

*Joaquín Beltrán Antolín*

## **Identidad**

La identidad es un concepto controvertido que admite diferentes perspectivas de aproximación. En un sentido indica la pertenencia a un grupo: «identificarse con»; en otro siempre es relacional y necesita la presencia de otros para adquirir sentido: «identificarse frente a». También puede adoptar un componente más subjetivo, de posicionamiento personal, «identificarse uno mismo», frente a «ser identificado por otros». En cualquiera de las anteriores perspectivas, siempre aparece como telón de fondo la variable de las fronteras y los límites, pues la identidad implica demarcar contornos, el «hasta aquí se llega» y de aquí en adelante es otra cosa. El gran problema asociado a la identidad es que siempre será el resultado de negociaciones, por una parte, y de una estructura jerarquizada de poder, por otra, cuyas posiciones superiores tienden a dominar y definir los contenidos de las identidades. La identidad se construye, se elabora, se manipula, obedece a intereses.

La identidad puede ir acompañada de diversos adjetivos cada uno de los cuales abarca distintos ámbitos de inclusión y de discusión: «identidad personal», «identidad étnica», «identidad nacional», «identidad cultural», por ejemplo. Aquí vamos a reflexionar sobre la «identidad china», que al mismo tiempo puede ser personal, étnica, nacional y cultural, entre otras cosas. Cuando nos acercamos a cualquier identidad marcada por un adjetivo, pronto surge la necesidad de concretar sus contenidos. Podríamos comenzar por aspectos compartidos, lo que una persona «tiene en común» con otras para encuadrarse dentro de una concreta identidad, el hecho de

\* Este capítulo forma parte del proyecto de investigación MEC I+D (HUM2005-08151) *Interculturalidad de Asia Oriental en la era de la globalización*.

compartir una lengua, un espacio-territorio, un origen y memoria, gustos, sensibilidades, cosmovisión, sentimientos, modos de relacionarse con la naturaleza, con el más allá, con los otros, formas de entender el parentesco, la organización social, política y económica, maneras de simbolizar, representar, pensar, catalogar y organizar el mundo que nos rodea, etc. A veces se ha denominado a lo anterior «cultura», y en este sentido la identidad se transforma en un trasunto de la cultura, en la identificación personal con unos determinados rasgos y características compartidos por otras personas más o menos próximas, hasta cierto punto.

Lo cierto es que no se puede reducir identidad a cultura, porque cualquier persona puede tener múltiples identidades y múltiples pertenencias o, desde otro punto de vista, una identidad fragmentada que puede ser instrumental, táctica, estratégica, sujeta a la manipulación de acuerdo a los intereses/preferencias personales puestos en juego en cada contexto: las culturas, entendidas como entidades separadas son incapaces de contener a sus portadores que juegan con ella, la utilizan, recrean, reelaboran, sobreponen y traspasan continuamente, más allá de las ortodoxias dominantes en cada momento. La identidad también se suele confundir con lealtad: si tú te identificas con, entonces debes ser leal a. La traición y deslealtad puede llegar a ser castigada con la pérdida de identidad grupal/colectiva, con la expulsión del grupo. La identidad, en definitiva, puede ser fija, encorsetada, dirigida, adscrita o elegida, incluso simultáneamente todo ello por muy contradictorio que parezca. Todo depende de dónde se desee poner el acento.

### **¿Qué es ser chino?**

La identidad china sería la respuesta a ¿qué es ser chino?, ¿qué es lo chino?, ¿en qué consiste la siniedad?, ¿una persona china nace o se hace? Evidentemente, hay que distinguir entre el proceso de socialización que proporciona una inevitable adscripción inicial a una cosmovisión determinada, que no se puede elegir, en el sentido de «yo no he elegido mis padres», pero que con el tiempo se puede cuestionar, criticar y, de alguna forma, abandonar o «traicionar», etc. Los conflictos generacionales muestran una continua tensión entre las personas mayores y algunos jóvenes que desafían las normas y deben ser «domesticados» (y/o disciplinados) para no abandonar el camino de sus antepasados. Con el paso del tiempo y de las generaciones también evoluciona el contenido de la identidad. ¿Se nace chino? Los rasgos fenotípicos marcados por la herencia genética dan lugar a formas corporales diferenciadas que se han catalogado bajo nombres como «caucasoides», «mongoloides», «negroides». El concepto de raza se ha asociado a estos rasgos físicos y habitualmente se dice que los chinos son «mongoloides», pero difícilmente esa

característica física es definitoria, porque también son mongoloides los japoneses, coreanos, mongoles, tibetanos, malayos, siberianos de múltiples etnias, etc. El cuerpo físico marca el contorno, la forma, el aspecto: ojos rasgados, nariz chata, etc., pero por sí mismo es incapaz de proporcionar una identidad, además, el mestizaje, los contactos y mezclas, se encargan de difuminar los contornos claros. La distancia puede acentuar la aparente semejanza y así es habitual confundir en Occidente a primera vista a japoneses, chinos y coreanos, por ejemplo, pero incluso entre ellos mismos hay momentos de confusión, como personalmente he comprobado en más de una ocasión. Por lo tanto, el aspecto, la genética y la biología que modela el perfil del cuerpo, no es suficiente como marcador de identidad y en ocasiones puede perder toda su supuesta relevancia: «parece, pero no es chino».

Un modo más fructífero de acercarnos a la «sinidad» (Blum, 2002; Chow 1998; Chun, 1996; Cohen, 1994), olvidándonos de la biología (Dikötter, 1994, 1996, 2000, 2003), sería bajo una de las siguientes perspectivas que tradicionalmente se han invocado como fuentes de legitimación de la identidad (Beltrán, 2004):

- 1) China como civilización. El pueblo chino siempre se ha considerado el productor, portador y transmisor de la única civilización, de la más adelantada de todas en relación con sus vecinos próximos. La civilización china posee una pretensión universal, abarca a *tianxia*, a «todo lo que hay bajo el Cielo», a la humanidad sometida al orden celeste con el emperador como intermediario entre el Cielo y la Tierra. Sus vecinos inevitablemente eran bárbaros que acababan asimilándose u ofreciendo tributo al emperador en reconocimiento de su superioridad y a la espera de su protección (Harrell, 1995; Wang, 1999). En la actualidad todavía se invoca a menudo la continuidad de cinco mil años de historia china como elemento diferenciador y único que confiere a la civilización china una posición sin parangón en la historia universal, convirtiéndola en el centro del mundo como invoca su propio nombre: *Zhongguo*, el «país del centro».
- 2) China como cultura: el culturalismo (Levenson, 1968). Bajo esta perspectiva la cultura se convierte en el foco de lealtad primordial. La base para considerarse chino radica en el patrimonio histórico común y en la aceptación de creencias compartidas. En realidad, la creencia compartida es que China constituye una comunidad cultural cuyos límites están determinados por el conocimiento y la práctica de los principios expresados por la tradición cultural de la élite (Towsend, 1999). La tradición filosófica y moral confuciana es la clave para ser chino y todos los que la aceptan, independientemente de su origen, pueden ser considerados chinos, pues se

«sinizan» en cierto modo. Esto explica tanto la flexibilidad de las fronteras históricas del imperio chino como el gobierno de mongoles y manchúes que impusieron sus propias dinastías.

- 3) China como entidad política: nacionalismo y ciudadanía. China también es un Estado-nación, resultado de un proceso de construcción nacional en deuda con las concepciones eurocéntricas que se acabaron imponiendo para configurar el orden mundial de nuestros días. El nacionalismo estatal define a la nación como una unidad política y territorial que aspira o tiene el autogobierno, frente al nacionalismo étnico que identifica la nación con un grupo étnico definido por una cultura y una presunta filiación común de sus miembros. La Constitución de la República Popular China reconoce la existencia de diversas naciones en su interior que se encuentran bajo un Estado único (unidad política y territorial). Más aún, el Estado-nación chino se encuentra dividido actualmente en dos entidades como resultado de la guerra civil (1946-1949), que reivindican, o han reivindicado, ser los únicos representantes del pueblo chino, a pesar de que ahora Taiwan se encuentra en pleno proceso de una nueva construcción nacional que la aleja de sus anteriores aspiraciones a la reunificación incuestionable. Las leyes de nacionalidad constituyen el instrumento clave para delimitar la pertenencia al Estado-nación. Tanto la primera de 1909 (imperial), como la segunda de 1929 (republicana) remitían al principio general de *ius sanguinis*, reconociendo como chino a todos los descendientes de personas chinas, independientemente de su lugar de nacimiento. La ley de nacionalidad de 1980 cambia al principio de *ius soli*, fomentando que los nacidos en el extranjero adopten la nacionalidad de donde se encuentren.

