismo y taoísmo, los Boxers lograron hacerse presentes en la lucha contra la presencia extranjera, llegando a ser utilizados por el propio gobierno manchú para atacar a los extranjeros que habitaban Beijing.⁶⁹ Otros cambios sociopolíticos, como la abolición del sistema tradicional de exámenes y la búsqueda por la instauración del constitucionalismo, e inclusive, el derrocamiento del sistema imperial mismo, son realidades que nos hacen preguntarnos por los espacios que entonces

⁶⁸ V. Spence, Jonathan. *God's Chinese Son: the Taipíng Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*. New York: W.W. Norton, 1997.

⁶⁹ V. Purcell, Victor. *The Boxer Uprising: A Background Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 1963, pp. 121-138; Escherick, Joseph W. *The Origins of the Boxer Uprising*. California: University of California Press, 1987, pp. 38-67.

ocupaba la oposición ortodoxia/heterodoxia. La adopción de conocimientos occidentales constituía en sí un enfrentamiento, un desafío a la ortodoxia. Su aceptación significó una sacudida intelectual al reconocer la utilidad de su discurso, generando, inclusive, identidad con él. Su llegada implicó explicar nuevamente la centralidad de *Zhongguo*, ya no desde el centralismo culturalista ortodoxo confuciano, sino desde la hegemonía china vista ahora en el desarrollo de la “raza amarilla”. La heterodoxia se difumina ante la necesidad de relajar la rígida ortodoxia de la tradición confuciana, para beneficio de la modernización del imperio.

La complejidad del proceso de reconocimiento étnico vivido por los *han* en el periodo Qing, y manifestado como etnogénesis en el contexto de la crisis imperial que concluyó con la Revolución nacionalista de 1911, expone los elementos que habrían de constituir la base étnica de la construcción de la nación *han* durante el siglo veinte. Producto de la legibilización que el gobierno Qing realizó sobre sus súbditos con el fin de establecer un control imperial eficiente, las etiquetas y espacios que oficialmente se asignaron a los *han* fueron los elementos que fungieron como nicho de creación-recreación de la identidad *han* en una interpretación étnica. Aspectos como la adopción del etnónimo *hanzu*, demuestran la adecuación que elaboraron a partir de elementos locales y externos, aprovechando la clasificación poblacional prevaleciente para recomponerse a partir de la segregación.

Su punto de partida no era cero. La hegemonía cultural *han* que prevaleció durante el periodo les permitió conservar espacios en la burocracia y en el trabajo intelectual. Como mayoría poblacional, su participación en el control del ámbito económico y militar les facultó para ocupar nichos de poder que se evidenciaron con más fuerza al final del periodo, con el debilitamiento de la corte manchú. La consolidación de la etnogénesis *han* fue experimentada en un momento de crisis, en el cual los *han* emprenden una lucha política y cultural a partir de la cual crearon una identidad duradera.⁷⁰ La creación de conceptos en su propio idioma, ajustados para explicar los acomodos y nuevas fronteras étnicas, es parte del proceso. En la dimensión genealógica, estas fronteras se hallaban ya establecidas, y se refuerzan ahora con la interpretación racial de los vínculos del linaje, de la herencia agnaticia que se lleva hasta el Emperador Amarillo como punto indiscutible de origen y periferia.

⁷⁰ Hill, *op.cit.*

Los intelectuales que participaron en 1911 en la Revolución Xinhai enarbolaron la lucha robustecidos por la conciencia de pertenecer a un grupo definido y consolidado. Nombrada de acuerdo a las propuestas epistemológicas en boga, la “raza *han*” o la “nación *han*” tenía cuerpo en su etnicidad. En la certeza que les otorgaba la conciencia étnica, se impulsaron los principios que llevarían a los *han* a liderar una revolución de la que resultarían vencedores: al triunfar sobre su grupo antagónico, los manchús, y al consolidarse en su identidad, misma que se expresaría en términos de nación en la construcción social del nacionalismo chino durante el siglo veinte, abarcando sus diversidades y agrupándolos aún pese a su enorme heterogeneidad.

Conclusiones

Etnicidad *han* en la dinastía Qing: tradición confuciana, etnogénesis y nación

La conciencia de una etnicidad *han* reconocida durante la dinastía Qing, surgió debido a la operación de elementos diversos que permitieron su expresión mediante alocuciones revolucionarias. Estos elementos se encontraron tanto en la arena de la vida cotidiana *han* y la reproducción de sus relaciones y prácticas étnicas, como en el espacio de la historia, cuyos acontecimientos intervinieron en las decisiones que para sí hubieron de tomar en un momento de coyuntura política y crisis social y económica. Así, la etnicidad *han* tomó forma de discurso, surgido de su organización social, y de la afirmación de la diferencia entre manchús y *han*, diferencia basada en la cultura y en la descendencia, no importando si ésta era real o percibida. La diferencia se afirma en el discurso mismo, y se sustenta en todos los elementos tangibles que le dan forma: la vestimenta, la ritualidad de veneración a los ancestros, y de manera inequívoca, en la pertenencia manifiesta a través de genealogías.

He hablado de etnogénesis refiriéndome a un proceso de cambio social, al afirmar que en el reconocimiento de la conciencia de ser étnicamente diferentes, los *han*, durante el periodo de la dinastía Qing, vivieron la culminación de un proceso de identificación étnica en los años posteriores a la Reforma de los 100 días, en 1898. Como proceso de transformación social, la etnogénesis vivida por los *han* en este periodo representa un momento de viraje histórico y cultural en donde la identidad del grupo se concreta a través del reconocimiento de una vinculación étnica, haciendo menos relevante la forma de identificación culturalista que prevaleció entre ellos hasta antes del periodo referido. Fue a través de las búsquedas ideológicas revolucionarias *han*, que se reconstruyó la etnicidad del grupo, al compartir con un número aproximado de individuos una seguridad en su origen, con base en su posición de alteridad derivada de la tensión étnica prevaleciente.¹

He reconocido en la presente tesis que la etnicidad no es una circunstancia dada, monolítica y fija. En su permanente cambio y reconfiguración, la etnicidad dialoga con los elementos que la configuran, con los elementos que los miembros del grupo rescatan como fundamentales para su identidad, con el momento histórico que los determina, y con los nuevos elementos que el grupo adopta para reconfigurarse y trascender acomodados en un

¹ Voss, Barbara L. *The archaeology of ethnogenesis. Race and sexuality in Colonial San Francisco*. Berkeley: University of California Press, 2008, p. 1.

espacio propicio para su subsistencia. Este momento cumbre en la etnogénesis *han* se produce en una fase crítica de las relaciones con el poder político manchú, marcada por los cambios impulsados por la presencia imperial occidental, por el debilitamiento de la casa imperial Qing, y por la convulsión social que experimentaba el pueblo chino. Utilizado como herramienta analítica, el concepto de etnogénesis me ha permitido observar en elementos como la militarización étnica, representada por el Sistema de Ocho Banderas, un espacio en donde la reproducción de relaciones sociales radicadas en la diferenciación étnica produjo una tensión social que derivó, al final del periodo, en un reclamo sobre la segregación a la que los *han* fueron sometidos a partir de la instauración del sistema.² Más aún, la segregación étnica impuesta, construyó los espacios de diferenciación entre grupos, espacios en donde se valoró la significación del ser *han*, espacios en donde la alteridad adquiere importancia al señalar lo que no se es, al dar cuenta de aquello a lo que no se tiene acceso por ser quien se es; la segregación étnica impulsó, en los *han*, la concientización de ser étnicamente distinto.

