

DOSSIER / ARTÍCULO

Yinong Zhang (2016). “Diversidad y políticas de desarrollo en la frontera étnica de China”, *Etnografías Contemporáneas* 2 (2), pp. 114-133.

RESUMEN

Las fronteras étnicas internas de China tienen una larga y compleja historia que se remonta a los períodos dinásticos. Desde el final de la Revolución Cultural (1966~1976) y el giro hacia la economía orientada al mercado en 1980, el entorno social y la política relativamente liberal han promovido diferentes tipos de revitalización étnica y religiosa. Este artículo se basa en el trabajo de campo etnográfico que realicé durante dos años en las provincias de Gansu y Sichuan en el oeste de China, donde he observado la revitalización étnica y religiosa en dos comunidades —la tibetana, con mayor protagonismo, y la casi invisible comunidad Hui o chinos musulmanes. A partir de la comparación de dos grupos étnicos locales, discuto cómo las identidades étnicas / religiosas se han reconstruido en el contexto del desarrollo económico chino. Argumento que la formación de la identidad étnico / religiosa va mucho más allá de la religión y el origen étnico y por lo tanto tiene que ser analizada en un contexto histórico social más amplio.

Palabras clave: *minorías étnicas, revitalización religiosa, comercio, China.*

ABSTRACT “Diversity and politics of development in China’s ethnic borderland”

China’s internal ethnic borderland has a long and complex history which dates back to the long dynastic period. Since the end of Cultural Revolution (1966~1976) and the turn to the market oriented economy in 1980s, the relative liberal policy and social environment have encouraged various kinds of ethnic and religious revitalization. This paper is based on two-years of ethnographic fieldwork in Gansu and Sichuan provinces in western China where I have observed the ethnic and religious revival in two local communities —the salient part of the Tibetans and the almost invisible part of the Hui, or Chinese Muslims. By comparing cases of two local ethnic groups, I discuss how the ethnic/religious identities have been reconstructed against the backdrop of the Chinese economic development. I argue that ethnic/religious identity formation goes well beyond religion and ethnicity and thus has to be investigated in broader social historical context.

Keywords: *ethnic minorities, religious revitalization, commerce, China.*

Recibido: 15 de julio de 2015

Aceptado: 5 de diciembre de 2015

Diversidad y políticas de desarrollo en la frontera étnica de China



por **Yinong Zhang**¹

Del imperio a la nación: minorías y fronteras étnicas en China

El sur de Gansu en el occidente de China ha sido, por mucho tiempo, una frontera multiétnica desde los tiempos dinásticos (ver figura 1). Desde el período imperial fue simultáneamente la frontera de la dinastía Manchú (1644-1911), ubicada en Beijing y la tradicional provincia de frontera tibetana de Amdo a nivel étnico y religioso como centro político religioso de Lhasa.² Geopolíticamente, esta frontera multiétnica ha sido conocida como el hogar de los chinos musulmanes o hui, como se denominan actualmente, que han habitado esta parte de China del centro y occidente de Asia desde la época de la ruta de la seda. De hecho, el sur de Gansu se ha constituido en semillero del islam chino en los últimos dos o tres siglos (Gladney, 1991; Lipman, 1997; Nietupski, 1999). Este artículo está basado en dos años de trabajo de campo etnográfico en un pueblo de frontera de las provincias de Gansu y (tibetano: *Taksang Lhamo*, chino: *Langmusi*)³ Sichuan en el occidente de China, donde observé el resurgimiento étnico y religioso en dos comunidades – musulmanes chinos y tibetanos– a partir del cambio de la política estatal en la década de los ochenta.

Cuando Sun Zhongshan fundó por primera vez la República China en 1911–esto fue marcado como el fin de la época imperial y el comienzo

1 Universidad de Shanghái, China.

2 Para una explicación detallada de Tibet y las regiones tibetanas ver Aldenderfer y Zhang (2013), y Goldstein y Kapstein (1998).

3 Uso el nombre Taksang Lhamo y Langmusi de forma intercambiable según el contexto.

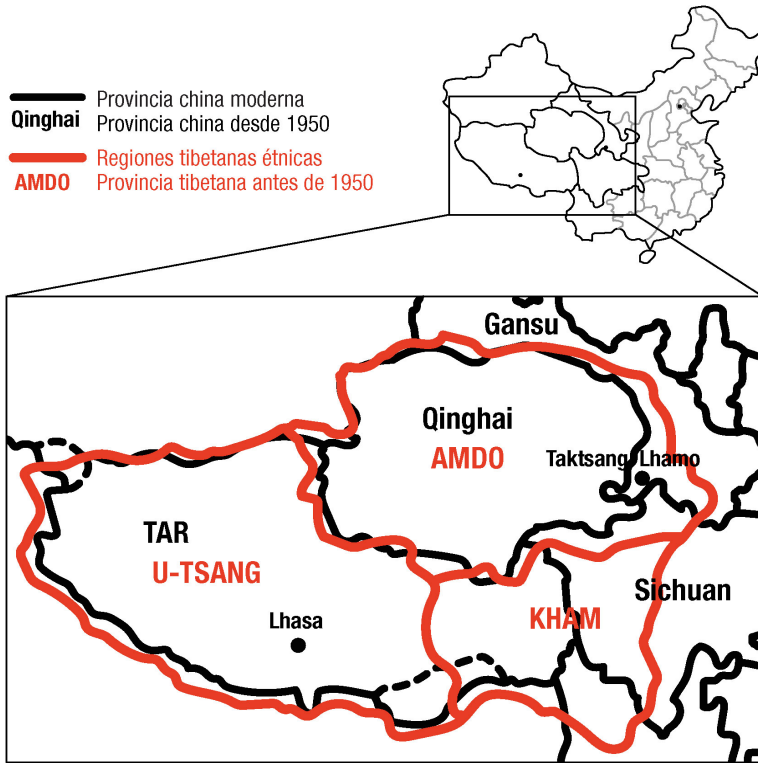


Figura 1. Regiones étnicas tibetanas en China.

