

DOSSIER / ARTÍCULO

Hans Steinmüller (2016). “Un proyecto de fachada y un funeral. Formas cotidianas de formación del Estado en la China contemporánea”, *Etnografías Contemporáneas* 2 (2), pp. 100-112.

RESUMEN

Basándome en una experiencia de 18 meses de investigación de campo en varias aldeas en un municipio en el oeste de la provincia de Hubei, describo “formas cotidianas de formación del Estado” en la China rural contemporánea. Mis ejemplos se refieren a los conflictos entre funcionarios locales y campesinos relacionados a las políticas de desarrollo del gobierno local, y la superposición de moralidades y simbolismos en un funeral. Ambos representan ejemplos inusuales de contactos muy cercanos entre funcionarios de alto nivel con la gente común de una aldea. Lo que se reproduce en tales prácticas gubernamentales y populares no es solamente un estado modernista, sino también cosmologías indeterminadas de autoridad y de jerarquía, de lo que es decente (*li*), y una cierta manera de estar en el mundo y pertenecer. Los conflictos entre individuos y el gobierno local, y la creación simbólica de autoridad en el ritual y la práctica cotidiana articulan continuidades de ciertas lógicas culturales mucho más antiguas que las que aparecen en el discurso político modernista y desarrollista. A su vez, las rupturas violentas de la modernización en China, tal como ocurrieron en formas maoístas de gobierno hasta la revolución cultural, así como las políticas capitalistas actuales, se visibilizan en el desarrollo del argumento.

Palabras clave: *estado, rituales, moralidad, China rural.*

ABSTRACT “A façade project and a funeral: everyday forms of state formation in contemporary China”

Based on the experience of eighteen months of participant observation in several villages in one township in Hubei province, I describe “everyday forms of state formation” in rural China. My examples are the conflicts between local cadres and farmers related to the developmentalist policies of local government, and the combination of moralities and symbolisms in one funeral. Both represent rare examples of close contacts between higher-level officials and ordinary villagers. What is reproduced in such governmental and popular practices is not only a modernist state, but also inchoate cosmologies of authority and hierarchy, of what is decent (*li*), and a certain way of being and belonging – all that overlapping with a modernist state apparatus. The conflicts between individuals and with local government and the symbolic creation of authority in ritual and everyday practice, on the one hand, articulate much longer continuities of certain cultural logics than a modernist and developmentalist political discourse would have it. On the other hand the violent ruptures of modernization in China, as in Maoist forms of governance up to the Cultural Revolution and capitalist growth now, should become visible clearly in my argument.

Keywords: *state, rituals, morality, rural China.*

Recibido: 20 de junio de 2015

Aceptado: 5 de diciembre de 2015

Un proyecto de fachada y un funeral

Formas cotidianas de formación del Estado en la China contemporánea



por **Hans Steinmüller**¹

Muchos amigos chinos me describían la prefectura de Enshi en las montañas de la provincia de Hubei, en China central, como una región remota con una vibrante cultura local de las minorías étnicas tujia y miao. Pero cuando viajé allí por primera vez en noviembre de 2004, no encontré características que fueran diferentes a otras áreas de Hubei y de la China central ni tampoco encontré las “particularidades de las culturas de las minorías” (*minzu tese*) tan preponderante, tal como se las describe en la propaganda oficial y en anuncios comerciales. Por el contrario, la región parecía sumamente similar a otras, lo cual la convertía en un ámbito muy apropiado para hacer una investigación sobre la vida cotidiana en China rural, tal como lo había planificado para mi doctorado.

Uno de los primeros lugares en los que el Gobierno de la ciudad de Enshi me organizó una visita fue en un municipio cercano llamado Bashan.² “Vidriera” para el Gobierno local, recibe visitas de representantes de Gobiernos, investigadores académicos y algunos pocos extranjeros que llegan allí invitados por el Gobierno local, de la ciudad o de la prefectura. Mi primera impresión del municipio y las aldeas fue que se trataba mucho más que de un lugar remoto e idílico que el Gobierno nacional había consagrado con los títulos de “aldea modelo”, “cinco veces excelente”, “aldea civilizada” y “aldea próspera”. Después de algunas experiencias decepcionantes en la búsqueda de una región apropiada

¹ London School of Economics, Department for Social Anthropology.