Si bien sería inapropiado afirmar, para el caso del imperio multiétnico Qing, la existencia de un esquema de dominio similar al vivido en algunos espacios coloniales de América y Asia (cuyas dinámicas han sido las principales fuentes del análisis de la construcción de etnicidades a través de la etnogénesis), se puede observar, para el caso de los *han* durante este periodo, la constante adecuación del grupo en una posición de sumisión, en donde, si bien no tuvieron que defender sus prácticas culturales de la imposición de nuevos esquemas, sí fueron colocados en un nivel jerárquico inferior en el escenario de convivencia interétnica, en el cual surgió la conciencia de una identidad afín radicada en sus vínculos étnicos. Como grupo gobernado, fueron clasificados en los diferentes ámbitos ocupacionales del sistema de gobierno Qing mediante su filiación étnica, colocándoseles de manera general en un espacio de menor privilegio social y político. Los *han* no fueron forzados por los manchús a abandonar prácticas culturales. Con excepción del uso de la trenza en los varones, tampoco se les impuso la adopción de elementos étnicos manchús, antes bien, éstos fueron reservados para quienes se reconocían como étnicamente manchús (reconocidos oficialmente a través de las genealogías hechas con tal propósito durante el gobierno de Qianlong), y para los soldados de bandera. Esta circunstancia permitió a los *han* la conservación de sus lazos étnicos, con lo cual la vinculación del grupo nunca sufrió fragmentaciones. En el discurso revolucionario, apelaron a la existencia de estos vínculos, convocando a la unidad sin

² Hill, *op.cit.*, pp.1-2.

distinción de territorialidad o identidad ocupacional –la unidad de *hanjun* y *hanmin*–, con el fin de lograr mayor fuerza y cohesión grupal. Esta unidad, en combinación con su liderazgo cultural y mayoría numérica en el territorio chino, les permitió integrar en su lucha a otros grupos como los *hakka*, añadiendo fuerza a su proceso de etnogénesis y estableciendo el escenario propicio para la generación de un nuevo orden social.³

Así reconocido, los elementos que intervinieron en este proceso de etnogénesis *han* incluyen una auto-proclamación ante la alteridad, teniendo como grupo antagónico a los manchús. El límite entre manchús y *han* quedó manifestado particularmente en los discursos revolucionarios, en donde la adscripción al grupo se elaboró con términos provenientes del ámbito del parentesco, reinterpretados en ese momento a través de los postulados teóricos spencerianos. *Hanzu* y *hanzhong* fungieron como etnónimos en el discurso racial, concentrando la identidad del grupo entero usando *han* como nombre definitivo. Al no provenir de una imposición lingüística, *han* se aceptó oficialmente como etnónimo sin encontrar animadversiones, minimizando el uso de otras etiquetas usadas tradicionalmente como *tangren* o *mingren*. En el borde de la creación de la identidad nacional china, la etnogénesis *han* manifiesta en el discurso antimanchú pugnó por la exclusión de los manchús del mapa étnico del territorio, argumentando defectos atribuibles a su etnicidad. Existió en este reclamo una clara persistencia de la tradición confuciana: el gobierno Qing había perdido capacidad de gobierno y ya no cuidaba del bienestar de su pueblo, por lo tanto habían perdido el Mandato del Cielo y debían abandonar *Zhongguo*. El discurso radical revolucionario propuso la creación del nuevo régimen sin la participación de los manchús. Esta radicalidad se irá perdiendo en el proceso de la Revolución Xinhai hasta llegar a la inclusión multiétnica de los Tres Principios del Pueblo, bandera de Sun Yat-sen en la instauración de la nueva república.

En este proceso de construcción-reconstrucción de la identidad étnica *han*, el ambiente de crisis social y debilitamiento del gobierno manchú, trajo a los discursos revolucionarios elementos emotivos que resultaron efectivos en la crítica antimanchú y en la adscripción a la identidad grupal *han*. Las memorias sobre hechos traumáticos vividos durante la guerra de conquista manchú sirvieron como elementos de cohesión *han*, unificándose en un discurso que apelaba a la humillación del grupo vivida a manos de los

³ Anderson, Gary Clayton. *The Indian Southwest 1580-1830. Ethnogenesis and Reinvention*. Norman: University of Oklahoma Press, 1999, pp. 3-4.

manchús, de esos *yi* de cultura inferior, sin valores ni elementos válidos para lograr la conquista del imperio chino y del Mandato del Cielo ante los ojos de los radicales *han*.⁴ Este “trauma histórico” puede constituir una agresión mayor a la que los *han* vivían en ese momento a manos de los poderes occidentales.⁵ El “trauma histórico” funcionó también como catalizador de la conciencia étnica *han*, empleando la alteridad –resaltar las diferencias entre manchús y *han*– para señalar la pertenencia al grupo distanciándose del Otro. El “trauma histórico” no utiliza repentinamente como recurso discursivo el señalamiento del origen no-*han* de los gobernantes Qing; antes bien, esta diferencia estuvo siempre presente en la segregación impuesta en el sistema de relaciones interétnicas. En el momento crítico de la revolución, la diferencia fue resaltada con vehemencia, para lo cual el evento traumático de la conquista aportó argumentos suficientemente emotivos a nivel grupal para fortalecer el sentimiento de pertenencia y la conciencia étnica.⁶ Para la construcción del discurso del trauma histórico, se emplearon testimonios y relaciones relativas al momento de conquista, entre los cuales están los textos de Wang Fuzhi y algunos otros escritos que describen pasajes de la guerra de conquista, como la toma de las ciudades de Yangzhou y Jiading (*Los diez días de Yangzhou* 扬州十日记 y *Registro de la masacre en Jiading* 嘉定屠城记) las cuales son referidas por Zou Rong para argumentar la inferioridad de los manchús, y atestiguar las humillaciones que los *han* sufrieron con su llegada.⁷

En este aspecto es importante destacar que el carácter de pueblo conquistador que los manchús no sólo se encargaron de difundir, sino también de preservar por lo menos en las primeras décadas de su gobierno, no es equiparable a la calidad de colonialista que revisten los conquistadores pertenecientes a otros espacios y momentos históricos, como los españoles en las Américas, o los mismos europeos que invadieron el territorio chino a mediados del siglo diecinueve. La reflexión es pertinente, en virtud de reconocer que a pesar de que entre los *han* se preservaron imágenes funestas del proceso de conquista manchú, una vez consolidado el proceso de conquista, la legitimación de los manchús como gobierno imperial fue completa. Esto se deriva de la adquisición y conservación del sistema de gobierno basado en la tradición confuciana. En los capítulos 2 y 3 ha quedado establecido que, en medio de la

⁴ Struve, Lynn. *Voices of the Ming-Qing Cataclysm. China in Tigers' Jaws*. New Haven, Londres: Yale University Press, 1993, p. 2.

⁵ Zarrow, Peter. “Historical Trauma. Anti-Manchuism and Memories of Atrocity in Late Qing China”. *History & Memory*, Vol. 16, No. 2 (Fall/Winter, 2004), p. 78.

⁶ *Idem*.

⁷ *Idem*, p. 79; Struve, *op.cit.*, p. 15. Struve presenta en su texto algunas traducciones al inglés de textos relacionados con la conquista manchú, entre los cuales se encuentra *Los diez días de Yangzhou*.

consolidación del sistema de relaciones sociales interétnicas, cuyo espacio de reproducción principal fue el Sistema de Ocho Banderas, los manchús se erigieron como pueblo conquistador, y defendieron sus particularidades étnicas como forma de control gubernamental. El movimiento anti-manchú de los revolucionarios *han* a fines del siglo diecinueve, apela al “trauma histórico” como recurso de unidad, sin embargo, no debe considerarse este hecho como una debilidad permanente del gobierno manchú. Y por lo tanto, tampoco podemos definir a los manchús como un gobierno opresor en el sentido de los gobiernos colonialistas.