El problema de estas definiciones es la habitual confusión de ser chino con pertenecer al grupo étnico mayoritario de China denominado «*han*». La ambigüedad siempre estará presente: para China-civilización toda la humanidad es china de alguna manera debido a su carácter universalista; para el culturalismo chino, también se puede ser chino en la medida en que se acepte la tradición confuciana, independientemente del origen étnico: la sinización es un proceso habitual que absorbe a lo diferente, a lo extranjero. Finalmente, el nacionalismo y la ciudadanía acrecienta la confusión pues todos los ciudadanos de la República Popular China son ciudadanos chinos como atestigua su pasaporte, más allá de que pertenezcan a diferentes grupos étnicos o naciones («nacionalidades»), pues forman parte indivisible del territorio del Estado-nación. De este modo, tibetanos, mongoles, uigures, coreanos, miao, yi, zhuang, kazak, yao, li, dai, etc. también son chinos a un determinado nivel, pues son ciudadanos de la RPC y poseen su pasaporte y nacionalidad (Keane, 2001; Lam, 2002).

¿Existe China? De entrada no, pues la palabra «China» es eurocéntrica, es el nombre que desde Europa se la ha dado a ese singular territorio, no el que ellos tienen para sí mismos, aunque finalmente han acabado utilizándolo cuando recurren a lenguas extranjeras occidentales para autodenominarse. La palabra China es el resultado de una imposición, en cierto modo, imperialista: desde Occidente se les ha llamado así y, por lo tanto, así se llaman, y poco importa lo que ellos piensen de sí mismos y mucho menos cómo ellos se denominan para reconocerse, porque lo hacen en una lengua que no entendemos, así que, allá ellos con su nombre y con su lengua, desde Occidente se ha decidido bautizarlos y con ese nombre se han quedado, les guste o no. Ahora es un nombre que constituye una convención para fuera de China, aunque en su interior todavía utilizan sus propios nombres: *Zhongguo*, *Zhonghua*, *Huaxia*. *Huaxia* fue el primer nombre utilizado, quedando la palabra «hua» como el referente nominal identitario chino, que se retrotrae a la civilización compartida de la primera dinastía mítica Xia, haciendo hincapié no tanto en la biología ni etnicidad como en la cultura y la política. *Zhongguo*, el país del centro, es el nombre actualmente más utilizado. Los ciudadanos chinos no dicen que son «chinos», sino que son «zhongguoren», es decir, «personas del país del centro» y aquí no se distingue la etnicidad, como tampoco en la habitual denominación de «huaren», persona «hua» (o china, de acuerdo a la convención), o para aquellos que están en el extranjero se suele utilizar «huayi» («descendiente de *hua*») o «huaqiao» (un *hua* que temporalmente reside en el extranjero).

La palabra «hua», elude la etnicidad aunque no impide que la confusión permanezca presente. El grupo étnico mayoritario en China se denomina «han», tomando su nombre de la dinastía homónima que gobernó al imperio chino durante cuatro siglos –desde el 206 a.n.e. hasta el 221 n.e. Este grupo representa el 92 por 100 del total de la población de la República Popular China y, a menudo, cuando se habla de «chino», identidad china, en realidad se está haciendo referencia al pueblo *han*, a la identidad *han*. Los *han* dominan el discurso identitario, a pesar de sus propias contradicciones internas que más adelante comentaremos. «Hua» ha acabado siendo equivalente a «han», aunque en esencia no lo sean pues representan a dos realidades y ámbitos distintos. Y aunque los «han» impongan su criterio sobre el contenido de «hua», «hua» supera a lo estrictamente «han» para abarcar con su culturalismo y sentido civilizatorio a una escala superior de pertenencia. En definitiva, se puede ser *hua* sin necesariamente ser *han*. Tradicionalmente todos aquellos que estaban fuera de lo *hua* se consideraban bárbaros. La representación gráfica del imperio chino como un cuadrado bajo la bóveda celeste, estaba delimitada en sus costados por la presencia de mares y/o pueblos bárbaros: los *yi* al este, los *di* al oeste, los *rong* al norte y los *man* al sur. Los bárbaros también se encuadraban en una jerarquía y podían estar crudos

o cocidos según se acercaran y respetaran la superioridad *hua-han*, según estuvieran más o menos sinizados (*huanizados*, *hanizados*). A los extranjeros que llegaron desde Occidente en la época moderna se les denominaba «demonios oceánicos» (*yangkuizi*), pues el mar marcaba otra frontera de la identidad y de lo desconocido y alejado, además de que llegaran por la vía marítima en este caso concreto, eran identificados con el mar/océano: «*yang*».

Hasta el momento poco hemos avanzado en la respuesta a las preguntas iniciales, y este texto parece que lo único que suscita es confusión. Después de comentar brevemente qué es la identidad y qué podría ser China, pasemos ahora a ver la complejidad antes de continuar con la diversidad y dispersión.

### **Complejidad de la construcción de la categoría «china»**

Avanzar por el nominalismo es una aventura llena de contradicciones y obstáculos. *Hua* ha acabado en cierto modo (con-)fundiéndose con *han*. Si «lo *hua*» es el resultado de una mezcla, del sincretismo de pueblos diferentes, también lo es «lo *han*»; y finalmente «lo *han*» ha acabado también (con-)fundiéndose con «lo chino», a pesar de lo contestada y discutible que pueda resultar esta asociación.

La etnicidad (*han*) pasa a ser igualada en el imaginario colectivo con la nacionalidad (*zhongguoren*) y a su vez, ésta, con la cultura-civilización (*hua*). Este es el ideal del moderno Estado-nación compuesto por ciudadanos iguales más allá de que sea pluriétnico/plurinacional/pluricultural. Este estado-nación reconoce la diversidad étnica, nacional, cultural, en su interior, pero no por ello deja de aspirar a la homogeneidad bajo el dominio de la élite *han*: una única lengua oficial para todo el Estado que coexiste con lenguas co-oficiales en zonas de minorías nacionales (véase el capítulo de Michael Prosser en es mismo volumen); un único estado y partido que coexiste con formas controladas de autogobierno/autonomía en zonas de minorías nacionales; una única historia oficial que coexiste con versiones autorizadas de zonas de las minorías; etc.

Actualmente en China existe una gran dificultad para adquirir la nacionalidad por parte de las personas de origen extranjero porque el principio predominante todavía es el *ius sanguinis*, la sangre, la biología, la descendencia de personas con sangre china. Aceptar a alguien con otra «sangre» resulta difícil en estos momentos. Aquí nos enfrentamos a la idea de raza-nación que deconstruye Frank Dikötter (1994, 1996, 2003) en sus obras. Partiendo del neologismo que llega a China desde Japón de la palabra «*minzu*», que habitualmente se traduce por pueblo, Dikötter propone otra lectura de acuerdo a la etimología de los caracteres que componen esta palabra y traduce «*minzu*» por linaje, comunidad nacio-

nal, raza-nación. El «*zu*» de *minzu* se utiliza por ejemplo en «*zhongzu*», la palabra habitual para traducir «raza» en el sentido de características biológicas y genéticas de una persona o grupo; «*zhong*» también es utilizado en la expresión «*huangzhong*» o raza amarilla; por su parte «*zu*» también es «linaje» y «*min*» pueblo. El pueblo chino puede ser la traducción de «*Zhonghua minzu*», que literalmente, de acuerdo a la lectura de Dikötter sería «raza-nación central que es *hua*» (Feuchtwang, 1993; Jenner, 2001).

