



Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>



Universitat Autònoma
de Barcelona



El concepto *wenming*:

Discurso, espacio y práctica “civilizatoria” en Nanjing, China

Aran Romero Moreno

Tesis Doctoral: Juliol de 2020

Directors: Dr. Blai Guarné Cabello i Dra. Irene Masdeu Torruella

Tutor: Dr. Blai Guarné Cabello

Programa Doctoral en Traducció i Estudis Interculturals

Departament de Traducció, Interpretació
i d'Estudis de l'Àsia Oriental

El concepto *wenming*: discurso, espacio y práctica “civilizatoria” en Nanjing, China

Doctorat en Traducció i Estudis Interculturals.

Departament de Traducció i d'Interpretació i d'Estudis de l'Àsia Oriental.

Signatura del doctorand:

Aran Romero Moreno

Signatura dels directors:

Dr. Blai Guarné Cabello

Dra. Irene Masdeu Torruella

Tutor:

Dr. Blai Guarné Cabello

Notas del Autor

En primer lugar, advertir que en esta tesis el lector encontrará múltiples textos traducidos directamente desde fuentes originales en chino (carteles, posters, anuncios, documentos, etc.); me disculpo de antemano por las posibles inexactitudes en las traducciones que yo mismo, de forma lega, he realizado por medio de mi propio conocimiento de la lengua y de varios diccionarios en línea (<https://cetxt.org>, <https://www.zdic.net> y <https://hanziyuan.net>).

En segundo lugar, apuntar que el sistema que he utilizado para transcribir los conceptos en chino es el *pinyin*; al final del trabajo incluyo un glosario con todos los términos donde pueden consultarse los caracteres y definiciones.

En tercer lugar, advertir de que la tesis incluye decenas de fotografías que yo mismo realicé durante mi trabajo de campo en Nanjing sin el equipo ni el conocimiento necesario para mantener una calidad profesional de las mismas; me disculpo también por esto.

Finalmente, señalar que, con tal de asegurar el anonimato de mis informantes, casi todos los nombres que aparecen en la tesis son pseudónimos (excepto en algún caso concreto en el que recibí consentimiento explícito para incluir el nombre real).

Agradecimientos

Agradecer al programa de becas *Confucius China Studies Program* de Hanban que financió mi trabajo de campo en China. Agradecer también a la Universidad de Nanjing que durante doce meses me acogió como investigador invitado; en especial, al profesor Feng Xiaotian por su ayuda y consejo (风笑天导师, 感谢您).

De la Universidad Autònoma de Barcelona agradecer a los directores de mi tesis, Blai Guarné e Irene Masdeu, por la guía que me han ofrecido durante todo el proceso. Agradezco igualmente a la coordinadora del programa doctoral, Amelia Sáiz, por su consejo y paciencia.

A nivel personal son demasiadas las personas a las que debería agradecer, así que me limitaré a mencionar a las que han intervenido directamente en la producción de la presente tesis: Ellier Leng por sus contactos en el instituto Jinling; Seth Meyers por sus correcciones en inglés (;thanks Ellier and Seth!). Dunja Khulusi por la fotografía de la portada. Rubén Fernández e Ivette Abulí por sus comentarios y por el apoyo moral en general.

Finalmente, no puedo dejar de mencionar a mis padres, Ana Moreno y José Romero, qué no les debo a ellos...

Índice de Contenido

Introducción.....	8
1. Capítulo I: Metodología y Marco Teórico	20
1.1 El Enfoque Etnográfico	20
1.2 La ciudad de Nanjing.....	27
1.2.1 El área de observación: Xuanwu, Gulou y Xiaguan.....	28
1.3 Los Conceptos Teóricos.....	34
1.4 El Paradigma Rural-Urbano en China.....	38
1.4.1 Antecedentes históricos.....	38
1.4.2 El éxodo migratorio.....	40
1.4.3 El <i>habitus tradicional</i>	46
1.5 La Modernidad Urbana.....	49
1.5.1 Desarrollo urbanístico y mercado inmobiliario.....	53
1.5.2 Las urbanizaciones cercadas.....	58
1.6 El Vocabulario Político: El Continuum Wenming-Suzhi	62
1.6.1 Las dos hipótesis principales.....	67
1.6.2 Un enfoque holístico y dialéctico del concepto <i>wenming</i>	70
2. Capítulo II: Discurso.....	74
2.1 Morfología de los Carteles <i>Wenming</i>	75
2.1.1 El cartel como mediador sensorial de la ciudad.....	80
2.1.2 Contenido y clasificación de los carteles <i>wenming</i>	84
2.1.2.1 Civismo ecológico.....	88
2.1.2.2 Civismo higiénico.....	91
2.1.2.3 Civismo de seguridad.....	94
2.1.2.4 Civismo estético-ritual.....	98
2.1.3 Algunos estudios de caso concretos sobre mensajes <i>wenming</i>	102
2.2 La Construcción del Nosotros Público.....	110
2.3 El Sistema de Crédito Social.....	115
2.4 Conversando Sobre <i>Wenming</i>	119
3. Capítulo III: Espacio	127
3.1 La Infraestructura Como Futuro Concebido.....	128

3.2 Diferentes Espacios Urbanos, Diferentes Espacios Sociales.....	137
3.3 Espacio e Individuo	144
3.4 La Invención del Espacio Público.....	150
3.4.1 ¿A quién pertenece el espacio público?.....	153
4. Capítulo IV: Interacción Social.....	162
4.1 Civismo Ecológico: Consciencia Ambiental, Reciclaje y Clase.....	162
4.2 Civismo Higiénico: Escrupulos, Pudor y Normalidad.....	170
4.3 Civismo de Seguridad: Orden y Negociación <i>In Situ</i>	179
4.4 Civismo Estético-ritual: Sonido, Ruido y Gusto.....	186
Conclusiones	192
Bibliografía.....	206
Glosario de Palabras y Conceptos en chino	219
Apéndice (I).....	225
Apéndice (II).....	226

Introducción

La presente investigación se inscribe dentro del marco disciplinar de la antropología política y de los Estudios de China. Toda la intuición inicial de la tesis nace de la experiencia personal que tuve durante los doce meses que viví en China entre 2013 y 2014. Para entonces, yo llevaba tres años especializándome en el estudio de esta sociedad: sus distintas tradiciones de pensamiento, su desarrollo cultural y económico, su evolución histórico-política y demás ramas del conocimiento propias de los estudios de área. En este contexto tuve la oportunidad de participar en un programa de intercambio académico que ofrecían conjuntamente la Universidad Autónoma de Barcelona y la Universidad Renmin de Beijing; periodo durante el cual experimentarías las primeras “quebras de comprensión” (Agar, 1991) que me llevarían, más adelante, a formular el que sería el objeto de estudio de mi tesis: el concepto *wenming*.

Durante ese año en Beijing, inicialmente, no podía evitar que me asaltara una sensación de desorden generalizado; al vivir el bullicio de las calles, del transporte público, de los mercados callejeros, al experimentar el ocasional caos del tráfico urbano, al presenciar ciertos hábitos y expresiones corporales, etc. Sin embargo, no tardaría en acostumbrarme e, incluso, en apreciar aquellas dinámicas sociales que claramente se articulaban entorno a un tipo de orden significativamente distinto al que yo había interiorizado como “normal.” En paralelo, y contrastando con la experiencia directa que estaba teniendo de la vida urbana china, estaban la cantidad de carteles destinados, precisamente, a llamar a un orden cívico que coincidía con lo que yo había sentido en un primer momento: escupir es de mala educación, hay que respetar las colas, hablar a gritos o escuchar música sin auriculares son faltas de respeto hacia los demás, etc. Mensajes que aparecían por toda la ciudad en forma de pancartas, lonas, placas grabadas, pantallas de video y folletos reiterando, una y otra vez, un mismo término: *wenming*. Traducido

al español como “civilización, civismo o cultura” la palabra *wenming* parecía encontrarse en el núcleo mismo de todo un sistema ideológico que el gobierno chino había diseñado para contrarrestar el “desorden” de la vida metropolitana; concepto creado bajo la premisa de inocular sobre la población china la moral pública que le corresponde a una sociedad moderna y avanzada del siglo XXI (como algunos de aquellos carteles anunciaban explícitamente).

Mas, no sería hasta años más tarde, mientras continuaba con mi formación antropológica en Barcelona, que tomaría consciencia del verdadero alcance del fenómeno *wenming*. Me di cuenta de los grandes paralelismos existentes entre la retórica civilizatoria del Partido Comunista Chino y, por ejemplo, la moral cívica que el Ayuntamiento de Barcelona llevaba promulgando desde hace años en mi propia ciudad. La coincidencia de vocabulario institucional y de un único sentido de la moralidad pública entre dos contextos culturales y políticos tan, aparentemente, dispares como son el comunismo chino y la socialdemocracia española me llevó a recobrar mi interés inicial por el concepto *wenming* y a cuestionar, ahora ya desde la formalidad de una investigación doctoral, un modelo civilizatorio que cada vez más se presenta como universal e incuestionable.

En el campo de los estudios de China el concepto *wenming* ya había sido explorado desde diversas disciplinas. En los últimos años, la evidente y prominente presencia de la retórica civilizatoria en el País del Centro ha llamado la atención de antropólogos, politólogos y analistas culturales por igual. Esta atención, sin embargo, ha sido casi siempre tangencial; me estoy refiriendo al hecho de que *wenming* es un concepto con múltiples ramificaciones y amplias consecuencias socio-políticas, construido junto a múltiples términos relacionales que en su totalidad forman un amplio continuum ideológico (Lin, 2017). Por este motivo, *wenming*

intersecciona con estudios y trabajos de diversa índole sobre migración, género, economía, urbanismo, ascenso social, etc. Con todo, pese a reconocer la centralidad del concepto, la mayoría de estos estudios otorgan a *wenming* una atención secundaria, derivada del estudio de dos grupos fundamentales: (a) la inmigración rural, es decir, *wenming* (y conceptos relacionales) como método de exclusión (Anagnost, 1997, 2004; Friedman, 2004; Kipnis, 2006, 2007; Murphy, 2004; Zavoretti, 2017) y (b) la nueva clase media, es decir, *wenming* como método de agencia y privilegio (Brownell, 2001; Pow, 2010; Tomba 2004, 2014). En el primer capítulo de la tesis entro en detalle a analizar los argumentos de estos autores.

Así, la ausencia de un estudio dedicado exclusivamente al fenómeno civilizatorio resultaba, por sí misma, suficiente justificación para la elección del tema de la tesis doctoral. No obstante, lo que realmente me pareció una necesidad (y a la vez una oportunidad) fue incorporar al análisis *wenming* ambas perspectivas, discursiva y práctica, simultáneamente. Algo que, por otro lado, el método etnográfico creí que podía ofrecer. Incluso en trabajos donde, de forma más o menos holística, *wenming* es situado en el centro de la investigación (Boutonnet, 2011; Erbaugh, 2008; Dynon, 2008; Lin, 2017) encontré que, o bien se basaban demasiado en el nivel ideal (lo que el partido, la academia o la gente *dice* sobre ello), o bien descuidaban la imprescindible dimensión fenomenológica y espacial.

La novedad de mi propuesta consiste, por lo tanto, en recomponer el significado de este concepto clave, *wenming*, desde el análisis dialéctico de tres objetos fundamentales: (1) carteles urbanos (discurso), (2) espacios urbanos (materia/objetos) e (3) interacciones corporales (práctica).

Hipótesis y objetivos

La tesis parte de cuatro hipótesis iniciales derivadas, como ya he explicado, de una combinación de mis propias experiencias e intuiciones en China y del estudio exhaustivo del estado de la cuestión *wenming*.

En primer lugar, parto aquí de la premisa de que toda la retórica civilizatoria (carteles y anuncios urbanos, campañas políticas, normativas cívicas...), como parte integral del paisaje urbano chino, cumple una función de unificación ideológica y simbólica. El poder simbólico del discurso *wenming* residiría en dos aspectos fundamentales: el político, esto es, la capacidad del estado para imponer sobre las administraciones locales una misma estructura burocrática y de partido. Y el moral, es decir, la capacidad estatal de imponer sobre la población un orden espacio-corporal y, por ende, psicológico, concreto. De ello se infiere que, pese a la variabilidad de ámbitos que abarcaría el discurso *wenming*, tras este concepto existiría una única línea ideológica posible de identificar.

La segunda hipótesis es que dicha ideología se extendería más allá del simple discurso (político y propagandístico), traducándose en una forma muy concreta de entender la ciudad, el espacio y, en última instancia, el individuo. La morfología urbana jugaría un papel fundamental en la traslación del mundo del civismo ideal al mundo material y corporal. Por consiguiente, la propia espacialidad de las ciudades chinas es susceptible de ser leída desde el prisma *wenming*, esperando encontrar continuidades y discontinuidades respecto a este sistema ideológico.

En tercer lugar, existiría una tensión no resuelta (o parcialmente resuelta) entre lo que la gente dice que hace (entre cómo se entiende a sí misma respecto al eje cívico/incívico) y lo que realmente hace, en términos prácticos. La inconsistencia entre palabra y acción abriría la

posibilidad de que la ideología *wenming* no fuera una simple imposición de arriba a bajo, unidireccional, dejando margen para la resignificación del concepto.

En cuarto y último lugar, se espera que los encuentros cara a cara y las interacciones cotidianas más prosaicas resulten claves en todo este proceso de producción y reproducción de la normalidad civilizatoria. Según esta hipótesis, la copresencialidad que se produce en los espacios urbanos podría resultar esencial en el proceso de incorporación y transformación de la propia ideología *wenming*.

Por último, una premisa inferencial subyace a estas cuatro hipótesis formales. Si el fenómeno *wenming* revelara tal tensión entre lo ideal y lo material, esta sería a su vez, la concreción local de una lucha agonal mucho más amplia y de ámbito global que se relacionaría con el éxito del sistema capitalista y con el modelo de modernidad urbana que este sistema trae consigo.

Dichas hipótesis se plasman en los siguientes objetivos de investigación: (I) identificar y analizar la continuidad ideológica tras la retórica *wenming*. (II) Explicar los métodos a través de los cuales *wenming* toma una dimensión material y corporal. (III) Relacionar la ideología *wenming* con la agencia que la interacción social sustenta en la construcción de la normalidad civilizatoria. Todo ello a través del análisis dialéctico y fenomenológico de carteles, espacios e interacciones en un recorrido etnográfico concreto de la ciudad de Nanjing, en la República Popular de China (RPC).

Metodología y herramientas de investigación

Para desarrollar la presente investigación, entre 2017 y 2018, llevé a cabo un trabajo de campo intensivo de doce meses en la ciudad de Nanjing, en la plana meridional de la RPC. La elección

del espacio urbano como emplazamiento de estudio fue, en gran parte, una respuesta a las dificultades que planteaba un concepto tan amplio como es *wenming*; espacio por excelencia producto y productor de tensiones entre los ideólogos del estado/mercado (*v. g.* planificadores, arquitectos, políticos y demás gestores de lo público) y del quehacer más pragmático de la población (espacio de lo cotidiano). Dicho emplazamiento me permitió abordar el fenómeno *wenming* desde la tensión misma, desde las contradicciones entre el discurso y la práctica que, de natural, genera la vida urbana.

Metodológicamente hablando toda la etnografía está planteada como una serie de textos, contextos y encuentros puestos en diálogo, más que como un estudio de caso en el sentido antropológico tradicional, donde existen ciertos informantes clave vinculados a unos espacios y a unas identidades fijas. La observación participante y el análisis situacional, por lo tanto, constituyen el núcleo duro de la metodología del trabajo que acaba concretándose en la redacción de un diario de campo y en la documentación fotográfica de textos e infraestructuras urbanas en Nanjing. Del mismo modo, el análisis del discurso que realicé en los primeros capítulos debe entenderse como una extensión del propio método etnográfico, dado a que los carteles, multimedia y folletos *wenming* únicamente cobran sentido dentro de sus coordenadas situacionales concretas.

De este modo, la etno-metodología que presento se va desplegando a lo largo de tres capítulos que corresponden a los tres objetos de observación empírica. El primero de estos objetos, como ya he dicho, son los carteles, multimedia y folletos que forman parte de las campañas *wenming* que la administración local de Nanjing desplegaba por toda la ciudad. Empezando por recorridos amplios en los dos distritos centrales de Xuanwu y Gulou fui localizando y

registrando los textos urbanos, esperando que estos me ayudaran a identificar la narrativa ideológica común que se esconde tras toda la retórica *wenming*.

El segundo objeto de observación empírica son los espacios e infraestructuras dentro del recorrido que fui delimitando una vez realizado el estudio preliminar de los carteles *wenming*. Diariamente recorrería la distancia de 2 km aproximados entre el barrio de Zhonglingjie y el de Xiaoligwei, al este del distrito Xuanwu, tomando notas fotográficas y descripciones detalladas en mi diario de campo. Los últimos meses los alterné con otro recorrido en el distrito periférico de Xiaguan; esta segunda localización (distrito caracterizado por alojar a la gran mayoría de inmigrantes rurales de Nanjing) me sirvió para observar los contrastes socio-económicos entre un espacio céntrico como es Xuanwu y otro periférico como el que supone Xiaguan.

El tercer objeto de atención empírica lo ofrecen los encuentros cara a cara; es decir, las comunicaciones verbales y no verbales, espontáneas y, casi siempre, efímeras, entre agentes que, o bien no se conocían de nada, o tenían un conocimiento mutuo superfluo. Esto incluye tanto interacciones entre terceros, como mis propios encuentros dentro del área de observación habitual. El análisis previo de los mensajes y espacios *wenming* me permitió delimitar, en cada encuentro, la observación de las prácticas corporales a las que alude el propio discurso civilizatorio. Con el tiempo, dichas interacciones acabarían tomando forma de viñetas etnográficas desde las cuales fui dando cuenta del sentido común cívico en mis informantes.

Por último, decidí ampliar los casos de estudio por medio de unos cuestionarios de tipo abierto que me ayudarían a diversificar las fuentes etnográficas y a triangular la información obtenida a través del resto de técnicas etnográficas. Al ser preguntas abiertas para desarrollar (de forma escrita), el cuestionario no se alejaba del mismo tipo de metodología cualitativa ya

empleada, basada en un valor representativo que deriva, fundamentalmente, de la inferencia lógica, del contraste entre fuentes y de la cohesión teórica respecto a otros trabajos científicos del mismo ámbito. Un contacto en el instituto público Jinling me ayudó a repartir 70 de estas encuestas que contestarían alumnos anónimos de entre 16 y 18 años (ver Anexo I).

Marco teórico y conceptual

El anclaje teórico de toda la investigación lo ofrece la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu (2008). Los conceptos de *campo* y de *habitus*, por una parte, y el de *capital*, por la otra, resultan muy útiles para analizar las dinámicas entre espacios sociales, espacios materiales y agentes. Dichos conceptos conforman una especie de “fenomenología social” (Hage, 2011) que Bourdieu creó con la intención de captar las condiciones de posibilidad de la realidad social, más que como objetos analíticos con contenido propio. *Campo*, *habitus* y *capital* son herramientas conceptuales que solo pueden entenderse y usarse relacionamente, dentro de las coordenadas específicas de las cuales deriva su sentido.

Aunque más adelante definiremos en detalle estos tres conceptos, ahora avanzaremos que los *campos* son espacios sociales relativamente autónomos unos de otros que se rigen por “normas” contingentes existentes en tanto que hay agentes que creen, sienten y actúan conforme vale la pena seguirlas. En la lógica bourdieana los actores están siempre (pre)ocupados por su entorno-campo, en el doble sentido del término, ocupados previamente *por* este (como objetos) e interesados *en* este (como sujetos). A través de esta relación circular entre creer socialmente que, por ejemplo, algo así como la Academia existe y que la Academia, a su vez, tenga consecuencias bien reales sobre los agentes (*v. g.* falta de sueño, estrés, precariedad económica, prestigio, sensación de propósito...) nace lo que Bourdieu denomina el *campo académico*. Toda la realidad

social puede entenderse como un conjunto de “imaginarios sociales” (Castoriadis, 1993), los campos, en constante colisión, hibridación y superposición.

El *habitus* es la corporificación subjetiva de los campos. Es el aprendizaje práctico e inconsciente que permite seguir las normas internas de los diferentes campos sociales del modo más eficiente. En la distinción heideggeriana entre “mundo a la mano” y “mundo a la vista,” el *habitus* sería la precondition para que el mundo aparezca *a la mano*, de forma natural, auto-evidente y ahistórica. Mientras los campos suelen ser relativamente estables, transformables a lo largo de periodos extensos en la historia, los *habitus* son fácilmente trasladables, mutables. El *habitus*, como esquema de potencialidades e intuiciones prácticas, puede ser aplicado a campos similares ofreciendo una base inicial de previsibilidad desde la cual empezar a aprender las reglas del nuevo campo social (*v. g.* alguien que pasa de la Academia, a la política trasladando sus recursos de un campo a otro).

Capital es como denomina Bourdieu a los distintos recursos que se movilizan dentro de cada campo. Los capitales van desde las conexiones sociales, el honor y el prestigio, hasta los medios de producción y el puro capital económico. En campos diferentes, los mismos tipos de capital tienen valores distintos (*v. g.* en el campo académico acumular mucho capital económico no tiene porqué traducirse en una mejor posición o un mayor prestigio intelectual).

Además, por el carácter mismo de la presente investigación, en todo momento pongo énfasis en la teoría bourdieana que se centra más en la copresencialidad y el cuerpo: en el “individuo como ser percibido, que se autopercibe y que busca la ratificación de sus percepciones mediante las percepciones de los otros” (Cruz, 2017, p. 182). Como algunos autores han advertido (Cruz, 2017; Lahire, 2005) la sociología de Pierre Bourdieu es altamente compatible con la micro-

sociología de Erving Goffman (1990), de George H. Mead (2015) y demás postulantes del Interaccionismo Simbólico. Desde este prisma, las reglas que rigen la intersubjetividad y el comportamiento cara a cara son las mismas que constituyen, en última instancia, el *habitus*; el modo directo en el que la estructura social es “incorporada” y recreada.

Finalmente, como soporte a la Teoría de la Práctica, he utilizado la analítica espacial de David Harvey (2017) y su triple distinción entre *espacio concebido*, esto es, las representaciones abstractas e ideales del espacio en forma de conceptos, gráficos, mapas, imágenes, etc. *Espacio experimentado*, la experiencia sensible del entorno, aquello que es posible tocar, oler, ver, escuchar y degustar. Y el *espacio vivido*; síntesis de los otros dos niveles, la fusión ideal-material que se lleva a cabo por medio de los vínculos emocionales, afectivos y conceptuales con/en el espacio físico imaginado y experimentado.

En conjunto, las herramientas conceptuales de Bourdieu y Harvey ofrecen una base teórica suficientemente sólida, pero a la vez, suficientemente flexible como para que sea la propia realidad empírica la que, de forma inductiva, vaya llenando de contenido todos estos términos, conformando una producción teórica propia y novel.

Estructura de la tesis

La tesis consta de cuatro capítulos centrales, más un capítulo de conclusiones finales. El primer capítulo está dedicado a describir la metodología seguida, desarrollar el planteamiento epistemológico y a trazar el contorno histórico y antropológico de la investigación. Aquí hablo de la división rural-urbano y de la evolución del proceso migratorio en China. Hablo del *habitus*

tradicional y del nuevo paradigma que plantea la modernidad urbana para, finalmente, introducir el estado de la cuestión sobre las nociones de *wenming* y *suzhi*.

En el segundo capítulo, entro ya a analizar los carteles *wenming* que encontré durante mi trabajo de campo en Nanjing. Empiezo realizando una primera clasificación de estos textos según su soporte material, y a describir sus emplazamientos habituales en la ciudad. A continuación, procedo desarrollando cuatro categorías desde las cuales analizo el discurso *wenming* en cada una de sus vertientes particulares. Por medio de la triangulación de casos visuales de carteles, de la información obtenida en los cuestionarios y de distintas viñetas etnográficas acabo por identificar los límites de la ideología *wenming* en su conjunto.

El tercer capítulo lo dedico íntegramente al análisis espacial. Empiezo hablando de la infraestructura urbana como una forma de proyectar materialmente el futuro en el presente. Tomo el ejemplo de varios espacios residenciales, con características socio-económicas muy dispares, para investigar el proceso de construcción entre el “adentro” y el “afuera” en el espacio urbano de Nanjing. A continuación, parto del estudio de caso de los lavabos públicos para analizar la relación entre la transformación del espacio físico y la transformación del espacio psicológico y “vital” de los nanjingenses.

En el cuarto capítulo, siguiendo con la metodología de las viñetas etnográficas, presto atención al nuevo momento de fusión entre discurso, espacio y práctica civilizatoria. Para ello, analizo las interacciones cara a cara que suceden en los diversos espacios de uso común de mi recorrido habitual. Recupero de este modo las cuatro categorías *wenming* establecidas en los primeros capítulos, revisándolas desde el punto de vista práctico y situacional.

El último capítulo corresponde a las conclusiones de la investigación. En ellas trato de dar consistencia a todo lo establecido anteriormente, llevando los casos particulares expuestos a modo de pruebas empíricas hacia lo general, dejando lugar para nuevas y posibles líneas de investigación en torno al fenómeno *wenming*.

Todos los apartados de la tesis mantienen un carácter deliberadamente abierto, sin ofrecer respuestas finales o prospectivas. Esta apertura pretende dar lugar a que lector pueda identificarse con los casos y las problemáticas que el fenómeno *wenming* pone sobre la mesa. La intención es elevar la particularidad del caso particular chino por medio de la identificación del lector en sus distintos contextos socio-culturales. Plantear el ejercicio de lectura como un modo de hallar la universalidad del concepto *wenming*.

1. Capítulo I: Metodología y Marco Teórico

En este primer capítulo describiré la metodología que empleé durante mi trabajo de campo en la ciudad de Nanjing. Iniciaré el apartado aclarando el enfoque etnográfico y epistemológico de la investigación. Proseguiré situando la ciudad de Nanjing en el marco geográfico e histórico de China para, a continuación, especificar mis áreas de observación dentro de la ciudad. Una vez realizada esta primera contextualización metodológica y espacial, presentaré el marco teórico que me permitirá, en capítulos posteriores, ir hilvanando los datos etnográficos a las diferentes conclusiones del estudio.