Los *han* de la dinastía Qing no son ejemplo de la subalternidad, ya que el Sistema de Ocho Banderas funcionó en consonancia con el sistema administrativo de gobierno basado en los términos confucianos. Fue el propio sistema derivado de la esfera cultural *han* el que dio sustento al gobierno Qing, aún en el acomodo realizado mediante el reconocimiento de la diversidad étnica. Por otra parte, el hecho de ser el pueblo gobernado, no remitió los *han* a la condición de pueblo esclavizado, y tampoco puede decirse que el sistema de segregación étnica constituyera un ámbito de control opresivo. Los privilegios de los manchús en el siglo diecinueve eran relativos: si bien gozaban de cierta inmunidad jurídica y tenían primacía en la ocupación de puestos burocráticos, las posibilidades de progreso económico eran mínimas para la mayoría de los *qiren*. La pauperización de los soldados de bandera contrastaba con la pretendida superioridad que les confería ser el pueblo gobernante. Las propuestas de reforma hechas a finales del siglo diecinueve no reflejan una condición de sometimiento en los *hanmin*, sino más bien, la necesidad de eliminar la segregación ocupacional y social, liberando los espacios burocráticos, y permitiendo que los *qiren* se convirtieran en personajes productivos, poniendo fin a la manutención de un sistema militar decrepito.

El fortalecimiento de la conciencia étnica *han*, observada en la emotividad de la pérdida del imperio en manos de un grupo extranjero, citada por Zarrow como *wangguo* 亡國, expresa la expansión de la conciencia étnica *han* hacia el ámbito de la conciencia nacional.⁸ Existió en el trauma histórico una pena profunda por la pérdida del imperio *han* de la dinastía Ming, tal cual lo expresó Wang Fuzhi en su rechazo a la presencia manchú, y en su negativa definitiva a incorporarse al servicio burocrático con el nuevo gobierno. El *wangguo* adquiere tintes de nación en las interpretaciones de los revolucionarios *han* antimanchús, al proponer

⁸ Zarrow, *op.cit.* (2004), p. 73; Zou, *op.cit.*

que se elimine no sólo la presencia del agresor, sino que se termine asimismo con el sistema imperial. Para personajes como Zou Rong, *wangguo* implicaba la pérdida de *Zhongguo* ante las potencias occidentales, y la lucha para evitarlo debía ser liderada por los *han*, expulsando a los manchús y recuperando China para los chinos *han*. La conciencia étnica de los *han* permitió, en el proceso de la guerra revolucionaria, construir para la identidad *han* una noción de nación, surgida de forma posterior a su reconocimiento como etnia. La utilidad de la conciencia étnica fue claramente observada por los revolucionarios *han*, por lo que la usaron a su favor para robustecer, en un primer momento, la lucha anti-manchú, y posteriormente, para elaborar los primeros argumentos que darían forma a la nueva nación. En el discurso revolucionario, los manchús fueron trasladados nuevamente (Wang Fuzhi lo hizo en el siglo diecisiete) hacia el espacio del enemigo extranjero, permitiendo a los *han* apelar a un “sentido ya existente de experiencias y valores compartidos, un sentimiento de comunidad, un ‘nosotros’ como pertenencia grupal, que a su vez deriva del reflejo de las herencias familiares en una más amplia tradición y estilo de vida,” habilitándolos para retomar el control socio-político arraigados en su etnicidad y fortalecidos en el discurso racial revolucionario.⁹

Como he descrito en la introducción de esta tesis, la aceptación de la existencia de los *han* como una etnia ha sido reconocida como un hecho, adjudicándoles una identidad homogénea y unificada. En el recorrido hecho por sus diferentes capítulos, he dado cuenta de la complejidad de la conformación histórica del grupo, así como la mutabilidad de su adscripción grupal en términos de lealtad dinástica. En las conceptualizaciones actuales de la academia occidental se define a los *han* como el grupo étnico más grande de China, citando un origen autoreferido como *hanren*, e inclusive describiéndolos como individuos con párpados estrechos y carnosos, cabello lacio y negro, caras relativamente planas, y ojos oscuros. Sin escapar aún de las descripciones raciales, la utilización del término *han* o chino intercambiándolos sin distinción alguna, ha contribuido a la percepción de la homogeneidad del pueblo chino, dando cuenta de la persistencia del culturalismo *han*.¹⁰ En estas descripciones, la historia de los *han* se considera la historia de China, y por lo tanto, la existencia de los *han* como etnia no ha sido cuestionada lo suficiente, estando presente en concepciones que la equiparan con la civilización china, que la consideran aún como un

⁹ Smith, *op.cit.*, p. 49.

¹⁰ Olson, James Stuart. *An ethnohistorical dictionary of China*. Connecticut: Greenwood, 1998, p. 4.

grupo con una “pureza racial” significativa (en términos de consanguinidad), y que los definen como los herederos de los primeros habitantes históricos del territorio.¹¹

En este escenario, recupero una afirmación de Dru Gladney en la que asegura que el término *hanminzu* es una creación del nacionalismo chino del siglo veinte.¹² Los señalamientos que he hecho sobre la presencia del término *han* en la definición identitaria del grupo desde tiempos de la dinastía Han, y su dinamismo como etiqueta grupal desde entonces y hasta la dinastía Qing, me permite hacer una relectura crítica de la afirmación de Gladney. La creación de términos que definieran el mosaico poblacional y que explicaran con conceptos raciales y nacionalistas la realidad histórica de China en el siglo pasado, permitió la introducción de nuevas categorías poblacionales como “etnia” o “nación” (*minzu*), que efectivamente fueron utilizadas en el discurso nacionalista para determinar las nuevas relaciones sociales. Sin embargo, se pasa por alto que *han* no constituye, en sí, una imposición o una invención moderna, y en este sentido, discrepo de la postura de Gladney. Como establecí en el capítulo 1, la identificación de los *han* con esta etiqueta fue cambiante, pasando por la identificación dinástica como “súbditos de Han”, por la clasificación poblacional en cuanto a residencia durante la dinastía Yuan, y llegando a Qing como el término usado para clasificar a la población conquistada que había sido súbdito del gobierno Ming. Siempre vinculado a la cultura *huaxia*, *han* persistió entre las formas que la población de cultura *huaxia* utilizaba para auto-adscribirse, entre las cuales también se encontraban *tang*, *ming*, *zhongguo*, etc.

En su configuración como *hanminzu*, sí puede afirmarse que es un término moderno. Sin embargo, la identificación histórica y étnica con el término *han* permitió, como hemos mencionado, que los revolucionarios decimonónicos la oficializaran como etnónimo sin que esta decisión fuera cuestionada gravemente o rechazada por la mayoría de los así identificados. *Hanminzu* fue una más de las etiquetas que sirvieron a los gobiernos de la China actual para elaborar un mapa poblacional y consolidar la legibilización de la nación en términos de control político.

En el momento crítico en el cual consolidaron su proceso de etnogénesis a fines del siglo diecinueve, los *han*, al reconocer su vinculación en el marco de la búsqueda del poder

¹¹ Mullaney, *op.cit.* (2012), p. 4.