La identidad en el interior de China ha evolucionado con el paso del tiempo y de los discursos dominantes. Durante el gobierno mongol de la dinastía Yuan, la población se dividía en cuatro grandes grupos: *meng* (mongoles), *semu* («ojos de colores» para referirse a la población procedente de Asia Central y de cualquier otro lugar del mundo presente en China en aquella época), *han* del norte (más o menos colaboracionistas con el gobierno mongol) y *han* del sur (opuestos al gobierno mongol). De hecho, los *han* del sur acabaron denominándose también «*tang*», en referencia a la dinastía Tang que el imaginario chino califica como la época de máximo esplendor cultural. «*Tang*» (y variantes como «*tong*») es el nombre que han recibido los chinos durante mucho tiempo en el Sureste asiático, así como en Japón. Por su parte, durante la última dinastía Qing (de origen manchú) existía una clara división entre cuatro grupos: *man* (manchúes), *han*, *meng* (mongoles) y *zang* (tibetanos). En la época republicana, primero Sun Yatsen y después Chiang Kaishek se encargaron de construir el mito de la unidad china a partir de la existencia de cinco pueblos que retoma la clasificación anterior de los Qing sumando a los *hui* (chino-mulmanes). Estos cinco pueblos en realidad conforman a uno sólo, el *Zhonghua minzu*, dando lugar a una especie de supracultura o superidentidad: siendo cada uno de los elementos componentes una variante de unos antepasados comunes, pero en el fondo todos conforman una única unidad. Esta idea, de algún modo, ha quedado plasmada en la Constitución de 1982, todavía vigente, donde se explica que China es un estado unitario plurinacional (pluriétnico). Una nacionalidad *zhonghua* que según el científico social Fei Xiaotong tiene una estructura unitaria plural que abarca a diferentes grupos étnicos, dando lugar a la fusión en un único grupo étnico.

Lo cierto es que esta ambigüedad queda también marcada en diferencias impuestas. Por ejemplo, los Qing (manchúes) impusieron a los varones afeitarse la parte delantera de la cabeza y dejar crecer una coleta para resaltar la sumisión *han*. Los *han* acabaron, bajo el grito de abajo los manchúes, con la última dinastía y establecieron una república controlada por ellos mismos. La práctica de los pies vendados que se ha considerado una característica *han*, no era propia de los *hakka* (*kejia*), uno de los supuestos grupos *han*, y ésta constituye una de las diferencias que ellos mencionan para reivindicar su diferencia con respecto a los *han*.

*Zhongguo*, el país del centro, debería corresponderse con *zhongguoren*, las personas del país del centro (o ¿chinos?) que son quienes hablan, o deberían hablar, *zhongguohua* (lengua del país del centro o chino mandarín), también denominada con variantes tales como *huayu* (lengua de los *hua*), *hanyu* (la lengua de los *han*), *guanyu* (lengua de los mandarines/funcionarios), *guoyu* (lengua del país), y finalmente también *putonghua* (lengua común inteligible). Los chinos en muchas ocasiones se consideran a sí mismos como un pueblo perteneciente a una cultura unificada, especialmente los *han*. De hecho, para ellos la historia consiste en un largo proceso de expansión, de sinización, de *hanización* (*hanhua*) de los vecinos no *han*.

Los habitantes del sur, a menudo se han denominado *tangren*, hablan *tanghua* y su tierra es *tangshan*. De esta zona proceden la mayoría de los emigrantes que establecieron barrios chinos conocidos como *tangrenjie* («la calle de las personas *tang*»). Lo cierto es que los pueblos que acabaron formando parte del imperio *han* no eran étnicamente homogéneos. Los intercambios e influencias mutuas han sido múltiples evolucionando paralela y simultáneamente todos.

La noción de *Zhongguo* y de *Huaxia* es anterior al estado imperial y hace referencia a los estados que se fundan o forman parte de la dinastía Shang (*Zhongshang*). Será la idea de unidad centrípeta que emana de un centro civilizador la narrativa dominante desde entonces en el mundo chino. Esta unidad es el resultado de la unión de diferentes comunidades con pueblos diversos con diferentes lenguas, creencias y prácticas, en definitiva de diferentes culturas étnicas. Finalmente, *Huaxia* ha acabado significando siniedad, lo chino (*hua*) idealizando la civilización compartida de la primera dinastía mítica Xia. La noción de cultura homogénea, nacional y moderna concibe a China como una unidad política sin ambigüedades, y a la siniedad como la característica compartida por las personas étnicamente chinas sobre una base de tradiciones y rasgos delimitados. Antes de 1911, de la república, no existía una idea de comunidad cuya frontera fuera sinónima de un grupo étnico. Durante la república se acabó asociando *zhonghua minzu* (chino como categoría étnica) con *zhongguoren* (ciudadano de China) con el objetivo de consolidar y fundir a los diferentes pueblos en una única nación o Estado-nación.

La realidad es que la siniedad, en cuanto cultura material, etnicidad y residencia, no está claramente definida. La idea de identidad (nacional) es nueva y la noción de cultura que se invoca es una construcción que consiste en una nueva frontera que crea vínculos de solidaridad horizontal entre individuos iguales, autónomos, que forman parte de un espacio social homogéneo representado por la nación que supera el pasado jerárquico. La cultura es imaginada, se ha elaborado e institucionalizado: obedece a intereses que se imponen y ofrece una lengua, etnicidad, costumbres, valores y mitos compartidos.

## Diversidad

Existen muchas identidades chinas diferentes, es necesario tomar precauciones con la esencialización, con el recurso a nociones como autenticidad y pureza. Ien Ang (1998, 2001) nos recuerda con su experiencia vital que «aunque soy inevitablemente china por ascendencia, a veces solamente soy china por consentimiento. Cuándo y cómo es un asunto político». En definitiva, el ser o no chino, más allá de los supuestos vínculos inalienables de la biología, depende de la experiencia, historia, contextos y relaciones de poder.

El antropólogo Francis L.K. Hsu realizó trabajo de campo con el grupo étnico Bai de la provincia de Yunnan en la década de 1930 quedando sus resultados reflejados en su obra *Under the Ancestor's Shadow*. «Los "chinos" en el territorio Minjian (tal como era conocido entonces) eran tan típicamente chinos que su sistema de familia y parentesco y rituales dedicados a los antepasados, tal como los describe el libro de Hsu, se han considerado que eran la representación de la sociedad y cultura chinas desde finales de la década de 1940 hasta comienzos de la de 1970» (Wu, 1999, p. 158). La argumentación de Wu continúa con su propio trabajo de campo en la misma zona en 1985, llegando a las mismas conclusiones que Hsu medio siglo antes, es decir, que los Bai no se diferencian de los Han en prácticamente nada. Lo que ha cambiado es la autopercpción debido a su identidad denominada oficialmente como tal (Bai), y si antes decían ser étnicamente chinos ahora dicen ser étnicamente Bai. Es el cambio de política oficial lo que ha cambiado su percepción: «el cambio de categoría oficial no exige a los miembros del grupo que cambien su cultura; pero sí que exige un cambio en la percepción e interpretación de su cultura de tal modo que puedan justificar una nueva identidad» (Wu, 1994, p. 160). Este mismo fenómeno lo encontramos con otros grupos étnicos o minorías nacionales de China en la actualidad que se caracterizan por haber sido hanizados, perdiendo gran parte de sus supuestos rasgos identitarios como la lengua, por ejemplo: los miao-yao, los zhuang que es el grupo étnico con mayor población de China (17 millones), los tujia, la mayor parte de los mongoles urbanos, los she, los man (manchúes) y los hui (chino-musulmanes) urbanos (véase el capítulo de Michael Prosser en este mismo volumen).