1.1 El Enfoque Etnográfico

Metodológicamente hablando, la presente etnografía plantea dos problemas fundamentales: (1) la universalidad del concepto *wenming* y (2) el espacio urbano como emplazamiento de investigación. Veremos que uno es consecuencia del otro.

Para abordar la primera problemática es pertinente empezar preguntándonos a quién va dirigido el término *wenming* pues, de lógico, el objeto de alusión debería coincidir con el objeto de atención etnográfica. A priori, por lo que sabemos de otros estudios y autores, podemos decir que *wenming* es un concepto político, diseñado por el Partido Comunista Chino como “método suave de control social” (Brady, 2009, p. 17) o, en la jerga oficial, de “gestión social” (*shehui guanli*) (Tomba, 2014, p. 143). En su dimensión discursiva, *wenming* aparece como una ideología que se impone de arriba hacia abajo, desde el estado a toda la ciudadanía. Por este motivo los espacios públicos suponen su lugar natural: calles, escuelas, medios de comunicación, publicaciones gubernamentales y demás medios de influencia institucional. Aunque, sin duda, las consecuencias de la ideología *wenming* son distintas dependiendo del estrato social al que se

pertenece, el alcance ideológico del concepto es extremadamente amplio, llegando a toda la población por medio de las múltiples plataformas e instituciones de las que dispone el estado.

Como ya introduje anteriormente, desde la academia se ha tendido a dar atención al concepto *wenming* como parte del estudio de dos grupos principales entre la población china: (a) la inmigración rural (*wenming* como método de exclusión) y (b) la nueva clase media (*wenming* como método de privilegio), lo que, de entrada, demuestra la gran amplitud y relevancia sociológica del término. Mi intención, sin embargo, ha sido la de tomar el concepto por su propia relevancia, como centro del estudio, sin privilegiar ninguno de estos dos grupos (aunque, inevitablemente, siempre retornando a ellos). Desde el principio, este enfoque holístico provocaba una difusión de los actores implicados, hasta el punto en el que cualquier ciudadano del país, independientemente de su género, clase o etnia, podía convertirse potencialmente en uno de mis informantes.

A esto se le suma otra dificultad; al ser *wenming* parte del aparato ideológico y disciplinario del gobierno, con una poderosa carga moral (claramente ser cívico es mejor que se incívico), lo que la gente decía sobre el civismo y sobre sus propias actitudes cívicas difería, en gran medida, de lo que la gente realmente hacía en sus prácticas cotidianas, sin racionalizar o de dar cuenta necesariamente de dichas contradicciones. A este fenómeno de desincronía entre la palabra y la acción Jerolmack y Khan (2014) lo denominan *falacia actitudinal*: “the error of inferring situated behavior from verbal accounts” (p. 2). Precisamente porque, desde el punto de vista ideológico, la delimitación moral entre lo correcto y lo incorrecto aquí es tan clara, hablar abiertamente del concepto *wenming* con la gente suponía que esta esperara ser juzgada por lo dicho sobre ello. En este contexto, como los propios Jerolmack y Khan apuntan, las entrevistas,

encuestas y demás relatos verbales me sirvieron para discernir el paisaje moral, el deseo y las expectativas de los informantes, más que para dar cuenta de las realidades prácticas concretas que se acababan produciendo a pesar de la influencia ideológica *wenming*.

La elección del espacio urbano como emplazamiento de la investigación fue, en gran parte, una respuesta a las dificultades que plantea un concepto tan amplio como este; espacio que es, a la vez, universal (virtualmente accesible a todo el mundo) y particular (objeto primario de divisiones y distinciones). Espacio, por excelencia, producto y productor de tensiones entre los ideólogos del estado/mercado, es decir, entre planificadores, arquitectos, políticos y demás gestores de lo público, y el quehacer más pragmático de las personas comunes (el espacio de lo cotidiano). Emplazar el estudio en este espacio fue un modo de abordar el fenómeno *wenming* desde la tensión misma, desde las contradicciones entre discurso y práctica, entre lo particular y lo universal, pero, sobre todo, desde el movimiento y la multiplicidad. Lo que nos conduce a la segunda problemática; por más que se redujeran, acotaran y sistematizaran los recorridos etnográficos y las áreas de observación (algo que evidentemente hice), el espacio urbano no dejaría de caracterizarse por la transitoriedad, por la variabilidad en los actores que le dan sentido y, por ende, por resistirse a etiquetas estancas y unívocas de clase, género, etnia, etc. (Augé, 2000).

¿A quién debía dirigir mis preguntas ante tal flujo de informantes? ¿Qué criterios debía seguir para escogerlos? ¿Sería preciso, entonces, profundizar en sus historias de vida y en sus trayectorias personales? ¿Hasta qué punto estos informantes serían representativos? Estas son algunas de las preguntas que surgieron nada más empezar el trabajo de campo. Como respuesta a estos interrogantes decidí plantear la etnografía como una suma de textos, contextos y “encuentros” (Goffman, 1990) en vez de como un estudio de caso tradicional centrado en unos pocos informantes clave vinculados a un espacio y una identidad fija.

Los carteles y demás narrativas textuales me ayudarían a identificar el discurso moral que emplea el estado para promocionar unas prácticas y contenciones corporales claramente delimitables. La morfología urbana, sus espacios e infraestructuras, por otro lado, me permitirían relacionar dicha moralidad ideal a una materialidad y a unos efectos económicos más que palpables. Finalmente, los encuentros y las interacciones situacionales, tanto propias (como partícipe activo de ellas), como ajenas (como observador pasivo de las mismas), me ofrecerían la oportunidad de discernir, a lo largo del tiempo, regularidades y reiteraciones en el comportamiento cotidiano de las personas, sin negar, por ello, la irreductibilidad de cada encuentro. De aquí la importancia de emplear la técnica etnográfica a lo largo de un periodo extensivo como fueron los doce meses que pasé en Nanjing, dedicados exclusivamente al trabajo de campo. En resumen, lo que planteé fue el uso de mi propia experiencia personal en el campo, sistematizada, para unir diversos fragmentos y contextos aparentemente lejanos, pero que observados de cerca y a través de las herramientas teóricas apropiadas veremos que mantienen lógicas comunes y objetivas (objetivadas).

Respecto a este modo de enfocar la etnografía me siento cómodo con la definición que Ellis et al. (2010) ofrecen sobre la técnica auto-etnográfica:

an approach to research and writing that seeks to describe and systematically analyze (*graphy*) personal experience (*auto*) in order to understand cultural experience (*ethno*). This approach challenges canonical ways of doing research and representing others and treats research as a political, socially-just and socially-conscious act. [...] Consequently, autoethnography is one of the approaches that acknowledges and accommodates subjectivity, emotionality, and the researcher's influence on research, rather than hiding from these matters or assuming they don't exist. (p. 1-2)

El lector no tardará en darse cuenta de que, en las viñetas descriptivas que presento, adopto una perspectiva muy subjetiva, haciendo de mi propia presencia en el campo (en primera persona) una parte esencial del relato. Esto se debe a que, como he mencionado anteriormente, estaba haciendo de mis propias quiebras de comprensión puntos clave de reflexión desde los cuales fui desarrollando, inductivamente, las subsiguientes indagaciones sobre el concepto *wenming*. En el caso de los encuentros, a partir del contraste de mi propia moralidad (lo que yo de forma aprendida había interiorizado como pertinente) y la moralidad de aquellos con los que estaba interactuando (con sus propias versiones de lo pertinente e impertinente). Por ende, incluirme en la ecuación etnográfica como voz conductora del relato me pareció lo más sensato y honesto, sin dejar, por ello, de mantener una posición crítica con mi propia parcialidad y sensibilidad respecto a la otredad que, aquí, supone el marco civilizatorio chino.

En este sentido, estoy convencido de la posibilidad de “leer” al otro, de ponerse en su situación, de ver y prever sus intenciones, sus sensaciones, por el simple hecho de que estas intenciones y sensaciones no son nunca del todo nuestras, sino que se generan y circulan en los espacios intermedios de la (inter)subjetividad, en el *entre*, más que en el *yo*, el *tú* o, incluso, más que en el *nosotros*. En términos generales, la fenomenología a la que me adhiero teórica y metodológicamente hablando es la propuesta por autores clásicos como George H. Mead (2015), Erving Goffman (1990), Pierre Bourdieu (2008) o, más recientemente, Webb Keane (2016). Por otro lado, comparto con Tim Ingold (2014) la idea de una antropología que vuelva a preocuparse por la producción teórica, que vuelva a tomar con seriedad las grandes preguntas filosóficas del pasado, sin renunciar a la rigurosidad científica y al holismo que, de natural, ofrece el trabajo etnográfico; aunque la nuestra sea una ciencia claramente hermenéutica (Geertz, 2013).

Wenming es, además, un concepto que apela constantemente al cuerpo, a los sentidos corporales (hacer ruido, escupir, oler, ocupar, aparentar...) con lo que buena parte de las viñetas etnográficas del trabajo destacan las experiencias sensoriales compartidas en cada espacio y encuentro. Así, me inspiré en trabajos como el de Low (2015) donde se aportan algunos apuntes metodológicos básicos sobre lo que debería ser una etnografía de los sentidos: “the aim is to elucidate how place, social actors, and sensory experiences in urbanity come together in the production and analysis of urban ethnographic research, including the embodied constitutions of researchers in the process of data generation” (p. 296). Low propone poner en el centro de la investigación el contraste sensorial de los actores implicados en cada interacción. Enfatizar la relación visual, olfativa, táctil, auditiva y gustativa en la producción del espacio urbano, ya sea a través del comentario acompañado de los informantes (por ejemplo, a través de paseos acompañados) o de la observación de la acción *in situ* luego plasmada en viñetas y escenas descriptivas.

Aquí intento mostrar, por medio de descripciones de situaciones concretas y de diálogos espontáneos, los matices y normalidades de cada encuentro; más allá de las palabras, pongo mucho énfasis en los gestos, en los tonos de voz, en las miradas y expresiones que se articulan durante la interacción. En las sensaciones visuales, olfativas, táctiles, auditivas y gustativas que se presentan dentro de los marcos éticos normativos de los actores implicados (los que aparecen como “en su lugar”), y aquellas que destacan al no darse como autoevidentes (que aparecen como “fuera de lugar.”) Es por ello que la situación, la contextualización práctica del momento resulta fundamental, salvando, de este modo, el problema que plantean Jerolmack y Khan (2014) sobre la falacia actitudinal (incluyendo mis propias incoherencias como investigador).

Mis informantes se dividen en dos tipos: (1) personas que conocí en mi propio quehacer cotidiano (por ejemplo, mi casera, el vigilante de la urbanización donde vivía, una vendedora callejera de tortitas con la que hablaba regularmente, un profesor de psicología de la universidad, etc.), que entraron a formar parte de mi interacción habitual y recurrente, y con las que compartí cierto conocimiento personal mutuo (aunque siempre superficial). Y, por otro lado, (2) aquellas personas anónimas que simplemente formaban parte del devenir constante de la vida urbana en Nanjing. En ninguno de los dos casos entro a presentar, en profundidad, el trasfondo de los informantes, sus personalidades, ni sus historias de vida; tan solo contextualizaciones puntuales para evidenciar que cada posición particular dentro del entramado social conlleva una recepción igualmente particular de la ideología *wenming*.

Además, durante el último mes de mi estancia en Nanjing tuve la oportunidad de distribuir de forma anónima a 70 alumnos del instituto público Jinling (en el distrito Xuanwu) un cuestionario de preguntas abiertas, donde se les interrogaba sobre varias campañas *wenming* concretas (ver Anexo I al final del trabajo). Los alumnos se sitúan entre los 16 y 18 años, 37 de ellos de sexo femenino y 33 masculino. Como las preguntas del cuestionario eran de tipo abierto (para desarrollar), la mayoría contestó empleando su lengua materna (el chino) excepto unos pocos que decidieron contestar en inglés; todos conscientes de que las encuestas las leería un investigador extranjero. Con los cuestionarios procuré ampliar los estudios de caso de la investigación, diversificando mis fuentes de información para, finalmente, ofrecer una interpretación lo más ajustada posible a la realidad multidimensional del fenómeno *wenming*.

Tanto la elección de las viñetas como de los informantes que finalmente he incluido en el trabajo responde a lo que, después de un estudio que ha implicado centenares de situaciones, testimonios, diálogos, encuestas, descripciones y transcripciones en mi diario de campo,

encuentro representativas de ciertas tendencias sociológicas y normativas que se producían en mi espacio de observación, en el distrito Xuanwu, en la ciudad de Nanjing y, por ende, en la China contemporánea que, finalmente, es global y local: *glocal* (Moreno, 2011).

1.2 La ciudad de Nanjing.

Capital de la provincia de Jiangsu, la ciudad de Nanjing se sitúa en el centro-este de la plana meridional china, aunque culturalmente sea considerada, como todas las regiones al sur del Río Amarillo, una ciudad sureña. Por su posición estratégica en el curso del río Yangtsé, Nanjing ha sido uno de los núcleos culturales, económicos y políticos más importantes del país, hasta ocho veces capital dinástica¹. Como centro del territorio Ming (1368-1644) la ciudad experimentaría su máximo esplendor político y comercial, considerada durante el declive de la última dinastía manchú (Qing) como un baluarte para los que hoy son la etnia mayoritaria Han (Fei, 2009). Tal fue la importancia del imaginario colectivo sobre la ciudad como icono de la sinidad hegemónica que, en 1912, cuando cayó el reinado de los Qing y se declaró la República, Nanjing se convirtió de nuevo en capital de todos los territorios unificados del país, esta vez como capital de un estado-nación moderno.

Escogí emplazar mi investigación en Nanjing precisamente por la significación histórica que la metrópolis tuvo durante la primera década republicana; avatar de Modernidad, la ciudad fue tomada por los líderes e intelectuales bajo el proyecto ideológico nacionalista y progresista que aún hoy impregna toda la política china (Leibold, 2007). Pese a todo, Nanjing perdió su título de primera ciudad cuando el Partido Comunista Chino ganó la guerra civil en 1949 y, queriendo distanciarse del anterior mandato republicano, el nuevo gobierno reestableció el centro del país

¹ Reinos Wu, Jin, Song, Liang, Qi, Chen, Tang y Ming (Gernet, 2005).

en Beijing. Desde entonces, la urbe ha pasado a un segundo plano como capital de provincia, con lo que conlleva además estar a la sombra de una megalópolis histórica como es Shanghái (a tan solo 300 km).

Actualmente la ciudad se encuentra dividida en diez distritos administrativos: Pukou, Xiaguan, Qixia, Gulou, Xuanwu, Jianye, Yuhuage, Qinhuai, Baixia y Jiangning, siendo Gulou y Xuanwu su centro histórico, cultural y financiero. En términos sociológicos Nanjing presenta características híbridas muy interesantes; se trata de una gran ciudad en pleno desarrollo urbano, con más de ocho millones de habitantes, pero sin los desorbitados precios de vida que se dan en capitales como Beijing, Shanghái o, incluso, Hangzhou. Según el National Bureau of Statistics (2017) la provincia de Jiangsu es la más urbanizada de todo el país y una de las provincias con más proporción de inmigrantes rurales del estado, que representan ya más del 31% de toda la población provincial. La Universidad de Nanjing es, además, una de las más prestigiosas de China, lo que atrae a numerosas personas de provincias distantes, generándose una gran heterogeneidad poblacional.

Por último, cabe destacar que en términos turísticos y de habitantes internacionales de residencia permanente, la capital de Jiangsu es aún bastante modesta, hecho que evita posibles sesgos derivados de la concentración de población extranjera en determinadas zonas metropolitanas como podría suceder en Beijing o Shanghái, ciudades mucho más atractivas para la población internacional (Romero, 2014).

1.2.1 El área de observación: Xuanwu, Gulou y Xiaguan.

Como se ha introducido anteriormente, el grueso principal de los datos presentados en este trabajo proviene de una investigación de campo llevada a cabo en el espacio urbano de Nanjing

entre agosto de 2017 y septiembre de 2018. Durante este periodo la facultad de sociología de la Universidad de Nanjing me acogió como investigador invitado facilitándome el acceso a sus recursos y poniéndome en contacto con un experto local que me ayudaría durante el proceso (el doctor Feng Xiaotian). Aunque ellos mismos me ofrecieron la posibilidad de residir en el campus de la universidad consideré que la etnografía que yo estaba planteando, una etnografía sin informantes clave en el sentido tradicional del término, demandaba que hiciese del espacio urbano parte de mi propia cotidianeidad.

Controlar la infinidad de interacciones y variables que sucedían era, en términos metodológicos, tarea compleja, por lo tanto, acotar el área de observación resultó una de mis principales preocupaciones a la hora de sistematizar el trabajo de campo. El primer mes y medio de mi llegada a Nanjing lo dediqué exclusivamente a deambular por la ciudad buscando puntos y recorridos de observación potenciales. Esta fase exploratoria inicial resultó esencial para organizar todo lo que sería la posterior sistematización etnográfica. Conociendo ya la existencia de carteles y demás multimedia relacionados con la retórica civilizatoria *wenming*, estos primeros paseos me sirvieron además para iniciar su localización y registro fotográfico. Me di cuenta de que dichos mensajes me permitirían aunar la moralidad *wenming* en una serie de acciones prácticas específicas que podría contrastar a posteriori con la realidad empírica de los espacios y los cuerpos. Así, empecé la delimitación del área de observación partiendo de lo general a lo concreto, de zonas extensas donde me centraba en la localización de mensajes *wenming* textuales, a recorridos cada vez más reducidos donde poder observar dicha interacción entre habitantes e infraestructura.



Figura 1. Mapa administrativo de Nanjing. Fuente: Baidu imágenes, modificación propia, 2019.

Constituyendo el centro histórico de Nanjing los distritos Xuanwu y Gulou resultaron perfectos para localizar los carteles *wenming*. Durante los primeros dos meses, antes incluso de encontrar un apartamento, ya había identificado y fotografiado centenares de mensajes sobre civismo *wenming*, hasta el punto en que estos empezaban a repetirse y a redundar en su información. Pese a la gran cantidad de textos, su variabilidad discursiva era limitada (escritos que se repetían casi siempre del mismo modo, con las mismas ilustraciones, animaciones, etc.). Por supuesto, la localización de mensajes *wenming* no acabó aquí y se extendería a lo largo de toda mi estancia en Nanjing, sin embargo, este primer indicio de saturación del objeto de estudio me llevó a escoger, definitivamente, el recorrido etnográfico que transitaría diariamente.

Xuanwu era el lugar más apropiado para emplazar la observación participante; dada la centralidad económica de esta parte de la ciudad, el flujo y la variedad de personas que diariamente circulaban por allí (trabajadores inmigrantes, trabajadores de clase media, turistas, estudiantes, empresarios, personas sin-techo, etc.), lo que a su vez provocaba que hubiese un mayor interés institucional por promover una moralidad cívica ejemplarizante.

Para entonces, ya había podido consultar en los archivos de la biblioteca nacional información demográfica y estadística sobre los diferentes distritos de la ciudad. Según los documentos oficiales, en el año 2014 el distrito Xuanwu había sido premiado con el calificativo de “ciudad cívica” (*wenming chengshi*), índice de prestigio estatal que encajaba a la perfección con el objeto de mi investigación. Además, Xuanwu acogía dentro de sus límites un gran número de universidades que incentivaban y dinamizaban toda la actividad social.

Por otro lado, el profesor Feng Xiaotian me recomendó alternar la observación en mi área habitual con alguna otra zona del distrito Xiaguan al norte de la ciudad. En 2018 Xiaguan aún se caracterizaba por ser un distrito dormitorio para los trabajadores inmigrantes de la ciudad; al ser un área periférica, todavía en un estado de desarrollo urbano muy incipiente, los precios del alquiler eran bajos, hecho que atraía a la población rural inmigrada, siempre escasa en recursos económicos. Sin embargo, precisamente por su condición como trabajadores inmigrantes, la mayor parte de los residentes de Xiaguan pasaban más tiempo en otras zonas de la ciudad que no en el propio distrito Xiaguan.

Desde Xuanwu hasta este distrito tardaba aproximadamente una hora y media en llegar debido a que, para entonces, no existía una línea de metro que conectara este distrito periférico con el resto de zonas de la ciudad, provocando que todo el mundo dependiera de largos transbordos en diferentes líneas del servicio de autobuses público. Concentré todo el trabajo de campo en Xiaguan los últimos tres meses de mi estancia en China, tomando como referencia espacial la calle Jianning y los alrededores del parque Yuejianglou; un kilómetro de área aproximada donde se concentraba la mayor parte de la actividad comercial y de ocio del lugar (que no era abundante). La diversificación del campo de observación me sirvió, sobre todo, para

considerar las importantes diferencias socio-económicas que se inscriben en el espacio urbano y que afectan a la dimensión relacional de *wenming*.

1.2.2 El recorrido etnográfico.

Tras dos meses de merodear por la ciudad tanteando el terreno y localizando carteles *wenming*, con la ayuda de un agente inmobiliario, empecé a visitar apartamentos en el distrito Xuanwu; mi objetivo era encontrar un piso que estuviera bien emplazado para poder desarrollar la observación participante (además de que mi decisión estaba limitada por el coste del alquiler). Esto me permitió conocer, en primera persona, la variedad de estilos residenciales y de niveles económicos en los que se movía buena parte de la ciudadanía de Nanjing (de lo cual hablaremos más adelante). Finalmente encontré un pequeño piso al este del centro de la ciudad desde donde poder acceder a las zonas próximas de mayor ebullición social. Como señala Roberta Zavoretti (2017) en su estudio sobre inmigración rural en esta misma ciudad, hay que tener en cuenta que en un núcleo urbano como el de Xuanwu o Gulou la heterogeneidad de habitantes, prácticas y estilos de vida es siempre muy elevada. Esto es lo que la antropóloga apunta sobre los emplazamientos habituales de la población inmigrada en la ciudad:

In an urban center like Nanjing, rural to urban migrants would not only share public space with local residents, but would often also be in the public space for long hours. [...] I could have worked in the early morning, in the afternoon, or in the night's darkest hour, for at any time I could have found activity in a number of sectors that employed rural-born personnel: waste collection, construction, transport, tailoring, food processing and retail, hospitality, restoration, and entertainment, to name but a few. (Zavoretti, 2017, p. 18)

Mi apartamento se encontraba cerca de la parada de metro Zhonglingjie, en una pequeña urbanización cercada construida a finales de los años noventa entre las calles Liuyingxi y Gujiaying. En los últimos años este *xiaoqu* (urbanización residencial amurallada) se había visto rodeada por un monumental proyecto urbanístico constituido por centenares, quizás hasta miles, de apartamentos y casas de gama media y alta que, a mi regreso a Barcelona en 2018, aún permanecían completamente vacías. La zona contaba incluso con un parque de más de 70.000 metros cuadrados con jardines y monumentos todavía sin inaugurar. En el trabajo me refiero a este espacio como la “zona fantasma” pues es exactamente la impresión que producía por la noche; un bosque de cemento y piedra de donde no surgía sonido o luz alguna.

Me pareció interesante el hecho de que el espacio y la estética de este macro *xiaoqu* fuesen radicalmente diferentes al espacio y estética de la que se había convertido en mi urbanización, mucho más pequeña, sobria y funcional. El complejo residencial y las distintas casas individuales que se estaban construyendo allí iban claramente destinadas a un público de clase media-alta en una zona que el gobierno local (y las constructoras) preveían se desarrollaría en los años venideros. De este modo, la zona fantasma acabó por delimitar los márgenes orientales de mi espacio de observación.

En la dirección opuesta, al oeste, se encontraba la parada de metro de Xiaolingwei y, al norte, el enorme parque natural Zijinshan, donde se hallaba el famoso memorial del primer presidente republicano, el Dr. Sun Yat-Sen. A diferencia de Zhonglingjie, Xiaolingwei era una zona muy activa, con cantidad de comercios y paradas callejeras que proliferaban alrededor de la Universidad de Ciencia y Tecnología de Nanjing. De los almanaques oficiales del barrio aprendí que Xiaolingwei representaba el centro de jurisprudencia de los once *shequ* (comunidades o conjunto de urbanizaciones) circundantes, cuya administración afectaba a un total de 36.748

familias y más de 110.000 individuos, de los cuales 32.000 eran estudiantes universitarios (Nanjingshi Xuanwuqudi Fangzhi Bianzuan Weiyuanhui Bangongshi, 2015).

Fue el contraste entre una zona y la otra lo que me llevó a decidir hacer de los dos kilómetros aproximados que había entre la parada de metro de Zhonglingjie y Xiaolingwei el trayecto de mi etnografía. En concreto, mi recorrido habitual incluiría la zona fantasma, pasando por la calle Zhongshanmen y por el gran centro comercial Senlin, hasta llegar al callejón comercial Luohanxiang, ya en el barrio Xiaolingwei.



Figura 2. Mapa del recorrido etnográfico. Fuente: Baidu imágenes, modificación propia, 2019.

1.3 Los Conceptos Teóricos

Antes de empezar a hablar del paradigma rural-urbano, y con el propósito de verter luz sobre el conjunto argumental que aquí se presentará quiero definir los conceptos sociológicos de *habitus* y *campo* de Pierre Bourdieu y el triple esquema espacial de David Harvey: *espacio concebido*, *espacio experimentado* y *espacio vivido*.

Los conceptos de *habitus* y de *campo* de Pierre Bourdieu (2008) deben entenderse siempre relacionamente. La mejor forma de ilustrar el significado de ambos vocablos es empleando,

como el propio sociólogo francés hace, la analogía del juego. Los campos son espacios sociales relativamente autónomos los unos de los otros que se rigen por lógicas contingentes internas (las reglas del juego), estas últimas existentes en tanto hay agentes sociales (los jugadores) que creen que vale la pena seguirlas. Bourdieu insiste en el hecho de que los campos (como cualquier juego) tienen límites objetivos a partir de los cuales sus normas internas dejan de tener sentido: *v. g.* el campo artístico, el académico, el político, el periodístico, etc.