¹² Gladney, *op.cit.* (2004), pp. xii-xiii.

político, se convirtieron en un grupo de interés, cuyos líderes apelaron a sus nexos para lograr mayor fuerza en la búsqueda de sus objetivos.¹³ En este sentido, la etnicidad muestra su capacidad de mutación, de tal manera que el surgimiento de la conciencia étnica es aprovechado para fortalecer el movimiento revolucionario. La visión romántica de la sobrevivencia del grupo, constituye el lado de mayor proyección por su penetración a nivel popular y la emotividad de su mensaje. La fuerza del discurso nacionalista radica precisamente en la parte emotiva. Es indispensable repetir, sin embargo, que en la asignación de un nombre, y en la adopción de un etnónimo, existen siempre motivos políticos que impulsan a las élites para usar tales etiquetas como elementos de cohesión social y como herramientas de control político. Al respecto, Daniel Bell señala que “la cuestión de lo que uno es, no es sólo un asunto de elección propia, sino una etiqueta [dada por] otros, una situación resumida metafóricamente en la distinción lingüística entre el sujeto ‘Yo’ y el objeto ‘yo’ (visto por otros)”.¹⁴ La etnogénesis *han* a la que me refiero, no puede ser concebida como el producto de una etnicidad primordial y de un ‘renacimiento’ cultural repentino; antes bien, incluye en su suceso la intención de los líderes revolucionarios de aprovechar el momento histórico, y la herencia que los vincula, para fortalecer sus argumentos y alcanzar los objetivos de su lucha política.

El acercamiento a la etnogénesis *han*, tal como se ha elaborado en esta disertación, utiliza los planteamientos de grupos de élite en la conformación de la identidad *han*. Tanto en la clasificación elaborada por los manchús durante la instauración del gobierno multiétnico, como en la interpretación de la alteridad de los discursos revolucionarios, hemos observado el fenómeno de la etnicidad *han* a través del lente de las élites. Las fuentes de las que he dispuesto, manifiestan particularmente las construcciones ideológicas de las élites de los periodos referidos, por lo que sería arriesgado afirmar que las circunstancias de identificación étnica alcanzaron a toda la población de manera clara e inmediata, o inclusive, que los *han* como grupo adquirieron una conciencia étnica en todo el territorio chino en el momento de la guerra revolucionaria de inicios del siglo veinte. Sería ingenuo afirmar que los discursos nacionalistas tuvieron una recepción y acceso uniforme en todo el territorio. Resulta de mayor pertinencia y utilidad para este análisis, reconocer que si bien la etnicidad *han* radica en elementos identificables cultural e históricamente, su aceptación como una identidad

¹³ Totman, Conrad. “Ethnicity in the Meiji Restoration. An Interpretive Essay.” *Monumenta Nipponica*, Vol. 37, No. 3 (Autumn, 1982), p. 271. El autor cita a Nathan Glazer y Daniel P. Moynihan, *Ethnicity: theory and experience* (Cambridge: Harvard University Press, 1995), pp. 1.7.

¹⁴ Bell, Daniel. *The Winding Passage. Sociological Essays and Journeys*. Cambridge: Abt Books, 1980, p. 198.

grupal entre los más de mil trescientos millones de individuos que actualmente la conforman es producto del trabajo ideológico operado en la RPC en los últimos 60 años. Es en este sentido que *hanminzu* sí es una invención contemporánea. Es precisamente esta percepción la que ha provocado que los *han* sean reconocidos tanto al interior de China como en el resto del mundo, como un grupo homogéneo, pasando por alto la gran diversidad que presenta un “grupo” tan numeroso, diversidad manifiesta en la enorme variedad de territorios, actividades, religiones, idiomas y variaciones dialectales que incluyen en su clasificación. En la inclusión de tan diversa población bajo un solo etnónimo, “se ha dado voz a unos cuantos a expensas de los demás.”¹⁵

El derecho a dar nombre está vinculado estrechamente al control político en los procesos de conquista y de establecimiento de nuevos regímenes de gobierno. Bourdieu refiere estas relaciones de poder a través del término “symbolic power”, asegurando que “las relaciones objetivas de poder tienden a reproducirse a sí mismas en relaciones simbólicas de poder.”¹⁶ En el acto de dar nombre, el papel de las élites es fundamental, pues ejercen su poder simbólico y se permiten crear condiciones de control social a través de la clasificación. Es así que, la participación de las élites en la creación de categorías étnicas define en gran medida la forma en que las relaciones interétnicas se producen. A pesar de esto, las tendencias asociativas de los grupos siguen reglas internas de vinculación que los gobiernos difícilmente logran romper, a no ser que se impongan modelos agresivos y disociativos de control social.

No es el caso de la dinastía Qing, quienes permitieron a los *han* y a los demás grupos integrados al imperio tras la conquista, continuar con sus propias formas culturales y étnicas, por lo que los *han* estuvieron en la posibilidad de permanecer vinculados a través de sus propias prácticas, y llegar al final del periodo como un grupo diferenciado étnicamente, y clasificado bajo un nombre que continuó funcionando como etnónimo en la lucha revolucionaria y aún en el nacimiento de la república. Los *han*, como etnia, trascendieron estructuras de control político. En esta tesis, he analizado la dinámica que su etnicidad dibujó en el periodo de China imperial tardía, a través de los elementos que le dieron forma interna,

¹⁵ Tapp, Nicholas. “In defence of the Archaic: A Reconsideration of the 1950’s Ethnic Classification Project in China.” *Asian Ethnicity*, Vol. 3, No. 1 (Mar., 2002), p.8.

¹⁶ Bourdieu, Pierre. “Social Space and Symbolic Power”. *Sociological Theory*, Vol. 7, No. 1 (Spring, 1989), p. 21.

sin menoscabo de las implicaciones que estos tienen en su posterior construcción como grupo etnonacional.

Los han como grupo etnonacional

El alcance temporal y analítico de la presente tesis se limita al momento en que los revolucionarios, bajo la guía de Sun Yat-sen, logran derribar el sistema imperial y terminar con el gobierno manchú, instaurando la República China en 1912. Este corte no obedece a una decisión arbitraria, sino que responde a la dinámica propia de los *han* como grupo a partir del surgimiento de la república. A partir de su instauración, Sun utilizó los postulados de su documento principal de lucha revolucionaria, “Los Tres Principios del Pueblo”, para comenzar con la configuración del nuevo régimen político. En la clasificación poblacional derivada de su aplicación, se interpretó la unidad poblacional como una forma de fortalecer la nueva república, para lo cual se procedió a asimilar a la diversa población en sólo cinco grupos principales. Esta categorización, en la que los *han* continuaron siendo los más numerosos, los colocó como los líderes del desarrollo nacional, agrupando a una población heterogénea bajo una sola rúbrica en consonancia con el precedente discurso revolucionario.

La igualdad entre los grupos se convirtió en una afirmación permanente en todos los documentos posteriores a 1912, en un intento por contrastar las condiciones de privilegio étnico que prevalecieron durante Qing. Esta igualdad se representó en la primera bandera del nuevo régimen, en la que se dibujaron cinco franjas de igual tamaño en los colores rojo, amarillo, azul, blanco y negro, representando a los *han*, manchús, mongoles, *hui* (musulmanes), y tibetanos respectivamente. La idea Qing que negaba la existencia de privilegios étnicos en su régimen a través de la frase “manchús y *han* son una sola familia” (*man han yi jia* 满汉一家), encuentra su extensión en la frase republicana “las cinco etnias son una sola familia” (*wu zu yi jia* 五族一家).¹⁷ La utilización de una retórica de unidad, que reconocía el espacio de diversos grupos en el territorio –los mismos grupos que ya habían tenido un espacio asignado durante el gobierno manchú–, funcionó como medio de reconstrucción social y buscaba la participación de toda la población en la tarea. Sin embargo, esta labor planteaba la construcción de una nación, y los *han* como líderes del movimiento, ¿podrían llevarla a cabo desde una posición de etnia?

¹⁷ Rhoads, *op. cit.*, pp. 265-266.