La diversidad étnica en el interior de la República Popular China hasta la década de 1990 se categorizaba como nacionalidades o minorías nacionales, siguiendo una adaptación de los principios expuestos por Stalin en su análisis de la cuestión nacional y el marxismo en 1913. Curiosamente, en estos momentos ha entrado en desuso el término nacionalidad y está siendo sustituido sistemáticamente por etnicidad, grupos étnicos, etc. Se pretende de este modo eliminar cualquier pretensión a futuras y ya presentes reivindicaciones de mayor autonomía política que puedan

llegar al independentismo como sucedió con muchas de las ex-repubликas soviéticas que ahora forman Estados independientes. De cualquier modo, la Constitución china no da pie a esta posible interpretación, pues declara de forma manifiesta la unidad de China al mismo tiempo que reconoce la existencia de nacionalidades, y advierte en su preámbulo la necesidad de luchar tanto contra el localismo e independentismo como contra el chauvinismo han.

La primera fuente de diversidad la aportan las 56 nacionalidades reconocidas oficialmente que conviven en el interior de la RPC, a las que hay que sumar además los nueve grupos aborígenes reconocidos en Taiwan. Las nacionalidades se reconocieron tras un proceso de identificación y clasificación llevado a cabo durante la década de 1950 aplicando de una forma flexible y no sistemática, los criterios propuestos por Stalin para identificar una nacionalidad: el grupo humano que comparte una lengua, territorio, economía y psicología (cultura), a la que se añadió la religión para el caso de los hui (chino-musulmanes). Los judíos chinos han recurrido sin éxito a ser catalogados como nacionalidad de acuerdo al criterio religioso, y otro tanto podría suceder con los chinos cristianos o católicos. El culturalismo, el mito de que cualquier persona o grupo se siniza (haniza) si adopta el confucianismo, de algún modo podría aplicarse a muchos de los grupos étnicos reconocidos oficialmente, como se comentó anteriormente, pues han perdido sus lenguas, formas de vestir, modos de vida diferenciales, en definitiva. De hecho, durante mucho tiempo un considerable número de miembros de minorías nacionales mantuvieron oculta su identidad, pero cuando se dieron cuenta que el tener una identidad diferencial en el interior de China podía estar sujeto a privilegios, comenzaron a reivindicar su estatus de pertenencia a ellas como demuestra el gran incremento de la población de algunas nacionalidades al comparar el censo de 1982 con el de 1990 (los manchúes doblaron en ocho años su contingente, por ejemplo). Existen numerosos héroes culturales/políticos de la historia del mundo chino que pertenecen a minorías nacionales, pero eso no les hace menos chinos: Zheng He, el militar que dirigió las impresionantes expediciones marítimas chinas de 1405 a 1437 durante la dinastía Ming, era un eunuco Hui (chino-musulmán).

Otro dilema aparece con los extranjeros empleados por el gobierno chino en distintos momentos de la historia. Por ejemplo, los jesuitas europeos que trabajaban en el gabinete de astronomía y matemáticas y que se vestían como chinos y hablaban chino. Pero la pregunta más pertinente sería ¿es chino un uigur, mongol, tibetano? Todos ellos, igual que el resto de los miembros de las otras minorías nacionales son ciudadanos de China, poseen pasaporte y documento de identidad chino, aunque en este último quede reflejada su nacionalidad (*minzu*) en un apartado. Los *han* se han expandido a lo largo de la historia, han absorbido a otros pueblos, asimilado, colonizado, mezclado, han expulsado a habitantes que

previamente estaban asentados en tierras que después pasarían a sus manos, se han producido genocidios, pero también se han mantenido bolsas en el interior donde residen pueblos que no son *han*. Las minorías que se encontraban en estas zonas se han gobernado a sí mismas por el sistema *tusi* introducido por los mongoles, la casa imperial otorgaba el derecho al autogobierno a los líderes locales de estos pueblos, a veces, a cambio del pago de impuestos, pero no necesariamente (los *yao* siempre tuvieron bula para no pagar impuestos). Con el paso del tiempo el gobierno imperial fue expandiendo su control directo estableciendo provincias directamente sometidas al gobierno central por medio de su jerarquía de funcionarios, así por ejemplo arrebató a Tibet lo que hoy constituye la provincia de Qinghai y gran parte de Sichuan y del norte de Yunnan. El gobierno de la última dinastía gestionó también un estado multiétnico y plural permitiendo diversos grados de autonomía a distintos territorios y pueblos: mongoles, tibetanos, uigures, manchués, etc. Durante bastante tiempo los escritos oficiales fueron cuatrilingües (manchú, mongol, tibetano y chino) aunque finalmente decayó este plurilingüismo escrito.

Algunas de las minorías nacionales aportan todavía mayor complejidad a la identidad china. Por ejemplo, hay 20 minorías nacionales con presencia fuera de las fronteras de China o lo que es lo mismo que están presentes en más de un Estado-nación: kazak, mongol, coreano, etc. También hay pueblos procedentes de China que emigraron al sureste asiático y actualmente a nadie se le ocurre decir que son chinos: los myanmar y los thai proceden de la antigua China, por ejemplo.

La segunda fuente de diversidad en el interior de China surge de la problemática construcción del grupo mayoritario, el *han*. Una población de 1.200 millones de personas, por mucho que al Estado le guste pensarlo, no es homogénea. Habitualmente las diferencias internas de los *han* se han catalogado de subétnicas y suelen seguir criterios lingüísticos pues se constata la existencia de al menos ocho lenguas o dialectos distintos en el interior de China, dejando aparte las lenguas que hablan las minorías nacionales. Estas lenguas, oficialmente catalogadas como dialectos, son ininteligibles y se suele decir que son tan distintas como puedan serlo las lenguas románicas entre sí. Estamos hablando del chino septentrional (chino mandarín), la base para la lengua oficial de China, y de las lenguas *wu*, *minnan*, *minbei*, *hakka*, *yue* (cantonés), *xiang*, *gan*. Cada una de estas lenguas/dialectos a su vez se divide en su interior en numerosas variantes locales que también pueden llegar a ser ininteligibles entre sí, incluso entre pueblos vecinos y cercanos (véase el capítulo de Michael Prosser en este mismo volumen).

Las diferencias regionales, más allá de tomar como referente la diversidad lingüística, también pueden dar lugar al desarrollo de poderosas identidades locales-regionales que fragmentan y erosionan la supuestamente omnipotente «identidad *han*». Estas identidades, a veces se las ha

catalogado de étnicas como el caso de los residentes en Shanghai procedentes del norte de la provincia de Jiangsu (Honig, 1992). Otros autores comentan el potencial del sur de China como forjador de una identidad nacional china alternativa a la creada desde el norte (Friedman, 1994). Lary (1997) y Oakes (2000) reflexionan sobre la evolución y construcción de las identidades provinciales/regionales de China en época reciente. A menudo se comenta que los cantoneses (de Guangdong) desean la independencia de China y, de hecho, han conseguido tener un elevado grado de autonomía económica frente al gobierno central. Los sentimientos de identidad locales/regionales pueden enturbiar y cuestionar la supuesta unidad *han*. Las relaciones de poder y la negociación entre fuerzas/intereses opuestos continúan activas en China desafiándose mutuamente.

## **La identidad china bajo diferentes entidades políticas**

El último toque de diversidad a la identidad china es el resultado, en cierto modo, de la dispersión, entroncando con el siguiente apartado. Nos referimos a las fuentes de identidad china provenientes de Taiwan, Hong Kong, Macao y Singapur. Cada una de estas entidades sociopolíticas posee su propia historia que la particulariza, complejizando la cuestión de la identidad. Todas ellas han construido una identidad propia en distintos momentos que trata de singularizarse y alejarse de la omniabarcante identidad china, apelando, entre otras cosas, a su propia trayectoria histórica de diferencia que se ha plasmado en diferentes estatus jurídicos a escala internacional.