Por medio del proceso práctico de jugar, es decir, de implicarse física y emocionalmente en el juego, y por medio de la legitimación que supone naturalizar las normas de juego (de tomarlas por autoevidentes, naturales), los agentes ofrecen a cada campo-juego una materialidad, una corporalidad y, en definitiva, una existencia práctica. A cambio, estos juegos devuelven a los agentes previsibilidad, valor, sentido común (sentido de lo común) y una posición definible en el mundo: *v. g.* la del artista, el académico, el político, el periodista, etc.

En términos prácticos, esta posición definible en el campo-juego se traduce en una serie de fichas de juego o, como Bourdieu las define: *capitales*, que dentro del campo adquieren un valor objetivado, específico y cuantificable. Para el autor francés los capitales fundamentales son: el (a) *capital social*; es decir, las conexiones, contactos y relaciones sociales que los agentes pueden movilizar para mejorar cada apuesta que realizan dentro del campo (familia, amigos, compañeros de trabajo y demás alianzas). (B) *capital cultural*, conocimiento implícito y explícito de las normas del juego; el reconocimiento de las estrategias a seguir potencialmente en cada campo y de las maneras de comportarse eficientemente para mantener o mejorar la posición de uno o una dentro del campo específico. El capital cultural puede darse implícitamente en forma de actitudes, disposiciones e intuiciones prácticas, o explícitamente en forma de títulos

universitarios, de conocimiento lego, etc. (C) *capital simbólico*, es la influencia y prestigio del agente dentro de cada campo, la acumulación del reconocimiento de los demás jugadores respecto a su posición: el honor, el carisma, la fama y la influencia son algunas de las formas que toma el capital simbólico. A diferencia de los demás capitales, no es necesario “movilizar” el capital simbólico pues, de algún modo, forma parte del aura permanente del agente, siempre activo. (D) *capital económico*, es el capital más explícito, la posesión material en forma de dinero, propiedades, medios de producción, etc.; en las sociedades capitalistas (hablando en términos clásicos) también es el capital más transversal, ofreciendo valor en muchos campos diversos.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que los distintos capitales tienen siempre un valor relativo al campo-juego en los que se producen; por ejemplo, en el campo académico tener un título universitario (capital cultural) es imprescindible para escalar posiciones en las jerarquías escolásticas, en cambio, en el campo político un título universitario puede ser prescindible e, incluso, completamente irrelevante para el mismo propósito. En todo momento es la tensión agonal entre los jugadores lo que demarca los límites de cada campo y el valor de las fichas de juego en forma de capitales. La mayoría de capitales se incorporan, es decir, tienen una traducción práctica en el cuerpo del agente (*hexis*), en sus gestos, movimientos, gustos y valores, es decir, en sus *habitus*.

El *habitus* debe entenderse como la encarnación del campo; las disposiciones, potencialidades y normas prácticas del campo-juego aprendidas (interiorizadas) de tal manera que los agentes pueden jugar al juego de la forma más eficiente posible (teniéndolo “a-la-mano” en el sentido heideggeriano). Se trata de una relación dialéctica en la que los jugadores, con sus hábitos y creencias, crean el juego, a la vez que, el juego, con sus normas y sus sentidos

compartidos, los crea a ellos, moldeando sus psiques en una relación de jugador jugado. Mientras los campos suelen ser relativamente estables, transformables a lo largo de periodos extensos en la historia (excepto en tiempos abruptos de revolución o de grandes éxodos migratorios), los *habitus* son fácilmente trasladables, mutables. El *habitus*, como esquema de potencialidades e intuiciones prácticas, puede ser aplicado a otros campos-juego similares ofreciendo una base inicial de previsibilidad desde la cual empezar a aprender las reglas del nuevo campo (*v. g.* el empresario multimillonario que decide iniciar su carrera en el campo político, trasladando a este campo buena parte de su capital social y económico).

El concepto de *habitus* nos permite hablar de las diferentes miradas del mundo y los diferentes mundos de la mirada sin caer en la “trampa” de la otredad radical que a menudo evoca el término *ontología*; este último demasiadas veces entendido como una “realidad fundamental independiente de cualquier representación sobre ella y suficientemente auto-contenida como para no solaparse con ninguna otra realidad” (Keane, 2013, p. 187). A diferencia de las ontologías duras (*strong ontologies*) que Webb Keane critica, el *habitus* es capaz de conciliar las bases cognitivas y biológicas comunes a toda nuestra especie (Bloch, 1998) con la multiplicidad de contextos existentes, únicos, pero siempre susceptibles de ser aprendidos.

Es importante tener presente que los espacios sociales constituidos en cada campo coinciden con espacios y objetos materiales concretos. Como describe el propio Bourdieu (2008):

el mundo de los objetos, esa suerte de libro en el que todas las cosas hablan metafóricamente de todas las otras y en la que los niños aprenden a leer el mundo, se lee con todo el cuerpo, en y por los movimientos y los desplazamientos que hacen el espacio de los objetos tanto como son hechos por él. (p. 124)

Es en este sentido que nos es útil complementar la espacialidad social que los conceptos de Bourdieu ofrecen con la teoría sobre la espacialidad material de David Harvey (2017) (fuertemente inspirada en Henry Lefebvre). Se trata de una distinción analítica que Harvey realiza entre: (1) el *espacio concebido*; las representaciones abstractas e ideales del espacio como los conceptos, gráficos, mapas, imágenes, etc., y que se toman como representaciones de espacios físicos llegando a corresponder en mayor o menor medida, de forma más o menos evidente, con la experiencia sensorial que los agentes tienen de ellos. (2) *Espacio experimentado*; la experiencia sensible del entorno que es posible tocar, oler, ver, escuchar y degustar, y que juega un papel fundamental en el modelado de las subjetividades (lo “normal” y lo “anormal”). (3) *Espacio vivido*; síntesis de los otros dos niveles, la fusión ideal-material que se lleva a cabo por medio de los vínculos emocionales, afectivos y conceptuales con/en el espacio físico e imaginado, renovándolos durante el proceso. De este habitar y ser habitado por ideologías, espacios y cuerpos resulta la dialéctica entre idea y materia, la unificación del mundo discursivo y del mundo práctico.

1.4 El Paradigma Rural-Urbano en China

1.4.1 Antecedentes históricos.

En China, desde épocas pre-modernas, la vida urbana se ha asociado a un estilo, una cultura y un estatus simbólico superior al de la vida rural (Fei, 2009). Sin embargo, las ciudades chinas jamás llegaron a ser centros económicos, militares y jurídicos autónomos del mismo modo en el que, por ejemplo, lo fueron las ciudades europeas del mundo clásico. Las urbes formaban parte de una totalidad relacional de carácter político-religiosa que empezaba en la figura del emperador, como centro del macro-cosmos, y que se extendía hasta el micro-cosmos de la unidad familiar y,

por ende, hasta cada uno de sus miembros (Gernet, 2005; Golden, 2010). Al fin y al cabo, dentro de la estratificación social clásica propia del confucianismo, después de la nobleza, el campesinado era la clase mejor valorada, por encima de comerciantes y mercaderes (Cheng, 2002).

Pese a que existen grandes diferencias socio-económicas e ideológicas entre una dinastía y otra, la erosión del prestigio simbólico del que gozaba el campesinado no empezó verdaderamente a darse en China hasta después de las Guerras del Opio (1839-1860) (Leibold, 2007). Las reiteradas derrotas militares contra el imperio británico, la forzada apertura de fronteras y el enorme espolio económico que el país sufrió, provocaron entre la población china una sensación generalizada de humillación; en esta época los intelectuales chinos empezaron a repensar profundamente el lugar de China en el mundo y a revisar la cosmología clásica, introduciendo así nuevas ideas ilustradas provenientes de Europa. Las teorías darwinianas fueron recibidas favorablemente por los intelectuales permitiéndoles, a partir de entonces, concebir un mundo dividido en diferentes razas y diferentes estadios evolutivos (Ibíd.).

Inicialmente, el “atraso” tecnológico y militar frente a las potencias coloniales europeas fue atribuido a una supuesta inferioridad Manchú, grupo étnico que en aquel momento ostentaba el poder imperial en un ambiente de creciente xenofobia. Mas, la variable racial no tardaría en quedar obsoleta cuando las propias élites chinas se vieron forzadas a admitir que la etnia Han seguía representando la mayor parte de la población. Como consecuencia, el eje de exclusión racial se desplazó hacia el de clase que, en China, evidentemente tomó cuerpo en el campesinado. El mundo rural pasó a ser el centro de todas las críticas sociales internas. Por primera vez en la historia del país se representaba lo rural en total oposición a lo urbano, lo tradicional en

oposición a lo moderno, el estancamiento tecnológico, cultural y sanitario del campo, en oposición al progreso y vigor de las grandes ciudades chinas (Erbaugh, 2008; Lin, 2004).

En síntesis, la intrusión de las potencias coloniales europeas generó las condiciones de posibilidad necesarias para que gran parte de la población china empezara a identificarse con un *nosotros* interno homogéneo, esto es, una raza-cultura sínica única, desde el cual construir el nuevo estado-nación de la modernidad. El resultado fue la traslación del mismo esquema de oposiciones que se había generado con la aparición del gran “otro” foráneo en el nivel macro, sobre el *nosotros* interno basado en la primacía epistemológica de los Han y del ámbito urbano en un esquema que ya no era binario sino gradado en términos de clase y raza (Romero, 2018).

1.4.2 El éxodo migratorio.

En el año 2011, por primera vez en su larga y heterogénea historia, el país del centro atestiguaba cómo sus habitantes urbanos superaban ya en número a sus habitantes rurales (Chan, 2012); hasta entonces la principal constante de la unidad política y cultural que hoy conocemos como China había sido su población mayoritariamente campesina. Estamos hablando de que, en 1980, incluso después de la apertura económica del país, el 80% de la población vivía en zonas agrarias dedicándose al cultivo de cereales y vegetales (Ma, 2003). Es por este motivo que el año 2011 representa el horizonte de sucesos para un éxodo migratorio que empezaría con la fundación de la república en 1912 y que ha alcanzado su cénit en nuestros días.

Ya durante el periodo maoísta, con la colectivización de la economía del Gran Salto Adelante (1958-1960) por medio de las comunas de producción (llamadas *danwei*), 20 millones de campesinos emigraron a los distintos núcleos industriales del estado, más productivos que las zonas agrícolas y, por ende, mejor compensados a través del método de valoración por tareas y/o

puntos (Chance, 1991). Ante esta sobreabundancia de mano de obra urbana, Mao Zedong reaccionó endureciendo las medidas de control sobre la movilidad interna ya existentes desde 1954. El resultado fue, cuatro años más tarde, la creación del sistema *hukou*, un pasaporte intranacional, hereditario por vía matrilineal, inspirado en el *propiska* soviético, que vinculaba permanentemente a todos los habitantes del país a cada *danwei* (comunidades y brigadas de producción) en sus tierras natales (Chan, 2012). A partir de entonces, la sistematización del registro residencial dificultaría en extremo cualquier intento de desplazamiento interno, hasta el punto de resultar prácticamente imposible sin la ayuda de “puertas traseras” vinculadas al PCC (Chance, 1991).

A la larga, esto agravó profundamente las disparidades materiales y simbólicas preexistentes entre el campo y la ciudad, generando dos clases muy diferenciadas de ciudadanía: la urbana, con acceso pleno a la sanidad, a la educación y al sistema legal, y la rural, con un acceso limitado (a veces incluso nulo) a todas estas prestaciones (Chan, 2012). Vigente hasta día de hoy, el sistema *hukou* ha supuesto que más de 800 millones de personas sean tratadas como ciudadanos de segunda categoría dentro de los límites de su propio estado, condicionando desde pequeñas acciones cotidianas como puede ser el hecho de comprar un billete de tren o de autobús interurbano, hasta la imposibilidad de escolarizar a los niños en la ciudad donde los padres inmigrantes trabajan (Chan & Buckingham, 2008). Algunos autores han llegado a definir el *hukou* como un sistema de barreras de clase intangible equiparable al apartheid racial en otros países (Alexander & Chan, 2004).

Así, la categorización del sistema *hukou* divide a la gente según dos variables: (1) la condición socioeconómica del ciudadano (“rural” *nongye* vs “no rural” *fei nongye*); y (2) la localización

espacial a la que se vincula cada persona (*hukou suozaiddi*). La primera se define a través de la relación jurídica del individuo para con el estado o, dicho de otro modo, para con su unidad de trabajo *danwei*. Durante el periodo maoísta se esperaba que las *danwei* agrícolas fuesen totalmente auto-suficientes, en contraste a las *danwei* urbanas que dependían de la provisión residencial, alimentaria y laboral que el estado central procuraba, de tal modo que la distribución de los recursos públicos se llevaba a cabo en base a esta división fundamental. La segunda variable del *hukou* vincula a cada ciudadano a un único espacio físico concreto; a parte de la distinción entre *hukou* rural/no-rural existe una condición espacial paralela entre aquellas personas que son consideradas “locales” *bendiren* y “foráneas” *waidiren* (Zavoretti, 2017). Esta segunda división reconoce la movilidad interna y el acceso provisional a los beneficios del estado desde lugares distintos a los de origen, pero siempre desde la provisionalidad, naturalizando y dando por evidente el retorno a la *danwei* de origen y a la tierra natal (Chan & Buckingham, 2008).

Esta doble distinción ha llevado a que se produzcan combinaciones cuádruples en la condición legal del ciudadano chino inmigrado. Por ejemplo, una persona puede sostener *hukou* no-rural y local, siendo esta la condición de privilegio jurídico y simbólico óptima; estos son los llamados “residentes urbanos.” Otra persona puede contar con un *hukou* rural y al mismo tiempo local, por ejemplo, en casos de zonas agrícolas que han sido absorbidas dentro del área metropolitana de una ciudad o provincia. Otra combinación posible es la de una persona con *hukou* no-rural (urbano) y foráneo, esta se ejemplificaría en el ciudadano urbanita que se desplaza para vivir en una metrópolis que no es la suya por nacimiento. Finalmente, estaría la persona que sostiene *hukou* rural y foráneo, la peor condición entre las presentadas; la mayoría

de inmigrantes de China pertenecen a esta combinación, también conocida como los *mingong* “trabajadores rurales” (Ibíd.).

A partir de las reformas de 1978 el principal cambio en el sistema *hukou* ha sido una creciente tendencia a unificar esta doble distinción entre *hukou* de clase y lugar de circunscripción; además de la clara descentralización de las competencias respecto a la inmigración en favor de las administraciones locales. Algunas provincias como Fujian, Guangdong, Jiangsu y Zhejiang han sido pioneras en esta propuesta de unificación del registro, buscado atenuar o, incluso, anular las distinciones de *hukou* rural y no-rural bajo ciertas circunstancias (Zavoretti, 2010). Sin embargo, lejos de representar la abolición del pasaporte interno, estos cambios han sido dirigidos principalmente a jurisdicciones individuales; barrios y distritos cercanos a los núcleos urbanos en expansión para facilitar la integración de los residentes de estas zonas periféricas dentro de la administración metropolitana (facilitando, a la vez, la expansión urbana). Del mismo modo, la flexibilidad concedida desde los años ochenta a las instituciones urbanas para decidir sus propias cuotas de regularización de la población inmigrante ha acabado favoreciendo a la gente con un mayor poder adquisitivo y educativo: “the locally set entry requirements in these cities have no relevance to the great majority of rural peasant migrants” (Chan & Buckingham, 2008, p. 595). En Nanjing, por ejemplo, comprar una casa de al menos 60 m² abría la posibilidad de obtener el permiso de residencia permanente en la ciudad (Zavoretti, 2017, p. 32).

Según el National Bureau of Statistics (NBS, 2017), en el año 2017 en toda China se estimaba una población flotante (*liudong renkou*) de 240 millones de personas, es decir, individuos cuyo padrón resultaba inconsistente con el lugar en el que realmente estaban residiendo². Tan solo en

² Sin contar aquí las inconsistencias intramunicipales.

la provincia de Jiangsu, de los 80 millones de habitantes, 25 millones correspondían a inmigrantes extra-provinciales. Frente a este tipo de asentamiento urbano “alegal” (más que ilegal) la respuesta común por parte de las administraciones locales ha sido la de mirar hacia otro lado; sin perseguir sistemáticamente al trabajador inmigrante, pero a la vez, ignorando la evidente vulnerabilidad material y jurídica en la que se encuentra inmerso. Podemos decir que, pese a las múltiples reformas y modificaciones del *hukou* de los últimos años (algunas de ellas significativas), este sistema sigue resultando central en la segregación y gestión de una parte fundamental de la población que, con la llegada de la economía de mercado y la participación en el sistema de producción global, pasa a ser una fuente de mano de obra barata casi ilimitada. En última instancia, como sugiere Ann Anagnost (2004), en las economías de mercado la precariedad es rentabilizable; en este caso, la pasividad institucional con respecto a la situación de los inmigrantes rurales viene incentivada por las propias lógicas del capitalismo y del crecimiento urbano.

Por todo ello, cuando en China nos referimos al fenómeno migratorio campo-ciudad hay que diferenciarlo claramente de otros tipos de éxodos como pueden ser los de España, Francia o Estados Unidos donde la movilidad interna ha sido (y es), en proporción, residual, transicional (Zavoretti, 2017). En contraste, por su volumen y su centralidad económica, la movilidad del tipo rural-urbano constituye aquí una parte integral del marco socio-político hegemónico. De hecho, el fenómeno migratorio interno chino es tan complejo que, más allá de las inconsistencias en el padrón y de las diferencias de registro, no es posible identificar características sociológicas comunes a todo este sector de la población (un origen geográfico específico, un género, una franja de edad o una etnia mayoritaria). Precisamente porque el *hukou* es hereditario, los individuos que toman la decisión de establecerse en la ciudad pueden provenir de cualquier

rincón del país; ser tanto jóvenes como ancianos, hombres o mujeres, de etnia Han o de cualquier otra de las 58 etnias minoritarias; personas con niveles educativos básicos o adultos completamente analfabetos³.

Asimismo, las estrategias empleadas en el proceso migratorio son igualmente heterogéneas, algunos individuos son capaces de movilizar importantes capitales sociales para establecerse en la ciudad bajo situaciones más o menos ventajosas. Otros, en cambio, al abandonar el campo únicamente disponen de su propia fuerza de trabajo, viéndose obligadas a aceptar condiciones laborales verdaderamente precarias. Diversas etnografías han hecho eco del sinfín de motivaciones individuales y familiares que llevan a abandonar la vida rural: el ahorro económico, la huida de la vida agraria, un espíritu emprendedor, la atenuación de los asfixiantes marcos del patriarcado y un largo etcétera que demuestra que, pese a que las aspiraciones materiales juegan un papel fundamental, no es posible reducir todo el fenómeno migratorio a la cuestión económica (Chen et al., 2001; Friedman, 2004; Gaetano & Jacka, 2004; Zavoretti, 2017).

Por último, cabe destacar que gracias al desarrollo de los transportes de alta velocidad y de los métodos de comunicación en tiempo real (vídeo-llamadas, redes de internet portátiles, redes sociales...) las identidades territoriales son cada vez más fluidas, facilitando que los individuos establezcan en ambos lugares, de origen y destino, arraigos laborales, sentimentales y familiares profundos y duraderos. De hecho, como explica Roberta Zavoretti (2017), muchos de los *mingong* logran, desde su posición intermedia (entre el aquí y el allá), contestar las rígidas divisiones normativas entre el campo y la ciudad, la tradición y el progreso, resignificando así sus propias situaciones vitales:

³ Pese a los enormes (y en parte efectivos) esfuerzos para erradicar el analfabetismo del país durante el periodo maoísta, a principios de 1980 aún un 30% de la población era incapaz de leer y escribir (Ma, 2003).

The idea of a world where “modernity” and “tradition,” “progress” and “backwardness” are neatly divided dimensions is key to the assumption that social mobility is all about the attainment of specific models of privilege. However, social mobility can also be seen as an ideology that social actors elaborate and reinvent in different ways through social practice. In this book, people’s different visions of “being happy” or “being successful” emerge as works of bricolage that are continuously made and unmade on the basis of immediate social relations. (p. 165)

1.4.3 El *habitus tradicional*.

¿En qué sentido puede hablarse en China de diferencias significativas entre el ámbito rural y el ámbito urbano? Bien, para contestar esta pregunta es preciso insistir en el hecho de que, pese a que la historia de las migraciones campo-ciudad es tan antigua como la propia China, el urbanocentrismo característico de la sociedad contemporánea apenas cuenta con cuatro décadas de existencia. Antes de las reformas de los años ochenta, la inmensa mayoría de la población moría en el mismo lugar en el que nacía, en una profunda relación de intimidad con su entorno personal y espacial (Fei et al., 1992). Durante siglos, la vida rural ha sido “ajena” a la interacción anónima debido a la importancia de las estrategias de filiación y al marco de colaboración permanente que requería la explotación agrícola: “Every child grows up in everyone else’s eyes, and in the child’s eyes everyone and everything seem ordinary and habitual. This is a society without strangers, a society based totally on the familiar” (Fei et al., p. 41).

El concepto de *habitus tradicional* que empleo aquí alude al término anteriormente presentado de *habitus* (Bourdieu, 2008), en este caso para referir al modo histórico en el que se han estructurado los hábitos, las relaciones sociales y, en consecuencia, las percepciones y los

conceptos mentales de las personas en el medio (*campo*) rural chino. Desde este prisma, aquello que algunos han dado por llamar “epistemología china” (Hwang, 2000; Rosker 2008) o incluso “ontología china” (Kipnis, 2017), señalando la condición relacional, mutable y singular del *ser* dentro de una matriz estructural constante (Rosker, 2019), no es más que el resultado de siglos de interacción social en el medio agrícola, cuyo pilar fundamental han sido los marcos de familiaridad. Más concretamente, las características geográficas y antropológicas del ámbito rural chino han propiciado que las relaciones sociales se construyan en base a egos centrales desde los cuales emanan círculos que se expanden concéntricamente, determinando la distancia y la familiaridad de los diferentes agentes en una especie de sistema solar jerárquico de filiaciones: “Each web has a self as its center, and every web has a different center. [...] These highly elastic social circles, which can be expanded or contracted according to a change in the power of the center, cause the Chinese to be particularly sensitive to changes in human relationships” (Fei et al., 1992, pp. 63-64).

A este sistema circular de filiaciones se lo denomina, por un lado, familia o clan (en su forma más elemental) y, por el otro, *guanxi* (en su forma más porosa y flexible). El antropólogo Joaquín Beltrán (1995) define el sistema *guanxi* como una identidad compartida que delimita “el mundo de lo conocido, donde reinan los sentimientos de confianza, lealtad, respeto mutuo, seguridad y protección, frente a lo ajeno, lo extraño, los otros, que constituyen una *terra incognita* siempre amenazante” (p. 69); los *guanxi* pueden abarcar desde relaciones de amistad, de vecindad y lazos de pondonor horizontales, hasta vínculos de interés e influencia del tipo vertical (*v.g.* entre maestro y alumno, jefe y empleado...) (Dos Santos, 2006). Volviendo a la terminología bourdieana, *guanxi* es capital social en bruto, la extensión del *yo* sobre el *nosotros* relacional que

se convierte en un recurso imprescindible para situar al agente (y a todo su mundo) dentro de un entramado de relaciones concreto.

Debemos tener en cuenta que, pese a que los conceptos de familia y *guanxi* siguen siendo fundamentales para comprender la estructura sociológica de la China contemporánea, estos no tienen nada de único o culturalmente indisociable del contexto cultural chino. La disciplina antropológica ha documentado multitud de otras culturas que hacen uso de las lógicas del don/contra-don como modo elemental de estructurar lo social, esencia de lo que representa el sistema *guanxi*. Los “foráneos” son transformados en “miembros de la familia” más o menos cercanos al núcleo en base a normas morales recíprocas (más tácitas que explícitas) y en base a un código ritual compartido. En consecuencia, lo que es realmente particular de los *guanxi* en China es su extraordinaria duración y dominio sobre todas las demás esferas de la vida social, incluidas la política y la económica (Lin, 2001).

El concepto de *habitus tradicional* pretende definir este marco de dominancia de la relación y la reciprocidad sobre la ley económica y la norma absoluta; un modo de organización social basado en el don donde la confianza y las *intuiciones éticas*, esto es, aquello que en el marco de cada interacción es negociado e interiorizado como pertinente (Keane, 2016), resultan primordiales. Donde el *yo* se extiende más allá del individuo tendiendo a fundirse con todo el entramado de familiaridad general. No obstante, el *habitus tradicional* no debe entenderse como un marco estanco aplicable a todas las formas de interacción social uniformemente; al contrario, precisamente por su condición eminentemente relacional este es capaz de operar a distintos niveles y bajo distintas sutilezas ético-morales. Esto es lo que el sociólogo Fei Xiaotong (Fei et al. 1992) ilustra cuando habla de los mercados rurales tradicionales situados a kilómetros de

distancia de las villas agrarias. Tradicionalmente, en las zonas rurales de China, el comercio debía darse tan solo entre extraños, siendo lícito e, incluso, socialmente celebrado, aprovecharse del desconocido “negociando sin sentimientos humanos” (p. 126). La separación espacial entre villa y mercado correspondía a una separación simbólica entre lo que es el mundo del comercio y lo que es el mundo del don, entre lo extraño y lo familiar.

Nevertheless, each society has a dominant exchange ideology favoring either the transactional rationality or the relational rationality. A particular ideology, for historical, cultural, and structural reasons, becomes the dominant ideology, constructed, conceived, and accepted as the “truth” and “value-free” by most participants in the particular society. The dominant exchange ideology is taken as the rules of interactions not only for individuals but also for organizations. (Lin, 2001, p. 162)

Frente a esta primacía de las relaciones de familiaridad donde lo interno (*nei*) está poderosamente cohesionado y diferenciado de lo externo (*wai*) y que, por otro lado, parece darse en múltiples contextos de tradición confuciana (ver el caso japonés en Guarné, 2013), cabe hacerse la pregunta que Hertz (2001) plantea al trasladar el concepto de “cara” ante los postulados sociológicos occidentales sobre la modernidad urbana: ¿Cómo encaja el concepto atomístico de *facelessness* o “anonimato” con el *habitus tradicional*?