A lo largo del presente trabajo se muestra que la identidad étnica *han* ha sido producto de una travesía histórica, que en su configuración han intervenido elementos de orden social, religioso, político e histórico, y que llegado el periodo Qing, hubieron de reconocerse en su etnicidad colocados en tres escenarios principales: en el Sistema de Ocho Banderas como *hanjun*, en el Ejército de los Estandartes Verdes como *luyin*, y como civiles *hanmin*. En los límites y objetivos de este análisis, la etnicidad *han* construida durante la dinastía Qing mostró que, en el ambiente de relaciones interétnicas, la dinámica de poder y la tensión étnica que le sirvió de marco, produjeron una percepción del ser *han* distinta a las vividas en periodos históricos anteriores, pues la hegemonía cultural dejó de ser suficiente para proyectarse como líderes. Su verdadera fuerza y poder político radicaba ahora en la cohesión que les brindaba la conciencia étnica, y fue ella, precisamente, la que les dio cuerpo en el paso hacia la era de los nacionalismos.

He postulado que, al paso de la guerra revolucionaria, los *han* utilizaron su conciencia étnica para construirse en el nuevo estado-nación, en el que conviven ahora como un grupo etnonacional conformado por diversas etnicidades. La precisión de tal afirmación es materia de otro estudio, pero es posible adelantar algunas consecuencias. La nación china actual es producto de la configuración que los *han*, como etnia consolidada en el periodo previo, le han determinado, colocándose a la vanguardia del desarrollo social. Sin embargo, en el reconocimiento de la heterogeneidad al interior del grupo etnonacional *han*, puede derivar una serie de eventos importantes en los nuevos análisis sobre su etnicidad y sobre la forma en que se proyectan como mayoría, particularmente, en el enfrentamiento con el discurso oficialista que utiliza la homogeneidad como fortaleza y fuente de control político. La diversidad étnica en la RPC constituye un espacio controlado de discusión académica al interior del país, y se le concede un sitio primordial en la proyección de China como una nación multiétnica. El reconocimiento de la heterogeneidad al interior del grupo *han* añade complejidad al escenario étnico y desafía la estabilidad sociopolítica que la idea de homogeneidad *han* provee. Sin embargo, permitiría una mayor comprensión de su configuración y dinámicas actuales, y de las formas en que resuelven cotidianamente sus diferencias en la unidad identitaria como *han*. La perspectiva académica seguirá este camino, señalado ya por Thomas Mullaney cuando afirma que “*han* es menos una categoría

coherente de identidad, y más bien es un término genérico que incluye una pluralidad de culturas, lenguajes y etnicidades diversas.”¹⁸

Los elementos presentados en esta tesis constituyen un acercamiento al reconocimiento de dicha diversidad. La existencia del grupo étnico *han* como discurso, reviste de un gran valor en la conservación de sus propias particularidades y en la forma en que se proyectan ante otros grupos reconocidos. Su particularidad durante el periodo de la dinastía Qing, definió la elaboración de tal discurso, e interfirió definitivamente en la subsecuente construcción-reconstrucción de su imagen como *minzu*.

¹⁸ Mullaney, *op.cit.* (2012), p. 2.

Bibliografía

Fuentes originales y textos de referencia

Anales del Sistema de Ocho Banderas de la Dinastía Qing. 八旗通志清. Beijing: Dongbei shifan daxue chubanshe, varios tomos, 1985.

Chen Dali et. al. *Colección de Registros Genealógicos de China* 中华族谱集成. Bashu shuse chubanshe, 1995.

Colección de Registros Genealógicos Nacionales. Compilación de la Biblioteca de Beijing. 北京图书馆编. 家谱丛刊 民族卷. Beijing: Beijing Tushuguan chubanshe, 2003.

Colección de Registros Genealógicos Poco Comunes de Periodos Tempranos. Biblioteca Nacional de China. 中国国家图书馆藏早期罕见家谱丛刊. Beijing: Xianzhuang shu ju, 2002.

Datong Bao 大同报. Tokio, Números 1 y 5, 1907.

Diccionario de términos más comunes del chino antiguo 古汉语常用字字典. Beijing: Shangwu yinshuguan, 1998.

Dongfang zazhi 东方杂志. Shanghai, Volúmenes 1, 2, 4 y 16, 1904-1907.

Fan Ye. *Historia de Han Posteriores (Hou Han Shu)* 后汉书, capítulo “Memoria de los Bárbaros del Este” 东夷传. Edición Facsimilar, Shanghai: Zhonghua Shuju, 1965, tomo 10, pp. 2807-2827.

Kangxi zidian 康熙字典. Beijing: Zhonghua shuju chuban, 1986.

Kang Youwei. *Datongshu* 大同书. Beijing: Guji chubanshe, 1956, pp. 118-22.

Minbao 民报. Tokio, Números 1-6, 13, 14, 17, 18, 20-22, 1905-1908.

Qinding daqing huidian 钦定大清会典; *Da Qing yitongzhi* 大清一统志. En *Qinding siku quanshu* 钦定四库全书. Shanghai: Shanghai renmin chubanshe, s.f. (formato electrónico).

Ruan Yuan. *Jing ji zuangu* 经籍纂诂. Beijing: Zhonghua shuju, 1982.

Shu Xincheng (et. al.). *Ci hai* 辞海. Beijing : Zhonghua shuju chubanshe, 1994.

Sun Yatsen. *Los Tres Principios del Pueblo* 三民主义 (1904). Shanghai: Shangwu yinshuguan, 1927.

Yongzheng. *Dayi Juemilu* 大义觉迷录. *Qingshi ziliao* 清史资料. Beijing: Zhonghua Shuju, 1983, pp. 1-170.

Zou Rong (邹容). *El Ejército Revolucionario* 革命军, 1903.

Bibliografía secundaria

Abramson, Marc S. *Ethnic Identity in Tang China*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2008.

Ames, Roger T. y Henry Rosemont. *The Analects of Confucius: a philosophical translation*. Nueva York: Ballantine, 1998.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. Londres, Nueva York: Verso, 1983.

Baker, Hugh D.R. *Chinese family and kinship*. Nueva York: Columbia University Press, 1979.

Banton, Michael. *Racial and ethnic competition*. Cambridge: Cambridge University, 1983.

Barfield, Thomas. *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China*. Cambridge, Oxford: Blackwell, 1992.

Barth, Fredrik. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Londres: G. Allen and Unwin, 1969.

Birrel, Anne (trad.). *The Classic of Mountains and Seas*. Londres: Penguin Books, 1999.

Blum, Susan D. *Portraits of "Primitives": Ordering Human Kinds in the Chinese Nation*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

Blum, Susan D. y Lionel M. Hansen. *China Off Center. Mapping the Margins of the Middle Kingdom*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002.

Botton Beja, Flora. *China. Su historia y cultura hasta 1800*. México: El Colegio de México, 2000.

Böck, Monika y Aparna Rao. *Culture, Creation and Procreation. Concepts of kinship in South Asian practice*. New York: Berghahn Books, 2000.

Brass, Paul R.. *Ethnicity and nationalism : theory and comparison*. California: Sage, 1991.

-----, *Ethnic groups and the state*. Londres: C. Helm, 1985.

Brook, Timothy. "Funerary Ritual and the Building of Lineages in Late Imperial China" en *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 49, No. 2 (Dec., 1989), pp. 465-499.

Burgess, Elaine. "The resurgence of ethnicity" en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. I, No. 3 (1978), pp. 265-285.

Calvet, Louis-Jean. *Lingüística y colonialismo. Breve tratado de glotofagia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Chan Hok-lam. *Legitimation in Imperial China : discussions under the Jurchen-Chin Dynasty (1115-1234)*. Seattle: University of Washington, 1984.

Chang Jianhua. “El sistema *zong zu* de piedad filial y su implementación política en la dinastía Qing” 论清朝推行孝治的宗族制度政策. *Ming Qing shi lun ji*, Vol. 2. Tianjin: Tianjin guji chubanshe, 1991.

Chapman, Malcolm, Maryon McDonald y Elizabeth Tonkin. “Introduction: History and Social Anthropology” en Tonkin, Elizabeth et. al. (ed.) *History and ethnicity*. Londres: Routledge, 1989, pp. 1-70.