² Siguiendo prácticas comunes en antropología, he cambiado todos los nombres de personas y lugares (excepto de los entidades administrativas de la ciudad y la provincia).

para mis investigaciones, acepté rápidamente cuando el Gobierno local me ofreció la “aldea modelo” de Zhongba en el municipio de Bashan como lugar para mi trabajo de campo. Pronto después descubrí que, en realidad, había un par de cosas que distinguían a Bashan de otros lugares en el distrito de Enshi y de otras regiones de China central. Dada la proximidad a la ciudad capital del distrito de Enshi, sus ventajas geográficas y climáticas, y las conexiones personales de algunos altos funcionarios en el municipio, Bashan ha sido considerado un caso “modelo” para el desarrollo rural desde la era maoísta.

En el municipio “modelo”, estuve viviendo en la aldea de Zhongba, considerada la más “exitosa”. “Pusieron al extranjero dentro del ‘proyecto de fachada’ (*mianzi gongcheng*)”, me dijo un amigo de Bashan después. Más adelante esta situación me generó algunos dolores de cabeza y dudas respecto de si mis perspectivas sobre la vida rural en China no estarían distorsionadas por mis experiencias en esta localidad tan “atípica”. Pero también me di cuenta de que el régimen siempre necesita del “caso modelo” para dar un ejemplo, y tal vez con el ejemplo de este lugar yo podía mostrar algo acerca de los cambios en la China rural posmaoísta, como las particulares combinaciones de prácticas gubernamentales y símbolos de dominación que coexisten en el presente.

En este artículo, quiero describir algunos de los programas de desarrollo del Gobierno local de Bashan. Las negociaciones entre funcionarios y aldeanos, los lobbies y las relaciones de patronazgo, las diferentes representaciones del Estado y de la modernidad, todos estos aspectos se pueden analizar como “formas cotidianas de formación de Estado”, las cuales constituyen representaciones simbólicas de ciertas formas de gobierno que son a la vez maoístas, neoliberales, y también distintivamente locales e inspiradas en tradiciones clásicas e imperiales chinas.

Haré hincapié en las ambigüedades de la representación simbólica de estas diferentes moralidades en relación con el uso de lo que es la “fachada” de estos programas. Allí se presenta un discurso cotidiano que muestra o propone dos opciones: las contradicciones de las prácticas gubernamentales pueden transformarse en irrelevantes al mismo tiempo que estas formas de rutina también conservan la posibilidad de una interpretación crítica o manipulativa. Para ilustrar tal ambigüedad y contradicción, en la segunda parte del artículo describiré el funeral del padre de uno de los funcionarios más importantes de Bashan. Muchas acciones y simbolismos en este ritual pertenecen a una esfera que en el discurso maoísta se denominaba “superstición feudal” (*fengjian mixin*). Son ocasiones como estas donde “la gente común” y los funcionarios tienen contactos más cercanos, y donde se reproducen las diferentes formas de jerarquía y autoridad del Estado local.

A nivel teórico, cabe mencionar dos puntos: primero, entiendo “formación de Estado” como un proceso cultural. Un Estado consiste no solo en procesos administrativos, un marco institucional o una máquina “racional” tal como la caracterizaba Weber. El Estado necesita de la transmisión de prácticas y creencias para su formación misma. En las prácticas que describo en este trabajo, las fronteras entre Estado y sociedad son difusas,³ pero al mismo tiempo emerge un conocimiento compartido de lo que es *lo político*. Este punto teórico también abre la posibilidad de una conexión entre “Estado” y “sociedad”, una conexión que va mas allá del “Estado en la sociedad” (Migdal, 2001), y que es parecido a lo que Pieke (2004), en un artículo sobre el Estado Chino, propuso como “Estado es sociedad”.

En segundo lugar, las prácticas y creencias que se viven como “formas cotidianas” carecen de un cierre discursivo o interpretativo. En su ambigüedad, imponen un marco tal para la obliteración, así como para la aparición de contradicciones, interpretaciones y acciones posibles.⁴ En el caso de China, las formas de gobierno maoístas, neoliberales y específicamente chinas, se mezclan y expresan en la cotidianeidad. De modo que, implícitamente, este artículo también trata de las moralidades e ideologías que coexisten y entran en conflicto en la República Popular de China contemporánea.

Un Estado desarrollista

Desde el 2003, se implementaron varias reformas en el Gobierno local de Enshi, como en casi toda China. En consonancia con la reforma nacional de la agricultura y la eliminación del impuesto agrícola, hubo un cambio general en el Gobierno local, que pasó de funcionar como un régimen de control y explotación a un Gobierno “de servicio”. Los campesinos de Bashan ya no pagan más el impuesto agrícola general, y en lugar de esto, en algunas oportunidades, reciben subvenciones.