de la China moderna—, su visión de una nación china moderna estaba basada en el ideal de unidad de cinco grupos étnicos en China —han, mongoles, tibetanos, hui y manchú— llamado *wuzu gonghe* o “la unidad de cinco razas o grupos étnicos”. Este ideal de solidaridad racial concebida por Sun condujo directamente a la creación sin precedentes de la “raza china” o “nación china” (chino: *zhonghua minzu*), un concepto que nunca había existido en la historia china. Este concepto de una nación china fue una consecuencia de la modernidad, es decir, del concepto europeo de Estado nación, pero estaba explícitamente basado en la confrontación entre razas amarillas y blancas que era compartido por muchos intelectuales chinos y activistas políticos de la época (Dikotter, 1992). La construcción de esta idea nueva de una China unificada y de una nación china emergió principalmente como reacción a la humillación de los poderes imperialistas de Occidente después de la paradójica adopción del concepto occidental de modernidad por parte de la elite

de intelectuales chinos (Leibold, 2007). Un deseo popular de una China fuerte, nueva y unida, y de una nación china fue expresado explícitamente contra la representación “feudal” del imperio Qing y la representación “colonial” de los poderes imperialistas de occidente.

Mucho se ha escrito sobre la significativa diferencia entre la frontera discursiva entre un imperio pre Estado nación y una frontera bien definida en una nación Estado moderna (Anderson, 1983; Duara, 1995; Harrell, 2001; Keyes, 2002; Schein, 2000). Estos trabajos han señalado que la naturaleza fluida de la frontera en el imperio pre Estado nación ha contribuido a la posterior naturaleza problemática de la frontera y el territorio del moderno Estado nación. La frontera Amdo/Gansu y los múltiples grupos étnicos que viven en esta región constituyen un caso perfecto para ilustrar este problema, dado que ha sido simultáneamente la frontera de dos imperios y aun así nunca ha sido parte de ninguno de los dos.

Durante la larga era imperial en esta vasta pero escasamente poblada región, muchas fuerzas étnicas y religiosas tibetanas, chinas, manchú, mongoles, musulmanas, Gelugpa, y distintos órdenes sufi, han reclamado a Amdo/Gansu en diferentes momentos, de diferentes formas y en diferentes escalas. De manera más significativa, todas estas fuerzas políticas, religiosas y económicas se han imbricado y formado una relación específica entre ellas de modo que ninguna podía reemplazar a la otra. Esta situación multicentrada en la frontera de Amdo/Gansu y su compleja relación con los poderes tibetanos y chinos duró hasta la década de los cincuenta cuando el Partido Comunista Chino (PCCH) tomó control de la región.

La transición a la China moderna y la construcción de una “nación china” han conducido directamente a la construcción posterior de *shaoshu minzu* (minorías étnicas) como los subgrupos adentro de la comunidad imaginada –algunos denominan a este proceso “genesis étnica” (Gladney, 1990)–. El término chino moderno *minzu* es un neologismo prestado del japonés en la primera parte del siglo XX como equivalente de la noción occidental de “nación” o “nacionalidad”. Sin embargo, *shaoshu minzu*, o minoría étnica, es un término fuertemente cargado con la ideología del PCCH a partir de 1949. En los principios de la década de los cincuenta, el recientemente fundado gobierno del PCC lanzó una campaña nacional de identificación étnica (chino: *minzu shibie*): una investigación etnográfica nacional para identificar a todas las minorías étnicas no Han en la nueva República Popular China (Fei, 1981; Mullaney, 2011; Tapp, 2002). Mientras este proceso de identificación étnica buscaba activamente rendir cuenta de la diversidad cultural y étnica de China, también transformaba a estas diferencias en categorías

cuantitativas en el nuevo PCCh. Como muchos ya han indicado, esta nueva identificación no era más que un simple reconocimiento (Harrell, 1995; Litzinger, 2000). Era un proceso de reconstrucción étnica, un proceso en el cual ambos, el identificador y el identificado se involucraban activamente, y a través del cual se presionaba para la existencia de la etnicidad en el nuevo contexto socialista chino (Fiskesjö, 2006).

Después del devastador período de la Revolución Cultural (1966-1976), la política china giró hacia la economía de mercado, conocida desde la década de los ochenta como “reforma y apertura” (chino: *gaige kaifang*). La relativa política liberal en general estimuló la revitalización étnica y religiosa en varias partes de China (Gillette, 2000; Goldstein y Kapstein, 1998; Harrell, 1995; Jing, 1996; Litzinger, 2000; Makley, 2007; Schein, 2000). Esta revitalización étnico-religiosa en Taktsang Lhamo del sur de Gansu se produjo en dos comunidades locales simultáneamente: la tibetana y los chinos musulmanes hui. Sin embargo, la revitalización ha sido diferente en estas dos comunidades. Los tibetanos, al ser la población local mayoritaria y tradicionalmente el grupo étnico dominante, han revitalizado su tradición étnica y las prácticas budistas de una manera mucho más elaborada a través de actividades como la reconstrucción de monasterios a gran escala, el reclutamiento de monjes en la región, y la celebración de ceremonias religiosas que atraen a chinos y occidentales.

Por el otro lado, los hui han revitalizado su religión y tradición étnica de otra manera. Como minoría local, la revitalización islámica ha estado confinada dentro de su propia comunidad. Las actividades religiosas revitalizadas en las comunidades hui han estado invisibilizadas o ignoradas por los de afuera. Pero en contraste con esta invisibilización religioso/cultural de los hui, el crecimiento de su protagonismo comercial en esta región tibetana ha sido impresionante y ha estado ligado, en gran medida, a la revitalización religiosa de la mayoría tibetana.