Chen Sanping. “Succession Struggle and the Ethnic Identity of the Tang Imperial House.” *Journal of the Royal Asiatic Society*. Vol. 6, No. 3 (Nov., 1996), pp. 379-405.

Chen T.S. y J.K. Shryock. “Chinese Relationship Terms” en *American Anthropologist*, Vol. 34, No. 4 (Oct. – Dec., 1932), pp. 623-669.

Cheng Te-k'un. *The World of the Chinese. A Struggle for Human Unity*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1980.

Cheng Xiaolan. *Registros genealógicos y cultura china 家谱与中国文化*. Hangzhou: Zhejiang renmin chubanshe, 2005.

Chow Kai-wing. *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China. Ethics, Classics and Lineage Discourse*. Stanford: Stanford University Press, 1994.

“Narrating Nation, Race, and National Culture: Imagining the Hanzu Identity in Modern China”, en Chow Kai-wing et.al. (eds.). *Constructing Nationhood in Modern East Asia*. Michigan: University of Michigan Press, 2001, pp. 47-83.

Cohen, Paul A.: *Between tradition and modernity Wang T'ao and reform in Late Ch'ing China*. Cambridge: Harvard University, 1974.

----- y John E. Schrecker (eds.). *Reform in nineteenth-century China*. Cambridge: Harvard University, 1976.

Connor, Walker. “A nation is a nation, is a state, is an ethnic group, is a ...” en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. I, No. 4 (1978), pp. 378-400.

Crossley, Pamela Kyle. “An Introduction to the Qing Foundation Myth.” *Late Imperial China*, Vol. 6, No. 2, (1985), pp. 13-36.

------. “Manzhou Yuanliu Kao and the Formalization of the Manchu Heritage.” *The Journal of Asian Studies*, Vol. 46, No. 4 (Nov., 1987), pp. 761-790.

------. “The Qianlong retrospect on the Chinese-martial (hanjun) banners.” *Late Imperial China*, Vol. 10, No. 1 (Jun. 1989), pp. 63-107.

-----*Orphan Warriors: Three Manchu Generations and the End of the Qing World*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

-----“Thinking about ethnicity in Early Modern China.” *Late Imperial China*, Vol. 11, No. 1 (jun. 1990), pp. 1-34 (en notas, 1990a).

-----“Manchu Education” en Elman, Benjamin A. y Alexander Woodside. *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900*. Berkeley: University of California Press, 1994, pp. 340-378.

-----*The Manchus*. Cambridge: Blackwell, 1997.

-----*A translucent mirror: history and identity in Qing imperial ideology*. Berkeley: University of California, 1999.

-----“The Conquest Elite of the Ch’ing Empire”, en *The Cambridge History of China*, Vol. 9, 1a. Parte. Nueva York: Cambridge University Press, 2002, pp. 310-359.

-----, Helen Siu y Donald Sutton. *Empire at the margins: culture, ethnicity and frontier in early modern China*. California: University of California Press, 2006.

Dawson, Raymond. *The Analects*. Nueva York: Oxford University Press, 2000.

Devalle, Susana (comp. y coaut.). *Identidad y etnicidad: continuidad y cambio*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 2002.

Di Cosmo, Nicola y Don F. Wyatt. *Political Frontiers, Ethnic Boundaries, and Human Geographies in Chinese History*. Londres, Nueva York: RoutledgeCurzon, 2003.

Dien, Albert. “The Bestowal of Surnames under the Western Wei-Northern Chou: a case of counter acculturation”. *T’oung Pao*, Vol. LXIII, No. 2-3 (1977), pp. 137-175.

Dikötter, Frank. *The Discourse of “Race” in Modern China*. Londres: C. Hurst and Co., 1992.

-----“Racial identities in China: Context and meaning” en *China Quarterly*, No. 138 (Jun., 1994), pp. 404-412.

----- (ed.). *The construction of racial identities in China and Japan: historical and contemporary perspectives*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1997, 217 p.

Ding Yizhuang, et. al. *Inmigración y sociedad de banderas en Liaodong 辽东移民中的旗人社会*. Shanghai: Shanghai shehui kexue yuan chubanshe, 2004.

Dittmer, Lowell y Samuel S. Kim. *China's quest for national identity*. Nueva York: Cornell University, 1993.

Du Jiaji. *El Sistema de Ocho Banderas y el Gobierno de la Dinastía Qing 八旗与清朝政治论稿*. Beijing: Renmin chubanshe, 2008.

Duceux, Isabelle. "Las prácticas exegéticas en China y Europa: Neoconfucianismo y Neoplatonismo". *Estudios de Asia y África*, Vol. XL, No. 3 (2005), p. 539-575.

Durrant, Stephen W. *The Cloudy Mirror: Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian*. Albany: SUNY, 1995.

Eades, J. S. "The New Chinese Anthropology: a view from outside", en Suenari Michio, J. S. Eades y Christian Daniels. *Perspectives on Chinese Society. Anthropological Views from Japan*. CSAC Monographs 10, 1995.

Ebrey, Patricia B. y James L. Watson (eds.). *Kinship Organization in Late Imperial China (1000-1940)*. Berkeley: University of California Press, 1986.

Ebrey, Patricia Buckley. *Confucianism and family rituals in Imperial China: a social history of writing about rites*. Princeton: Princeton University, 1991.

Ebrey, Patricia et. al. *East Asia: A Cultural, Social and Political History*. Boston: Houghton Mifflin, 2009.

Ebrey, Patricia Buckley. *Cambridge Illustrated History of China*. Nueva York: Cambridge University Press, 2010.

Elliott, Mark C. "Bannerman and Townsman: Ethnic Tension in Nineteenth-Century Jiangnan." *Late Imperial China*, Vol. 11, No. 1 (Jun., 1990), pp. 36-74.

----- *The Manchu Way: the Eight Banners and Ethnic Identity in Late Imperial China*. California: Stanford University, 2001.

----- *Emperor Qianlong: Son of Heaven, Man of the World*. Nueva Jersey: Longman, 2009.

Elvin, Mark. "The Inner World of 1830" en *Dædalus. The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today*, Vol. 120, No. 2 (Spring, 1991), p. 33-63.

Endicott-West, Elizabeth. *Mongolian Rule in China: Local Administration in the Yuan Dynasty*. Cambridge: Harvard University, 1989.

Farmer, Edward L. *Zhu Yuanzhang and early Ming legislation*. Leiden: Brill, 1995.

Fei Xiaotong. "Plurality and Unity in the Configuration of Chinese People". *The Tanner Lectures on Human Values*, The Chinese University of Hong Kong, Nov. 15 y 19 1988.

Fogel, Joshua A. "Race and Class in Chinese Historiography: Divergent Interpretations of Zhang Bing-lin and Anti-Manchism in the 1911 Revolution". *Modern China*, Vol. 3, No. 3 (Jul., 1977), pp. 346-375.

Fogel, Joshua A. y Peter G. Zarrow (eds.). *Imagining the People: Chinese Intellectuals and the Concept of Citizenship, 1890-1920*. Nueva York: M.E. Sharpe, 1997.

Fung Yu-lan. *A short history of Chinese philosophy*, Vol. 1 y 2. Tianjin: Tianjin shehui kexueyuan chubanshe, 2007.

Gang Zhao. "Reinventing China. Imperial Qing Ideology and the Rise of Modern Chinese National Identity in the Early Twentieth Century". *Modern China*, Vol. 32, No. 1 (Ene., 2006), pp. 3-30.

Ge Jianxiong. *Unidad y división. Ideas de Ceng Dingban sobre la historia de China 统一与分裂。中国历史的启示- 曾订版*. Beijing: Zhonghua shuju, 2008.