1.5 La Modernidad Urbana.

Al menos desde la dinastía Song (960-1279) existían en China grandes metrópolis que superaban el millón de habitantes; urbes que, por sus mercados, puertos, bancos, restaurantes, puestos ambulantes, librerías, teatros, etc., se encontraban en la vanguardia del desarrollo económico y tecnológico mundial (Folch, 2016). La ecología urbana china propiciaba la

interacción entre desconocidos, el fluir constante de personas y mercancías, el estar “de paso,” la diversidad y el cambio. Desde épocas muy tempranas las ciudades chinas cumplían con las tres condiciones fundamentales que los sociólogos de la Escuela de Chicago vieron como definitorias de la “cultura urbana,” esto es, *dimensión, densidad y heterogeneidad* (Castells, 2014).

Cuando volvemos la mirada hacia el eje rural/urbano todo parece evocar la vieja distinción entre la *Gemeinschaft* y la *Gesellschaft*, entre los lazos de solidaridad mecánica de la comunidad tradicional y lazos de solidaridad orgánica de la sociedad moderna. Sin embargo, como Manuel Castells señala, esta forma de entender la cultura urbana como causa irrevocable de anomías, atomismos e individualismos posesivos ha demostrado ser mucho más una consecuencia de la industrialización y del modo de producción capitalista que no de la ecología urbana per se (p. 102). Prueba de ello es que, en China, pese a la gran dimensión, densidad y heterogeneidad de las ciudades feudales, no fue hasta la fundación de la república y el inicio de la industrialización capitalista que el *habitus tradicional* no empezaría a transformarse de un modo mucho más radical. Como señala Kipnis (2017), efectivamente, elementos que ahora se consideran indispensables en la formación de los estados-nación modernos, en China, cuentan con una historia milenaria; mas, el acelerado proceso de industrialización, de desarrollo urbano y de compresión espacio-temporal iniciado en los años cincuenta y que estalla tras las reformas de los años ochenta, deben ser considerados como un verdadero punto de inflexión en la historia del gigante asiático (p. 250).

El ataque frontal al *habitus tradicional* empezó bajo el gobierno de Mao Zedong. Las comunas del Gran Salto Adelante fueron el modo más eficaz de minar, desde los cimientos, los vínculos tradicionales basados en el parentesco y los *guanxi*, “forzando” vínculos espacio-

temporales entre personas sin lazos previos de familiaridad. En la teoría socialista, el concepto normativo de familia debía ser substituido por una red de pequeños núcleos burocráticos de organización autónoma (las *danwei*) donde se llevaría a cabo todo el proceso de socialización y de producción económica (Mao, 1977). Después de la brigada, el siguiente nivel organizativo inmediato sería la comuna, constituida por la unión de diversas brigadas (comunicadas territorialmente), lugar en el que se establecerían los objetivos de producción estatal a medio plazo. Por último, en el pináculo de este *nosotros* omnisciente y abstracto que representaba el estado socialista, se encontrarían figuras carismáticas como la de Mao encarnando el propio estado y la revolución socialista (Chance, 1991). Otro momento clave de ataque frontal al *habitus tradicional* durante el maoísmo fue la Revolución Cultural (1966-1976). En este periodo se lanzaron poderosas compañías de estigmatización y escarmiento público contra “traidores” de la revolución; se alentó a la juventud a denunciar a sus propios familiares y a romper con cualquier reminiscencia del pasado feudal ahora identificado como anti-revolucionario (empezando por el sistema *guanxi*).

Con todo, aunque treinta años de esfuerzos estatales para obliterar todo rastro del *habitus tradicional* no deban ser tomados a la ligera, las inercias socio-culturales siguieron (y en cierto modo siguen) siendo muy poderosas. En su etnografía de la villa urbana Ban Yue (Media Luna) en el área metropolitana de Beijing durante los años previos a la reforma, el antropólogo Norman A. Chance (1991) testimoniaba cómo, pese al pleno funcionamiento de la colectivización económica y del sistema de compensaciones público, la estructura familiar seguía viéndose como el modo primario para asegurar la reproducción social; la gente seguía recluyéndose en el

parentesco, en los *guanxi*, en la preeminencia del varón y la piedad filial, mostrando un fuerte sentido del deber y de la unidad interna familiar (p. 130).

En efecto, este es uno de los grandes debates que plantea la modernidad urbana en China, especialmente desde la (re)introducción de la economía de mercado en 1978: ¿hasta qué punto las relaciones de familiaridad siguen representando la estructura básica de socialización? ¿En qué medida es pertinente seguir hablando de un *habitus tradicional*? Algunos autores auguran el fin próximo del sistema *guanxi* y un inminente desplazamiento de la economía del don hacia la economía de la transacción (Fan, 2002; Guthrie, 1998; Hertz, 2001). Este cambio de paradigma parece evidente cuando se presta atención al campo de los negocios, de la producción y del mercado. El mercado capitalista parece ejercer sobre el *habitus tradicional* el mismo efecto homogeneizante que en el resto de ámbitos puramente económicos, esto es, la simplificación de toda la complejidad social a una sola variable: la extracción de plusvalía. A la hora de obtener beneficio de los trabajadores es cierto que poco parecen importar ya los sentimientos (*renqing*), antaño materia prima de todo el tejido de los *guanxi* (Lin, 2001).

Sin embargo, si, como propone Yang (2002), entendemos el sistema *guanxi* (y yo añado el *habitus tradicional* al completo) en vez de como una serie de características esenciales propias de la cultura china, como un conjunto histórico y geográfico de prácticas socio-culturales, podemos comprobar fácilmente que no se trata de una cuestión de todo o nada, sino de un proceso que siempre se encuentra entre la continuidad y el cambio.

In contrast to Guthrie's thesis of the decline of *guanxi*, another type of approach sees a coincidental fit between the form of Chinese *guanxi* capitalism (small flexible firms based on personal networks which provide access to new markets and supplies) and what David

Harvey argued is a recent shift since the 1960s in global capitalism towards “flexible accumulation.” This is a new mode of capitalist production departing from the cumbersome hierarchies and huge investments, inventories and overheads of large vertically integrated bureaucratic firms in favour of subcontracting relations and small companies which can change products and distribution outlets more flexibly in the intensifying competition to secure new market niches. Here the argument is exactly counter to Guthrie’s, in that personal networks, not objective legal and institutional structures, are seen to be functional to a new kind of capitalism. (Yang, 2002, p. 473)

Modernidad urbana es un concepto que debe entenderse aquí, más, desde el punto de vista representativo e ideológico, que no práctico (aunque, como veremos, las ideologías tienen consecuencias materiales muy reales), esta es la verdadera división entre el ámbito rural y el urbano. Modernidad urbana alude a la sobre-valorización ideológica de la vida en las ciudades, al desplazamiento del deseo colectivo hacia el progreso urbano, ahora entendido como un fin absoluto por sí mismo (urbanocentrismo). En términos puramente ideológicos la modernidad urbana se opone al *habitus tradicional*, a la vida rural, por más que esta oposición sea, en la práctica, mucho menos evidente.

1.5.1 Desarrollo urbanístico y mercado inmobiliario.

Las cuotas de desarrollo urbano que ha alcanzado el estado chino en los últimos años representan un hito a nivel mundial (Harvey, 2012). En 2008 el país consumía ya más del 45% del cemento global, siendo el área total urbanizada en 2017 de 13.183 millones de metros cuadrados⁴ (National Bureau of Statistics, 2017). Pese al considerable incremento poblacional de los últimos

⁴ Unas 25 veces todo el territorio del estado español.

treinta años, el espacio per cápita de carácter residencial se ha cuadruplicado (Tomba, 2014, p. 35), lo que significa que, al menos una parte de la población, vive en apartamentos cada vez más amplios y con mayores instalaciones a su disposición.

Al nivel macro-económico, las grandes obras públicas han supuesto la fuente fundamental para la circulación y absorción de los flujos de capital permitiendo mantener un crecimiento constante del PIB anual y las enormes inversiones que el estado realiza en el extranjero (especialmente en África y América Latina). En parte, apunta el geógrafo David Harvey (2012), fueron estas inversiones las que lograron “rescatar” la economía planetaria después de la crisis financiera global de 2007. Desde la apertura del país en 1978, las obras públicas han sido el modo más efectivo de mantener en movimiento el capital acumulado, generando miles de puestos de trabajo en el sector de la construcción, a su vez, incentivando las migraciones masivas del campo a la ciudad, el aumento del PIB y, en última instancia, el incremento del consumo individual. El problema reside en que, debido a que el incremento del poder adquisitivo se ha dado de forma muy dispar (los índices de desigualdad en China son de los más altos del planeta, Xie & Zhou, 2014), y debido a una mezcla entre inseguridad material e inercias culturales, la población china sigue sin consumir a nivel personal lo suficiente como para sostener por sí misma los actuales niveles de crecimiento económico internos, dependiendo casi por completo de la inversión pública y la exportación manufacturera (Garon, 2012).

El actual hiperdesarrollo urbano está íntimamente ligado a los cambios estructurales que se iniciaron en la década de los ochenta. En esta época las comunas de producción *danwei* empezaban a perder su centralidad económica, debido al incremento de industrias estatales urbanas que empleaban mano de obra de las brigadas agrícolas maoístas; pero, sobre todo, por la implantación del sistema de Responsabilidad Familiar entre 1979 y 1984. Este sistema supuso

la distribución de las tierras de cultivo entre las familias de las distintas comunas, permitiendo que decidieran por sí mismas el tipo de producción agraria que se llevaría a cabo en cada territorio, otorgándoles un gran control sobre sus excedentes⁵. El resultado inicial fue un acelerado aumento del poder adquisitivo de los campesinos; durante unos años muchas de las unidades familiares rurales vieron su estatus económico incrementado a niveles equiparables (incluso superiores) a los urbanos, generando lo que el antropólogo Yan Yunxiang denomina la “primera ola de consumismo masivo en China” (Yan, 2009, p. 212).

El segundo periodo de reformas estructurales afectó específicamente al territorio urbano cuando a inicios de los años 90 el gobierno empezó a experimentar con la propiedad privada de las viviendas urbanas. A partir de este momento los cuadros locales comenzaron a adquirir, a precios subsidiarios, los inmuebles de sus propias *danwei*; medida que favoreció particularmente a los miembros del Partido mejor posicionados (Tomba, 2014). Así, entre 1986 y 1990, se estableció la Ley de Gestión de la Tierra dando vía libre para que las administraciones urbanas vendieran residencias y parcelas calificables a inversores nacionales y extranjeros, permitiendo que los municipios retuviesen hasta un 60% de los beneficios generados localmente (Pow, 2010). Las consecuencias de estos cambios, del debilitamiento de las unidades de trabajo y de la introducción de la propiedad privada residencial, fue la aparición de un creciente mercado inmobiliario cada vez más imbuido por las lógicas del nepotismo (Tomba, 2014).

⁵ Los campesinos podían vender en el mercado libre dichos excedentes a cambio de pagar unos impuestos fijos al estado; además algunos alimentos como el grano, el algodón y el tabaco seguían sujetos al monopolio central.

El punto de inflexión para la expansión del mercado inmobiliario chino vino dado cuando en diciembre de 1998 el gobierno anunció la prohibición de la asignación pública de viviendas⁶ y la venta subsidiaria de apartamentos. A partir de entonces, aunque el suelo continuara en propiedad del estado en un sistema dual que distinguía entre propiedad y explotación, el Partido señalaba al mercado como principal regulador del ámbito inmobiliario. Para el año 2000 los compradores obtuvieron en perpetuidad el derecho de propiedad de las viviendas, pudiéndolas revender, alquilar, dejar en herencia o utilizar como aval para pedir créditos bancarios.

La mayoría de los cuadros locales que en los años iniciales a la reforma urbana se habían beneficiado de la compra subsidiaria de residencias empezaron a vender entonces sus apartamentos a precios de mercado muy competitivos, generando grandes beneficios que muchos reinvertían de nuevo en el propio mercado inmobiliario (Pow, 2010). El inicio de este ciclo especulativo coincide con la segunda y tercera ola de consumo masivo en el país, momento en el que, como Yan (2009) analiza, del consumo se pasó al “consumismo,” ideología que pese a diferir poderosamente con las capacidades económicas reales de la mayor parte de la población de a pie, pasó a dominar el imaginario colectivo. Por primera vez el PCC secundaba abiertamente la razón consumista y el crecimiento indefinido en pos de un progreso que quedaba sintetizado en el lema: “alcanzar una sociedad moderadamente rica” (Ibíd.). El Partido logró de este modo anclarse en el poder esquivando las demandas democráticas populares internas e internacionales (cuyo punto de tensión máximo fueron las protestas de Tian'an men en 1989), por medio de la legitimidad del crecimiento económico.

⁶ Hasta entonces, sobre papel, todo el mundo tenía derecho a la cesión de una vivienda pública. Sin embargo, cuando los cuadros locales empezaron a comprar de forma privada (a menudo segundas y terceras residencias), todo el sistema de compensación de las danwei se vio subordinado a las lógicas de los guanxi y las conexiones políticas.

Lo más sorprendente es que, pese a las enormes transformaciones estructurales, la liberalización de la economía y la gran descentralización administrativa, el Partido Comunista Chino ha logrado perpetuarse e, incluso, consolidarse, en las posiciones de poder más importantes del estado. En primer lugar, a través de la correlación directa entre las antiguas élites de las unidades de trabajo y los nuevos terratenientes ricos: “In 2005, employees in the public sector (government offices, state-owned enterprises, and administrative units) still had the best chance of being homeowners, as compared with employees in other sectors of the economy” (Tomba, 2014, p. 106). En segundo lugar, en la flexibilidad que ha demostrado el estado para adoptar formas privadas (con capacidad de actuar y crecer en el mercado como cualquier otra empresa internacional) sin dejar de ser la máxima representación del poder público, inoculando así sus propios intereses de partido en la lógica interna del mercado. Por último, al reconvertir y aprovechar toda la infraestructura urbana del periodo socialista en nuevas “formas capilares para ejercer el poder” (Foucault citado en Pow, 2010, p. 23), principalmente a través de la disciplina espacial. El paso de las antiguas *danwei* a las nuevas comunidades residenciales cercadas *xiaoqu* es un claro ejemplo de esta transformación espacio-ideológica que, como iremos viendo, resulta fundamental para comprender el propio proceso de transformación del *habitus tradicional* y, por ende, del fenómeno *wenming* en sí.

Con todo, la gran descentralización del poder estatal y la flexibilización del concepto “propiedad” (ahora fluctuando siempre entre lo público y lo privado) no está libre de disputas, problemas y tensiones internas por el pastel económico urbano. Estas tensiones se materializan en dos ejes fundamentales de negociación del poder que en China se conocen como *tiao* y *kuai*. El primero (*tiao*) representa la negociación vertical que, desde el centro a la periferia, cada uno de los niveles administrativos tiene que realizar dentro de un mismo sector respecto a su nivel

superior (*v. g.* del condado al municipio, del municipio al distrito, del distrito a la ciudad, etc.). El segundo eje (*kuai*) es una negociación del tipo más horizontal entre administraciones con el mismo rango de poder institucional; por ejemplo, distintos ministerios que entran en disputa, entidades locales y administraciones duplicadas donde las competencias se solapan. En el caso del desarrollo urbano hay que sumar, además, a los “terratenientes socialistas,” esto es, “los intereses de agencias estatales como unidades (*danwei*) residenciales o industriales, el ejército, las empresas de propiedad estatal, universidades, hospitales, etcétera, poseedoras de grandes parcelas de terreno de alto valor en zonas céntricas de las ciudades” (Ortells-Nicolau, 2017, p. 327). Todo ello dibuja un panorama complejo donde los poderes económicos y políticos del país tienden a converger al imaginar un fin teleológico común: el progreso, el crecimiento, la nación moderadamente rica y civilizada, sin dejar de competir entre sí, en ocasiones, contradiciéndose y anulándose mutuamente; resultado, por otro lado lógico, de la fusión del modelo ideológico capitalista con las estructuras típicas de un estado socialista: ¿socialismo con características chinas o capitalismo con características socialistas?

1.5.2 Las urbanizaciones cercadas.

Las murallas han sido, desde siempre, un elemento arquitectónico característico del paisaje chino; el caso más paradigmático seguramente sea el de la Gran Muralla al norte del país⁷. Sin embargo, no hay más que visitar en la actualidad cualquier ciudad que fuera importante durante el periodo dinástico para encontrar nuevos muros rodeando los núcleos urbanos, los palacios, jardines, templos y demás infraestructuras de la época premoderna.

⁷ Construcción que se inició en el siglo III a. E. C. y que adquirió su forma contemporánea entre las dinastías Ming (1368-1644) y Qing (1644-1911).

Además de su evidente utilidad defensiva, las murallas resultaban de una meticulosa planificación urbana vinculada a la función religiosa del emperador al cual se consideraba el máximo garante de los ritos de ofrenda ancestrales. En consecuencia, las ciudades dinásticas se diseñaban conforme a complicados preceptos cosmológicos con multitud de divisiones internas (cercos y cuadriláteros amurallados) donde la familia imperial llevaba a cabo tanto las actividades ceremoniales como su vida cotidiana (Steinhardt, 1999). En palabras de Grant (2019), se empleaban “los poderes mágicos y armonizantes de la construcción en concordancia con la imagen cósmica, para crear órdenes sociales y políticos atemporales derivados de los textos clásicos” (p. 109).

En cierto modo, podemos seguir aplicando esta misma lógica al espacio urbano contemporáneo. Lejos de haber desaparecido, las murallas siguen siendo fundamentales en la concepción material y simbólica de la ciudad china. Aunque los planificadores urbanos persiguen hoy preceptos ideológicos muy distintos a los que antaño se aspiraba, su misión sigue siendo la misma, esto es, inscribir en el espacio urbano un orden socio-político atemporal derivado de ciertos textos canónicos: como iremos viendo, el de la clase media, el del desarrollo, la modernidad y, por supuesto, el del civismo *wenming*.

En los años noventa, coincidiendo con el desmantelamiento de las *danwei* y con la introducción de la propiedad privada inmobiliaria, el modelo constructivo de las urbanizaciones cercadas se estableció como hegemónico (Tomba, 2014). Hablamos de los *xiaoqu*, urbanizaciones amuralladas de una o más entradas, custodiadas las 24 horas del día por guardas de seguridad, en cuyo interior se encuentran bloques de apartamentos y/o casas particulares, así como espacios comunitarios que configuran las zonas internas de la urbanización: plazas, jardines, parques e incluso tiendas (más adelante veremos que esto varía según la clase de *xiaoqu*).

Después de las reformas de la propiedad, el gobierno vio en los muros de la urbanización cercada un modo útil para demarcar los nuevos espacios administrativos basados en la tenencia privada, compatibilizando la flexibilidad del mercado con el control burocrático propio de las antiguas unidades de trabajo comunistas (Pow, 2010). Esta reconversión (a veces literal) del espacio de las *danwei* en *shequ* (conjunto de unidades residenciales *xiaoqu*) o, directamente, en los propios *xiaoqu*, evidencia el proceso de continuidad-transformación entre los espacios del anterior periodo maoísta y la nueva época post-reformas.

El éxito de los *xiaoqu* como modelo constructivo devino de una confluencia de razones más que de un único motivo exclusivo. Como ya hemos dicho, la morfología de los *xiaoqu* es consistente con las parcelaciones, divisiones y cercos propios de la cosmología espacial tradicional; no obstante, esta explicación cultural es limitada si tenemos en cuenta que, incluso durante los periodos dinásticos más despóticos (como lo fue la dinastía Ming), los amurallados urbanos ya eran contestados localmente (Fei, 2009). La segunda razón es que al PCC le resultó (y le resulta) útil hacer coincidir el límite espacial absoluto de los *xiaoqu* con el límite relativo de la nueva administración: el censo, la gestión de los recursos, la planificación de la natalidad, la aplicación de campañas focales *wenming*, la movilización y el control del personal. Las urbanizaciones amuralladas facilitan, incluso, el confinamiento inmediato de la población en un posible caso de estado de excepción (al fin y al cabo, los muros sirven tanto para aislar de fuera hacia dentro, como para contener de dentro hacia fuera)⁸. La tercera razón es que, al basarse en proyectos unitarios grandilocuentes que conllevan la construcción en bloque de decenas y hasta centenares de edificios, el modelo constructivo de los *xiaoqu* supone un gran atractivo para las

⁸ Mi intuición es que gran parte del éxito en la contención del reciente virus Covid-19 en China, deriva de esta estructura urbana donde las urbanizaciones pueden ser selladas en cuestión de horas.

empresas constructoras (privadas y públicas) que se aseguran así contratos muy lucrativos de larga duración. Asimismo, a cambio de ciertas negociaciones con las distintas administraciones municipales (por ejemplo, un mínimo de cuotas de vivienda social), las grandes constructoras cuentan con un amplio margen para decidir sobre el tipo, la distribución y la clase de urbanización que se construirán en la ciudad, confiriéndoles un gran poder sobre la planificación urbana (Tomba, 2014). Por último, más allá de los intereses ideológicos del estado y/o del mercado, parte de la población (la minoritaria, aunque creciente, clase media) empieza a demandar por su lado mayores cuotas de seguridad, distinción y autonomía. Como demuestran Pow (2010) y Tomba (2014) en sus respectivos trabajos, las urbanizaciones amuralladas son lugares predilectos para la creación de mercados simbólicos comunes, es decir, de *habitus* desde los cuales generar una consciencia de clase “para sí” pequeño-burguesa con agencia política propia:

Social life in contemporary neighborhoods is therefore not simply a modern reassertion of state domination; it also suggests the potential for agency. By framing social relationships in the neighborhood through the (locally) accepted rhetoric of Chinese Communist Party, groups in society are calling upon the Party to live by its own rules and transform empty rhetoric into concrete behavioral standards. Doing so allows them to apply on local cadres to be accountable and efficient in resolving daily conflicts and problems. (Tomba, 2014, p. 16)

De este modo, las diferencias socio-económicas en los distintos tipos de *xiaoqu* resultan fundamentales para determinar el encaje político de los diferentes estratos sociales en el conjunto general del estado. Luigi Tomba concluye que existe una clara diferencia entre la inferencia de las instituciones estatales en las urbanizaciones cercadas más humildes, y aquellas de alta y media gama. En las primeras el control y el adoctrinamiento es mucho más intensivo por medio de

campañas e inspecciones políticas oficiales periódicas; en las segundas, las personas más pobres que tienden a vivir en los *xiaoqu* más austeros dependen, para sobrevivir, de las ayudas económicas que las administraciones locales otorgan, con lo que el control es simultáneamente tanto económico y espacial (los subsidiarios muchas veces trabajan en el mantenimiento y vigilancia de los *xiaoqu*).

1.6 El Vocabulario Político: El Continuum Wenming-Suzhi

En 1986 Deng Xiaoping, el entonces líder de facto del gobierno chino, presentaba por vez primera ante el doceavo Comité Central del PCC el concepto de “civilización espiritual” *jingshen wenming* (Ho, 2008). Con esta terminología, Deng pretendía separar la concepción de crecimiento económico y material asociada a occidente, del progreso espiritual y cultural genuinamente chino. Una solución pragmática para el ya canónico problema de la modernidad frente a la tradición, la globalización frente a la identidad cultural local (Dynton, 2008). Desde entonces, uno a uno, los diferentes líderes del gobierno han ido consolidando el desarrollo de una moralidad oficial que reviste conceptualmente los enormes cambios estructurales que la sociedad china experimenta desde las reformas (la *wuzhi wenming*, la civilización material). Podría decirse que la campaña lanzada en 2012 bajo el eslogan Valores Clave del Socialismo (*Shehui Zhuyi Hexin Jiazhi guan*), una de las más ambiciosas desde el periodo maoísta, desglosa el conjunto de ideas con las que en la actualidad se da forma a la totalidad del discurso político chino: “prosperidad” *fuqiang*, “democracia” *minzhu*, “civilización” *wenming*, “harmonía” *hexie*, “libertad” *ziyou*, “igualdad” *pingdeng*, “justicia” *gongzheng*, “legalidad” *fazhi*, “patriotismo” *aiguo*, “dedicación” *jingye*, “honestidad” *chengxin* y “fraternidad” *youshan*. A continuación, presento

dos fotografías que realicé en Nanjing y que ejemplifican los numerosos carteles y multimedia que hay por toda la ciudad promocionando los nuevos valores del socialismo chino:



A la izquierda *Figura 3*. “Campana Valores Clave del Socialismo.” Parque público en el distrito Xuanwu, Nanjing. A la derecha *Figura 4*. *Ibid.* Campus de la Universidad de Nanjing, distrito Xuanwu. Fuente: propia, 2017.

De todos estos conceptos, el de *wenming* es, sin duda, el que más presencia tiene en el espacio urbano y el único empleado para referir al fin o resultado al cual la sociedad china debe aspirar alcanzar (Dai, 2015). En la literatura especializada se ha destacado la importante diferencia etimológica que *wenming* presenta respecto a su traducción a lenguas germánicas y romance (Brownell, 2001). Como ya he mencionado anteriormente, su traducción más corriente al español es la de “civilización, civismo o civilidad,” sin embargo, otras acepciones de la palabra se ajustan más a su sentido etimológico original como es la de “cultura” o su forma adjetival “culto/a.” En chino la palabra escrita *wenming* está constituida por dos caracteres: *wen* 文, que en sus orígenes representaba el pictograma de una persona vestida o adornada con ropajes, más tarde reinterpretado como “saber escrito, literatura,” para finalmente adquirir el sentido

moderno de “cultura.” Y por otro lado el carácter *ming* 明 que a su vez está constituido por la unión de dos pictogramas: *ri* 日 “sol” y *yue* 月 “luna,” traducido como “brillante, iluminado, ilustrado, despejado.” A diferencia de las palabras derivadas del latín que emplean el prefijo *civis*, *wenming* no contiene ninguna referencia etimológica a la ciudad. En realidad, este vocablo como el de *wenhua*, la palabra más común para referirse a la “Cultura,” es un neologismo que los japoneses crearon a mediados del siglo XIX cuando empezaron a traducir textos literarios y filosóficos provenientes de Europa, introducidos en China a través de las reformas lingüísticas de 1919 (Erbaugh, 2008). Como concepto político, cabe destacar que fue a partir de los años noventa que el Partido crearía una subdivisión del Departamento Central de Propaganda denominada Comisión Central para la Construcción de una Civilización Espiritual que supervisa, a nivel nacional y hasta día de hoy, todos los temas relacionados con las campañas *wenming* (Brady, 2009).