Singapur es un Estado-nación-isla desde 1965, momento en que logró la independencia tras separarse, o ser expulsada, de la Federación de Estados Malayos a la que pertenecía desde 1947, y antes fue una colonia británica desde su fundación en 1819. Singapur formaba parte, junto con Penang y Malaca, de los denominados Asentamientos del Estrecho, colonias británicas bajo control directo frente a los sultanatos de Malaysia que poseían el estatus de protectorado. La población de Singapur es en un 77 por 100 de origen étnico chino, resultado de la migración china que desde su origen colonial británico dominó la zona. Tras la independencia, se puso en marcha un proceso de construcción nacional creando la identidad singapurense multiétnica que incluye, además de a la mayoría china, a las minorías malaya, india tamil y un amalgama de otros orígenes. No obstante, el peso de la etnicidad china ha sido siempre abrumador. A pesar de ser un Estado cuatrilíngüe, con cuatro lenguas oficiales, desde el primer momento se primó la lengua inglesa como lengua nacional preferente, aunque pronto, el chino mandarín, también fue fomentado por el Estado como lengua franca común para los ciudadanos de origen chino con diferentes procedencias y lenguas propias.

La sinidat de Singapur es un tema polémico, pues sin negar que una parte significativa de la población es étnicamente china, el gobierno del Estado-nación debe de procurar la igualdad de los diferentes grupos étnicos que lo habitan. Por otra parte, su carácter de Estado independiente hace que se encuentre alejada de China, a pesar de sus vínculos culturales evidentes. Singapur mantiene buenas relaciones con China, pero su evolución peculiar la ha singularizado en su identidad que no desea perder y fomenta. El éxito económico que ha experimentado en las últimas décadas la ha convertido en un posible modelo de desarrollo a seguir por la propia China (Chan, 2000, 2005).

Macao fue una colonia portuguesa desde 1557 hasta 1999. Su pequeña extensión impide que su población sea muy numerosa y siempre ha sido básicamente china. También su estatus colonial ha generado una identidad especial, que se pone de manifiesto, sobre todo, en el pequeño número de chinos mestizos de portugueses. Por su parte, Hong Kong, colonia británica de 1842 a 1997, también cuenta con una abrumadora población china, resultado de diferentes flujos migratorios que llegaron a la misma en diferentes momentos. En Hong Kong se ha desarrollado una especial identidad hongkonesa (*The Hong Kong man*) bajo el amparo de la política británica de *laissez faire*, que ha modelado en ciertos aspectos las expectativas y la cosmovisión de sus habitantes, aunque nunca han dejado de ser chinos y de mantener vivos los vínculos con sus parientes del otro lado de la frontera. Actualmente Macao y Hong Kong son dos Regiones Administrativas Especiales bajo la soberanía de la República Popular China, disfrutando de un periodo de 50 años de una gran autonomía bajo la fórmula política de «un país, dos sistemas» (Chan, 1999; Chin, 2003; Chan, 2000, 2004, 2005).

Taiwan, por su parte, posee el estatus jurídico más indeterminado de todos los casos abordados en tanto entidad política. Un Estado de facto heredero y continuador de la República de China, que no es reconocido por Naciones Unidas ante la presión de la República Popular que desde 1971, tras la expulsión de Taiwan de la ONU, pasó a convertirse en la legítima portavoz internacional del pueblo chino. Esta situación es el resultado de una guerra civil que no ha concluido. Durante mucho tiempo ambas Chinas, bajo los gobiernos del Partido Nacionalista y del Partido Comunista, respectivamente, tenían el mismo objetivo de su reunificación, pero los nacionalistas ponían la condición de que la República Popular dejara de ser comunista, postergando el momento hasta que se diera esa circunstancia.

El final de la dictadura militar impuesta por el Partido Nacionalista como excusa para defenderse de la amenaza comunista ha desembocado en una transición democrática que ha llevado el triunfo a un nuevo partido (Partido Democrático Progresista) con vocación pro-independentista, en el sentido de abandonar la expectativa de la reunificación y luchar por

el reconocimiento como nación independiente en todos los foros internacionales. Este giro político ha ido acompañado por un proceso de construcción identitario, de creación de una nueva identidad, la taiwanesa, que pretende diferenciarse de la china. La población taiwanesa se encuentra dividida en cuanto a sus aspiraciones de futuro y parece que el mantenimiento del *status quo* es la opinión predominante. Sin duda, Taiwan ha evolucionado de un modo diferente a sus parientes del continente, lo que les convierte en singulares, pero al mismo tiempo culturalmente continúan siendo básicamente chinos (Allio, 2000; Brown, 1996, 2004; Shih, 2002).

El proceso de construcción nacional taiwanés se aceleró con la entrada en la escena política de representantes nativos ocupando posiciones de liderazgo y poder. Cuando en 1945, Taiwan dejó de ser una colonia japonesa, circunstancia que se extendió durante un periodo de cincuenta años, retornó a la soberanía de la República de China liderada por el Partido Nacionalista y recuperó su estatus provincial que había adquirido en 1884 después de haber sido una prefectura de la provincia vecina de Fujian. El control de la isla por el continente acabó siendo abrumador, acallando y sometiendo al liderazgo interno, sobre todo tras el desenlace de la guerra civil (1946-1949) que supuso la retirada de los perdedores del partido y del ejército nacionalista a Taiwan donde se hicieron fuertes con la ayuda y protección de Estados Unidos, en tanto bastión anticomunista. La entrada de aproximadamente dos millones de «continentales» a una isla que contaba con seis millones de habitantes, en un periodo de tiempo muy corto en torno a 1949, significó que todo el poder político y militar quedó en manos de los recién llegados continentales, y no ha sido hasta la década de 1990 cuando han aparecido los primeros líderes políticos importantes de origen no-continental, en el sentido de no haber llegado durante la última oleada migratoria. La toma de posiciones de poder por parte de los «taiwaneses» ha supuesto una tendencia a la normalización del uso del minnan, la lengua materna del segmento mayoritario de la población (también conocido como hokkien), en la esfera pública, en televisión, en mítines políticos, incluso en la universidad, algo impensable antes de 1987 bajo la dictadura del partido y ejército nacionalista. La lengua «taiwanesa» (minnan) se ha convertido en una de las fuentes clave para la nueva identidad taiwanesa, aunque en su ingeniería intervienen muchos otros aspectos.

Es curiosa la situación paradójica de Taiwan, pues al mismo tiempo que una parte de la población reivindica una identidad separada y diferente de sus parientes continentales, también durante mucho tiempo se ha mostrado muy orgullosa de ser la depositaria de la quintaesencia de la siniudad en sus manifestaciones histórico-culturales (el patrimonio de los tesoros del Palacio Imperial se encuentra allí), y lingüísticas (la lengua nacional es la oficial) que estaba siendo destruida por el Partido Comu-

nista mediante sus ataques al patrimonio artístico (como en determinados momentos de la Revolución Cultural) y lingüístico (mediante la simplificación de la escritura de los caracteres). Taiwan ha conservado el patrimonio y la lengua de la cultura china, y aunque se siente orgullosa de ello, al mismo tiempo rechaza su identificación con la misma y pretende ser exclusivamente taiwanesa, o no-china. De cualquier modo, hay que recordar que no todos los taiwaneses piensan igual y que el tema de su identidad no puede ser abordado en toda su extensión y complejidad en este capítulo.

## Dispersión

La presencia de personas de origen chino fuera de las fronteras de los Estados-nación o entidades políticas reconocidas, de un modo u otro, como chinas (las anteriores República Popular, Taiwan, Hong Kong, Macao y Singapur), tiene una historia de más de mil años y en estos momentos alcanza a un volumen de aproximadamente 35 millones de personas. El establecimiento de comunidades chinas en el extranjero, que ocupan una posición minoritaria en los Estados donde están asentadas, en la actualidad, abarca a casi todo el globo, aunque todavía hay lugares donde su volumen es muy pequeño (Ma y Cartier, 2003; Cushman y Wang, 1988; Hsu y Serrie, 1998; Nonini y Ong, 1998; Ong, 1999; Tan 2001).