Dos aldeas de la municipalidad de Bashan fueron elegidas como “aldeas modelo”, en el marco de programas especiales para la “construcción del nuevo campo socialista” (*shehui zhuyi xin nongcun jianshe*),

3 blurred (ver Gupta, 1995).

4 Una inspiración importante para los dos puntos es la edición *Everyday Forms of State Formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Mexico*, editado por Gilbert Joseph y David Nugent (1994). En este libro, se reúnen los argumentos sobre “formación de Estado” como una revolución cultural, ejemplificado por Corrigan y Sayer, 1985, con los argumentos en la obra de James Scott sobre “las formas cotidianas” de conflictos políticos (Scott, 1985), y se aplica esta teoría al caso mexicano.

un slogan y una política gubernamental que se diseñó bajo el liderazgo del Gobierno central. Estos programas tratan en parte la cuestión de la producción agropecuaria; también hay metas dirigidas a elevar los estándares de vida y la “calidad de la población” (*renkou suzhi*). Los programas incluyen renovaciones de casas en un estilo uniforme, la instalación de baños y cocinas higiénicas, la reconstrucción de carreteras y campañas educativas.

Siguiendo los lineamientos y planes estratégicos de los altos niveles del partido comunista, en el distrito y en la ciudad de Enshi se formaron algunos “grupos de trabajo” compuestos por funcionarios de la aldea, el municipio y la ciudad, cuya tarea consistía en organizar y liderar la implementación de estos programas. Los programas incluyeron talleres, reuniones de formación y subvenciones para la producción agropecuaria; pero todo esto fue solo una pequeña parte de ellos. Lo más importante fueron las renovaciones de las casas y los mejoramientos de las instalaciones sanitarias de los campesinos. Todas las casas que eran visibles desde el asfalto de la única carretera de Shuangketan fueron pintadas en su exterior, y los tejados fueron adornados con figuras estilizadas, rayas anchas con caligrafía y lámparas plásticas en los marcos de las puertas.

El gobierno asignó parte de los recursos a subsidios para la compra de materiales (cemento, lámparas, pintura, etc.) mientras la otra parte tuvo que correr por cuenta de los propios campesinos. Se publicaron directivas para la distribución de los fondos y materiales, y se anunció en la pizarra de la aldea que ninguna persona ajena a los “grupos de trabajo” podía estar al tanto del detalle de la distribución de los fondos. Para los campesinos locales, los requisitos implícitos para acceder a estos subsidios eran la proximidad (de hecho, la visibilidad) a la carretera de Shuangketan, y las relaciones personales con funcionarios poderosos en los distintos niveles de gobierno.

Obviamente, hubo innumerables negociaciones entre funcionarios y campesinos sobre las modalidades de los programas. En familias que tenían contacto íntimo con un funcionario o que tenían un funcionario como pariente, se formaron relaciones de *lobby* y de patronazgo. El éxito de estas familias a la hora de influir en las decisiones de la distribución de fondos generó quejas de parte de algunos sectores por la inequidad de esta situación. La parte de Shuangketan que recibió la mayoría de los fondos (incluidas dos casas completamente construidas por el Gobierno y varias computadoras donadas), fue donde vive la familia de Wu Kejin, quien había sido secretario del partido en el municipio.

Algunas familias que intentaron pedir subvenciones a estos programas analizaron las diferentes relaciones que se podían establecer con determinados funcionarios, lo cual también supuso un aprendizaje

adicional sobre las complejas relaciones dentro del Gobierno local. Los banquetes y los obsequios constituyen medios importantes para establecer relaciones de reciprocidad con los funcionarios. En tales relaciones, la gente frecuentemente invoca las responsabilidades de los padres y la vieja generación para con la generación joven, así como una moralidad que podríamos llamar “maoísta”.