Paralelamente, otro concepto coexistía con *wenming* dentro del vocabulario político y académico habitual con un sentido casi análogo: *suzhi* “calidad, de calidad.” Delia Lin (2017) demuestra que existe una clara conexión entre los diferentes momentos de expansión de uno y otro concepto, dependiendo de la saturación que estos tuviesen en cada tiempo dentro de los campos político y académico (pp. 119-124). A diferencia de *wenming* la palabra *suzhi* ya se había empleado en textos clásicos como el *Guanzi* (475 AEC) o el *Zhoushu* (636 EC) (Xu, Fu y Xi, 2014). No obstante, el término se reintrodujo en el vocabulario chino, también, como préstamo lingüístico del japonés, concretamente de la palabra *soshitsu* que a su vez se había empleado para traducir el término alemán *anlage* (*veranlaugng*): “predisposición, aptitud” (Lin, 2017). Aunque *suzhi* se utilice en múltiples contextos (en ocasiones aparentemente contradictorios), existe una

base significativa común que tiene que ver con el hecho de destacar defectos y faltas potencialmente transformables, mejorables (Ibíd.). Desde las instancias oficiales, *suzhi* se empezó a utilizar para apelar al cambio de modelo de país tras el abandono de la economía planificada; en concreto, del cambio de modelo cuantitativo al cualitativo: de la sociedad rural, entendida ahora como una “falta” que debía corregirse, a la sociedad urbana como “potencial” al cual debía aspirarse (Anagnost, 2004; Kipnis, 2006; Murphy, 2004; Yan, 2003).

Esta transición se concretó en dos políticas que fueron dando a *suzhi* su carácter más explícito: la “educación de calidad” *suzhi jiaoyu* y la “política del hijo único” *dusheng zinu zhengce*. La política educativa consistió en transformar el sistema de escuelas *minban* creado durante el gobierno de Mao, cuyo objetivo era alcanzar y alfabetizar al mayor número de niños posible por todo el territorio, en un sistema urbano de homologación curricular obligatorio donde se enfatizarían la creatividad, la responsabilidad cívica y el desarrollo personal (Murphy, 2004). Como apunta Lin (2017) *suzhi jiaoyu* consiste en enseñar al individuo a reconocer su falta inherente (de perfección, de plenitud) como modo de auto-aprendizaje, auto-desarrollo y como proceso civilizatorio en sí mismo (p. 149).

Las primeras campañas de planificación familiar datan de los años cincuenta, aunque no fue hasta la ley de 1980 que el balance demográfico empezaría a sufrir transformaciones significativas. La ambiciosa política del hijo único que hasta 2016 prohibía, por medio de importantes sanciones económicas, que las familias tuviesen más de un descendiente⁹ buscaba la

⁹ Con el tiempo esta política fue contemplando varias modificaciones como la concedida a familias de descendencia única (que ya eran hijos únicos), o la excepción de aquellos pertenecientes a etnias reconocidas en China como minoritarias; en ambos casos la ley permitía que estos pudiesen tener hasta un segundo hijo. Así, debido al acelerado envejecimiento de la población, en 2016 entró en vigor la última modificación de la misma que en la actualidad permite a la población de etnia mayoritaria Han hasta un segundo descendiente.

prevención de hambrunas, a la vez que establecía las condiciones materiales necesarias para desarrollar las Cuatro Modernizaciones de Deng Xiaoping (Mu, 2017); de nuevo, se trataba de pasar de una población definida en términos cuantitativos a una ciudadanía definida por su calidad.

Desde la academia china los conceptos *wenming* y *suzhi* han servido, principalmente, como laboratorio político, empleados para explorar activamente métodos indirectos de gobierno. Así, los intelectuales chinos han colaborado en la construcción de un proyecto teleológico (la nación civilizada) con el propósito de devolver la ética al centro del debate político, renovando formas milenarias de gobierno de raíz confuciana. Como ejemplo, vemos que He Huaihong (1998), uno de los *think tanks* más influyentes del país, sugiere tomar el *minima moralia* de Theodor Adorno y combinarlo con elementos del pensamiento confuciano, menciano y moísta para formular lo que denomina unos “mínimos éticos universales” (*dixian lunli*), aplicables independientemente del individuo, grupo, clase o nación. Por su parte, Dai Mucai (2015) y Gao Weijie (2008) son intelectuales representativos de una forma de reinterpretación del pasado confuciano a través de conceptos como el de “humanismo” (*ren*), “justicia recíproca” (*yi*) o “rito” (*li*), ahora adaptados a las nuevas formas de institución propias de la modernidad: nación, ciudadanía, sistema educativo, etc. En definitiva, tanto las instancias académicas como las políticas han tratado de generar, a través del continuum *wenming-suzhi*, una moralidad unificada para dirigir a toda la población hacia este perfectible que es el progreso civilizatorio.

Por el contrario, los trabajos sobre *wenming* realizados fuera de la academia china se centran fundamentalmente en dos grandes líneas analíticas: (1) los que identifican el discurso *wenming* con el neoliberalismo global (Anagnost, 2004; Boutonnet, 2011; Erbaugh, 2008; Farquahar y

Zhang, 2005; Murphy, 2004; Yan, 2003), y (2) los que rechazan la explicación neoliberal y tratan de responder al fenómeno poniendo énfasis en su especificidad histórico-cultural (Brownell, 2009; Kippnis, 2007; Lin, 2017; Xu et al., 2014). En este contexto, los postulantes de la primera tesis a menudo se sirven de términos foucaultianos como el de *biopoder* o el de *gubernamentalidad* con la intención de describir los efectos de exclusión que *wenming* y *suzhi* ejercen sobre la población. Por lo general, estos primeros autores coinciden en describir dichos vocablos como ambiguos o “vacíos,” capaces de captar multitud de significaciones diferentes. La segunda perspectiva es, en realidad, una contra-tesis, se trata de académicos que rechazan el neoliberalismo foucaultiano como marco explicativo de la realidad socio-política china. Sin negar la desigualdad que el aparato conceptual del Partido pueda producir, estos problematizan el hecho de asumir el Neoliberalismo como un universal dado.

1.6.1 Las dos hipótesis principales.

La antropóloga norteamericana Ann Anagnost (1997, 2004, & Hai, 2013) es seguramente la académica más representativa e influyente de la tesis neoliberal. Esta se aproxima al concepto *suzhi* desde una doble mirada marxista y foucaultiana. En primer lugar, Anagnost constata que, tanto en el discurso gubernamental como en su uso popular, la palabra *suzhi* se emplea para clasificar a las personas según su “baja” (*di*) o “alta” (*gao*) calidad (Anagnost, 2004, pp. 192-193). De este modo, y sirviéndose de un extenso trabajo etnográfico, revela la relación establecida entre migración rural y la calificación “de baja calidad” contrapuesta a la “alta calidad” de la generación de hijos únicos post-política de 1980. A partir de este hecho, la autora aplica la lógica de la alienación marxista al concepto de *suzhi* equiparándolo al de valor-mercancía, con lo que, en una población donde existe sobreabundancia de trabajadores rurales, el cuerpo-mercancía del

campesino queda devaluado o, en este caso, descalificado. Por contraposición, el cuerpo del hijo único, como bien escaso caracterizado por su educación, urbanidad y civismo, se revaloriza. Anagnost afirma que este proceso no solo consiste en la extracción de plusvalía económica de unos cuerpos sobre otros, sino que sirve a su vez como medio de transmutación de un tipo de capital a otro: de la fuerza de trabajo bruta (capital económico) al prestigio y posición social (capital simbólico), configurando así un complejo mercado de representación política: “The coding of the migrant body as having low quality justifies the extraction of surplus value while it also serves to legitimate new regimes of social differentiation and governmentality” (Anagnost, 2014, p. 193).

El resultado es un tipo de régimen disciplinario donde los individuos, incapaces de imaginarse a sí mismos fuera del eje civilizado/incivilizado, asumen e internalizan su propia ratio de calidad en un marco de potencialidades que acaba por traducirse en el deseo de “ser clase media.” En este sentido, la antropóloga cree que *suzhi* no refiere al ámbito de lo innato o natural, sino que por el contrario se trata de un suplemento que debe ser añadido a la vida en bruto (Ibíd.). En su conjunto, Anagnost trata los conceptos *suzhi* y *wenming* como expresiones de la “globalización neoliberal,” un cambio de paradigma tecnológico, científico y filosófico que toma el gobierno del individuo libre como preocupación fundamental (Anagnost y Hai, 2013, p. 4). A partir de aquí, otros autores han ido enriqueciendo la especificidad de este marco teórico en diferentes ámbitos de la sociedad. Mary Erbaugh (2008) destaca la importancia del lenguaje en la reproducción del aparato civilizatorio y las desigualdades que este acarrea. Ho Wing Chung (2008), en línea con los argumentos de Tomba (2014) y Pow (2010), analiza cómo las urbanizaciones cercadas juegan un papel fundamental en la producción de una clase media

ejemplarizante. Todo un corpus teórico crítico con el continuum conceptual *wenming-suzhi* al que sitúan en el centro del proyecto neoliberal global.

Frente al argumento neoliberal encontramos las contra-tesis de otro antropólogo, Andrew Kipnis (2006, 2007). Al igual que Anagnost, Kipnis define *suzhi* como un concepto excluyente, empleado generalmente para discriminar al inmigrante rural a través de preceptos morales (su falta de higiene, de maneras, estilo, gusto, etc.). Coincide también con los defensores de la tesis neoliberal en el hecho de vincular *suzhi* al cambio de modelo social: de la cantidad a la calidad. A pesar de ello, Kipnis duda que el concepto pueda ser reducible a una sola categoría de “calidad” equiparable a la del valor marxista. Según él, *suzhi* debería interpretarse como un desglose de diferentes calidades (en plural) entre las que se cuentan la calidad física, la calidad mental y la calidad moral (Kipnis, 2006, p. 304). *Suzhi* sería así un concepto intraducible al español o al inglés ya que su fuerza política radica de la capacidad que tienen los sustantivos en lengua china de tomar forma singular o plural dependiendo del contexto. Ambigüedad que permite al término transitar constantemente entre el ámbito de lo natural y de lo cultural, en ocasiones *suzhi* aparece como innato, en otras ocasiones como aprendido. Xu Liguó et al. (2014) siguiendo un argumento similar ilustran la multiplicidad de *suzhi* a través de la diferencia entre calidad física y calidad ocupacional: “Physical *suzhi* is influenced by various factors, including heredity, intensity of training, diet, and mental state, among other things. [...] Occupational *suzhi* is reflected in the state and process of employee performance” (pp. 133-134).

La segunda crítica que Andrew Kipnis dedica a las tesis de Anagnost se relaciona más concretamente con la idea de Neoliberalismo. Para el antropólogo, el Neoliberalismo es una forma muy específica de ejercer el poder basada en el *blame the victim* inaugurada por líderes

como Ronald Reagan o Margaret Thatcher en la década de los setenta. Esta ideología se fundamenta en negar la existencia de factores estructurales que puedan producir y reproducir la pobreza, culpabilizando al individuo de su propia condición de pobre. Así, la pobreza aparece en última instancia como falta de voluntad, sacralizando la autonomía del sujeto. Frente a este hecho y, basándose en su propio trabajo de campo, Kipnis (2007) argumenta que en el contexto chino no puede afirmarse que haya una negación de los factores estructurales; al contrario, *suzhi* destaca más que oculta las diferencias entre el estatus estructural de los ciudadanos:

Very few urbanities would suggest that the “peasants” do not try hard enough or do not work hard enough. Rather, the implications are that no matter how hard they try, no matter how much effort they put into wearing the right clothes, getting better education, speaking with the proper diction, or behaving politely, they will never overcome their peasant lack of quality. (p. 389)

Kipnis cree que las relaciones de poder en China vienen condicionadas por un modo cultural de estructurar la sociedad, altamente jerárquico, proponiendo en consecuencia tomar la especificidad del confucianismo del mismo modo que Louis Dumont toma la del hinduismo cuando explica el sistema de castas en la India. En definitiva, aunque Kipnis admite que la explicación neoliberal puede resultar útil para analizar ciertos aspectos de esta sociedad, cree que desde la academia se está reificando el concepto de Neoliberalismo al asumir su significación universal.

1.6.2 Un enfoque holístico y dialéctico del concepto *wenming*.

Las dos tesis presentadas anteriormente se diferencian entre sí por poner más o menos acento sobre una u otra dimensión de lo social. Esto nos retrotrae de nuevo al ya clásico debate en

Antropología sobre la primacía de la estructura sobre la cultura, de las relaciones sociales de poder sobre las significaciones culturales y simbólicas, etc. (Geertz, 2013); afortunadamente ya hace tiempo que esta falsa dicotomía fue superada sustituyendo la conjunción *o* por una *y* (Antropología Social y Cultural). Ambos argumentos, el de Kipnis al recordarnos la fuerza de las estructuras culturales y los peligros de universalizar ciertos conceptos, y el de Anagnost, al poner de manifiesto la acción homogeneizante del capitalismo global y los mecanismos de exclusión que este sistema dispara, son complementarios. El Neoliberalismo no puede presentarse de otro modo que en forma de neoliberalismos; los flujos del capital global coexisten con las expresiones, las transformaciones y las resistencias locales en espacio-tiempos relativos y relacionales. A esta doble existencia general y particular, abstracta y concreta, algunos autores han convenido en llamarla *glocalización* (Moreno, 2011).

Como Karl Marx (2017) apuntó en su día, el Capitalismo es ante todo una forma muy específica de entender las relaciones sociales. La supervivencia del sistema capitalista depende de seguir ocultando a toda costa una sencilla verdad: “En cuanto personas independientes, los obreros son seres aislados que entran en relación con el mismo capital, pero no entre sí” (p. 407). El conjunto es algo más que la suma de sus partes, un potencial creativo y transformador superior al de cualquier individuo aislado o conjunto de individuos independientes; de ello extrae el capitalista su plus económico. Por ello, una de las dinámicas básicas del sistema capitalista es la de atomizar, individualizar y reducirlo todo a sus mínimas unidades. Anagnost y los postulantes de la tesis neoliberal tratan de evidenciar este aparato de triturar y homogeneizar por medio del estudio de sociedades neo-capitalistas como China (pero también como Japón, Taiwán, Corea del Sur, etc.), poniendo énfasis en sus correspondencias, más que en sus diferencias, sin que ello implique la reducción caricaturesca a un solo modo universal de Neoliberalismo.

Andrew Kipnis sugiere que en China las desigualdades estructurales son tan evidentes que poca gente se atrevería a dudar de los esfuerzos individuales de los inmigrantes rurales, afirmación que puede resultar cierta para la mayor parte de ciudadanos que, de un modo u otro, interaccionan a diario con dichos inmigrantes, pero que obvia a esa creciente minoría (cada vez más poderosa) que no tiene ningún reparo en tildar a los pobres de “vagos hedonistas sin espíritu de sacrificio” (Wang, 2019, p. 61) o, más importante, esos espacios mediáticos que acaban por ridiculizar a los inmigrantes como “campesinos que solo viven de ayudas públicas” (Ibíd., p. 63). Lo más interesante de la crítica de Kipnis, más que su objeción al concepto de neoliberalismo que perfectamente aquí podríamos denominar “neoliberalismo con características chinas,” es la aplicabilidad de la teoría foucaultiana al contexto chino (profundamente arraigada en los procesos histórico europeos). Es entonces cuando trabajos como el de Delia Lin (2017) cobran un valor especialmente significativo al insinuar que términos como el de la “microfísica del poder,” el “biopoder” o la “gubernamentalidad” resuenan con ideologías mucho más antiguas que aquellas surgidas en la Europa del S. XIX como es el confucianismo:

The core layer of my tri-level reading of Confucianism points to the psychological foundation of Confucianism, the sense of shame (*chi*). In this sense, shame is a particular mechanism through which one's personhood is cultivated. Shame moulds the individual into conforming to the ideals of what is regarded as a cultivated person. [...] Shame is powerful because it cultivates the idea that if one performance of an individual falls short of expectation, a person's worth as an eligible or valued member of society is called into question. (p. 301)

Pese a todo esto, incluso en trabajos como el de Delia Lin que tratan los conceptos *suzhi* y *wenming* desde una perspectiva holística, conciliando la cuestión cultural con la socio-

económica, encuentro que, o bien se basan demasiado en el nivel discursivo (lo que el partido, la academia dice), o bien descuidan la imprescindible dimensión espacial y fenomenológica del término.

2. Capítulo II: Discurso

Es difícil no prestar atención a los carteles *wenming* cuando estos se han convertido en un elemento típico más del paisaje urbano chino: pancartas, enormes lonas de tela, paneles animados, pantallas de vídeo... Basta con pasar por cualquier estación, lavabo o parque del país para constatar la retórica de estos mensajes: *v. g.* ahorra papel, no escupas, no hables a gritos, emplea el *putonghua* (la lengua estándar), respeta las colas, entre tantos otros. Se trata de un conjunto de censuras y promociones de carácter moral que bajo un aparato conceptual aglutinador describen y prescriben el ideal de ciudadano chino. En estos carteles encontramos el aspecto más explícito del discurso *wenming*, mensajes escritos y locuciones que utilizan el término de un modo manifiesto.

Para facilitar la descripción de dichos mensajes he decidido iniciar el presente capítulo realizando una primera clasificación de los carteles *wenming* que registré en los distritos Gulou y Xuanwu de Nanjing según su soporte material: (1) Pancartas; lonas publicitarias de grandes dimensiones, así como posters, pegatinas y placas grabadas de diferentes tamaños. (2) Multimedia; paneles luminosos, paneles animados (led y neones) y otras pantallas de televisión de diferentes medidas, desde los diez metros de altura de los monitores urbanos hasta los plasmas de menor tamaño. (3) Panfletos; trípticos, cuadernos escolares y otros libelos de papel creados para su portabilidad y uso “desechable.” A través de esta primera clasificación basada exclusivamente en el soporte material describiré los emplazamientos clave de dichos mensajes en la ciudad de Nanjing. A continuación, procederé con una segunda clasificación, esta vez, atendiendo a su contenido: (a) ecológico, (b) higiénico, (c) de seguridad y (d) estético-ritual. A partir de aquí acotaré los límites de cada una de estas categorías analíticas para, finalmente,

identificar su racionalidad e ideología común. Dedicaré también un apartado del capítulo a describir el Sistema de Crédito Social en China y a discutir su relación con la ideología *wenming*, como un posible nuevo estadio del discurso civilizatorio. Finalmente, en el último apartado del capítulo introduciré las viñetas etnográficas y haré uso de las encuestas escritas para hablar del empleo discursivo del concepto *wenming* a partir de la voz de mis informantes.

2.1 Morfología de los Carteles *Wenming*

El señor Yu, vigilante y funcionario del *xiaoqu* donde yo residía, me explicó que la mayoría de carteles del espacio público de Nanjing habían sido colocados por las propias empresas constructoras. Según él, la decisión de qué mensajes *wenming* concretos se colocarían en tal o cual zona recaía en los operarios de estas empresas que tomaban, de forma un tanto arbitraria, las decisiones finales (según el señor Yu). En parte, esta información resulta consistente con la autonomía que Tomba (2014) explica tienen, en general, las empresas constructoras en China; sin embargo, hay que tener siempre presente que las inmobiliarias no dejan de mantener una estrecha relación con las administraciones municipales:

These graphic walls tend to be regulated by municipal districts within the city, generally requiring such signage to warn, protect and cover over construction. One Beijing project manager remarked that it was largely up to the construction team to choose the images used at a given site—though advertisements, not including public service announcements, are forbidden. (Neves, 2011, p. 90)

Mientras que, a través de sus órganos centrales, el estado es capaz de generar directrices irrefutables como las que conllevan las campañas *wenming*, su aplicación práctica depende siempre de una cascada de niveles administrativos que se van adaptando a las distintas realidades

locales: de la provincia a la ciudad, de la ciudad al distrito, del distrito al barrio, del barrio al *shequ* y demás actores locales participantes en la planificación urbana (incluyendo las constructoras). La diversificación de soportes y formatos en los carteles *wenming* responde a la clara voluntad por parte del aparato estatal de alcanzar diferentes lugares y audiencias en el espacio público.

Encontramos que en los distritos Gulou y Xuanwu los carteles y multimedia de grandes dimensiones del tipo lona, pancarta y monitor exterior se sitúan en fachadas de edificios, postes y en los muros externos de las urbanizaciones cercadas. Este último emplazamiento es el predilecto para la multitud de lonas de tela que, dado su bajo coste y fácil manipulación, son renovadas con relativa frecuencia. Las pancartas-lona son el formato de cartel más numeroso en Nanjing, particularmente abundantes en zonas bajo construcción en el centro de la ciudad.



Figura 5. Pantalla multimedia situada frente a la salida de la parada de metro de Xinjiekou, distrito Xiaguan. Fuente propia: Nanjing, 2018.

Las salidas de metro, las plazas y los parques son otro foco típico para los carteles *wenming*; aquí los mensajes del tipo permanente (placas y grabados) coexisten con otros carteles exclusivamente de temporada. En Nanjing, por ejemplo, al llegar las fiestas de año nuevo en febrero, las estaciones de la ciudad se llenaron de carteles *wenming* anunciando la prohibición sobre el uso y consumo de fuegos artificiales (práctica que hasta el momento había sido tremendamente popular en China durante los periodos festivos).



Figura 6. Cartel situado frente a una de las paradas de autobús del distrito Xiaguan. Este lee: “No comprar ni emplear fuegos artificiales.” Fuente propia: Nanjing, 2018.

Las estaciones de metro y tren son sitios de privilegio para la exposición de plataformas multimedia. Tanto el interior de las estaciones, como los propios vagones del metro cuentan con numerosas pantallas donde se reproducen, de forma cíclica, diferentes mensajes visuales (en forma de videos). La peculiaridad de los formatos multimedia reside en que permiten alternar continuamente el contenido de lo promocionando. En los clips de no más de tres minutos del metro de Nanjing observé contenidos tan variopintos como anuncios y promociones turísticas (los juegos olímpicos juveniles de Nanjing), contenidos “neutros” (dibujos animados de Tom y Jerry o recetas de cocina), así como publicidad de marcas y servicios comerciales privados (el anuncio estrella, entonces, era el de la doctora Miao, especializada en tratamientos estéticos y de belleza cutánea). Además, algunos soportes multimedia permitían la interacción con los ciudadanos por medio de códigos QR escaneables desde el teléfono móvil, con los que se obtenía información extensa sobre el producto o la campaña concreta.



Figura 7. Pantallas multimedia (arriba y a la izquierda en las paredes tras el andén) situadas en la estación de metro Zhonglingjie, distrito Xiaguan. Fuente propia: Nanjing, 2018.

Los carteles de menor tamaño como pegatinas, posters o placas grabadas varían mucho más en sus emplazamientos, pudiéndolos encontrar tanto en espacios abiertos exteriores como en espacios interiores más reducidos: *v. g.* lavabos públicos y pequeños comercios privados (quioscos, restaurantes y paradas callejeras). En los lavabos comunitarios se concentran la mayor parte de placas fabricadas en piedra, metal o plástico, diseñadas para su larga duración (renovadas con poca frecuencia). Por el contrario, el formato panfleto es el que denota un uso más circunstancial, soportes diseñados para ser usados y desechados dentro de unos contextos muy determinados (mientras se espera en las estaciones, como parte del programa docente en las escuelas, en las salas de espera del hospital, etc.). Por su emplazamiento el panfleto es, además, el soporte que denota un carácter institucional más evidente, casi siempre relacionado con determinados servicios públicos (*v. g.* en puntos de información, oficinas gubernamentales, centros médicos, centros educativos, etc.).



Figura 8. Placa de plástico situada en un lavabo del hospital de Nanjing, distrito Xiaguan. El mensaje lee: “Ahorra papel, civismo tu eres lo más bello.” Fuente propia: Nanjing, 2017.

En resumen, podemos decir que los tres formatos principales de carteles *wenming*, esto es, pancartas, multimedia y panfletos, han sido diseñados teniendo en cuenta los diferentes espacios y temporalidades de la ciudad (unos son más permanentes que otros); esto incluye soportes pensados para su larga duración y poca variabilidad y otros diseñados para ser rápidamente actualizables según necesidades estéticas y políticas que van cambiando. Con la excepción de las

lonas de tela, focalizadas exclusivamente en transmitir campañas oficiales, el resto de carteles *wenming* tienden a mezclarse con los anuncios y las promociones de carácter comercial (*v.g.* sobre cadenas de supermercado, servicios o productos concretos). Pese a haber encontrado mensajes *wenming* por todo Nanjing, destaco por lo tanto tres espacios fundamentales de atención cívica: (1) estaciones de metro y tren, (2) lavabos públicos y (3) fachadas exteriores de *xiaoqu* en obras y construcciones.



Figura 9. Gran lona situada en el muro exterior de un *xiaoqu* en la calle Zhongshanmen, distrito Xuanwu. La campaña lee: “Emplea el civismo, cultiva un nuevo estilo.” Fuente propia (composición panorámica de varias fotografías): Nanjing, 2017.

Existe, además, una diferencia significativa entre las zonas turísticas y de mayor actividad en la ciudad, y las zonas no-turísticas, periféricas, siendo la densidad de carteles *wenming* mucho mayor en las primeras. Este factor comparativo quedó evidenciado cuando alterné mi zona de observación etnográfica habitual con otra área del distrito periférico Xiaguan; en este último, pese a la gran cantidad de obras e infraestructuras en construcción, los carteles *wenming* eran significativamente escasos. Por lo general, cuanto más transitado es un espacio público más carteles *wenming* contendrá: los barrios de mayor actividad comercial, cerca de las universidades, espacios históricos donde hay monumentos, templos y demás lugares turísticos. Por el contrario,

en los lugares más aislados, peor conectados por medio de los transportes públicos, suele haber menos pancartas, multimedia y panfletos *wenming* (lo cual no significa que no puedan encontrarse eventualmente).