Desde el año 1999, el Gobierno chino ha lanzado un proyecto nacional denominado “El Gran Desarrollo del Oeste” (chino: *xibu da kaifa*) con la ambición de desarrollar vastas regiones en el oeste de la nación, la mayoría de las cuales son regiones de minorías étnicas y están etiquetadas como “pobres y atrasadas” (Goodman, 2004; Sines, 2002). Desde entonces, el Gobierno local en el sur de Gansu ha publicitado públicamente esta área como el “pequeño Tibet” de China. La construcción del “pequeño Tibet” no solo refuerza la naturaleza exótica y atrasada de esta región a través del concepto público estereotipado de Tibet en la nación Estado china. Apunta, además, explícitamente a transformar este atraso y exotocidad en un producto comercializable en la economía local a través de las industrias vinculadas al turismo, que en última instancia

serán incorporadas al nuevo mercado nacional chino. Sostengo que lo significativo de este proceso de integración y desarrollo económico debe ser visto como parte del proceso contemporáneo de construcción de la nación china: la construcción de una “nación multiétnica unificada” (chino: *tongyi de duo minzu guojia*), que de muchas maneras puede ser vista como la continuación de la idea original de Sun Zhongshan de “la unidad de las cinco razas”.

La ceremonia de la Gran Plegaria Tibetana y la fiesta del Sacrificio Musulmán: dos festivales revitalizados

El 2 de marzo de 1999 es el decimoquinto día del año nuevo chino según el calendario lunar chino conocido como el Festival de las Linternas. Este calendario también ha sido ampliamente adoptado en casi toda la región Amdo Tibetana en el occidente de China (ver figura 1).⁴ Asimismo, es el decimoquinto día del Año Nuevo tibetano, el día más emocionante de las dos semanas de celebración de la Gran Oración, conocida para los tibetanos como *Monlam Chenmo*. A la noche se desarrolla una exhibición monástica anual de flores de manteca y figuras budistas iluminadas con lámparas en los dos monasterios tibetanos de este pueblo de la frontera sino-tibetano conocido como Taktsang Lhamo o Langmusi en chino.

El río Dragón Blanco (tibetano: *'brug-chu*, chino: *bailong jiang*) divide este pequeño pueblo de montaña que se ubica en dos provincias adyacentes de Sichuan y Gansu en el oeste de China. Rodeado por aldeas tibetanas, dos grandes complejos de monasterios a cada lado del río marcan el paisaje local sin ambigüedades en su autoridad tibetana. Con la celebración de *Monlam Chenmo* en ambos monasterios de manera separada, este tranquilo valle se llena repentinamente de gente y de un mar de nómades y campesinos tibetanos vestidos coloridamente que llegan en camiones y tractores de las áreas pastoriles y agrícolas. Este colorido mar de peregrinos tibetanos, junto a miles de monjes tibetanos que desarrollan elaborados rituales religiosos en ambos monasterios, también ha atraído a los turistas chinos metropolitanos —la mayoría de ellos artistas aficionados, periodistas, mochileros— a esta remota zona de frontera.

Mientras tanto, para la pequeña comunidad local de musulmanes chinos hui comienza la estación comercial del año con la llegada de

4 El calendario tibetano, que está basado en el sistema cosmológico tibetano es diferente del calendario lunar chino. Mientras que el calendario tibetano ha sido ampliamente utilizado en las regiones tibetanas centrales, ha sido variable su uso en otras regiones como Amdo y Kham.

los peregrinos tibetanos y los turistas chinos. Habiendo estado en esta tierra tibetana por más de un siglo, la comunidad hui —a pesar de ser minoría en términos de población y del estatus sociopolítico en este contexto tibetano— es dueña de la mayoría de los negocios en el pueblo: hoteles, restaurantes, negocios y la única línea de autobuses para acceder al pueblo.⁵

Al día siguiente, después de finalizar la masiva ceremonia en los monasterios, los peregrinos tibetanos comenzaron a retirarse con un “amuleto protector” (tibetano: *srung mdud*), una colorida corbata de seda en el cuello de todos bendecida por los lamas tibetanos durante la ceremonia monástica.⁶ Algunos también la ataron a los espejos retrovisores de sus camiones y tractores para tener un regreso seguro a sus hogares. El fin de la ceremonia y partida de los peregrinos tibetanos también llevó al cierre del viaje de exploración de los turistas chinos. Se reunieron en los restaurantes hui y, mientras esperaban que el autobús, a cargo de una familia hui, los trasladase intercambiaron sus experiencias. Taksang Lhamo regresó así a su normal vida tranquila.

El 28 de marzo, veinte días después de esta gran ceremonia tibetana, fue otro día tranquilo en Taksang Lhamo. El primer llamado de *Allahu Akbar* desde la parte superior del minarete de la mezquita irrumpió en el amanecer anunciando el día musulmán en esta tierra tibetana. Era el décimo día del undécimo mes según el calendario islámico —el tradicional día del festival musulmán de *Guerbang* (árabe: *Id al-Adha*, o “fiesta del Sacrificio”)—. El alminar verde de la mezquita local está ubicado en el fondo del valle entre los dos monasterios tibetanos enfrentando la estupa tibetana (tibetano: *mchod rden*), justo cruzando el camino. Al lado del alminar ostentadamente erigido, la mezquita de la comunidad hui consiste en una mansión estilo chino que se usa como sala de oraciones con un patio para que se junte la comunidad. En el patio, hay una pizarra negra que tiene escrito el monto que han donado todas las personas de la comunidad a la mezquita para el *Guerbang* de este año. Cientos de hombres, mujeres y niños hui, vestidos con sus nuevas ropas para el primer día de oración antes de la salida del sol, se reúnen después de medio día de ayuno desde la noche anterior. El salón de oraciones de la mezquita —que alberga solo a hombres en el rutinario viernes de oraciones (chino: *zhuma*)— contaba ahora con una parte que separaba a las mujeres. El

5 La situación fue descrita en el 2001. Desde entonces, muchos tibetanos y chinos se han unido a los comercios locales, especialmente después de la construcción de la autopista en 2004.