En privado, muchas veces el gobierno actual es comparado con el gobierno de los tiempos maoístas, y la gente se queja de la corrupción y la injusticia en la distribución de los fondos. Muchos campesinos, sobre todo los que tienen sus casas en las montañas alejadas de la carretera, invocaron “la comunidad”, diciendo: “Nosotros somos todos de una brigada, ¿cómo puede ser que solo los que están cerca de la carretera reciban plata?”⁵

A veces se escucha también que esos programas son solamente “proyectos de rostro” (*mianzi gongcheng*). Incluso algunos funcionarios me confesaron que su obligación es un “proyecto de cara” (*mianzi gongcheng*), fortaleciendo el “rostro” y el honor del Gobierno y la gente local. La noción de “rostro” (*mianzi*) se refiere a modalidades de comportamiento característico de las relaciones de intercambio en China. En este caso, esta noción se utiliza para criticar al Gobierno local; en lugar de programas de largo plazo, los funcionarios construyen simplemente una “fachada” (o un “rostro”) de “desarrollo” que se pueda presentar a las visitas de afuera. De hecho, hasta cierto punto es así: los funcionarios se ven confrontados con mucha presión de niveles más altos de gobierno con respecto a la implementación de programas de desarrollo. Al mismo tiempo, no hay muchos procedimientos efectivos para asegurar la transparencia del proceso de implementación ni para evaluar los resultados de los programas.

Pero los aldeanos también son complacientes con el proceso: los que reciben fondos y apoyo en la mayoría de los casos lo aceptan de buena gana, mientras que aquellos cuyos asuntos son desatendidos carecen de medios legales y políticos para expresar sus demandas. Los funcionarios con mayor jerarquía en el Gobierno, por su parte, carecen de incentivos para poner demasiado énfasis en la implementación de los programas una vez que estos han cumplido el propósito de nutrir sus redes de obligaciones e intercambios.

Al mismo tiempo, se perdería una buena parte de la complejidad de esta noción de “rostro” (*mianzi*), si se la tradujera como algo “superficial”.

⁵ La palabra para la comunidad es “brigada” (*dadui*). Esto fue la denominación administrativa en los tiempos de Mao Zedong, que fue abolido en los años ochenta —he aquí otra “supervivencia revolucionaria”—.

De hecho, la noción de “rostro” se refiere a un discurso mucho más amplio de valores y de etiqueta.⁶ En la expresión vernácula, cada expresión social propia necesita “rostro”. En nuestro caso, se descubre no solamente con los funcionarios que se enorgullecen de su “proyecto de rostro” (que, en este caso, también podemos traducir como “de fachada”) de la “reconstrucción rural” en Shuangketan. De vez en cuando la estación de televisión local pasa emisiones sobre el éxito de las políticas gubernamentales en Bashan, y frecuentemente los aldeanos comentan estas emisiones televisivas, bromeando sobre las apariencias de parientes y vecinos, y contando historias de tal y tal líder o periodista que los visitó.

Por medio de estas negociaciones y discursos sobre las políticas de desarrollo y sobre la corrupción, el “Estado” se construye simbólicamente. En el uso de “proyecto de rostro” o de “fachada” se encuentra la posibilidad de esconder las contradicciones en la construcción de un Estado local, así como en la aceptación de este proyecto por parte de los funcionarios y los campesinos. Al mismo tiempo, hay situaciones donde las contradicciones emergen entre quienes no se ven representados en este “rostro”.

En la siguiente sección, contrastaré estos programas de “modernización” con un ritual que presenta una combinación muy especial de lo que se supone como “lo moderno” y “lo atrasado”, y que expresa las mezclas particulares de simbolismos y moralidades que se combinan en el Estado chino actual.

El funeral

El sucesor de Wu Kejin como secretario del Partido Comunista Chino en el municipio de Bashan fue Sun Jundong; de hecho, Sun Jundong era un *protégé* de Wu Kejin y fue gracias a él que llegó a su cargo. Habiéndose desempeñado por tres años como el funcionario de mayor rango del municipio, Jundong fue promovido a vicesecretario del condado vecino de Hanfeng, el puesto siguiente en la jerarquía del partido y del Gobierno.

Un día, en la primavera de 2007, tuve la oportunidad al azar de asistir el funeral de su padre. Algunos vecinos en Shuangketan me llamaron para acompañarlos; ellos iban como banda funebre para tocar la *suona*⁷ y los timbales. La casa de la familia Sun se encuentra en una de las aldeas

6 La noción china de “cara” (mianzi) tal vez tiene similitudes a nociones mediterráneas de “honor”; al mismo tiempo, las diferencias tendrían que relacionarse a los distintos contextos socioculturales.