Geertz, Clifford. *The interpretation of cultures*. Nueva York: Basic Books, 1973.

Gladney, Dru C. "Representing Nationality in China: Refiguring Majority/Minority Identities" (del simposio "Dimensions of Ethnic and Cultural Nationalism in Asia") *The Journal of Asian Studies*, Vol. 53, No. 1. (Feb., 1994), pp. 92-123.

----- . *Dislocating China: Reflections on Muslims, Minorities and Other Subaltern Subjects*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

----- (ed.). *Making majorities : constituting the nation in Japan, Korea, China, Malaysia, Fiji, Turkey, and the United States*. Stanford: Stanford University, 1998.

Guldin, Gregory E. *The Saga of Anthropology in China. From Malinowsky to Moscow to Mao*. Nueva York, Londres: M. E. Sharpe, 1994.

Guo Songyi. *Ética y vida: relaciones matrimoniales durante la dinastía Qing 伦理与生活：清代的婚姻关系*. Beijing: Shangwu yinshu guan, 2000.

Grieder, Jerome B. *Intellectuals and the State in Modern China: a narrative history*. Nueva York: Free Press, 1981.

Hao Chang. "Intellectual Change and the Reform Movement, 1890-8" en *Cambridge History of China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978, vol. 11, cap. 5, pp. 275-338.

Harrell, Stevan. *Cultural encounters on China's ethnic frontiers*. Seattle: University of Washington, 1995.

He Guangyue et. al. *Historia y Desarrollo de la Etnia Han. 汉民族的历史与发展*. Zhangsha: Yuelu shushe chuban faxing, 1998.

Hill, Jonathan D. *History, Power and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa: University of Iowa Press, 1996.

Ho Ping-ti. "The Significance of the Ch'ing Period in Chinese History", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 26, No. 2, (Feb., 1967), pp. 189-195.

Ho Ping-ti. "In Defence of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski's "Reenvisioning the Qing." *The Journal of Asian Studies*, Vol. 57, No. 1 (Feb., 1998), pp. 123-155.

Holcombe, Charles. "Re-Imagining China: The Chinese Identity Crisis at the Start of the Southern Dynasties Period" en *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 115, No. 1. (Jan.-Mar., 1995), pp. 1-14.

Honig, Emily. *Creating Chinese Ethnicity: Subei People in Shanghai 1850-1980*. Connecticut: Yale University Press, 1992.

Hostetler, Laura. *Qing Colonial Enterprise: Ethnography and Cartography in Early Modern China*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

----- "Qing Connections to the Early Modern World: Ethnography and Cartography in Eighteenth-Century China." *Modern Asian Studies*, Vol. 34, No. 3 (Jul., 2000), pp. 623-662.

Howland, Douglas. *Borders of Chinese civilization: geography and history at Empire's end*. Durham: Duke University, 1996.

Hsu Cho-yun. "Cultural and Lineage Roots of the Chinese Dual Identities." Conference on Identity: Personal, Cultural and National. The Chinese University of Hong Kong, June 2-4, 1994.

http://nationalhumanitiescenter.org/publications/hongkong/cho.htm#N_4

Hu Fagui. *Cultura confuciana y tradición patriótica 儒家文化与民族传统*. Shanghai: Shanghai shehui kexueyuan chubanshe, 1998.

Huang Kuanzhong y Liu Zenggui. *Familia y sociedad 家族与社会*. Beijing: Zhongguo baike quanshu chubanshe, 2005.

Hutchinson, John y Anthony D. Smith. *Ethnicity*. Oxford, Nueva York: Oxford University Press, 1996.

Ishikawa Yoshihiro. "Anti-Manchu Racism and the Rise of Anthropology in Early 20th Century China". *Sino-Japanese Studies* (Joshua A. Fogel, ed.), Vol. 15 (Apr., 2003), pp. 7-26.

Ji Zhengzhi. *Historia de la migración de la etnia han a Yunnan 汉族移民滇史话*. Kunming: Yunnan daxue chubanshe, 2003.

Johnson, David. "Chinese Kinship Reconsidered" en *The China Quarterly*, No. 94, (Jun., 1983), pp. 362-365.

Just, Roger. "The Triumph of the Ethnos" en Tonkin, Elizabeth et. al. (ed.). *History and ethnicity*. Londres: Routledge, 1989, pp. 71-88.

Karl, Rebecca E. *Staging the world: Chinese nationalism at the turn of the twentieth century*. Durham: Duke University, 2002.

Karl, Rebecca y Peter Zarrow (eds.), *Rethinking the 1898 Reform Period: Political and Cultural Change in Late Qing China*. Cambridge: Harvard University Asia Center, 2002.

Keelman, Terry. *Great Perfection: Religion and ethnicity in a Chinese millennial kingdom*. Honolulu: Honolulu University of Hawaii Press, 1998.

Keyes, Charles (ed.). *Ethnic Change*. Seattle, Londres: University of Washington Press, 1982.

Kuo Ting-ye. "Self-strengthening: the Pursuit of Western Technology" en *Cambridge History of China*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, vol. 10, cap. 10, pp. 491-542.

Lal, Barbara Ballis. "Perspectives on ethnicity: old wine in new bottles" en *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 6, No. 2 (1983), pp. 154-173.

Lan Tianling. *Migración de la etnia han y cambio social moderno en Mongolia Interior* 汉族移民与近代内蒙古社会变迁研究. Beijing: Minzu chubanshe, 2004.

Leach, James. *Creative land: place and procreation on the Rai Coast of Papua New Guinea*. Estados Unidos: Berghahn Books, 2003.

Legge, James. *The Chinese Classics*, Vol. 5. Hong Kong: Hong Kong University, 1960.

Li Daosheng. *Preguntas y respuestas sobre el conocimiento de los registros genealógicos en China* 中华谱牒知识问答. Beijing: Jindun chubanshe, 2006.

Li, Lillian M. *Fighting famine in north China: state, market and environmental decline*. California: Stanford University Press, 2007.

Li Lin. *Estudio sobre los registros genealógicos manchús* 满族宗谱研究. Shenyang: Liaoning minzu chubanshe, 2006.

Liang Ch'i-ch'ao. *Intellectual trends in the Ch'ing period (Ch'ing-tai hsüeh-shukai-lun)*. Cambridge: Harvard University, 1959.

Liu JeeLoo. *An Introduction to Chinese Philosophy: From Ancient Philosophy to Chinese Buddhism*. Oxford: Blackwell, 2006.

Liu Xiangxue. *Desarrollo histórico de las políticas étnicas de la dinastía Ming* 明朝民族政策演变史. Beijing: Minzu chubanshe, 2006.

Loewe, Michael y Charles Shaughnessy (eds.). *Cambridge History of Ancient China. From the origins of civilization to 221 b.C.* Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

Luo Ergang. *El Ejército del Estandarte Verde* 绿营兵志. Beijing: Zhonghua shuju, 1984.

Michael, Franz. *The Origin of Manchu Rule in China*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1942.

Minorías nacionales de China 中国少数民族. Beijing: Renmin chubanshe, 1981.

Mullaney, Thomas S. *Coming to terms with the Nation: Ethnic Classification in Modern China*. Berkeley: University of California Press, 2011.

Mullaney, Thomas S. (et.al.) (eds.) *Critical Han Studies. The History, Representation and Identity of China's Majority*. Berkeley: University of California Press, 2012.