6 Lama (tibetano: *bla ma*) es la denominación honorífica de un monje de alto rango en el sistema monástico tibetano. Muchos de ellos son considerados bodhisattvas rencarnados, o budas vivientes, que han regresado a esto mucho para la salvación.

salón de oraciones estaba repleto y quienes llegaban tarde tenían que arrodillarse en una alfombra afuera.

El pueblo estaba fuera de la época turística después del año nuevo tibetano. Como la mayoría de los negocios hui estaban cerrados, había poca gente en la calle y el pueblo estaba tranquilo, excepto por las intermitentes oraciones de la mezquita. A la tarde, después de un día de oraciones, la comunidad hui salió del salón y se reunió alrededor de las mesas ubicadas en el patio de la mezquita. Estaban esperando la última parte de la ceremonia anual antes de regresar a sus casas.

La economía política de la revitalización religiosa: cambian- tes contextos del sistema de patronazgo monástico tibetano

Uno de los aspectos cruciales del funcionamiento del sistema de monasterios tibetano, antes y después del sistema comunista, es el patronazgo. No solo permite que el monasterio desarrolle todos los rituales, ceremonias y constituye una de las fuentes principales de la vida cotidiana de los monjes, sino que también implica una fuerte carga simbólica para el monasterio y la reencarnación del lama. Los lamas que reciben más donaciones son aquellos que tienen una mayor reputación y mayor prestigio, y viceversa. Esta relación de dar y recibir ha sido una manera importante de interacción entre la comunidad laica y la monástica en la sociedad tibetana.

En Taktsang Lhamo el término formal tibetano *sbyin bdag* (patrón) es a menudo reemplazado por una expresión popular en el monasterio llamada “té” (tibetano: *mang ja*, que literalmente significa “mucho té”. Este “té” usualmente se refiere a cualquier tipo de donación que incluye té, mantequilla, comida, ropa o dinero en efectivo. El hecho de donar es comúnmente llamado “hacer mucho té” (tibetano: *mang ja skol*), que significa que uno o más donantes contribuyen a algunos rituales monásticos, ceremonias o eventos relacionados durante un cierto período distribuyendo su donación al monasterio o a los monjes en nombre del lama anfitrión.

Los monjes tibetanos (particularmente en la tradición Gelugpa), a diferencia de los chinos, están exceptuados de realizar el trabajo físico que se lleva a cabo en la producción agrícola y pastoril. En la era previa a la década de los cincuenta, la mayoría de los monasterios tibetanos, en tanto representantes del poder local político y religioso, recibían impuestos de sus aldeas como la mayor fuente de gastos monásticos junto a otras donaciones (ver figura 2). Un equipo especial de monjes liderado por *ombo* –o jefe mayordomo del monasterio, con frecuencia un pariente

cercano del lama principal del monasterio— era designado y separado del resto de los integrantes de la comunidad monástica que, por lo general, realizan las tareas de los monjes, como estudiar los textos y ejecutar los rituales. Los *ombo*, si bien también eran monjes del monasterio, tenían como su único deber asegurarse la recolección del impuesto anual y manejar el financiamiento del monasterio, lo que constituía su actividad profesional en la vida.

La incorporación del Tíbet al nuevo Estado de la República de China inmediata y estrictamente suprimió cualquier implicación político-económica del sistema monástico tibetano que había sido el sostén de los monasterios tibetanos durante siglos (ver figura 3). Con la flexibilización de la política del Estado chino a las prácticas religiosas desde la década de los ochenta, una importante parte de la producción académica se ha concentrado en la revitalización étnica y religiosa de China, incluida la región tibetana (Goldstein y Kapstein, 1998; Huber, 2002; Kolås y Thowsen, 2005). Pero pocos han enfatizado la naturaleza político-económica del poder religioso y político tibetano. La naturaleza del patronazgo monástico y lo que está en juego en los cambios posreforma merecen un mayor análisis .

En la actualidad, es común que el lama o abate del monasterio tibetano tenga una posición política en el Gobierno chino local. Los tibetanos

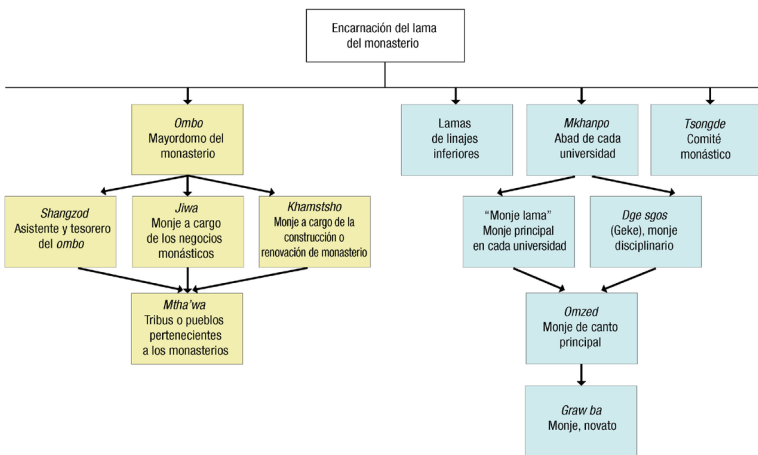


Figura 2. La organización religiosa y política del monasterio tibetano en Amdo antes de 1950. A la derecha, la conformación religiosa de las posiciones monásticas, muchas de las cuales han resurgido después de la década de los ochenta. A la izquierda, la organización política del monasterio tibetano, restringida desde que los Chinos asumieron el control.