La mayor parte de los 35 millones de personas que componen la diáspora china se concentra en la región del sureste asiático, zona donde primero se establecieron y donde posteriormente se recibió al flujo más importante de migrantes chinos (especialmente en el periodo 1840-1930). Estados Unidos es el único país que cuenta con una población étnicamente china que supera el millón de efectivos fuera del área del sureste asiático, mientras que Indonesia es el que tiene un mayor número de población china (siete millones), seguido por Malasia, Thailandia, y Filipinas. En cuanto a su peso relativo, la minoría china tan sólo supera el 10 por 100 de la población total en Malasia (28 por 100), Brunei (15 por 100), Thailandia (12 por 100), y Tahití (11 por 100). Los países anglosajones nuevos (Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda) se han convertido durante las dos últimas décadas del siglo xx en el destino preferente para la nueva migración china, seguidos a mayor distancia por los europeos.

Si la dispersión es notable, también lo es el volumen de la población afectada y la larga historia del proceso. Con respecto a la problemática de la identidad de las personas de origen étnico chino establecidas en el extranjero, es necesario mencionar la gran diversidad de situaciones, así como la evolución a lo largo del tiempo. En la actualidad, la mayor parte de esta diáspora ha perdido la nacionalidad china y posee la de los países

donde residen, en algunos casos más de 20 generaciones. Es incluso resulta habitual que se haya perdido la lengua materna con el paso del tiempo y de las generaciones, como, por ejemplo, en Perú, donde los *tusheng* (descendientes de chinos) no hablan chino. También fue frecuente en una primera fase la creación de comunidades mestizas, pues los únicos que se trasladaban eran hombres que acabaron casándose y teniendo descendencia con mujeres nativas: los baba de Malaysia, los peranakan de Indonesia, los mestizos de Filipinas, etc. En algunos casos los mestizos pasaron a formar parte de la élite política como el rey Takshin de Thailandia o el primer sultán de Brunei cuya familia todavía sigue gobernando.

El Estado imperial chino desde la dinastía Ming en la década de 1440 hasta la dinastía Qing en la década de 1870 mantuvo una política oficial con respecto a los emigrantes chinos en el extranjero de, simplificando, no reconocimiento e, incluso, rechazo o persecución en ocasiones, lo cual no significaba precisamente que no se emigrara. Dependiendo de cada caso concreto su aceptación e inserción en la sociedad general de los países donde se establecieron fue más o menos intensa, aunque, en general, se vieron sometidos a políticas de discriminación y segregación lo cual les obligaba a mantenerse separados en tanto grupo diferenciado, a veces más allá de su propia voluntad. Filipinas fue uno de los primeros lugares del mundo que decretó regulaciones que les obligaban a vivir en un único barrio de la ciudad de Manila (el parian) a menos que se convirtieran al catolicismo. A los decretos de expulsión de chinos y de impedir su entrada que elaboró Filipinas a mediados del siglo XVIII le tomó el relevo Estados Unidos que en 1882 aprobó la Ley de Exclusión de la Inmigración China, no revocada hasta la Segunda Guerra Mundial, y del mismo modo se elaboraron medidas en contra de su entrada en Canadá, Australia, Nueva Zelanda, Cuba, Perú, Brasil, etc.

Durante la descolonización e independencia de los países colonizados del sureste asiático y algunos de América (Surinam, por ejemplo), junto al establecimiento de regímenes socialistas (Vietnam unificado en 1976), se produjeron fenómenos de nacionalismo económico, lo que significaba que los «extranjeros» pasaban a estar sometidos a legislaciones que afectaban a sus intereses económicos. Entre los «extranjeros» cabe destacar que el grupo más afectado fue el de los chinos, incluso aunque muchos de ellos llevaban varias generaciones residiendo en los nuevos países independientes (Indonesia, Malaysia). A veces, no se les permitía nacionalizarse, aunque lo desearan y, en otras ocasiones, en cambio, se les obligaba a hacerlo, aun en contra de su voluntad. Las escuelas chinas y el uso de la escritura china en público fueron prohibidas en países como Indonesia durante mucho tiempo. En Malaysia, en el periodo de Emergencia contra la insurrección comunista les obligaron a abandonar su residencia en el medio rural y fueron internados en «Pueblos Nuevos» vallados y vigilados, cual campos de concentración. En Vietnam, la na-

cionalización del comercio dejó sin sus negocios a muchas familias chinas que decidieron abandonar el país en barcas (los *boat people* de finales de la década de 1970 y comienzos de la siguiente) o por tierra hacia China, acabando en campos de refugiados o como asilados políticos en Francia y otros países (Chan, 2000, 2004, 2005).

El reconocimiento por parte del Estado chino de sus emigrantes, como se comentó anteriormente, se produjo en la última parte del siglo XIX y supuso la inclusión de los mismos en la nación china. Se les pidió que fueran patriotas, simbolizado por el neologismo de *huaqiao* (*hua* que reside temporalmente fuera de casa), y contribuyeron con sus inversiones de capital tanto a la modernización del país como a la revolución que en 1911 derrocó al sistema imperial estableciendo una república. «Los *huaqiao* son la madre de la revolución», afirmaba Sun Yatsen, el padre de la República que pasó la mayor parte de su vida en el extranjero recaudando dinero entre los emigrantes chinos para financiar la revolución que finalmente triunfó en uno de sus múltiples alzamientos.

La toma del poder por el Partido Comunista Chino en 1949 conllevó un cambio de política hacia la migración y hacia los chinos en el extranjero haciendo una llamada al retorno para colaborar en la reconstrucción del país después de la guerra. Durante el maoísmo, los vaivenes de la política migratoria pasaron por rechazar el *ius sanguinis* y solicitar en 1955 a los chinos establecidos en el extranjero que abandonaran su nacionalidad china para evitar sufrimientos y persecuciones, ya que se les consideraba en algunos lugares una especie de quinta columna para la propagación del comunismo.

En un proceso iniciado a finales del siglo XIX y que recobra nuevo ímpetu en la década de 1990, la diáspora china ha pasado de ser un apéndice marginal para la definición de la siniedad a tratar de posicionarse en el centro del escenario. Un ejemplo de lo anterior lo constituye la contribución de la obra de Tu Weiming, una de cuyas aportaciones lleva el significativo título «Cultural China. The Periphery as the Center» (1994) quien defiende las aportaciones de los chinos en el extranjero a la definición de lo chino. Dejando a un lado sus argumentos reificados étnicamente hablando, que van más lejos para incluir como «chino» a todos los expertos en el estudio e investigación concerniente a ese país, más allá de sus nacionalidades y orígenes étnicos, lo cierto es que la siniedad en la diáspora constituye un concepto muy disputado y sometido a una elevada tensión política.

La década de 1990, con el fin de la guerra fría, ha supuesto la revitalización de la política de identidades en todo el mundo, y una de las que ha recuperado nuevos bríos, si duda, es la china. De esta época datan las autorreflexiones proporcionadas por Ien Ang (1998, 2001) o Gregory B. Lee (2003), entre otros, como Kam Louie (2004), Li (2005), Lee (1995), que resaltan la dificultad de la identidad china a partir de su propia experien-

cia vital, sacando a relucir los juegos de poder que se encuentran en el fondo de la cuestión. Las posiciones van desde aquellos que consideran que quienes no hablan chino son menos chinos o han dejado de serlo, hasta las que piensan que ser chino es algo que se lleva en la sangre (biología) y no se puede renunciar a ello.