Navarrete, Federico. *Las Relaciones Interétnicas en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

- Niu Jianjiang. *Cambio social y movimiento poblacional en la dinastía Ming* 明代人口流动与社会变迁. Henan: Henan daxue chubanshe, 1997.
- Perdue, Peter. *China Marches West: The Qing Conquest of Central Eurasia*. Cambridge: Belknap Press, 2005.
- Pieke, Frank N. "The Genealogical Mentality in Modern China" en *The Journal of Asian Studies*, Vol. 62, No. 1 (Feb., 2003), pp. 101-128.
- Platt, Stephen R. *Provincial patriots: the Hunanese and modern China*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- Rawski, Evelyn S. "Presidential Address. Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History". *The Journal of Asian Studies*, Vol. 55, No. 4 (Nov., 1996), pp. 829-849.
- Rawski, Evelyn Sakakida. *The last emperors : a social history of Qing imperial institutions*. Berkeley: University of California, 1998.
- Rex, John y David Mason (eds.). *Theories of Race and Ethnic Relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Rex, John. "Elementos esenciales de una teoría sistémica de las relaciones étnicas" (trad. Lorena Murillo) en *Estudios Sociológicos*, Vol. XXI, No. 62 (2003), p. 243-277.
- Rhoads, Edward J. M. *Manchus and Han: Ethnic Relations and Political Power in Late Qing and Early Republican China, 1861-1928*. Seattle: University of Washington Press, 2000.
- Robinson, David M. "Politics, Force and Ethnicity in Ming China: Mongols and the Abortive Coup of 1461". *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 59, No.1, (Jun., 1999), pp. 79-123.
- Roewe, William T. *China's Last Empire: the Great Qing*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- Sen, Amartya y Henry Louis Gates. *Identity and Violence: the Illusion of Destiny*. Nueva York: W.W. Norton, 2006.
- Scott, James. *Seeing Like a State. How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Connecticut: Yale University Press, 1998.
- Sha Qimin y Qian Zhengmin, eds. *Registros genealógicos y registros locales en China*. 中国族谱与地方志研究. Shanghai: Shanghai kexue jishu wenxian chubanshe, 2003.
- Shimada Kenji. *Pioneer of the Chinese Revolution: Zhang Binglin and Confucianism*. California: Stanford University Press, 1990.
- Simposio sobre el problema de la formación de la etnia han* 汉民族形成问题讨论集. Beijing: Lishi yanjiu bianji bubian, 1957.

Smart, Josepine. "In Search of Anthropology in China: a discipline caught in a web of nation building, social capitalism, and globalization". Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar. *World Anthropologies: disciplinary transformations within systems of power*. Oxford, Nueva York: Berg, 2006, pp. 69-86.

Smith, Anthony David. *The ethnic origins of nations*. Oxford: Blackwell, 1986.

Spence, Jonathan D. *The search for modern China*. Nueva York: W.W. Norton, 1990.

Spence, Jonathan et.al. *From Ming to Ch'ing: conquest, region, and continuity in seventeenth century China*. New Heaven: Yale University Press, 1979.

Stavenhagen, Rodolfo. "La cuestión étnica: algunos problemas teórico-metodológicos" en *Estudios Sociológicos*, Vol. X, No. 28 (1992), pp. 53-76.

----- . *La cuestión étnica*. México, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2001.

Struve, Lynn A. (ed. y trad.) *Voices from the Ming-Qing cataclysm: China in tigers' jaws*. Connecticut: Yale University, 1993.

Su Jilang. "El problema histórico de la identidad tradicional china: tomando como ejemplo a la ciudad de Citong en la víspera a la conquista de los mongoles Yuan". En Liu Shuxian y Liang Yuansheng, eds. *Transformación y continuidad de la cultura tradicional 文化传统的延续与转化*. Hong Kong: The Chinese University Press, 1999, pp. 165-175.

Taylor, Rodney L. *The religious dimension of Confucianism*. Albany: State University of New York Press, 1990.

Tsai, Shih-Shan Henry. *Perpetual Happiness. The Ming Emperor Yongle*. Seattle, Londres: University of Washington Press, 2001.

Tsu Jing. *Failure, Nationalism and Literature: the Making of Modern Chinese Identity, 1895-1937*. California: Stanford University Press, 2005.

Twitchett, Denis. "Introduction". *The Cambridge History of China, Vol. 3: Sui and T'ang China, 589-906, part I*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Vermeulen, Hans y Boris Slijper. "Multiculturalism and culturalism. A social scientific critique of the political philosophy of multiculturalism" en Devic, Ana. *Nationalism, Regional Multiculturalism and Democracy*. Bonn: Center for European Integration Studies, 2002, pp. 7-41.

Vermeulen, Hans y Cora Govers (eds.). *The Politics of Ethnic Consciousness*. Londres: MacMillan Press, 1997.

Wang Fansen. *Pensamiento de Zhang Taiyan (1868-1919) y su ataque a la tradición confuciana*. 章太炎的思想(1868-1919)及其對儒學傳統衝擊. Taipei : Shibao wenhua chuban shiye youxian gongsi, 1985.

Wang Gungwu. *The Chineseness of China: selected essays*. Nueva York: Oxford University, 1991.

Wang Jiaoming, ed. *Estudio sobre los registros genealógicos chinos* 中华谱牒研究. Shanghai: Shanghai kexue jishu wenxian chubanshe, 2000.

Wei, C.X. George y Liu Xiaoyuan (ed.). *Chinese nationalism in perspective : historical and recent cases*. Westport, Londres: Greenwood, 2001.

Wen Tianyi. “Función y Cambios Históricos del Zong Zu” 宗族的功能及其历史变迁. *Shangrao Shifan xueyuan xuebao*, 2005, No. 2. (www.history.sdu.edu.cn/cms/info/info.php?sessid=&infoid=130)

Wiens, Herold. *Han Chinese Expansion in South China*. Shoe String, 1967.

Wiens, Michu. “Anti-Manchu Thought during the Early Ch’ing” en *Harvard Papers on China*, No. 22 (1969), pp. 1-24.

Wieshu, Walburga. “El pasado al servicio del presente: interpretaciones nacionalistas del surgimiento de la civilización china”. *Estudios de Asia y África*, Vol. XLI, No. 3 (2006), pp. 372-378.

Wittfogel, Karl y Feng Chia-sheng. *History of Chinese Society: Liao, 907-1125*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1949.

Wong Young-Tsu. *Search for modern nationalism : Zhan Binglin and revolutionary China, 1869-1936*. Hong Kong: Oxford University, 1989.

Wright, Mary C. *The Last Stand of Chinese Conservatism: the T’ung-chih Restoration 1862-1874*. Stanford: Stanford University, 1957.

Wu, David Yen-ho. “The Construction of Chinese and Non-Chinese Identities” en *Dædalus. The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today*. Cambridge: American Academy of Arts and Sciences, Vol. 120, No. 2 (Spring, 1991), p. 159-179.

Yang, Mayfair Mei-hui. “ ‘Using the Past to Negate the Present’ : Ritual Ethics and State Rationality in Ancient China.” Lambek, Michael. *A Reader in the Anthropology of Religion*. Oxford: Blackwell, 2002, pp. 523-535.

Yao Dali. *Diez ensayos sobre la historia de las etnias del norte* 北方民族史 十论. Guangxi: Guangxi shida chubanshe, 2007.

You Zhong. *El desarrollo histórico de las etnias en China* 中华民族发展史. Kunming: Chenguang chubanshe, 2007, 3 tomos.

Yü Ying-shih. *Trade and Expansion in Han China: A study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations*. Berkeley: University of California Press, 1967.

Zarrow, Peter. “Historical Trauma. Anti-Manchuism and Memories of Atrocity in Late Qing China”. *History & Memory*, Vol. 16, No. 2 (Fall/Winter, 2004), pp. 67-107.

Zarrow, Peter G. *China in war and revolution, 1895-1949*. Nueva York: Routledge, 2005.

Zhang Guoqing. “Reseña ‘La formación del poder étnico en la frontera norte de China antigua’ ” 评“中国北疆古代民族政权形成研究”. *Minzu yanjiu*, Vol. 4, No. 156 (2005).