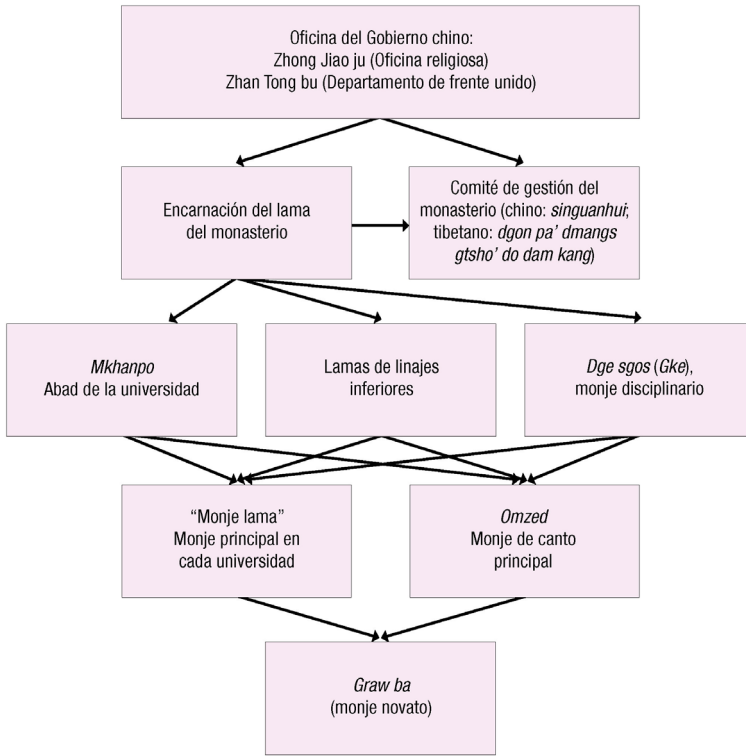


Figura 3. Organización del monasterio tibetano en china desde los años ochenta.

con frecuencia tienen sentimientos encontrados sobre esto. Por un lado, es una práctica novedosa y una posición incómoda para un lama tibetano ser un empleado del Gobierno chino. Por el otro lado, esta posición brinda al líder monástico tibetano una posición sólida para comunicar y a veces negociar con el Gobierno chino derechos y beneficios para su monasterio. También le garantiza un ingreso regular que pueden usar para complementar el patronazgo que es insuficiente.

En los años normales, las donaciones al monasterio no fueron extraordinarias y las fuentes de donación han cambiado significativamente. Bajo la regulación china de la autosuficiencia de los monasterios, posterior a la década de los ochenta, hubo una significativa diversificación de los patrones y del patronazgo en la revitalización monástica tibetana. El monasterio tibetano ha perdido su poder para obtener impuesto obligatorio o donaciones de sus aldeas desde la década de los cincuenta. El ingreso de donaciones a los monasterios ya no se da por

sentado. Los líderes del monasterio tienen que lidiar con muchas situaciones nuevas en las que no habían pensado antes. Mientras muchos líderes monásticos tibetanos trataron con mucho esfuerzo de salir del dilema de la revitalización del sistema monástico, algunos han encontrado beneficios en la pujante economía china y sus beneficiarios.

Para un ritual elaborado como *Monlam Chenmo* el costo puede ser enorme. Las aldeas formaron una liga voluntaria para apoyar el monasterio Kirti a través de un sistema de rotación del patronazgo en el que cada aldea apoya un ritual al año. Aún con el apoyo colectivo de todas las aldeas, en la década de los ochenta el ritual *Monlam Chenmo* solo podía hacerse en una carpa que funcionaba como salón de reuniones y no se podía solventar el conjunto total de trajes formales para el *cham*, la danza ritual más importante en el decimocuarto día del Año Nuevo tibetano. El patronazgo se manifestaba fundamentalmente en la forma de recursos para varios tipos de necesidades del monasterio y los monjes, como comida, bebida, y servicios de trabajo voluntario que contribuyeron a reconstruir el monasterio o ayudaron a facilitar los rituales monásticos.

Pero a fines de la década de los noventa, la economía del monasterio ya había empezado a cambiar. Cuando visité Taktsang Lhamo en 1999, un tema importante en el pueblo durante el *Monlam Chenmo* era la enorme suma de dinero que el monasterio había recibido ese año como donaciones.⁷ Este dinero había resuelto el problema de la confección de los trajes y la decoración final de la sala de reuniones como también los gastos de los monjes durante la ceremonia de quince días de duración. El monto de dinero de patronazgo provenía de una familia tibetana que tenía una serie de negocios y que aparentemente se había beneficiado de la nueva economía de mercado en China. Mientras que en un inicio todos en el pueblo (en su mayoría monjes) sentían un gran respeto por esta familia, no pasó mucho tiempo hasta que la gente empezó a hablar sobre los fines utilitarios de este patronazgo, puesto que esta familia tenía el privilegio de construir el único hotel en el territorio de un monasterio en esa época. Después de que fue construido en 2001, este hotel tibetano se había llevado una gran parte de los turistas y peregrinos de muchos hoteles hui por su ubicación única en el monasterio y por su atractivo tibetano. Desde entonces, este negocio familiar tibetano se ha beneficiado del privilegio económico que recibió del monasterio. De hecho, las autoridades del monasterio y la comunidad lamentaron su decisión de brindar esos privilegios a cambio del patronazgo. Ellos consideraban que este negocio familiar, que incluía un hotel, un restaurant,

7 La suma total de la cual me enteré era alrededor de 100.000 RMB; ahora bien, el salario mensual de un empleado local del Gobierno era de 500 RMB en esa época.

una casa de té, y una tienda, todos contiguos al monasterio, se había beneficiado más de lo que había donado. La tensión entre esta familia tibetana de patronos y el monasterio llevó a una decisión posterior del monasterio a construir su propio hotel, uno mucho más grande, contiguo al hotel de la familia tibetana.

Revitalización del islam y emprendedores hui: ¿de la jerarquía a la igualdad?

Las visitas llegan a Langmusi a ver el paisaje budista con sus monasterios tibetanos, monjes, rituales y festivales, y pueden ver lo que desean ver. Sin embargo, una vez que se encuentran allí, a menudo primero tienen que entablar relaciones con los hui. Dado que estos, a pesar de ser una minoría local, son los dueños de la mayoría de los negocios del pueblo, desde los hoteles, restaurantes, almacenes, sastrerías, panaderías hasta la única línea de autobús que entra y sale del pueblo una vez por día.⁸ Por más de un siglo, los comerciantes hui se han asentado en la vasta frontera sino-tibetana bajo la autoridad del monasterio tibetano local. En la actualidad, la parte más grande de este pueblo se ubica en la provincia Gansu, y una parte más pequeña en Sichuan. En contraste con el centro económico y político donde habitan la mayoría de los hui, los dos monasterios tibetanos ocupan una gran parte del paisaje local, que incluye montañas, valles, bosques, dos grandes estructuras de edificios de monasterios y aldeas tibetanas. Son el destino de turistas y peregrinos tibetanos.