Figuras 10 y 11 consecutivamente. Obras en el distrito Xiaguan sin lonas wenming. Fuente propia: Nanjing, 2018.

2.1.1 El cartel como mediador sensorial de la ciudad.

Más allá del fin evidente que cumple la fisicalidad de los carteles y multimedia, esto es, economizar espacial y temporalmente la transmisión de la ideología *wenming*, algunos de estos formatos (especialmente los de mayor tamaño) conllevan la estructuración directa del propio espacio público y, por ende, la mediación sensorial que los ciudadanos tienen del mismo. Por ejemplo, como he explicado, buena parte de mi recorrido etnográfico pasaba por la calle Zhongshanmen, una carretera ancha de cuatro carriles delimitada a los dos lados por los muros de distintos complejos residenciales. Estas paredes que recorrían casi todo el perímetro de la calle

se encontraban repletas de grandes carteles promocionando las políticas del gobierno, la ciudad de Nanjing y el Partido Comunista Chino (en concreto, mi estancia coincidió con el XIX Congreso del PCC). No obstante, llegados a cierto punto del recorrido, los complejos residenciales se terminaban dejando espacios sin edificar, como si el texto que allí se componía hubiese sido interrumpido generando varios huecos en la narración urbana. Podemos comprobar en la siguiente secuencia de imágenes cómo las grandes lonas servían entonces para “tapar” estas zonas intermedias no calificadas:



Figura 12. Lona situada en la calle Zhongshanmen. Fuente propia: Nanjing, 2017.



Figura 13. Zona intermedia entre el final de una lona y el inicio de otra. Fuente propia: Nanjing, 2017.



Figura 14. Vista del espacio intermedio. Fuente propia: Nanjing, 2017.

En la primera fotografía (Figura 12) vemos una gran lona, de unos dos metros y medio de altura por seis de anchura, con una imagen que presenta el centro de Nanjing desde una perspectiva aérea nocturna que resalta la luminosidad de los rascacielos y las grandes autopistas de la ciudad. En el cartel puede leerse: “Por la construcción de una sociedad moderadamente rica, desarrollemos y promovamos una estructura productiva excepcional.” En la siguiente imagen (Figura 13) vemos el final de la primera lona y el inicio de la siguiente, con un pequeño hueco entremedio introducido por una carcomida puerta de madera donde alguien había

improvisado un pasaje. Por último, en la tercera imagen (Figura 14) vemos la realidad material tras las lonas que deja entrever este espacio intermedio: bolsas de runa, plástico y un paso estrecho que cruza toda la manzana. El cartel junto a la puerta de madera anuncia, además, la existencia de un pequeño comercio informal de compra-venta de bicicletas y ciclomotores (“Compra-venta de ciclomotores eléctricos Yang Long”); tienda que, una vez se accedía al pasaje, aparecía en un rincón del pasaje constituida por un par de barracas de cemento con techos de aluminio que hacían las veces de taller de reparación.

La imagen del cartel promocionando la ciudad de Nanjing con sus imponentes rascacielos, autopistas y puentes, contrasta poderosamente con la realidad concreta tras la lona: los residuos, los sacos de plástico y la tienda-barraca de ciclomotores. Así, podría parecer que los carteles fallan en su misión de ocultar una obviedad: que Nanjing es una ciudad en plena construcción, llena de obras, deshechos y runas. Sin embargo, en el ir y venir de la situación, la disminución del campo visual resulta sorprendentemente eficaz para inducir en el viandante un “olvido voluntario” sobre la realidad material que sigue ocurriendo tras estos carteles. La calle Zhongshanmen es un ejemplo claro del aislamiento perceptivo que la peculiar configuración del espacio urbano chino (muy abundante en muros y vallas) y los carteles de grandes dimensiones estratégicamente colocados producen sobre el viandante. Yo mismo recorrí decenas de veces esta calle antes de reparar en el hecho de que detrás de las lonas seguía produciéndose actividad humana.

Constatamos aquí cómo la materialidad de los carteles urbanos cumple una importante función en la división entre el espacio imaginado y el espacio experimentado, entre la imagen de la ciudad-progreso y la realidad tras la lona, este segundo espacio necesariamente relacional y relativo. Mientras que la mayoría de personas pasábamos por el lugar sin prestar atención a lo

que sucedía más allá de los carteles, para el trabajador de la tienda de ciclomotores, para los trabajadores de la obra o para aquel o aquella que se dedicara a acumular plásticos con la intención de venderlos posteriormente (práctica muy habitual entre la gente precarizada), este lugar representaba una fuente importante (quizás la única) para su sustento material. Neves (2011) sugiere que el contraste reiterado que uno encuentra en China entre la precariedad material de las runas y las imágenes de lo urbano como “algo futurible” (lo que él denomina *blueprint*) corresponden a la idea básica de que las formas sociales son mutables y susceptibles de ser (re)diseñadas: “Ruins render the present past while blueprints defer the present into the future. Together, these modalities trigger a shift in experience of the present that marks it as always not quite here or there, perpetually fragmented or unfinished” (p. 73).

Pese a estar totalmente de acuerdo con lo que Neves apunta (defenderé mi posición respecto a esto con ejemplos espaciales y etnográficos concretos más adelante), es igualmente cierto, como advierte Ortells-Nicolau (2017), que entender el paisaje ruinoso chino desde una perspectiva únicamente “representacional,” siempre coherente consigo misma, sería equívoco. Como ya introduje en el primer capítulo, los escombros muchas veces son consecuencia directa de pugnas internas entre los diversos actores y planificadores urbanos por la explotación económica del territorio. Pese a que la ideología consumista y civilizatoria (recordemos el cartel anterior: “Por la construcción de una sociedad moderadamente rica, desarrollemos y promovamos una estructura productiva excepcional”) es hegemónica en las instituciones chinas, esta no deja de encontrarse con una realidad burocrática, política y material muy compleja marcada, muchas veces, por la improvisación, por los cálculos erróneos en la financiación y por lógicas extractivas incapaces de prever más allá del beneficio inmediato:

Como resultado, emerge un tipo particular de ruina, la de los proyectos inacabados que se mantienen en pie, en ocasiones durante años. En la lengua popular, se les llama *lanweilou*, término compuesto de *lan* (“descompuesto”, “podrido”) y *wei* (“cola” o “final”). Así, los “edificios (*lou*) de terminación podrida” son aquellos cuya construcción se ha visto interrumpida o suspendida. (Ortells-Nicolau, 2017, p. 331)

Por todo ello, podemos decir que los soportes *wenming*, en tanto objetos materiales, operan como “parches ideológicos,” es decir, como estructuras físicas que tienen un efecto real sobre la sensibilidad del ciudadano, orientando su “idea” concreta sobre el futuro de la ciudad y el desarrollo que a esta le espera, más que como una parte integral, meticulosamente diseñada y sistematizada durante la planificación urbana, siendo común la contradicción entre espacios, carteles y el uso que se hace de ellos.

2.1.2 Contenido y clasificación de los carteles *wenming*.

A pesar del elevado número de carteles, multimedia y panfletos que encontré en Nanjing no tardaría en comprobar que los mensajes *wenming* eran relativamente poco variables. Incluso cuando visitaba diferentes ciudades de China, acababa por dar con los mismos mensajes, en ocasiones palabra por palabra, variando tan solo en su diseño y presentación estética (ilustraciones, fotografías, descripciones...). Con todo, son cientos los mensajes *wenming* que registré en los distritos Xuanwu y Gulou con lo que incluirlos aquí, uno a uno, sería inviable. Por ello he decidido ahondar en el análisis del contenido clasificándolos primero en cuatro categorías flexibles que engloban toda la concepción del orden moral que el término *wenming* evoca: (1) ecológica (*shengtai*), (2) higiénica (*weisheng*), (3) de seguridad (*anquan*) y (4) estético-ritual (*li*).

Los criterios que he utilizado para establecer dicha tipología son los siguientes. En primer lugar, la lógica nominativa de los propios mensajes, es decir, la aparición explícita y reiterada de los términos *weisheng*, *anquan* y *li* al lado de la palabra *wenming*. Cada una de estas equivalencias, *anquan-wenming*, *weisheng-wenming*, *li-wenming* especifica diferentes instancias del término genérico “civismo,” vinculándolo a una serie de acciones, localizaciones y situaciones prácticas claramente identificables. Por ejemplo, los mensajes multimedia del tren de alta velocidad empiezan siempre introduciendo un clip de video bajo el título: *anquan wenming chuxing* (“viaja de forma segura y civilizada”) para, a continuación, proceder mostrando las situaciones a las que refiere esta seguridad cívica¹⁰. En otras ocasiones los conceptos se encuentran en un mismo texto de forma contigua, pero el significado viene dado más por el contexto espacial en el que se sitúan y por su relación con otros textos *wenming* que no por la narrativa directa del cartel en sí; vemos dos ejemplos en las siguientes imágenes:



Figura 15. Placa de piedra situada en la fachada de unos lavabos públicos en el distrito Gulou. Fuente propia: Nanjing, 2017.



Figura 16. Cartel situado en un parque público del distrito Gulou. Fuente propia: Nanjing, 2017.

¹⁰ https://v.youku.com/v_show/id_XNDAyNzA0O1kwOA==.html?spm=a2h0k.11417342.soreults.dposter

A la izquierda una placa grabada, emplazada en la fachada de unos lavabos públicos del distrito Gulou que lee: “Ama el civismo, cultiva la higiene. Por un día a día saludable.” El contexto espacial del cartel (los lavabos públicos) y la unión conceptual de estas dos palabras introducen en el discurso genérico *wenming* un nivel de especificidad que nos sitúa en la higiene corporal, la salubridad de las prácticas en los lavabos, la prohibición del tabaco, etc. Como iremos comprobando en los siguientes apartados, estos conceptos van llenándose de significado al relacionarse unos con otros y al vincularse, de forma reiterada, a ciertos espacios determinados. Lo mismo sucede con el cartel de la derecha, esta vez, en un parque público del distrito Gulou: “Con la ritualidad cívica yo progreso. Construyendo la ciudad civilizada, cooperando por la ciudad armónica.” Veremos más adelante que esta combinación de “civismo ritual” también tiene su propia especificidad.

En segundo lugar y más allá de la explicitación del término *wenming*, como digo, la asociación contextual es de suma relevancia; debido a que los conceptos van llenándose de contenido con cada ejemplo práctico al que aluden es posible emplear el sentido común para agrupar dichas acciones dentro de una de estas cuatro categorías básicas (*v. g.* no cruzar un semáforo en rojo es civismo de seguridad, lavarse las manos regularmente es civismo higiénico, no enseñar la barriga en espacios públicos es civismo estético-ritual...), aunque esta asociación no esté siempre nominalizada explícitamente. El caso más claro de esta equivalencia no-explicita es el del civismo ecológico (*shengtai-wenming*), una combinación que los académicos chinos y los políticos empiezan a utilizar cada vez más en su retórica (Dynon, 2008), pero que no ha alcanzado el estatus ideológico y la presencia pública que tienen las otras tres equivalencias discursivas *wenming*. Sin embargo, la relación resulta evidente cuando ambos términos *wenming* y *shengtai* se emplean constantemente para aludir al mismo tipo de situaciones y contextos: la protección

del medio ambiente, el reciclaje, la contaminación, la consciencia del entorno ambiental, la ciudad verde, etc. El siguiente caso es el de una papelerera de reciclaje en el interior de la estación de metro de Xiaolingwei. El mensaje lee: “Por la realización de una persona cívica. No se lleven las fichas del metro. Dejar la ficha del metro en la papelerera es dejar civismo,” seguido del símbolo internacional para el reciclaje.



Figura 17. Papelera de reciclaje en el metro de Nanjing, parada Xiaolingwei. Fuente propia: Nanjing, 2017.

Con todo, aunque esta tipología sea casi auto-explicativa y sirva para ordenar eficientemente los subconceptos y acciones que aglutina la etiqueta *wenming*, quiero insistir en el hecho de que su propósito es fundamentalmente analítico. En la realidad empírica, los distintos mensajes *wenming* tendían a superponerse sin un orden estricto; es decir, una misma campaña o cartel *wenming* podía incluir simultáneamente mensajes ecológicos, higiénicos, de seguridad y rituales sin distinción categorial o vinculación espacial exclusiva. Además, las fronteras no son rígidas, se trata de un gradado donde las cuatro tipologías de civismo van interseccionando constantemente formando una misma totalidad ideológico-moral:

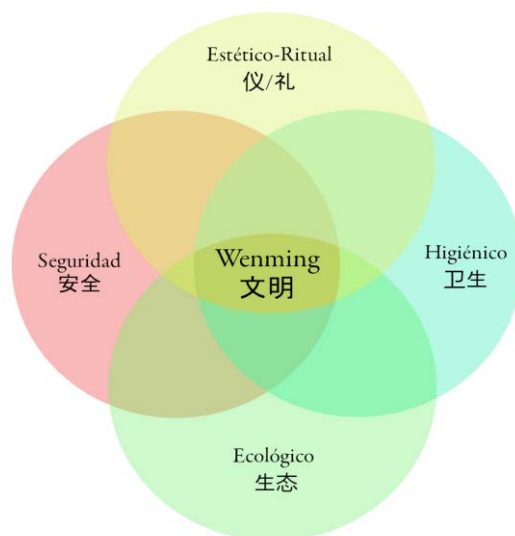


Figura 18. Diagrama de Venn de la intersección entre las cuatro tipologías *wenming*. Fuente: elaboración propia, 2019.

2.1.2.1 Civismo ecológico.

El término “civismo ecológico” (*shengtai wenming*) corresponde a un uso relativamente reciente del concepto *wenming*. Desde el gobierno empezó a usarse a partir de los Juegos Olímpicos de Beijing 2008, momento en el que China apostó por promover una imagen-marca internacional basada en el desarrollismo sostenible y verde (Brady, 2009). Sin embargo, pese a que las presiones internacionales por mejorar las condiciones ecológicas del país fueran importantes, este “giro verde” que el país ha tomado en los últimos diez años responde igualmente a décadas de denuncias y protestas internas contra los graves problemas sanitarios que, principalmente en las periferias provinciales, la contaminación del agua y del aire han causado (Percival, 2011; Lora-Wainwright, 2013). Por todo ello, en los últimos años el gobierno chino ha optado por hacer del contratiempo ecológico una importante ventaja estratégica, reorientando el desarrollo tecnológico y energético del país hacia modelos renovables muy lucrativos (Percival, 2011).

Los carteles *shengtai wenming* de Nanjing aludían a acciones como el reciclaje, la reducción del uso del plástico, al ahorro de energía, al ahorro de papel y de comida, a la conservación de los espacios verdes de la ciudad y a la protección del medio ambiente. En cantidad de restaurantes de la ciudad encontré mensajes donde se alentaba a los clientes a “vaciar sus platos” y a consumir alimentos de forma responsable. Los mensajes *wenming* de las papeleras urbanas pedían a los ciudadanos que discriminaran entre sus desechos, los contenedores habiendo sido diseñados para separar los materiales reciclables de los que no lo son. Por otro lado, los cuadernos escolares promovían activamente acciones cívicas como la planta de árboles, el respeto a las aves de la ciudad y la participación en la recogida de la basura urbana. Mas, sin duda, la palabra clave en la mayoría de mensajes ecológicos era la de “ambiente” (*huanjing*); véase como en esta carta del Grupo de Jóvenes Pioneros de Jiangsu se hace uso continuo del término ambiente:

A toda la Liga de Jóvenes Pioneros: ¡Saludos! Nuestras familias son ahora más ricas y prósperas que en el pasado, sin embargo, es posible que el ambiente de nuestros pueblos poco a poco haya ido degradándose: los cielos ya no son tan azules, el aire ya no es tan puro, los estanques que originalmente eran cristalinos ahora son negros y malolientes, los zapatos y calcetines recién estrenados a menudo se vuelven negros por el agua estancada de las calles; el sonido de las escuelas que antes entraba por las ventanas ahora tiende a desaparecer.

El pueblo es el lugar donde nos hemos criado, todos amamos nuestro pueblo y, ahora que hemos crecido, queremos participar en su construcción. El pueblo debe tener un ambiente bello, su gente debe hacerlo cómodo y agradable. Obviamente nosotros todavía somos muy jóvenes, sin embargo, también tenemos una responsabilidad respecto al cuidado y mejora del medio ambiente de nuestros pueblos. Por este motivo hemos formado el Grupo de Jóvenes Ambientalistas, para proponer ante toda la liga de Jóvenes Pioneros las siguientes medidas:

Uno, apreciar cada árbol y planta de nuestros hogares, cada montaña y río, y rechazar la caza de animales salvajes. Dos, rechazar cualquier situación que perjudique el medio ambiente, disuadir cualquier actitud que pueda dañar el paisaje. Tres, realizar activamente campañas y diseminar mensajes por la protección del medio ambiente. Cuatro, hacer todo lo posible por promover la idea de una cultura verde y una cultura del hogar bello. (ver Anexo II)

El concepto de “ambiente” es representado como un mediador entre la acción individual y la sociedad. En los mensajes *shengtai wenming* el individuo era, por una parte, el responsable final del orden ambiental y, por la otra, una simple pieza en el *nosotros* absoluto que representan las instituciones del estado. Mientras la mayoría de los mensajes *shengtai wenming* insistían en la lucha individual contra la destrucción del medio ambiente (entendido como un “riesgo” para todo el mundo), el estado utilizaba continuamente la etiqueta de “ciudad verde” y el *nosotros* ambiental para proseguir con la ideología del crecimiento urbano.

En varios lugares de Nanjing presencié súper proyectos arquitectónicos que empleaban la etiqueta ecológica como núcleo de su promoción urbanística; uno de ellos suponía la construcción de decenas de bloques en forma de “bosques verticales,” esto es, rascacielos repletos de árboles y plantas perennes que se suponía servirían como mega purificadores de aire y reducirían los niveles generales de CO₂ en la ciudad. En contraste a esta preocupación ecológica los mega-centros comerciales, prácticamente vacíos, seguían proliferando por todo el distrito Xuanwu sin importar que el consumo de cemento se haya convertido ya en una de las principales causas de la destrucción ambiental a nivel mundial (Harvey, 2012).

Con todo, en otras medidas a las que apelaba el civismo ecológico sí podía intuirse un carácter más “estructural,” como representaba la substitución casi total de los autobuses públicos de

gasolina por automóviles de motor eléctrico o el hecho de eliminar las bolsas de plástico en la mayoría de supermercados. No obstante, la abrumadora mayoría de mensajes *shengtai wenming* apelaban a la responsabilidad del consumidor individual, que se esperaba asumiera la carga moral del “riesgo ambiental” sin que ello pusiera en duda el ritmo del consumo per sé. En su conjunto, los mensajes *shengtai wenming* en poco diferían de las campañas ecológicas típicas de los estados capitalistas “occidentales,” funcionando como indicadores de un riesgo ambiental que, se presume, afecta a todos por igual sin distinciones apelando al individuo como fuente fundamental de la “revolución ecológica.”

2.1.2.2 *Civismo higiénico.*

En China las prácticas higiénicas son referidas a través del término *weisheng* “higiene, sanidad,” que, pese a englobarse dentro del proyecto teleológico *wenming*, le preceden tanto conceptual como ideológicamente. En realidad, *weisheng* fue uno de los primeros conceptos al servicio del estado republicano que cumplió, como signifiante identitario y de clase, una función muy similar a la que en nuestros días cumple *wenming* (Erbaugh, 2008; Lin, 2004).

El desgastado panel que había al lado de la parada de metro de Xiaolingwei puede tomarse como representativo del conjunto de mensajes *weisheng wenming* que fui encontrando en Nanjing, encabezado por la frase: “Presta atención a la higiene y construirás un hogar bello y feliz.” En él se proponían una serie de hábitos personales para la mejora de la profilaxis del día a día de los nanjingenses: “lavarse las manos antes de comer, cepillarse los dientes cada mañana, ducharse a diario, cortarse el pelo y las uñas regularmente, usar ropa limpia, no fumar, no embriagarse, hacer ejercicio cada día, permitir que los niños se vacunen según los planes estatales y mantenerse al día de la información sanitaria pública.”

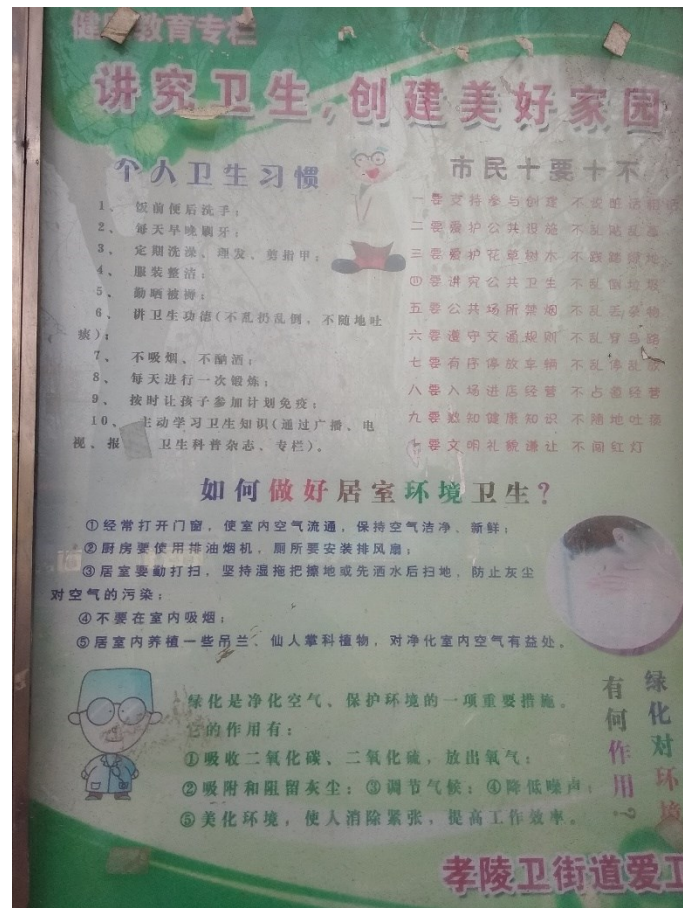


Figura 19. Panel situado cerca de la parada de metro de Xiaolingwei, distrito Xuanwu. Fuente propia: Nanjing, 2017.

Respecto a este tipo de mensajes *weisheng* los lavabos públicos eran su lugar natural; placas advirtiendo a los usuarios de cómo mantener limpios los retretes, de no fumar en su interior, de no subirse con los pies en las tazas de “estilo occidental” (en contraposición a los clásicos retretes de agujero en el suelo) y de evitar todo tipo de suciedad corporal relacionada con el empleo del mobiliario de los lavabos. En las zonas exteriores, los mensajes *weisheng wenming* más populares eran los que advertían de no tirar basura al suelo, los que señalaban la gestión obligatoria de los excrementos de las mascotas y los que censuraban el hábito de escupir (aunque este último defenderé más abajo que puede ser también entendido como civismo estético-ritual).

A nivel legal el impacto más relevante de las campañas *weisheng wenming* ha tenido lugar a través de dos medidas jurídicas relativamente recientes: la ley anti-tabaco y la ley de clasificación higiénica en el sector de la restauración. La primera fue introducida por el gobierno local de Beijing en 2015 prohibiendo el tabaco en todos los espacios interiores de uso público no acondicionados (restaurantes, bares, estaciones, transportes, etc.), posteriormente incorporada al 13° Plan Quinquenal del Partido (2016-20) bajo el eslogan “China Saludable,” finalmente extendida a otras ciudades del país como Nanjing (Schwartlander, 2017). En este sentido, respecto a mi anterior estancia en China en 2013-2014 noté un enorme descenso en el número de fumadores en todos los lugares, actividad que ahora quedaba relegada a la clandestinidad de los lavabos y otros espacios intermedios como eran las escaleras y los rellanos en los edificios públicos. El éxito de la medida cívico-higiénica contra el tabaco derivaba de su estatus legal, con multas acumulables de 50 RMB (aproximadamente seis euros).

La segunda medida higiénica a la que me refiero es la ley de clasificación en el sector de la restauración, anterior a la del tabaco, también inaugurada por primera vez en Beijing el año 2005 con la cercanía de los Juegos Olímpicos. Se trata de la clasificación de los distintos comercios del ámbito de la restauración según tres niveles de puntuación higiénica (se alterna aquí el término *anquan* “seguridad” con el de *weisheng*): *A* (máximo ratio, un emoticono sonriente de color verde), *B* (ratio medio, emoticono con una risa moderada, color amarillo) y *C* (ratio más bajo, emoticono descontento de color rojo). La ley obliga a todos los establecimientos del país relacionados con la restauración a mostrar el correspondiente calificativo de forma pública y siempre visible a todo el mundo (Zhou & Liu, 2018).

Durante todo mi periodo en Nanjing solo encontré un local que hubiese recibido la clasificación *A* (una cadena de restaurantes de fideos); la inmensa mayoría siendo del tipo *B* y

otros tantos del tipo C. Por supuesto, las paradas callejeras informales quedaban al margen de dicho sistema de puntuaciones. Ling, una muchacha joven que tenía una parada ambulante de tortitas en Nanjing, insistía en señalar los subterfugios económicos y burocráticos que existen tras esta calificación higiénica en tres niveles: “es una cuestión de dinero y *guanxi*” afirmaba frustrada (volveré a hablar de Ling en capítulos posteriores).

En conclusión, vemos que en los mensajes *weisheng-wenming* la construcción del *nosotros* vuelve a producirse a través de la mediación invisible y omnisciente de un “riesgo,” esta vez, higiénico y sanitario, identificando la interacción intersubjetiva como potencialmente contaminante (lavarse las manos, vacunarse, ducharse, etc.). De este modo, cada cuerpo se convierte en el símbolo de un valor absoluto sobre lo limpio y lo sucio, lo salubre y lo insalubre, en ocasiones coincidiendo claramente con unos límites biológicos indiscutibles (evitar enfermedades y contagios), y otras veces dibujando contextos más ambiguos (cortarse el pelo, cortarse las uñas, no embriagarse...), transitando continuamente entre el ámbito de la higiene, de la seguridad y de la moralidad estético-ritual, pero sin moverse del centro subjetivo e individual.