Otro fenómeno que se ha desarrollado con el paso del tiempo es la identidad con guiones o palabras compuestas de chino, por ejemplo, los chino-estadounidenses. Esta forma de denominación y categorización implica, por un lado, la separación marcada por una etnicidad y, por otro, la unión que resalta el guión o la composición. Lo cierto es que la identidad con guiones, o compuesta, se supone que es nueva, es decir, se ha dejado de ser chino en parte para ser otra cosa: chino-estadounidense, lo cual significa que no se es estadounidense simplemente, sino una forma especial de serlo, con su propia historia, peculiaridades, discriminaciones, segregaciones, éxitos, etc. Esta categoría es el resultado de la evolución de las políticas de identidad, o lo que es lo mismo, de la reivindicación para el reconocimiento de una determinada identidad que ha evolucionado en el contexto de una sociedad pluriétnica. Habitualmente esta identidad con guiones o compuesta, se utiliza para aquellos nacidos en la sociedad de destino donde se dirigieron sus antecesores (segundas, tercera, cuartas generaciones). Allí se han educado y desarrollado su vida cotidiana, estando directamente influidos por el medio que les rodea al cual se han adaptado y, a su vez, han transformado en cierto modo (Beauregard, 2005). Si los chinos han acabado siendo compuestos después de ser invitados, ahora se trataría de pasar a ser integrales así como ciudadanos en igualdad de derechos y obligaciones con el resto de la sociedad que les rodea

Al salto generacional se une la diferente educación recibida por padres e hijos en distintos sistemas educativos, lo que a menudo produce conflictos inevitables y el surgimiento de una identidad híbrida que se afirma que con el paso de las generaciones acabará desapareciendo. De todos modos, esta circunstancia, la aculturación radical y pérdida de identidad original, siempre depende del contexto donde está asentada la comunidad china, pues las políticas migratorias y el trato que reciben los chinos por parte de la sociedad general afectará a sus estrategias de integración/adaptación/acomodación. También puede afectar a la misma, la política migratoria de China que puede ir desde una posición neutra a esforzarse por reforzar los vínculos con sus emigrantes en el extranjero por medio de todo tipo de actividades. Este hecho ha sido especialmente relevante durante la década de 1990 con el desarrollo de campos de verano para los hijos de los emigrantes con el objetivo de mantener vivos los vínculos y que no se pierdan (Louie, 2000, 2004). En China, ahora, los emigrantes son bienvenidos, aunque no siempre fue así. Se espera que inviertan en China, que ayuden a la modernización del país con sus cono-

cimientos y a la internacionalización del mismo con sus contactos. Se han transformado en un bien muypreciado al que hay que cuidar y esperar que no se olvide de sus orígenes.

Por su parte, muchos miembros de la diáspora china, de los 35 millones que hay repartidos por el mundo, han perdido la nacionalidad china, han nacido en el extranjero, es habitual que pertenezcan a familias con varias generaciones establecidas en el extranjero, incluso también que hayan perdido su lengua materna. Se sienten identificados con el país donde viven y no deseán, ni buscan, reforzar sus antecedentes chinos. Un ejemplo son los chinos y mestizos de Filipinas que forman una parte importante de la élite económica, política y religiosa del país. Son y se consideran filipinos por mucho que el Estado chino los incluya como miembros de su diáspora.

Otro fenómeno que cabe recordar es el de la élite china cosmopolita, un segmento de la población muy pequeño que se caracteriza por su ciudadanía flexible (Ong, 1999; Nonini y Ong, 1997)), es decir, por la posibilidad de elegir su nacionalidad (pasaporte) en cada momento de acuerdo a sus intereses. El ejemplo prototípico son los hombres de negocios hongkoneses que emigraron a Canadá al mismo tiempo que deslocalizaban sus industrias en la República Popular. Viajan continuamente de un lugar a otro, adoptando la identidad que más les conviene en cada situación. Se puede constatar la existencia de una división internacional de la residencia, en unos países se trabaja y en otros se disfruta del ocio, o se trabaja simultáneamente en muchos lugares.

Otra variable a tener en cuenta en la dispersión china son las adopciones internacionales. España ya constituye el segundo país que más adopta de China después de Estados Unidos. Los más de 6.000 niños chinos, en su mayoría niñas, adoptados en España desde que en 1997 se estableciese un acuerdo con la República Popular, constituyen un segmento de la población que va a desarrollar una identidad peculiar, pues aunque físicamente la apariencia sea china, su proceso de socialización es básicamente español. Su futuro añadirá complejidad a la ya de por sí compleja situación de la identidad china.

## **Identidades múltiples chinas**

Como hemos puesto de manifiesto a lo largo de este capítulo, existen muchas identidades chinas diferentes, por lo tanto, lo primero que hay que hacer es no esencializar ni buscar identidades auténticas, puras, reales. En el mundo actual existe una pluralidad de opciones identitarias en oferta. Para el caso chino podríamos decir que existe un rostro (biológico) junto a muchas máscaras (culturales) (Chan, 2000, 2004, 2005), y también cierta libertad para articular la identidad. La identidad no es nun-

ca inamovible, fija, sin cambios ni fisuras, homogénea, sino más bien, mixta y ambivalente, móvil, no fijada a un lugar determinado, escindida, múltiple y pluralista, flexible y situacional, diversa, en definitiva. La identidad siempre cuenta con un posicionamiento subjetivo, y puede incluir una multiplicidad de arraigos y de conciencia. La identidad debe entenderse como una comunidad de vinculaciones frente a otros.

Desde luego, no todos los investigadores comparten la visión que aquí ofrecemos, por ejemplo Tu Weiming defiende un fundamentalismo cultural chino pan-nacional en la comunidad imaginada de los intelectuales chinos exiliados, manifestación de un idealismo neoesencialista. Esto supone un rechazo a la posibilidad de coexistencia de identidades múltiples en los emigrantes. De hecho, su argumentación llega hasta el punto de incluir como chino a los intelectuales y profesionales relacionados con el mundo chino. Igual que Kafka menciona en sus diarios, siguiendo esta línea podríamos afirmar que «todos somos chinos». Frente a esta perspectiva, resaltamos la resistencia cotidiana frente a etnicidades interesadas e institucionalizadas por el centro, entendiendo la identidad como un proceso de selección de los sujetos, lo que conlleva la multiplicidad de posiciones identitarias. Como afirma Chan (2000, 2004) ser chino en sí mismo es múltiple y así debe entenderse. Arif Dirlik nos advierte de la problemática de esencializar el confucianismo como marca de identidad en la nueva voz procedente de Asia durante la globalización (1995).

En definitiva, la identidad china dispersa por el mundo se encuentra muy fragmentada, no obedece a unos criterios ni patrones únicos, no posee una unidad ni ideológica ni de acción. Cada caso concreto varía de forma notable de otros, por lo que más allá de poder afirmar que todos comparten antepasados chinos, poco más se puede decir. Vivimos en una sociedad de identidades múltiples y fragmentadas. Cada uno de nosotros dispone de muchas opciones y alternativas, pertenecemos a muchos grupos sociales diferentes a lo largo de un mismo día o de una vida. Las identidades no son esencias eternas, sino concreciones contingentes, flexibles, cambiantes, tal y como se manifiestan en los mundos chinos.

## Bibliografía

- Allio, Fiorella, «The Dynamics of the Identity Issue in Taiwan. Understanding Uniqueness, Diversity and the Whole». *China Perspectives*, n.º 28, 2000.
- Ang Ien, «Can One Say no to Chineseness? Pushing the Limits of the Diasporic Paradigm». *Boundary 2*, vol. 25, n.º 3 (1998), pp. 223-242.
- Ang Ien, *On not Speaking Chinese. Living between Asia and the West*, Routledge, Londres, 2001.
- Beauregard, Guy, «The Problem of Diaspora: On Chinese Canadian Production in English», en Tseen Khoo y Kam Louie, eds., *Culture, Identity, Commodity*.