Este contraste contemporáneo de la disparidad económica y espacial entre los hui y tibetanos enmascara, sin embargo, la relación previa entre el monasterio tibetano como autoridad local política y económica con los comerciantes y habitantes hui que viajan por la frontera sino-tibetana entre Gansu y Sichuan.⁹ Al ser una frontera tanto de la dinastía Manchú como del Tíbet central, los monasterios tibetanos en Amdo estaban organizados de una manera muy diferente a los del resto del Tíbet central. Por un largo período, habían disfrutado de su posición independiente, *de facto*, de la autoridad de la dinastía Manchú y del Tíbet central. Los monasterios grandes eran con frecuencia los dueños de parte de la tierra local, de las pasturas, de los bosques y de los pequeños monasterios (tibetano: *bu dgon*) y aldeas

⁸ La situación ha cambiado significativamente después del levantamiento tibetano de 2008.

⁹ La ruta de comercio era principalmente entre Songpan (norte de Sichuan) y Taozhou/Hezhou (Gansu) con algunas paradas entre medio, incluido Taksang Lhamo (Fu y Xu, 1967).

aledañas (tibetano: *mtha' wa*).¹⁰

Durante siglos, los monasterios tibetanos en la frontera de Amdo/Gansu fueron centros políticos, religiosos y económicos (Ma, 1947; Teichman, 1921). Durante la dinastía Manchú, el comercio de larga distancia entre la frontera sino-tibetana y China propiamente dio lugar al surgimiento de varios centros de intercambio comercial a lo largo del camino y a la especialización comercial de algunas comunidades hui. Taksang Lhamo se convirtió en una de las paradas comerciales obligadas entre Gansu y Sichuan para los comerciantes hui y las caravanas. Más tarde, la comunidad hui se asentó en Taksang Lhamo como una de las aldeas vinculadas a los monasterios tibetanos. La comunidad hui, como su equivalente tibetano, estaba sujeta al impuesto monástico y a todas las obligaciones relacionadas, mientras que al mismo tiempo podían recibir la protección del monasterio que suponía desde disputas económicas y legales hasta los saqueos y las guerras que eran frecuentes en esa época.

La identificación étnica de la década de los cincuenta transformó a los hui y a los tibetanos en minorías étnicas en la República Popular China. Durante un largo período, esta igualdad étnica fue, en gran medida, ignorada por causa de la prohibición religiosa y la severa escasez económica. Pero después del fin de la Revolución Cultural, el conflicto entre la memoria histórica de la jerarquía étnica y la igualdad étnica contemporánea emergió como una fuente de tensión a nivel local. Y esta tensión ha sido exacerbada con el desarrollo económico posterior a 1980 y el rápido crecimiento del comercio hui local.

Los hui en China creen en su talento natural para el comercio como algo que está inscripto en su identidad étnica de la misma manera que el islam. En su abordaje clásico a la identidad hui en China, Dru Gladney argumenta que la revitalización de la “identidad hui es identificada de manera inseparable de la tradición islámica”(Gladney, 1991). En contraste con la inseparable combinación de la etnicidad hui y el Islam, la habilidad hui en lo empresarial es el resultado del esfuerzo del estado chino de construir una identidad hui unificada a nivel nacional, una nueva identidad que de otra manera no se sostendría como autoevidente. En efecto, estas dos identidades, la musulmana y la comercial, han sido activamente promovidas por el Estado chino como el “carácter nacional” de los hui que de alguna manera unifica a la enorme diversidad hui a nivel nacional. Los hui, por su parte, han internalizado estas

¹⁰ En la relación tibetana monástica tradicional, un monasterio grande e influyente podía ser o transformarse en un “monasterio madre” (tibetano: ma dgon) y tenía poder absoluto sobre uno o más monasterios pequeños o “monasterio hijo” (tibetano: bu dgon).

identidades impuestas, no solo como receptores pasivos pero también la han manipulado activamente para su propia causa, en un proceso que Dru Gladney (1991) denominó “la vida social de las etiquetas”.

Para la comunidad hui de Taktsang Lhamo, esta identidad empresarial-comercial ha sido inseparable de su identidad étnico-religiosa y del islam. De hecho, son complementarias y mutuamente dependientes. “Los hui nacen musulmanes con talento natural para hacer negocios”, sostienen. Esta identidad dual de la religión y los negocios ha sido reconocidas por ambos, los hui y por otros como los han y los tibetanos. Durante la Revolución Cultural, cuando todos los negocios fueron considerados capitalistas y estrictamente prohibidos, la aldea hui de Taktsang Lhamo era conocida por su “rabo capitalista”, según la denominación de entonces, lo cual indicaba como un pequeño secreto las actividades comerciales que los aldeanos hui llevaban a cabo para sobrevivir de la hambruna después del llamado “Gran Salto Adelante” (1958-1961). Inmediatamente después del fin de la Revolución Cultural, la práctica comercial retornó a la vida de los aldeanos hui antes que la práctica formal islámica.

Hacia fines de 1970, las familias hui que vivían en la aldea Langmusi comenzaron a abrir pequeñas tiendas y panaderías *halal*. Desde la reconstrucción del monasterio tibetano en Gansu y Sichuan, en aquellos años, la aldea no ha parado de recibir gente. Los pequeños comercios hui inmediatamente encontraron su forma de establecerse y sus dueños rápidamente expandieron sus actividades comerciales llevando productos locales –principalmente ganado– hacia el exterior y transportando más artículos de primera necesidad a Taktsang Lhamo. A mediados de la década de los ochenta, las “familias ricas” (chino: *fu-yubu*) que habían ganado dinero de sus pequeños negocios decidieron formar una unión para invertir en negocios más grandes como transporte de carga de larga distancia. Años más tarde, se comprobó que esta riesgosa inversión fue rentable.