2.1.2.3 *Civismo de seguridad.*

En el civismo higiénico constatamos que los límites categoriales son, a menudo, difusos: al hablar de la ley de clasificación higiénica en el sector de la restauración se emplea el término *anquan* para hablar, de facto, de una seguridad del tipo higiénica. No obstante, el civismo de seguridad se utilizaba en los carteles *wenming* con cierta independencia para referir a todas aquellas actividades cuya finalidad última era la de evitar daños físicos (a corto plazo) y, en última instancia, la muerte.

Los multimedia del metro y del tren de Nanjing emitían regularmente clips específicos sobre civismo de seguridad; historietas animadas de tal o cual personaje (normalmente animales y objetos antropomórficos) que acababan en situaciones donde sus vidas corrían algún tipo de peligro, siempre con un desenlace favorable y redentor para estos personajes que personificaban los múltiples riesgos del mundo. Los cortos animados del metro advertían de las posibles consecuencias de dejarse ropa en los radiadores, de usar secadores y otros aparatos eléctricos cerca de objetos inflamables o de dejarse el gas de la cocina abierto. Por otro lado, muchos de los carteles del metro referían al espacio mismo de la estación, advirtiendo del peligro de las escaleras mecánicas, de la prohibición de introducir objetos afilados, bicicletas y patinetes en el interior de la misma. El consumo de bebida y de comida en los vagones también se prohibía bajo la misma premisa *anquan wenming* (aunque esta pudiera considerarse igualmente como higiénica o estético-ritual).

En el ámbito exterior otros mensajes de seguridad cívica pedían a coches y viandantes respetar los semáforos en rojo, respetar los pasos de cebra y demás leyes de circulación; no lanzar objetos desde lugares elevados o no hacer uso de fuegos artificiales durante las épocas festivas. Una constante preocupación para el civismo de seguridad era, precisamente, la ocupación del espacio público; carteles, panfletos y clips que criticaban la venta ambulante no reglamentada, las paradas informales de comida y la apropiación de la calle para realizar actividades comunitarias. La celebración de fiestas al aire libre u otras actividades sin los permisos locales correspondientes eran amonestadas, véase el siguiente cartel:

No apoderarse de lo común. No invadir el espacio público, no quebrantar las ordenanzas públicas de construcción, no ocupar la vía pública, no acumular y apilar objetos desordenadamente en las calles, no realizar reformas expandiéndose en el espacio público, no

operar negocios ambulantes, no ocupar los espacios de los *xiaoqu*, las zonas verdes, los sótanos o aparcamientos de las urbanizaciones. No utilizar las zonas exteriores de los edificios, ni los árboles, ni los postes de electricidad para colgar ropa. No emplear cuerdas y cordones para secar ropa o comida sobre los equipamientos públicos.

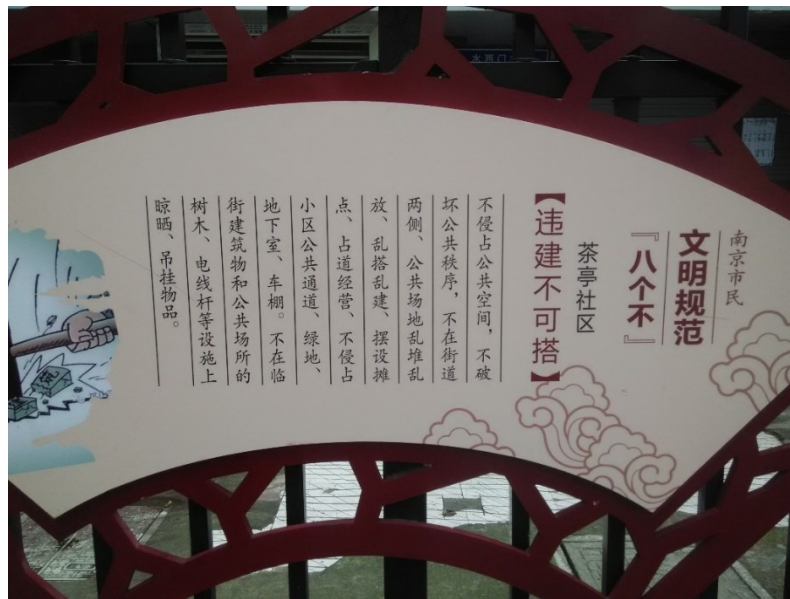


Figura 20. Cartel situado en los muros de un *xiaoqu* en el distrito Xuanwu. Fuente propia: Nanjing, 2017)

La medida más significativa y evidente en pos de este tipo de civismo de seguridad era, sin duda, la de los controles en las estaciones. Cada una de las estaciones de metro y de tren de Nanjing contaba con varios escáneres de Rayos X, siendo obligatorio pasar por ellos cada vez que uno pretendía acceder al transporte público. En ellos se observaba el interior de las bolsas y mochilas para asegurar que estas no contuviesen armas u objetos potencialmente dañinos. En una ocasión, incluso, tuve que beber de una botella de agua que llevaba en la mochila frente a los guardas de seguridad del metro para que quedaran tranquilos de la inocuidad del líquido. En otra ocasión presencié cómo a un hombre de mediana edad que, por su acento y su atuendo yo diría era uigur (aunque esto es solo una especulación), lo retuvieron en uno de los escáneres, le

hicieron volcar todo el contenido de su bolsa tras pasarla por los Rayos X y le pidieron que mostrara su identificación. Con todo, lo cierto es que estos dos casos son la excepción; la mayor parte del tiempo, dada la enorme cantidad de personas que pasaban diariamente por estos controles, y dado el aburrimiento de los guardas, los chequeos de seguridad eran muy poco exhaustivos y apenas se prestaba atención a los escáneres.

Otro tema clave que orbitaba bajo el discurso *anquan wenming* era el de las cámaras de vigilancia en el espacio público. Un día conté el número de cámaras que había entre mi apartamento en Zhonglingjie hasta la siguiente parada de metro en Xiaolingwei y localicé hasta 27 aparatos de vigilancia situados en diferentes ángulos y zonas del recorrido. Cámaras omnidireccionales en las entradas de cada *xiaoqu*, en las bocas del metro, en los postes y semáforos de la carretera. Otras del tipo direccional colocadas estratégicamente en las paradas de autobús para captar mejor los rostros de los viandantes. Según mis cálculos, teniendo en cuenta que la distancia entre estas dos paradas era aproximadamente de kilómetro y medio, la densidad de aparatos de vigilancia en este espacio equivaldría a una cámara cada quince metros.

En conjunto, podemos decir que el discurso de seguridad cívica comparte con el ecológico la construcción alrededor de un sentido abstracto y absoluto del “riesgo público.” Los peligros del día a día se miden como un todo dado por los marcos de posibilidad que los mensajes *wenming*, y toda la tecnología que le acompaña, representan. Una vez más, el discurso *anquan wenming* sitúa al individuo en el centro de la acción correctiva/preventiva, a la vez que equipara al mismo nivel de peligrosidad omnisciente escenas como la de dejarse los fogones de casa encendidos y las de una posible “amenaza de muerte” en los transportes públicos, creando las condiciones ideológicas de posibilidad para su propia justificación: cámaras, controles, guardas...

2.1.2.4 *Civismo estético-ritual.*

La última categoría corresponde al sentido más litúrgico del discurso *wenming*. Hasta el momento las acciones cívicas que los mensajes *wenming* han planteado mantienen una correlación causa-efecto más o menos clara: limpiarse las manos para evitar enfermedades, reciclar plástico para detener el deterioro del ambiente, colocar cámaras para reducir peligros potenciales. El civismo ritual, por el contrario, no apelaba a nada más que a su propia contingencia; comportarse según ciertos ritos estéticos y morales tenía la única consecuencia de generar seres estéticos y morales.

A través de los carteles, el civismo estético-ritual trataba de codificar la interacción entre el *yo* y el *tú* a partir de situaciones que desbordaban la funcionalidad inmediatamente ecológica, higiénica y de seguridad. En Nanjing esto lo observé en la multitud de mensajes que apelaban a la formalidad del lenguaje: *yantan zhi li* “etiqueta en la parla,” título al que acompañaba la siguiente descripción: “escucha atentamente y con paciencia, con amistad y sinceridad, empleando un lenguaje cívico y temperado.” Otros textos literales referían al “modelo del rito” (*yishi zhi li*): “respetar y fortalecer los ritos de etiqueta, guiarse siguiendo las formalidades del saludo militar, vivir con respeto y reverencia ritual.”

A más a más, en este tipo de mensajes *wenming* se encontraban las referencias y símbolos patrióticos más evidentes: banderas, trajes militares, referencias a la nación, iconos culturales como el de la Gran Muralla, la Ciudad Prohibida, etc. Uno de los textos urbanos típicos del civismo ritual era el de las “Ocho Cortesías y los Cuatro Modelos” donde se listaban las siguientes acciones: “cortesías en las apariencias, en la comida, en el habla, en el trato a los demás,

al caminar, en la contemplación y al viajar. Cortesías modélicas, modelo en el estudio, modelo en la niñez, modelo en la adolescencia y modelo en la adultez.”



Figura 21. Poster situado en un muro externo de un *xiaoqu* en el distrito Xuanwu. Título: “Ocho cortesías y los cuatro modelos.” A bajo se leen también los “Valores clave del socialismo” (ver pág. 57). Fuente propia: Nanjing, 2017.

En este contexto el civismo ritual reconcilia el humanismo clásico confuciano con conceptos modernos como el de cultura, patria, economía y progreso; veamos lo que decía este otro cartel que encontré en una calle del distrito Gulou ofreciendo una definición explícita del concepto *wenming*, el título abre con una frase poética que recuerda a los dichos confucianos “La elegancia es ritual, el humanismo es orden (*binbin you li, rende you xu*),” y a continuación el texto lee:

Wenming es un símbolo de progreso, así como una característica esencial para una nación socialista moderna. Es la condición de posibilidad para la construcción de una cultura nacional progresista y socialista. Significa hacer frente a la modernidad, a la globalización, al futuro, a la identidad y al pensamiento científico. Atiende directamente a la cultura popular socialista; el imprescindible sustento para recuperar la grandeza de la cultura china. El Sueño Chino.



Figura 22. Cartel situado en un muro externo de un *xiaoqu* en el distrito Gulou. Fuente propia: Nanjing, 2017.

De la abstracción de los eslóganes a la concreción de las ilustraciones: un joven ayudando a cruzar la carretera a una anciana, una muchacha cuidando de sus padres enfermos¹¹, un chico amonestado por sus conciudadanos por pisar una butaca en el cine, una persona siendo criticada por hablar por teléfono demasiado alto, un hombre señalado por su lenguaje soez. En el metro,

¹¹ A menudo, los textos *wenming* se alineaban con la construcción ideológica de una división sexuada del trabajo. Las mujeres asignadas a tareas de reproducción y socialización (educación de los más jóvenes) y los hombres definiendo los límites del ámbito público (aunque sea a través de censuras del tipo “no hacer...”). Este tema es suficiente complejo por sí mismo como para requerir de un análisis en profundidad independiente que, por desgracia, aquí me es imposible abarcar.

clips de video que recordaban a la ciudadanía más joven su responsabilidad para con las personas mayores. Otros textos ensalzaban la diversidad cultural y étnica de China apreciando la diversidad religiosa y lingüística. Otros hacían referencia directa a la estética corporal: “vestir limpio y adecuado, no enseñar la barriga ni el trasero en público” como, por ejemplo, leía un panfleto destinado a promover un “turismo civilizado.”

No todas las instancias estético-rituales eran tan explícitas al aludir al ritual y la estética personal. Tómese el caso estrella del esputo; el hábito de escupir en los espacios públicos se identifica en la actualidad (muy a pesar de las autoridades chinas) como un hábito característico del país del centro, especialmente a nivel internacional¹². En China la batalla contra los esputos empezó a tomar forma en 2007, de nuevo, con la cercanía de los Juegos Olímpicos (Brady, 2009). En Xuanwu hay diversos carteles *wenming* aludiendo al verbo *tutan* “escupir,” principalmente en plazas, parques y zonas pavimentadas públicas. Varios hechos me llevan a concluir que esta acción se asociaba aquí más al orden estético-ritual que al higiénico.

En primer lugar, los mensajes se encontraban siempre en espacios abiertos y zonas verdes, muy a menudo relacionados con la acción de mascar y “escupir chicles.” En segundo lugar, los lavabos, espacios que como ya he señalado eran predilectos para los mensajes higiénicos, no aludían en ningún caso a la acción de escupir (acción que en la práctica sucedía constantemente en los servicios masculinos). Por último, tampoco llegué a encontrar en Nanjing un solo mensaje *weisheng* que hiciese referencia explícita al peligro de los miasmas y a las posibles enfermedades asociadas a los esputos.

¹² Podemos tomar como ejemplo estos dos artículos de La Vanguardia y del New York Times de tantos otros que la prensa internacional ha dedicado (de forma casual) al tema (García, 2009; Yardley, 2007).

Resulta útil comparar aquí el actual contexto chino con el punto histórico en Europa y EEUU de máxima crítica hacia el hábito de escupir. En los siglos XVIII y XIX se produjo en ciudades como París o Nueva York una fuerte persecución contra el hábito de escupir en zonas públicas bajo penas severas de prisión. Como el historiador J. Abrams (2013) analiza, esto se debió principalmente a dos motivos, la necesidad de llevar un paso más allá las distinciones de clase propias del proceso civilizatorio europeo y a los estragos causados en aquella época por la tuberculosis: “The rise of anti-spitting legislation was on one level a practical response to a legitimate medical concern, but it frequently overlapped with wider issues concerning the consolidation of the middle class and the social control of the working classes” (p. 418). Si bien en China la insistencia por censurar el hábito de escupir en público pueda partir de un carácter preventivo, es decir, por una cuestión de salubridad preventiva, parece razonable asumir que una de las funciones más relevantes de esta amonestación cívica (como sucedía en el contexto europeo y norteamericano del siglo pasado) sea del tipo estético-ritual, como modo de cultivar la virtud pública a través de los ritos de comportamiento y de distinción social, es decir, de distinción de clase.

2.1.3 Algunos estudios de caso concretos sobre mensajes *wenming*.

Ahora que ya disponemos de un marco analítico desde el cual observar los carteles y mensajes tomemos algunos casos visuales para acabar de concretar el conjunto ideológico que supone toda la discursiva *wenming*:



Figura 23. Cartel situado junto a la salida de metro de Zhangfuyuan, distrito Gulou. Fuente propia: Nanjing, 2017.

El cartel describe la máxima: “Actitudes incívicas: conversar armando escándalo” y el texto de la izquierda lee:

En los espacios públicos no debe haber ruido, no debe hablarse a gritos formando escándalo, debe emplearse siempre un tono bajo. Se debe tener en cuenta que en los espacios públicos uno está siendo escuchado. Para ver o escuchar documentos sonoros y videos deben usarse auriculares, al igual que cuando se contesta una llamada siempre cabe controlar el volumen. Cuando se asista a un espectáculo o a un partido no debe distraerse a los participantes y los abucheos en estas situaciones siempre están fuera de lugar.

La imagen presenta una escena en lo que podría ser una estación cualquiera de China donde un personaje central despersonalizado (por su ausencia de color), que se dispone a viajar o que acaba de volver de un viaje (como indica la maleta), se encuentra hablando por teléfono empleando, como expresa la reacción de los demás personajes de la ilustración, un volumen

demasiado elevado. A su derecha lo que parece una turista rubia (coloreada, también con una maleta) se muestra molesta, con los ojos cerrados apartándose ligeramente del personaje central; a la izquierda un hombre local (también a color) amonesta con una señal de la mano al personaje que habla por teléfono por su actitud incívica.

Por la falta de función fuera del ámbito del “gusto y la molestia,” yo catalogaría este cartel podría claramente como perteneciente al orden cívico estético-ritual; en concreto, a un orden estético que apela al sentido auditivo: el ruido es incívico, no comprender que en el espacio público “todo el mundo nos escucha,” es decir, no ser consciente de formar parte de un *nosotros público*, denota una falta de moral cívica.



Figura 24. Cartel emplazado en las puertas de un *xiaoqu*, distrito Xuanwu.

Fuente propia: Nanjing, 2017.

En el siguiente ejemplo vemos uno de los carteles que forman parte de la campaña cívica “los ocho noes” (*ba ge bu*), una de las campañas más populares en Nanjing. El texto del anuncio lee:

Que las mascotas no perturben a la ciudadanía. El criado de un animal de compañía no debe interferir con la vida cotidiana de las personas. No se deben violar las reglas de criado de mascotas: cabe evitar tener perros grandes como mascota y sacar a pasear al perro siempre con correa. Los perros al entrar en los ascensores deben ser sujetados en brazos o amarrados con la correa. Hay que adoptar siempre las precauciones adecuadas, evitar que las mascotas molesten ladrando. Los excrementos de las mascotas deben ser recogidos de inmediato para no arruinar la higiene pública.

A la izquierda del cartel podemos ver la ilustración de unos perros ladrando lo cual está molestando a dos conciudadanos que se encuentran aturdidos por el ruido. El mensaje puede considerarse del tipo civismo de seguridad (por el peligro potencial de los perros sueltos), higiénico (por sus excrementos en el espacio público y por la mención explícita del término *weisheng*), aunque también podría relacionarse con el civismo estético ritual (por el ruido de los ladridos y la molestia que estos causan a los vecinos). Las tres categorías simultáneamente.



Figura 25. Cartel situado en los muros exteriores de un *xiaoqu*, distrito Xuanwu. Fuente propia: Nanjing, 2017.

El siguiente cartel *wenming* es una pancarta-lona de unos dos metros de altura por ocho de anchura situada en uno de los muros exteriores del gran *xiaoqu* que delimita la calle Zhongshanmen. En la lona puede leerse: “Construir una economía fuerte, enriquecer a la gente común, embellecer el escenario y alcanzar un nivel de sociedad civilizada.” Se trata de un mensaje *wenming* del tipo genérico, en el sentido de que no se relaciona a ninguna práctica cívica espacial o corporal concreta, pero sí a una imagen y a una estética específica, de ahí que yo lo catalogaría como mensaje estético-ritual.

La fotografía presenta a un grupo de matrimonios jóvenes heterosexuales que navega sobre un bote en el lago Xuanwu de Nanjing. Las parejas visten todas de forma idéntica siguiendo un calculado estilo “occidental” (las novias vestidas de blanco y los novios de traje y corbata) con el toque “local” que suponen los pañuelos rojos (color tradicional de la novia en las bodas chinas). Véase que el texto empieza con el sujeto “economía” (*jingji*), seguido del término “gente común” (*baixing*) y “ambiente” (*huanjing*) que, en referencia a la fotografía presentada, define por inferencia lo que significa alcanzar un “nivel de sociedad civilizada,” esto es, ser joven, casado en un matrimonio heterosexual (el único legal en China) y con *savoir faire* cosmopolita y moderno.



Figura 26. Tríptico adquirido en la Oficina de Expedición de Visados, distrito Xuanwu. Fuente de la imagen: Baidu imágenes, 2019.

Este es un tríptico que adquirí en la Oficina de Expedición de Visados de Nanjing durante las primeras semanas en las que aún estaba gestionando mis permisos de residencia en China. El panfleto titulado: “Viaja civilizadamente, el civismo construye un paisaje más bello” es una guía de comportamiento cívico para todos aquellos locales que se disponen a viajar dentro o fuera del país. La guía incluye desde las censuras típicas de la retórica *wenming* que hemos ido viendo (no escupir, no lanzar basura al suelo, conversar en voz baja, etc.) y los Valores Clave del Socialismo (prosperidad, democracia, civilización, armonía...), hasta curiosidades culturales que se suponen típicas de cada país. Ejemplo de su contenido:

En Inglaterra se recomienda no introducirse a gente anónima con preguntas retóricas típicas de China como “¿a dónde vas?” o “¿has comido?” ya que puede resultar grosero. En España es costumbre que las mujeres lleven pendientes cuando salgan a la calle, de lo contrario puede

verse como un acto de “desnudez” o, incluso, de burla. En Italia se recomienda no regalar pañuelos de tela como souvenir, pues estos objetos se relacionan con los funerarios; el acto puede ser entendido como un mal augurio. En Alemania solo se señala con el dedo a los perros, con lo que el gesto es inapropiado para dirigirse o llamar a personas.



Figura 27. Placa situada en los servicios de un centro comercial en el distrito Xuanwu. Fuente propia: Nanjing, 2017.

La Figura 18 corresponde a una pequeña placa de plástico situada en el interior de los lavabos del centro comercial Senlin en Xuanwu, concretamente sobre los urinarios verticales de los servicios masculinos. El mensaje lee: “Acércate al civismo, cuanto más cerca mejor. Un pequeño paso hacia adelante es un gran paso para el civismo,” y hace referencia (a mi entender con cierto humor) a la postura de los usuarios masculinos a la hora de orinar en los urinarios verticales. En este caso la placa alude claramente a un civismo de tipo higiénico, aunque no contenga explícitamente el término *weisheng*.

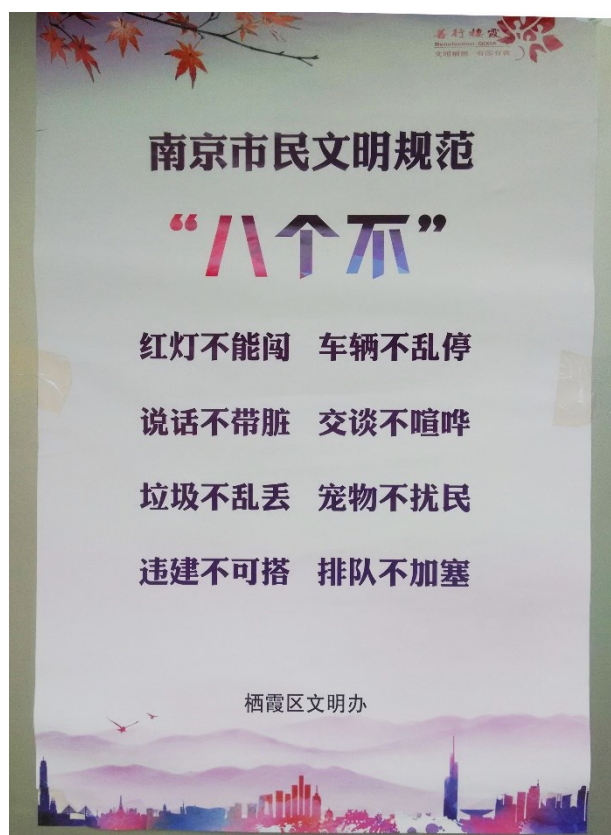


Figura 28. Cartel situado en el interior del recinto del centro comercial Senlin, distrito Xuanwu. Fuente propia: Nanjing, 2017.

Finalmente, acabo con esta serie de ejemplos visuales con la que, como ya he dicho anteriormente, era la campaña cívica más común en Nanjing, la de los “ocho noes” (*ba ge bu*). De todos los carteles *wenming* este es el que más veces encontré en diferentes versiones y formatos: en ocasiones se trataba de un cartel para cada uno de los “noes,” otras veces se listaban todos juntos, como en la Figura 28 correspondiente a una fotografía que tomé en el interior del centro comercial Senlin, sin más explicación o referencia visual. Esta reiteración de un mismo mensaje a través de diferentes formatos (en ocasiones tan simples como el de la imagen), revela el hecho de que los carteles *wenming* son creados con la idea de referenciarse unos a otros, todos ellos dibujando implícitamente un mismo conjunto argumental, la moralidad *wenming*. El

cartel se titula: “Normas cívicas para la ciudadanía de Nanjing” y los “ocho noes” que lista son los siguientes: “No saltarse los semáforos en rojo [civismo de seguridad]. No utilizar lenguaje soez [civismo estético-ritual]. No tirar basura [civismo higiénico y/o ecológico]. No iniciar construcciones sin permisos [civismo de seguridad]. No estacionar el coche en cualquier lugar [civismo de seguridad]. No hablar a gritos [civismo estético-ritual]. No permitir que las mascotas molesten [civismo higiénico, de seguridad y/o estético-ritual]. No saltarse las colas [civismo de seguridad y/o estético ritual].” Como podemos comprobar, la campaña resume a través de la alusión a censuras prácticas muy concretas las cuatro categorías de civismo que he ido presentando en los apartados anteriores.

2.2 La Construcción del Nosotros Público.

¿Cuál es la relevancia de estos mensajes textuales y qué tienen en común todos ellos? En primer lugar, los carteles *wenming* son concebidos en términos administrativos absolutos, es decir, como un modo fijo, cuantificable y universal de valorar el estado general de las políticas del PCC en cada uno de los territorios del país. El estado chino funciona a través de una serie de incentivos y ránkines donde las provincias y ciudades compiten entre sí por etiquetas del tipo “ciudad cívica,” “ciudad de inversiones,” “distrito ejemplar,” etc., que aumentan o disminuyen el prestigio general de la ciudad repercutiendo en las futuras posibilidades fiscales que cada una puede tener (Liu, 2012). En cierto modo, los carteles, multimedia y panfletos *wenming* funcionan como evaluadores (indicadores físicos) de la influencia del Partido dentro del conjunto del estado-nación chino; del *xiaoqu* al *shequ*, del barrio al distrito, de la ciudad a la provincia y finalmente al gobierno central.

Los almanaques del distrito Xuanwu revelan la importancia de estos títulos y micro-calificativos que permean los niveles más básicos de la administración china. Sin ir más lejos, en el año 2014 Xuanwu recibió uno de estos premios por su compromiso con el desarrollo de las políticas *wenming*:

El nivel de desarrollo [*fazhan*] se evaluó siguiendo tres criterios: por perfeccionamiento de distrito, por departamento residencial y por red de responsabilidades y coordinadores a nivel comunitario, con un nivel tres en el sistema de responsabilidad. Se premió el trabajo de construcción de una ciudad civilizada llevado a cabo por el departamento residencial y el departamento de responsabilidad mutua donde se aborda el ítem de la Modernidad. [...]En 2014 se regularizó el grupo local de personal para la construcción de un distrito cívico, la organización local para la constitución de una “civilización espiritual” a nivel de distrito y se amplió el foco de gobierno local hacia la política *wenming*. Entre 2013 y 2015 se declararon hasta dieciséis *danwei* con el calificativo *wenming*. (Nanjingshi Xuanwuqu Difangzhi Bianzuan Weiyuanhui Banggongshi Bian, 2015, p. 55)



Figura 29. Placa situada en el muro exterior de la unidad residencial Zhuzhai Huayuan, distrito Xuanwu. El cartel superior indica que la *danwei* recibió el calificativo de “Unidad Civilizada” entre los años 2000 y 2001. El cartel inferior es un indicador de otro modo de incentivo gubernamental: “Iniciativa Conjunta de Inversiones Extranjeras.” Fuente propia: Nanjing, 2017.