7 Un instrumento chino parecido a un oboe.

más remotas en las montañas de Bashan, casi a dos horas en coche desde el mercado del municipio. Las celebraciones continuaron por cinco días. Se trató, sin duda, del funeral más grande y despilfarrador que yo había visto en la región de Enshi. Desde que llegamos a las cinco de la tarde hasta la medianoche los petardos explotaron sin cesar. Algunos residentes me dijeron que el valor de todos los petardos que estallaron en el funeral rondaba los 100.000 RMB.

Según las costumbres locales, en un funeral hay dos o tres docenas de vecinos y parientes que ayudan a preparar la comida y recibir a los invitados. Pero en esta ocasión había más de cien ayudantes, todos registrados con sus nombres en un afiche colgado en la pared de la casa. En la pared opuesta, había un programa escrito en caligrafía de los espectáculos y rituales que se desarrollarían durante la noche. También se encontraba una hermosa “sala de la piedad filial” (*xiaotang*), armada en el espacio central cerca del ataúd, decorada con pinturas, imágenes y flores artificiales, y algunas enormes placas con poemas sobre la vida del difunto. El responsable de la decoración era el maestro Lei, un “hombre de cultura” (*wenren*) muy conocido en la zona, que antes había sido el director de la “oficina de cultura” de una municipalidad vecina. El maestro Lei también estaba a cargo del guión de las actuaciones y los rituales de la noche: varios discursos en chino clásico, una ceremonia de luto con 24 bandas de música invitadas por diferentes parientes de la familia Sun, las llamadas “danzas de leones”, canciones tradicionales, versos especialmente preparados para los parientes más cercanos y los huéspedes más importantes, danzas de luto alrededor del ataúd, y canciones de luto en honor al difunto y a los antepasados de la familia Sun.

Sin duda que esta fue la muestra más grande de cultura *local* y *de las minorías* que he visto en una casa campesina, pero también fue una enorme exhibición del dinero y el poder políticos. Normalmente, en un funeral de este tipo los invitados regalan presentes y dinero al anfitrión y todos los regalos se anotan en un “libro rojo”. Hay un énfasis muy evidente en la reciprocidad que opera en estos intercambios, puesto que en la siguiente celebración hay que devolver exactamente la misma suma. En el funeral del padre de Sun Jundong, hubo alrededor de 70.000 RMB donados en dinero, según el libro rojo. Pero se supone que hubo varios cientos de miles de RMB que la familia Sun recibió en el funeral. Los donantes y el secretario mismo no podían permitir que se tome nota de todo, porque en esta jerarquía del Gobierno, las cantidades de dinero son demasiado elevadas para dar una buena impresión. La desmesurada cantidad queda evidenciada si se compara con las cantidades convencionales que un campesino común recibe anualmente: en aquel tiempo 10.000 RMB era un salario anual para una familia por encima

del promedio, y también era el promedio que una familia recibía en un casamiento o en un funeral.

De hecho, estas manifestaciones del poder de la familia y del clan habían sido objeto de persecución y represión de las políticas maoístas implementadas en contra de la *superstición feudal* a lo largo de la era revolucionaria, pero su control disminuyó lentamente desde los años ochenta. Desde entonces, hubo resurgimientos en la cultura “popular”, y muchas veces hubo aumentos muy grandes en las cantidades de dinero y regalos donados en funerales y casamientos. En el momento del funeral, el Gobierno de la ciudad de Enshi desarrollaba campañas públicas para frenar el “derroche” de dinero y la “inmoralidad” de costumbres tan “atrasadas”. A su vez, en la televisión local había varias emisiones sobre esta temática, y todos los miembros del partido habían tenido que participar en reuniones sobre la “decadencia” de estos fenómenos. Por ello es que, al observar el funeral, me sorprendió la exhibición tan evidente de poder y riqueza.

Durante el ritual, se produjeron algunas situaciones de incertidumbre relacionadas con mi persona. Por un lado, yo era un huésped extranjero, y casi todos los representantes del Gobierno local, así como la gente común, sabían de mi presencia y estaban al tanto de mi investigación en los alrededores de Bashan, en la que observaba, charlaba, y hacía preguntas a los residentes locales. Por otro lado, yo no estaba invitado a la ceremonia, y en varios momentos no era claro si era bienvenido. Mis amigos y vecinos de Shuangketan me habían llamado para ir con ellos, para hacer mi reverencia al exsecretario de Bashan, Sun Jundong. Pero Sun Jundong mismo no me dijo ni una palabra al respecto. Quizás esto respondía a mi falta de fluidez en chino, y también seguramente al hecho de que mi presencia, charlando, preguntando y tomando notas, no lo habría hecho sentirse muy cómodo. Algunos parientes de la familia Sun, hombres de negocios en Enshi y Wuhan, fueron extremadamente corteses conmigo, y me preguntaron por qué no iba a filmar todos los rituales, ya que entre los cien ayudantes había hasta un camarógrafo. Pero cuando le pregunté si era posible conseguir una copia de la grabación, me dijeron que ese material estaba reservado a los miembros de la familia Sun.