En contraste con el rápido crecimiento de los negocios hui en Taktsang Lhamo, la revitalización local del Islam ha sido algo invisible para los chinos han de afuera y para los tibetanos locales que deliberadamente ignoran a los hui como socios igualitarios en el Estado. Un turista chino me comentó: “La gente hui del noroeste no son abiertos para nada. Después de todo, no tienen nada esencialmente diferente a nosotros [chinos han]. Su religión [no ritual] no es comparable a la de los tibetanos”. Esto no sorprende dado lo pequeño de la comunidad hui local y la mezquita de estilo chino que desaparece fácilmente entre los cientos de casas residenciales hui. En los primeros años de la década de los ochenta, la escala de crecimiento de la revitalización religiosa fue

hasta cierto punto limitada por las condiciones económicas locales o por la riqueza de un grupo étnico particular. En el caso de los aldeanos hui, su éxito inicial en el nuevo mercado chino ha logrado que la reconstrucción de la sala de oraciones de la mezquita fuera simple. Pero lo que hizo que la tensión local fuera explícita fue la decisión posterior de los hui de construir un minarete en el patio de la mezquita que no había existido antes en la historia local. En 1986, el financiamiento se logró de manera rápida y silenciosa al interior de la comunidad hui.

La decisión de construir un minarete estaba basada en la afluencia económica de la comunidad hui y en el conocimiento político de que, en el nuevo Estado chino, ellos gozaban de un nuevo estatus étnico que los ponía en igualdad política con quienes habían sido sus protectores y dadores de asilo: los tibetanos. Un monje tibetano me dijo más tarde que la comunidad monástica en esa época solo escuchaba que los aldeanos hui estaban por reconstruir su sala de oraciones de la mezquita. Solo dos meses tarde un alminar de noventa pies de altura con azulejos verdes esmaltados se erigió por encima de la sala de oraciones dentro de la mezquita. Este alminar no solo se convirtió en un punto de referencia de la comunidad local musulmana, sino que sobresale al lado de la estupa tibetana del pueblo.

Para los tibetanos locales, Taktsang Lhamo siempre ha sido tierra tibetana: como parte de Amdo antes de la década de los cincuenta y como parte de la Prefectura Tibetana Autónoma de Gannan en el Estado contemporáneo chino. Para ellos, los hui, no nativos y no budistas, deberían estar en esta tierra tibetana en calidad de invitados, tal como era en el pasado. La comunidad tibetana no puede imaginar la erección de un alminar que sea un punto de referencia y que desafíe la autoridad y la autenticidad del paisaje tibetano local.

Por otro lado, los hui locales se ven a sí mismos como un grupo étnico igualitario en el Estado chino y no como un huésped en tierra tibetana. El *abong* (o imam) de la mezquita me dijo explícitamente que tienen todos los permisos necesarios del Gobierno local para construir el alminar: “Si ellos [tibetanos] pueden construir sus monasterios, ¿por qué no podemos nosotros [hui] construir los nuestros [mezquita y alminar]? Somos minzu iguales, ¿no es así?”.

Irónicamente, tanto los tibetanos como los hui en Taktsang Lhamo indican que la relación étnica entre ambos grupos fue, a pesar de las jerarquías, bastante armoniosa antes de la década de los cincuenta. En el corazón de la rivalidad contemporánea entre los tibetanos y los hui, se encuentra la paradoja esencial de la ideología del Estado nación moderno, entre igual poder e igual derecho, y una más completa pero cuidadosamente balanceada entre estructura y jerarquía social e histórica en la pre nación Estado imperio, lo que Prasenjit Duara denomina “el nexo

cultural del poder” (Duara, 1988).

Conclusión: diversidad y modernidad

En una conversación casual con un hui dueño de un negocio en Taktsang Lhamo, este joven de unos treinta años respondió a mis preguntas sobre la diferencia hui-han con una cierta curiosidad: “¿Por qué no somos hui como tú eres han? Hui y han son [étnicamente] lo mismo, solo que nosotros creemos en el islam. Incluso puedes decir que los tal llamados hui son han que creen en el islam”.

Entender cuestiones o conceptos relacionados con la diversidad en la China contemporánea implica comprender la modernidad como así también su interpretación y connotación en este país. La diferencia étnica en la China posterior a la década de los ochenta adquiere sentido bajo el predominante discurso de Estado sobre el desarrollo y la modernización. El proyecto nacional chino del “Gran Desarrollo del Oeste” ha reforzado el estatus desigual entre la mayoría China han y sus minorías étnicas en las fronteras de la nación. Lo que dijo el joven hui debe ser entendido como una autoconciencia hui hacia la modernidad y no como una alineación voluntaria con la mayoría china han.

Uno de los discursos de Estado más comunes en China sobre el desarrollo indica que “la cultura hace el escenario, mientras que la economía canta la ópera” (chino: *wenhua datai, jingji changxi*). Esto significa que la cultura o tradición no es más que un escaparate y es útil en tanto ayude a desarrollar la economía. Esta estrategia de usar la cultura y la tradición ha sido particularmente prevalente en la culturalmente rica y económicamente estéril frontera étnica. La rica cultura y la tradición tibetanas son útiles, por su supuesta naturaleza prístina, como un innegable remanso subdesarrollado. Cuando los turistas viajan a disfrutar del exótico paisaje y la cultura tibetana tienen que usar todos los servicios y facilidades modernos provistos por los hui. Como minoría local, los hui han sufrido una desventaja en la tierra tibetana y disfrutado su naturaleza no exótica en contraste con los tibetanos locales. Es igualmente importante notar que, para los hui, esta alianza voluntaria con los han no ha disminuido su “huidad”, puesto que hay un factor esencial que los torna diferentes: el islam.