- Diasporic Chinese Literatures in English*. Hong Kong University Press, Hong Kong, 2005, pp. 129-149.
- Beltrán Antolín, Joaquín, «Los límites del mundo chino ¿Hasta dónde llega China?», en Joaquín Beltrán, coord., *La presencia china en el mundo*. UOC, Barcelona, 2004.
- Blum, Susan D., «China's Many Faces: Ethnic, Cultural, and Religious Pluralism», en Timothy B. Weston y Lionel M. Jensen, eds., *China Beyond the Headlines*. Rowman and Littlefield, Lanham, 2002, pp. 69-95.
- Brown, Melissa, J., ed., *Negotiating Ethnicity in China and Taiwan*. Institute of East Asian Studies, University of California Press, Berkeley, 1996.
- , *Is Taiwan Chinese? The Impact of Culture, Power, and Migration on Changing Identities*. University of California Press, Berkeley, 2004.
- Chan Kwok-bun, «A vueltas con la identidad: Los chinos étnicos de Tailandia, Singapur y Hong Kong». *Revista de Occidente*, n.º 235 (2000), pp. 77-94.
- , «Sobre la condición de extranjero». *Revista de Occidente*, n.º 286 (2004), pp. 45-61
- , *Chinese Identities, Ethnicity and Cosmopolitanism*. Routledge, Londres, 2005.
- Chan, W.Y. Wendy, «Identity and Home in the Migratory Experience of Recent Hong Kong Chinese-Canadian migrants», en Elizabeth K. Teather, eda., *Embodying Geographies. Spaces, Bodies and Rites of Passage*. Routledge, Londres, 1999, pp. 175-192.
- Chin, James Kong, «Multiple Identities among the Returned Overseas Chinese in Hong Kong», en M.W. Charney, B.S.A. Yeoh y Tong Chee Kiong, eds. *Chinese Migrants Abroad. Cultural, Educational and Social Dimensions of the Chinese Diaspora*. Singapore University Press, Singapur, 2003, pp. 63-82
- Chow, Rey, «Introduction: On Chineseness as a Theoretical Problem». *Boundary 2*, vol. 25, n.º 3 (1998), pp. 1-24.
- Chun, Allen, «Fuck Chineseness: On Ambiguities of Ethnicity as Culture as Identity». *Boundary 2*, vol. 23, n.º 2 (1996), pp. 111-138.
- Cohen, Myron L., «Being Chinese: The Peripheralization of Traditional Identity», en Tu Wei-Ming, ed., *The Living Tree. The Changing Meanings of being Chinese Today*. Stanford University Press., Stanford, 1994, pp. 88-108.
- Cushman, Jennifer W. y Wang Gungwu, eds., *Changing Identities of the Southeast Asia Chinese since World War II*. Hong Kong University Press, Hong Kong, 1998.
- Dikötter, Frank, «Race in China», en Pál Nyíri y Joana Breidenbach, eds., *China inside out. Contemporary Chinese Nationalism and Transnationalism*. Central European University, Budapest, 2003. (<http://cio.ceu.hu/courses/CIO/modules>)
- , «Racial Identities in China: Context and Meaning», *China Quarterly*, n.º 138 (1994), pp. 404-412.
- , «Culture, "Race" and Nation: The Formation of National Identity in Twentieth-century China». *Journal of International Affairs*, vol. 49, n.º 2 (1996), pp. 590-65.
- , «Identidad», en Taciana Fisac y Steve Tsang, eds., *China en transición. Sociedad, cultura, política y economía*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2000, pp. 165-88.
- Dirlik, Arif, «Confucious in the Borderlands: Global Capitalism and the Reinvention of Confucianism». *Boundary 2*, vol. 22, n.º 3 (1995), pp. 229-273.

- Feuchtwang, Stephan, «The Chinese Race-Nation». *Anthropology Today*, vol. 9, n.º 1 (1993), pp. 14-15.
- Friedman, Edward, «Reconstructing China's National Identity: A Southern Alternative to Mao-era Anti-imperialist Nationalism». *Journal of Asian Studies*, vol. 53, n.º 1 (1994), pp. 67-91.
- Harrell, Stevan, ed., *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*. University of Washington Press, Seattle, 1995.
- Honig, Emily, *Creating Chinese Ethnicity: Subei People in Shanghai, 1850-1980*. Yale University Press, New Haven, 1992.
- Hsu, Francis L.K. y Hendrick Serrie, eds., *The Overseas Chinese. Ethnicity in a National Context*. University Press of America, Lanham, 1998.
- Jenner, W.J.F., «Raza e historia en China». *New Left Review (en español)*, n.º 11 (2001), pp. 55-77.
- Keane, Michael, «Redefining Chinese Citizenship». *Economy and Society*, vol. 30, n.º 1 (2001), pp. 1-17.
- Lam Tong, «Identity and Diversity: The Complexities and Contradictions of Chinese Nationalism», en Timothy B. Weston y Lionel M. Jensen, eds., *China Beyond the Headlines*, Rowman and Littlefield, Lanham, 2002, pp. 147-170.
- Lary, Diana, «Regions and Nation: The Present Situation in China in Historical Context». *Pacific Affairs*, vol. 79, n.º 2 (1997), pp. 181-194.
- Lee, Gregory B., *Chinas Unlimited. Making Imaginaries of China and Chineseness*. RoutledgeCurzon, Londres, 2003.
- Lee, Oufan Leo, «Trans-Chinese Sensibilities: Explorations into the Culture of Everyday Life in the Form of a Random Essay», en John Rajchman, ed., *The Identity in Question*. Routledge, Londres, 1995. <http://www.owlnet.rice.edu/~swlewis/syllabi/llee/trans.htm>
- Levenson, J., *Confucian China and its Modern Fate*. University of California Press, Berkeley, 1968.
- Li Leiwei David, «On Ascriptive and Acquisitional Americanness: *The Accidental Asian* and the Illogic of Assimilation», en Tseen Khoo y Kam Louie, eds., *Culture, Identity, Commodity. Diasporic Chinese Literatures in English*. Hong Kong University Press, Hong Kong, 2005, pp. 253-277.
- Louie, Andrea, «Re-territorializing Transnationalism: Chinese Americans and Chinese Motherland». *American Ethnologist*, vol. 27, n.º 3 (2000), pp. 645-669.
- , *Chineseness across Borders. Renegotiating Chinese Identities in China and the United States*. Duke University Press, Durham, 2004.
- Louie, Kam, «Australian Lovers: Chingchong Chinaman, Chinese Identity and Hybrid Confusion», en Alison Broinowski, ed., *Double Vision: Asian Accounts of Australia*, Pandanus Books, Canberra, 2004, pp. 61-78.
- Ma, Laurence J.C. y Carolyn Cartier, eds., *The Chinese Diaspora. Space, Place, Mobility and Identity*. Rowman and Littlefield, Lanham, 2003.
- Nonini, Donald M. y Ahiwa Ong, «Chinese Transnationalism as Alternative Modernity», en A. Ong y D.M. Nonini, eds., *Ungrounded Empires: The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism*. Routledge, Nueva York, 1997, pp. 3-33.
- Oakes, Tim, «China's Provincial Identities: Reviving Regionalism and Reinventing "Chineseness"». *Journal of Asian Studies*, vol. 59, n.º 3 (2000), pp. 667-692.

- Ong, Ahiwa, *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*. Duke University Press, Durham, 1999.
- Shih Chih-yu, *Negotiating Ethnicity in China. Citizenship as a Response to the State*. Routledge, Londres, 2002.
- Tan Chee Beng, «Chinese in Southeast Asia and Identities in a Changing Global Context», en M. J. Armstrong, R.W. Armstrong y K. Mulliner, eds., *Chinese Populations in Contemporary Southeast Asian Societies. Identities, Interdependence and International Influence*. Curzon, Richmond, 2001, pp. 210-236.
- Towsend, J., «El nacionalismo chino», en Jonathan Unger, ed., *Nacionalismo chino*. Edicions Bellaterra, Barcelona, 1999, pp. 23-62.
- Tu Wei-Ming, «Cultural China. The Periphery as the Center», en Tu Wei-Ming, ed., *The Living Tree. The Changing Meanings of being Chinese Today*. Stanford University Press, Stanford, 1994, pp. 1-34.
- Wang, Edward Q., «History, Space, and Ethnicity: The Chinese Worldview». *Journal of World History*, vol. 10, n.º 2 (1999), pp. 285-305.
- Wu, David Yen-ho, «The Construction of Chinese and non-Chinese Identities», en Tu Wei-Ming, ed., *The Living Tree*. Stanford University Press, Stanford, 1994, pp. 148-166.