Más tarde comprendí estas actitudes aparentemente contradictorias. Mucha gente me contó que un líder tan poderoso podía sentirse muy incómodo siendo visto en una celebración familiar de este tipo. De hecho, los relatos de líderes corruptos son abundantes y los que tratan acerca del derroche en sus fiestas familiares son los que la gente más recuerda y comenta. Al mismo tiempo, hay mucha gente que admira y respeta el lujo suntuoso y el espectáculo de poder y dinero

de un hombre y su linaje (*zu*). Es muy común para la gente del lugar enfatizar el decoro y la decencia que transmite un funeral: son gestos de reverencia y decoro para los muertos y los ancianos, es decir, Sun Jundong y su hermano, que honran a su padre con un enorme funeral. Pero también es la reverencia de parientes, amigos, vecinos y colegas para el secretario y la familia Sun.

Es pertinente señalar que en el contacto de Sun Jundong y su familia con los otros funcionarios del Gobierno y los campesinos se reproduce la jerarquía simbólica y la autoridad del Gobierno local. El “tributo” que se hace frente a Sun Jundong y su familia metonímicamente y metafóricamente representa las otras formas de tributo que se hacen frente al Estado. Por lo tanto no era una coincidencia que la organización de los rituales de la noche, los anuncios y adornos del líder de los rituales, el maestro Lei, los discursos de Sun Jundong y de los ancianos de la familia Sun tuvieran similitud con reuniones públicas y campañas gubernamentales.

Lo cierto es que Sun Jundong enfrentaba varios dilemas. Por un lado, él debía presentarse como un líder impecable, exponente de la moral integral del partido y del Gobierno. Por el otro lado, él y su familia debían responder a las demandas de la piedad filial (*xiao*) que exige el comportamiento decente (*li*) y virtuoso (*daode*) en la ocasión de la muerte de su padre. Asimismo, el funeral le brindaba la oportunidad de recibir obsequios y dinero de funcionarios de los Gobiernos de Enshi y Hanfeng que querían establecer o mantener relaciones de patronazgo con él. Y también estaban los funcionarios, amigos, parientes y socios comerciales que en esta oportunidad tenían que devolverle los presentes que él les había dado en el pasado. A esto se agregaba la pleitesía y el temor que él, como líder máximo, despertaba en los presentes:

Alto y gordo, la mirada severa, fuera de la casa siempre rodeado por los ancianos de la familia, a veces desapareciendo en los cuartos pequeños de la casa de madera, él personifica el poder del Estado local; se sentía la distancia y el temor de la gente hacia él. Él organizaba el funeral con su hermano, como es costumbre local –los hijos del difunto son las personas más importantes en un funeral, tienen que mostrar su piedad filial (*xiao*)–. Los hermanos vestían de la misma manera: un abrigo del ejército, botas, y una tela blanca en la cabeza, el símbolo de luto. La diferencia entre su hermano campesino y él era obvia: el secretario tenía un traje debajo del abrigo y zapatos de cuero fino, mientras que el campesino tenía pantalones y zapatos harapientos. La piel de su rostro es lisa y pálida, mientras que el campesino tiene un rostro áspero, quemado por el sol, y lleva barba. Pero los dos participan de la misma manera en todos los rituales de luto y de piedad. Los dos reciben a los invitados con cortesía, los dos kow-tow antes del ataúd, y los dos se arrodillan ante la tumba cuando se entierra el ataúd. Viendo al secretario así de su hermano, no se puede evitar pensar: ¿no es acaso que son iguales? (H.S. notas, 26 de marzo de 2007).

Se puede interpretar la situación de los dos hermanos arrodillados frente al ataúd como una situación ambigua: se siente el temor y el respeto de la gente hacia Sun Jundong y su familia y, al mismo tiempo, la situación le ofrece la posibilidad de decir que él también es humano, y no solo humano: ¿no podría decir un campesino que “él es uno de nosotros”?