En este artículo, intenté mostrar las complejas y dinámicas relaciones de la religión y la etnicidad en el Estado nación multiétnico chino. La complejidad cultural y la diversidad étnica en un Estado históricamente multiétnico como China refutan un enfoque simplemente reduccionista. A través del caso de la revitalización étnica y religiosa entre dos

grupos étnicos en Taktsang Lhamo, argumento que un acercamiento al múltiple proceso de producción de esos complejos y a veces conflictivos fenómenos en su contexto histórico y cultural permite comprender ideas y fenómenos contradictorios desde un enfoque que atiende a los fenómenos cotidianos de la vida social, a la vez que brinda una nueva perspectiva a conceptos como China, chinos, estudios chinos, Tíbet, tibetanos, estudios tibetanos, minoría, frontera y Estado nación.

Bibliografía

Aldenferfer, Marky Zhang, Yinong (2013): "The Prehistory of the Tibetan Plateau to the Seventh Century A.D.: Perspectives and Research from China and the West Since 1950", en Tuttle, G. y Schaeffer, K. (comps.): *The Tibetan History Reader*. New York, Columbia University Press.

Anderson, Benedict (1983). *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London, Verso.

Dikotter, Frank (1992). *The discourse of race in modern China*. Stanford, Stanford University Press.

—(1996). "Culture, 'Race' and Nation: The Formation of National Identity in Twentieth Century China", *Journal of International Affairs*, Vol. 49, N° 2, pp. 590-665.

—(1988). *Culture, power, and the state: rural North China, 1900-1942*. Stanford, Stanford University Press.

—(1995). *Rescuing history from the nation: questioning narratives of modern China*. Chicago, University of Chicago Press.

Fei, Xiaotong (1981). "Ethnic Identification in China", en: *Toward a People's Anthropology*. Beijing, New World Press.

Fiskesjö, Magnus (2006). "Rescuing the Empire: Chinese Nation-building in the Twentieth Century", *European Journal of East Asian Studies*, Vol. 5, N° 1, pp. 15-44.

Fu, Chongju y Xu, Xiang (1967). "Songpan xian zhi. Taipei: Taiwan xue sheng shu ju", *Min guo*, Vol. 56, N° 3, p.1264.

Gillette, Maris (2000). *Between Mecca and Beijing: modernization and consumption among urban Chinese Muslims*. Stanford, Stanford University Press.

Gladney, Dru C. (1990). "The Ethnogenesis of the Uyghur", *Central Asian Survey*, Vol. 9, N° 1, pp. 1-28.

—(1991). *Muslim Chinese: ethnic nationalism in the People's Republic*. Cambridge, Harvard University Press.

Goldstein, Melvyn y Kapstein, Matthew (eds.) (1998). *Buddhism in contemporary Tibet: religious revival and cultural identity*. Berkeley, University of California Press.

Goodman, David (1983): "Guizhou and the PRC: The Development of

an Internal Colony", en Drakakis-Smith, D. (ed): *Internal Colonialism: Essays Around a Theme*. Institute of British Geographer, Developing Areas Research Monograph N° 3, pp. 107-124.

Goodman, David S. G. (2004). "The Campaign to 'Open up the West': National, Provincial-level and Local perspectives", *The China Quarterly*, Vol. 178, junio, pp. 317-334.

Harrell, Stevan (ed.) (1995). *Cultural encounters on China's ethnic frontiers*. Seattle, University of Washington Press.

———(2001). *Ways of being ethnic in Southwest China*. Seattle, University of Washington Press.

Huber, Toni (ed.) (2002). *Amdo Tibetans in transition: society and culture in the post-Mao era*. PLATS. Leiden, Brill.

Jing, Jun (1996). *The temple of memories: history, power, and morality in a Chinese village*. Stanford, Stanford University Press.

Keyes, Charles (2002). "The Peoples of Asia: Science and Politics in the Classification of Ethnic Groups in Thailand, China, and Vietnam", *Journal of Asian Studies*, Vol. 61, N° 4, pp. 1163.

Kolås, Åshild y Thowsen, Monika (2005). *On the Margins of Tibet: Cultural Survival on the Sino-Tibetan Frontier*. Seattle, University of Washington Press.

Leibold, James (2007). *Reconfiguring Chinese nationalism: how the Qing frontier and its indigenes became Chinese*. New York, Palgrave Macmillan.

Lipman, Jonathan N. (1997). *Familiar strangers: a history of Muslims in Northwest China*. Seattle, University of Washington Press.

Litzinger, Ralph A. (2000). *Other Chinas: the Yao and the politics of national belonging*. Durham, Duke University Press.

Ma, Hetian (1947). *Gan Qing Zang bianqu kaocha ji* [Recordings on the Gansu Qinghai Tibetan border area expedition]. Shanghai, Shangwu yinshuguan.

Makley, Charlene E. (2007). *The violence of liberation: gender and Tibetan Buddhist revival in post-Mao China*. Berkeley, University of California

Press.

Mullaney, Thomas S. (2011). *Coming to terms with the nation: ethnic classification in modern China*. Berkeley, University of California Press.

Nietupski, Paul Kocot (1999). *Labrang: a Tibetan Buddhist monastery at the crossroads of four civilizations*. Ithaca, Snow Lion Publications.

Schein, Louisa (1997). "Gender and Internal Orientalism in China", *Modern China*, Vol. 23, N° 1, pp. 69-98.

——(2000). *Minority rules: the Miao and the feminine in China's cultural politics*. Durham, Duke University Press.

Sines, Abigail (2002). "Civilising the Middle Kingdom's Wild West", *Central Asian Survey*, Vol. 21, N° 1, pp. 5-18.

Tapp, Nicholas (2002). "In Defense of the Archaic: A Reconsideration of the 1950s Ethnic Classification Project in China", *Asian Ethnicity*, Vol. 3, N° 1.

Teichman, Eric (1921). *Travels of a consular officer in north-west China*. Cambridge, The University Press.