Un ritual público con parientes, vecinos, colegas, socios y amigos está lleno de ambigüedades que hasta cierto punto representan los dilemas morales de la China contemporánea: allí encontramos una suerte de moralidad maoísta de frugalidad y trabajo que convive con una moralidad filial expresada ahora a través de dinero. De esta mezcla contradictoria cabe enfatizar también las formas particulares de reciprocidad y de intercambio que se reproducen en un ritual de este tipo: el ideal de decencia (*li*) y de piedad u obediencia filial (*xiao*), y la moralidad de la reciprocidad en relaciones de intercambio (*lishang wanglai*); se trata, en suma, de un mundo de moralidades y de formas de estado locales fundado en un conocimiento cultural compartido. Pero todo esto está lejos de tratarse de esencias inmutables. Por el contrario, se trata de diseños socioculturales de comportamiento decente muy flexibles, que están abiertos a numerosas posibilidades y contradicciones. A veces, las ambigüedades en un ritual fúnebre pueden constituir “*tricksters* políticos”,⁸ es decir, herramientas interpretativas de manipulación y de lucha política, como hemos visto en los discursos sobre comportamiento propio en el funeral aquí descrito.

Conclusión

Tanto en los programas de desarrollo en Bashan como en el funeral de la familia de uno de los líderes del Gobierno local, encontramos varios elementos de los inventarios culturales y simbólicos que produce el Estado chino actual. Hay “supervivencias” de promesas maoístas de igualdad y liberación, éticas de desarrollo comunal y moralidades de frugalidad y de trabajo. También está presente la “moralidad” de las economías de mercado, tal como se impone en las campañas gubernamentales orientadas a elevar la “calidad de la población” (*renkou suzhi*) y su grado de “civilización”. Y también se manifiestan los discursos locales sobre lo que es el “rostro” (*mianzi*), la piedad o la obediencia filial (*xiao*) y las formas

⁸ Cheater interpreta las preparaciones y simbolismos de los funerales de Mao Zedong y Zhou Enlai como “*tricksters* políticos”, re-interpretado y manipulado por adversarios políticos y gente común (Cheater, 1991).

de decencia (*li*), incluidas modalidades vernáculas de jerarquía, alianza y dominación.

En los programas de desarrollo y en el funeral, también hemos visto contradicciones entre las representaciones de estos discursos por funcionarios y campesinos. He hecho hincapié en las ambigüedades en las prácticas y los discursos de ambos actores; estas regiones grises pueden crear las condiciones de posibilidad para ocultar o eliminar contradicciones. Como puntos de contacto de intercambio entre la “gente común” y los funcionarios, los programas de desarrollo y el funeral son ejemplos de ámbitos donde se reproduce el Estado local.⁹ Y es allí, en estos discursos sobre lo que es decente y lo que es indecente, en estas prácticas ambiguas, donde se construye “lo político” en este mundo local de la China contemporánea.

⁹ He desarrollado varios argumentos sobre las fachadas del Estado local en Steinmüller 2013.

Bibliografía

Cheater, A. P. (1991). "Death Ritual as Political Trickster in the People's Republic of China", *The Australian Journal of Chinese Affairs* N° 26, pp. 67-97.

Corrigan, P. y Sayer, D. (1985). *The great arch: English state formation as cultural revolution*. Oxford, Blackwell.

Feuchtwang, S. (2001). "Remnants of revolution in China", en: C. Hann (ed.): *Postsocialism: Ideals, Ideologies and Practicas in Eurasia*. London, Routledge.

Joseph, G. y Nugent, D. (eds.) (1994). *Everyday Forms of State formation: Revolution and the Negotiation of Rule in Mexico*. Durham, Duke University Press.

Gupta, A. (1995). "Blurred Boundaries: The Discourse of Corruption, the Culture of Politics and the Imagined State", *American Ethnologist* N° 22, pp. 375-402.

Migdal, J. S. (2001). *State in society: studying how states and societies transform and constitute one another*. Cambridge, University Press.

Pieke, F. (2004). "Contours of an anthropology of the Chinese state: political structure, agency and economic development in rural China", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 10, N° 3, pp. 517-538.

Scott, J. C. (1985). *Weapons of the Weak: Daily Forms of Peasant Resistance*. New Haven, Yale University Press.

Steinmüller, H. (2013). *Communities of Complicity: Everyday Ethics in Rural China*. New York, Berghahn.