El entramado de campañas y mensajes *wenming* sirve entonces para suturar la creciente descentralización del estado chino, estableciendo entre las marcadas diferencias políticas y económicas provinciales un lenguaje común que pueda medirse, cuantificarse y clasificarse dentro de los ránkines del gobierno central, es decir, dentro del vocabulario del Partido Comunista Chino.

Mas, esta forma de homologación epistemológica lo es también (y, sobre todo) moral. Lo que tienen en común los mensajes cívicos ecológicos, higiénicos, de seguridad y estético-rituales es la concepción de un *nosotros público* absoluto. Sea a través del riesgo de los mensajes ecológicos, higiénicos y de seguridad, o del orden trascendental estético-ritual, en cada cartel *wenming* se está articulando el *nosotros* estandarizado al cual apela este sistema moral. Una y otra vez se reitera en los carteles la idea de la vigilancia mutua y de la coerción anónima: el público que te escucha, que te observa y te juzga. En el espacio público cada sujeto es representado como un individuo abierto y dispuesto a la mirada (el juicio) de los demás, sin distinciones entre lo familiar y lo no familiar. El concepto se construye, así, como la suma de responsabilidades individuales que forma el todo público. Es por ello que el espacio público, en su conjunto, pasa a adquirir un valor simbólico: debe ser apreciado por su estética (el ambiente bello e higiénico) más que por su uso; las actividades sociales que en este sucedan deben gozar de la legitimidad institucional, su ocupación debe ser supervisada, liberada de la venta informal y de otras actividades prosaicas como puede ser el hecho de colgar ropa en el exterior, de secar comida al aire libre, de emplear el espacio para colocar mobiliario familiar, etc. (en los siguientes capítulos trataré estos temas con más detalle).

En cuanto a su emplazamiento, el medio fundamental de los carteles *wenming* son los lugares de tránsito debido a que su objeto fundamental es la “ciudadanía,” en abstracto. Mas, en efecto, esta abstracción no es, ni puede ser neutral; el análisis de los carteles cívicos nos ha permitido ver que el *nosotros público* se construye tomando en su núcleo un sector de la población muy determinado, un desarrollo económico concreto y unas prácticas corporales muy particulares. Por este motivo las imágenes de rascacielos, puentes y grandes infraestructuras se superponen a las runas, la basura y las tiendas de ciclomotores informales. Por ello los textos *wenming* no representan al ciudadano medio, sino al ciudadano de “clase media.” Recordemos la frase inicial del Grupo de Jóvenes Ambientalistas de Jiangsu: “Nuestras familias son ahora más ricas y prósperas que en el pasado...” ¿Qué familias? ¿El pasado de quién? La pregunta aquí realmente es: ¿quién puede permitirse tener mascotas en China? El ciudadano genérico es representado bajo esta figura del propietario de mascotas cuando los estudios claramente demuestran que la tenencia de animales de compañía en China se ha convertido en un símbolo de ascenso social entre la minoría que representa la clase media y alta entre la población del país (Tomba, 2004). Del mismo modo, los mensajes *wenming* hacen de los jóvenes recién casados que son capaces de mantener el equilibrio estético perfecto entre cosmopolitismo y regionalismo la imagen del “nuevo estilo” de sociedad china. Representaciones que, por otro lado, reducen los desplazamientos más habituales en el país (la inmigración interna, el retorno al hogar durante los periodos festivos, la movilidad por estudios, etc.) a meras actividades de ocio y turismo.

Si en el pasado Mao Zedong, siguiendo los postulados del marxismo, vio en el “proletariado” (y, por ende, en la abolición de las clases sociales) el carácter universal y práctico que debía cohesionar este *nosotros* interno que ya entonces se esperaba que representara al pueblo chino como totalidad; *wenming* retorna ahora al plano puramente ideal, al futurible ideológico de una

sociedad moderadamente rica, moralizada en unos valores cívicos que se presuponen universalmente representativos del progreso, de la modernidad y del resto de eslóganes teleológicos. Efectivamente, la retórica *wenming* supone un nuevo ataque a la relacionalidad del *habitus tradicional*, al “ser en relación a” en pos de una forma absoluta de concebir lo social representada por la nueva clase media.

Al depositar la responsabilidad última del bienestar público sobre el individuo, las desigualdades estructurales quedan, por defecto, desplazadas a un segundo plano; los antagonismos materiales, es decir, de *clase* (palabra que ahora ha desaparecido casi por completo del vocabulario oficial, ver Anagnost, 2004; Burton, 1987 o Dynon, 2008), quedan desterrados, dibujando una sociedad cuyos problemas fundamentales parecen ser de carácter moral, educativo, cultural. Al final todo se reduce a una cuestión de voluntad y de actitud personal por aprender y mejorar moralmente ante los problemas civilizatorios que todavía arrastra la sociedad china.



Figura 30. Placa situada en un parque del distrito Xuanwu. El cartel lee: “Desde el *yo* se avanza, deshazte de los malos hábitos.” Fuente propia: Nanjing, 2017.

Figura 31. Pancarta situada en unos carteles públicos del distrito Xuanwu. Esta lee: “Ves al baño civilizadamente, desde el *yo* se avanza.” Fuente propia: Nanjing, 2017.

Es en este sentido que podemos decir que gran parte de la fuerza del discurso *wenming* emana de la descontextualización, de poner al mismo nivel absoluto acciones objetivamente destinadas a mejorar la vida colectiva, y construcciones ideológicas basadas puramente en la negatividad: ser cívico es, sobre todo, *no* ser pobre (no tener gustos ni maneras de gente pobre). De este modo, *wenming* se diluye en la objetividad del pragmatismo cotidiano presentándose como un lienzo en blanco listo para colorear (como en las ilustraciones aquí presentadas donde unos personajes aparecen en color y otro no); una *tabula rasa* sin antagonismos de intereses, la sociedad armónica que plantea el Sueño Chino.

Por todo ello, podemos decir que pese a recuperar el empleo de términos filosóficos del pensamiento tradicional confuciano como pueden ser *li*, *yi* o *ren*, la moralidad *wenming* se asemeja más a al Estado hegeliano, construido idealmente a partir de la suma de individuos libres e iguales que cooperan voluntariamente hacia el fin irrefutable y lineal que supone la historia, que no a las jerarquías recíprocas, relativas y procesuales propias del pensamiento tradicional confuciano.

2.3 El Sistema de Crédito Social

El epítome de este *nosotros* absoluto que representa la ideología *wenming* puede encontrarse en el Sistema de Crédito Social (SCS) (*Shehui Xinyong Tixi*) que el gobierno chino lanzó de forma piloto en 2014 y que espera implantar en el resto del territorio a partir del año 2020. No es el

objetivo de este trabajo analizar las complejidades jurídicas, sociales (su aceptación o rechazo) y/o materiales del SCS, principalmente porque todavía son muy pocos los estudios estadísticos y etnográficos que se han realizado sobre el tema, pero, sobre todo, porque mi propio trabajo de campo en Nanjing poco puede aportar a ello. Sin embargo, debido a su potencial relación respecto a todo el entramado moral *wenming* y dada la gran especulación que ha habido en los medios de comunicación “occidentales,” me siento en la obligación de ofrecer una mínima explicación y reflexión sobre el tema.

Por los ejemplos que tenemos de los más de 40 municipios donde el *shehui xinyong tixi* ya se aplica desde 2014 de forma obligatoria, podemos decir que este, básicamente, consiste en un método gubernamental de evaluación pública que permite cuantificar el comportamiento cívico de cada persona individual (aunque concibe incluir también empresas y colectivos). Al ser un programa piloto, las administraciones locales lo aplican de modos ligeramente distintos unas de otras, pero, por lo general, todo empieza con la publicación a nivel barrial, *shequ* o *xiaoqu*, de unas listas oficiales de acciones cívicas como las que anteriormente se han presentado (ecológicas, higiénicas, de seguridad y estético-rituales) asignándoles un valor puntual a cada una (Kostka, 2019). Por ejemplo, en el barrio Donghuotangzhai en la ciudad de Rongcheng (provincia de Shandong) cada ciudadano parte de una puntuación inicial de 1.000 puntos a partir de la cual comienzan los incrementos y las subsiguientes deducciones según la forma que el individuo tiene de actuar a lo largo del año: *v. g.* ayudar a los necesitados que no sean familiares directos (anónimos) durante más de seis meses comporta una recompensa de 5 puntos; molestar regularmente a la comunidad de vecinos supone una pérdida de 20. Donar 100 ¥ (8 euros) a la comunidad de vecinos aumenta dos puntos, etc. (Wan, 2019).

No obstante, lejos de lo que algunos medios de comunicación han llegado a imaginar a menudo sirviéndose de imágenes distópicas hipertecnológicas al más puro estilo orwelliano el nivel tecnológico implicado en la evaluación por puntos del SCS es, por el momento, muy bajo, dependiendo casi por completo de voluntarios y empleados de bajo rango funcional (principalmente subsidiarios) que hacen las veces de “vigilantes cívicos” anotando, a partir de su observación cotidiana al modo etnográfico, las acciones positivas y negativas de los miembros de las distintas comunidades residenciales (Wan, 2019; Kostka, 2019).

Al final de cada año, siguiendo estos informes, se hace un cómputo general de las puntuaciones individuales generando dos listas públicas: una negra y otra roja. En la primera constan aquellos individuos con puntuaciones mínimas (muy por debajo de la cifra inicial) considerados “indignos de confianza,” lo que a su vez puede suponer sanciones a la hora de comprar billetes de tren, pedir préstamos bancarios o, en el caso de personas que cobran algún tipo de subsidio, la reducción de los mismos. Por el otro lado, en la lista roja se señalan aquellos individuos en la cúspide del ranking de puntuación, considerados ciudadanos modélicos; esto puede implicar ciertas ventajas económicas anuales, bonificaciones extra en caso de ser subsidiarios y algunas facilidades fiscales (Ibíd.).

Por exótico y futurista que nos parezca este método de valoración por puntos, lo cierto es que en China no tiene nada de novedoso. Un sistema muy similar ya se empleaba en las brigadas de producción durante el Gran Salto Adelante cuando cada individuo recibía (eso sí, según una decisión asamblearia directa) hasta un total de diez puntos de valoración (ocho para las mujeres), que derivaban de la aportación individual al colectivo en forma de horas de trabajo, esfuerzo, servicios a la comunidad y actitud general. El monto total de puntos acumulados anualmente determinaba así la cantidad de recursos que se recibirían según las proporciones de la comuna

(Chance, 1991, pp.58-59). Por este motivo, el *shehui xinyong tixi* no es más que una reintroducción del sistema de evaluación de las comunas socialistas bajo el prisma de la nueva moralidad *wenming*.

A esto, hay que sumar la reciente aparición de otro método paralelo de puntuación ciudadana, en este caso totalmente voluntario y pensado con fines puramente comerciales, desarrollado por una filial de la multinacional Alibaba. El llamado Crédito Sésamo (*Zhima Xinyong*) asigna, a través de algoritmos que monitorizan plataformas de pago en línea como Zhifubao o Weixin, puntuaciones individuales basadas en una combinación del historial de crédito bancario, compras personales, donaciones, bienes materiales y de las redes sociales personales (Kotska, 2019, p. 1568). A diferencia del SCS público, el Crédito Sésamo solo tiene beneficios potenciales (descuentos, acceso a bicicletas urbanas, paraguas y demás facilidades públicas sin depósito, mejoras leves en los accesos al crédito, etc.); con lo que poseer una puntuación baja no repercute absolutamente en nada al usuario. Yo mismo acepté, durante mi estancia en Nanjing, las condiciones de uso del Crédito Sésamo, aunque jamás llegué a utilizarlo ni a preocuparme por él. A día de hoy sigo teniendo una puntuación de 700, lo cual, según el propio indicador de la plataforma Zhifubao supone una puntuación “moderada.”

La pregunta que ahora se hacen politólogos y demás académicos interesados en China es si puede llegar el día en el que el poderoso control socio-jurídico que supone el Sistema de Crédito Social público acabe combinado con la avanzada tecnología del sistema comercial del Crédito Sésamo, formando un único aparato de evaluación súper avanzado de carácter, simultáneamente, jurídico y comercial que haga que el discurso *wenming* ecológico, higiénico, de seguridad y estético-ritual alcance cuotas disciplinarias inéditas en el mundo entero. Con todo, estas formas

de crédito social no varían en absoluto la ideología primaria ya existente en los textos *wenming*, digámoslo una vez más, la construcción de un *nosotros* homogéneo y absoluto que se deshaga de las distinciones entre el adentro y el afuera del *habitus tradicional* y que establezca una especie de tabula rasa donde las desigualdades estructurales materiales y simbólicas desaparezcan virtualmente. En este sentido, me parece interesante la reflexión que hacen Loubere y Brhem (2019) sobre el Crédito Sésamo; al fin y al cabo, este no hace más que agravar la financialización (reificación) del comportamiento social que ya se está produciendo a nivel global. No hay más que comprobar la venta masiva de información personal que realizan empresas como Facebook, Google, Apple, Amazon, etc., con el único propósito de aumentar sus beneficios económicos y de potenciar al máximo las lógicas de consumo individualista que demanda el mercado.

En síntesis, debemos ser precavidos a la hora de pensar en estos métodos de evaluación social como una revolución de los sistemas del control estatal. Todo parece indicar que tanto el Crédito Sésamo, como el *Shehui Xinyong Tixi* no son más que el siguiente paso evidente en las lógicas de mercantilización, individualización y pacificación corporal que ya se están produciendo, no solo en China, sino en todo el globo. Lo que dichos sistemas sí parecen evidenciar es que el capitalismo (y el mercado en general) son perfectamente compatibles con los modos políticos que se intuyen más autoritarios.

2.4 Conversando Sobre *Wenming*

Me encuentro en una cena que ha organizado el departamento de sinología del Instituto Confucio; entre los asistentes hay profesores, estudiantes de doctorado y personal representante de la entidad. Nos han dividido en varias mesas; en la mía hay cuatro personas de la organización (locales) y tres doctorandos (extranjeros de diferentes nacionalidades.) En

un momento, entre los distintos temas de conversación, aprovecho para sacar casualmente la cuestión *wenming*. Primero contesta una de las responsables jóvenes del Confucio: «*wenming* significa *civilization*» dice cambiando al inglés, «como en la “civilización china” o la “civilización europea”» concluye, volviendo al chino.

Como ya esperaba una respuesta parecida pregunto el porqué de los carteles urbanos donde se usa *wenming* como adjetivo y no como sustantivo. Otro de los organizadores añade que efectivamente la palabra tiene dos sentidos, uno es el que ya se ha mencionado y el otro tiene que ver con las costumbres del día a día: «está relacionado con el hecho de ser educado», afirma empleando la palabra *limao*. Un tercero se explaya más en su explicación y habla de las diferencias sociales entre la ciudad y el campo, esta vez empleando el concepto *suzhi*: «*wenming* hace referencia a la gente que tiene las costumbres y los hábitos del campo, gente de baja calidad.» Uno de mis compañeros doctorandos interviene y pregunta a qué hábitos concretos se refiere. Rápidamente aparece la retórica de los carteles: «escupir, hablar gritando, tirar basura, no mantener una higiene personal adecuada y demás, todo eso son malas costumbres que tiene la gente de baja calidad.» Luego saca a coalición el tema de aquellos que malgastan comida; mi compañero, suspicaz, vuelve a añadir: «pero los campesinos normalmente no pueden permitirse malgastar comida, ¿no?» En ese momento, al unísono, todos los comensales dirigimos nuestra mirada a la cantidad de sobras de comida que hay sobre la mesa y, para mi sorpresa, los locales estallan en risas como si acabara de producirse un excelente chiste. Entonces es cuando la más joven entre ellos vuelve a hablar: «es cierto, *wenming* se dirige a todo el mundo, incluida la gente que sí puede malgastar comida.» (Diario de campo. Nanjing, octubre de 2017)

En esta conversación podemos comprobar cómo los comensales locales, todos ellos prototipo de la nueva “clase media” (entre 30 y 40 años, trabajadores de cuello blanco con educación superior, un buen puesto en la administración pública, etc.), se enfrentan a sus propias contradicciones al identificar el discurso *wenming* como algo ajeno, relacionado con los inmigrantes rurales, pero que, de algún modo, los está interpelando directamente (¿quién iba a poder malgastar comida sino ellos?). Esta contradicción denota una obvia desincronía entre lo concebido, lo expresado y lo vivido, siendo el cuerpo el espacio último donde se está llevando a cabo la disputa por la hegemonía del significado civilizatorio, no en términos discursivos, sino fenomenológicos (atenderemos este asunto en los capítulos III y IV, por ahora sigamos prestando atención al nivel discursivo *wenming-suzhi*).

Una de las diferencias más significativas que detecté al conversar con la gente de Nanjing fue el uso distinto que se hace de los dos términos *suzhi* y *wenming*. Si bien en el plano ideológico ambos conceptos resultan prácticamente sinónimos, constituyendo lo que Lin (2017) denomina un único continuum conceptual, en su uso práctico hay poca gente que emplee, de forma casual, el término *wenming*. Esta palabra es percibida como demasiado técnica y formal, claramente asociada a la retórica gubernamental. Por el contrario, el concepto de “calidad” (*suzhi*) sigue siendo un concepto de uso popular, aplicable a multitud de contextos distintos. Por otro lado, los dos conceptos tienen un empleo semántico distinto; mientras *wenming* se “es,” como adjetivo calificativo, por ejemplo, en la frase: *Ta hen wenming* (“Ella es muy cívica”), *suzhi* se “acumula,” como sustantivo: *Ta suzhi gao* (“Su calidad es alta”). Dicho de otro modo, si *wenming* es entendido como un término absoluto (o se es, o no se es), *suzhi* representa cada una de las instancias acumulativas que conducen al fin teleológico civilizatorio.

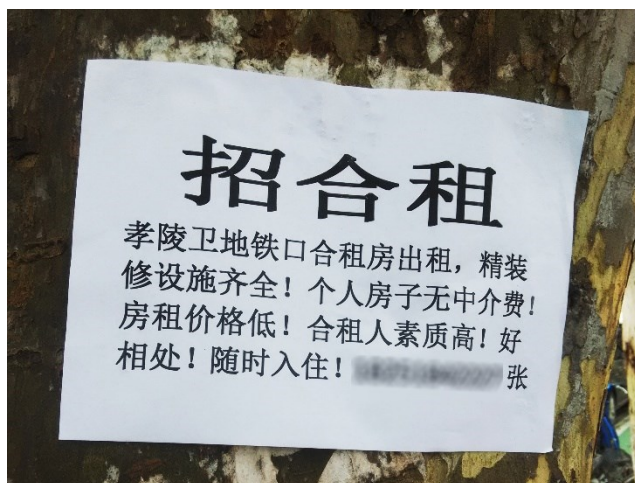


Figura 32. Cartel situado frente a la parada de metro Xiaolingwei, distrito Xuanwu. Fuente propia. Nanjing, 2017.

La figura 32 corresponde a un anuncio que encontré colgado en el tronco de un árbol frente a la parada de metro de Xiaolingwei; el cartel hace referencia al alquiler de un piso particular: “Se comparte piso. ;Se alquila piso en la boca de metro de la estación Xiaolingwei, bien decorado y totalmente equipado! ;Habitación individual, sin agencias intermediarias! ;El alquiler es bajo! ;La calidad de los residentes alta! ;Buen ambiente! ;Listo para entrar a vivir en cualquier momento! Teléfono...” Aquí, el término que se emplea para destacar las cualidades de los residentes es el de *suzhi*, no el de *wenming*. Este es el concepto más utilizado cuando la gente hace referencia a las normas de comportamiento cortés, seguido comúnmente del adjetivo “alto” o “bajo.” Al hablar de la calidad de las personas, las conversaciones tienden a dejar a un lado la abstracción de la sociedad, de la nación y del nosotros más inclusivo para establecer una oposición concreta, binaria, entre los que tienen calidad y los que no la tienen. Esto es lo que sucede en la conversación de la viñeta anterior, el término *suzhi* es introducido en el momento justo en el que se alude a la distinción entre gente del campo y gente de ciudad: “gente que tiene las costumbres y los hábitos del campo, gente de baja calidad.”

En mis charlas con la señora Yang (mi casera) comprobé cómo el *nosotros* a menudo entra en contradicción directa con el eje de distinción relativo entre lo rural y lo urbano, veamos otro ejemplo:

«¡Qué limpio tienes el piso siempre!» Le insisto entonces en que no es necesario que se quite los zapatos para entrar al apartamento, pero, una vez más, hace caso omiso de mi indicación. La verdad es que yo no nunca me he considerado una persona particularmente ordenada, en este sentido soy bastante pragmático; de hecho, cuando la señora Yang llega a mi piso, en la pica hay bastantes platos sucios. Pero ella insiste: «nunca había tenido un inquilino que mantuviera el piso tan limpio... aunque tampoco había tenido antes un inquilino extranjero» dice mientras, ya descalza, pasa hacia el comedor. «Sí, los extranjeros somos... demasiado limpios» respondo yo intentando transformar su alago en modestia. Ella asiente, pero de inmediato se percata de las implicaciones de lo que acabo de decir y añade: «bueno, los chinos también somos muy limpios, lo que pasa es que aquí hay mucha gente que viene del campo, gente de baja calidad y eso supone muchos problemas...» Entonces me doy cuenta de lo impertinente que he sido al hacer ese comentario. La señora Yang lee la duda en mi cara y añade: «¡Aún tienes mucho que investigar aquí!» (Diario de campo. Nanjing, diciembre 2017)

En esta breve interacción con la señora Yang, al referirme a los extranjeros como “demasiado limpios” situándome a mí mismo en esta categoría, contrapongo a los no-extranjeros como “no demasiado limpios,” identidad en la cual la señora Yang se ve incluida por asociación. Así, su reacción consiste en tomar mi perspectiva como alguien que está evaluándola a ella, pero también como alguien que está valorando a los chinos en general, resolviendo que el “problema” de la falta higiénica en china (asunción que ella misma toma como punto de partida) tiene su

origen en el bajo *suzhi* del campesino, figura que queda simultáneamente dentro y fuera de la categoría “chino.” El concepto de calidad sirve aquí para resolver la tensión entre el *nosotros* absoluto (que toma como centro epistemológico al chino Han de clase media urbana) y el *nosotros* relativo (a una clase, a un estatus, a una heterogeneidad interna empíricamente irrefutable).

Por el contrario, siempre que en mi trabajo de campo he interrogado verbalmente y directamente sobre el término *wenming*, las respuestas que he recibido han sido análogas a las de la retórica de los carteles. Los cuestionarios que realicé a 70 alumnos del instituto Jinling son prueba de ello; cuando se les pregunta a los adolescentes qué significa el popular slogan: *Jiang wenming, shu xinfeng* (“Emplea el civismo, cultiva un nuevo estilo”), la inmensa mayoría han respondido parafraseando las palabras de las demás campañas *wenming*, lo que han aprendido de los medios de comunicación, de los carteles y, sobre todo, de los cursos sobre educación cívica que reciben desde que son pequeños en la escuela. Estos repiten términos como “harmonía,” “ambiente,” “cultura,” “ser educado,” “algo nuevo por venir”: «Es una forma de influenciar en la conducta social para mejorar el quehacer cotidiano y establecer una sociedad civilizada y armónica» (chica, 17 años). «La conducta lingüística corresponde a las necesidades sociológicas, atiende al cultivo de un nuevo estilo y forma de sociedad» (chica, 17 años). «Propone una nueva forma de hacer las cosas, pretende crear un buen ambiente cívico» (chica, 16 años). «Significa que la gente debe hacer las cosas con una actitud educada, construyendo una buena imagen hacia los demás» (chico, 17 años). «Significa ser educado y comportarse apropiadamente en público, construir una nueva actitud frente a la sociedad» (chico, 17 años).

Casi igual de unánimes en las encuestas son las respuestas sobre si *wenming* es un asunto colectivo, familiar o personal. La gran mayoría lo plantea como una responsabilidad colectiva que resulta de la suma de comportamientos individuales del mismo modo que propone el discurso *wenming* oficial: «Yo creo que el civismo es un asunto personal que depende de la actitud política de cada uno, por supuesto si cada persona se vuelve cívica, la población entera se volverá cívica» (chica, 18 años); «*wenming* es un asunto de toda la población. Solo cuando todos y cada uno de nosotros nos comportemos cívicamente, el país se civilizara» (chica, 17 años); «es un asunto de toda la población, el comportamiento cívico muestra la calidad cultural de una nación» (chico, 18 años). De los ochenta encuestados, tan solo uno, otro chico de 18 años, considera que las constricciones “externas” resultan esenciales para comprender el comportamiento personal: «Se trata de un asunto de toda la población porque el civismo es un sentimiento que proviene de los demás. Que tú seas cívico o no depende de los demás, no de ti mismo.»

En resumen, podemos decir que mientras el concepto *wenming* es entendido como un ideal, el *nosotros* absoluto al cual cabe aspirar; el término *suzhi* contempla distinciones y matices relacionales en este *nosotros* interno. A nivel discursivo *suzhi* se emplea, precisamente, para lidiar con las contradicciones que genera la rigidez del término *wenming*, este último construido en base a un marco epistémico concreto (el ciudadano Han de clase media urbana). Es precisamente a través del discurso de la “calidad” donde cabe un mayor margen para resignificar y revalorar la posición concreta que uno ocupa en el entramado social. Aquí es donde trabajos antropológicos focales con inmigrantes rurales pueden aportar más sobre el análisis *wenming-suzhi* (área por otro lado ya bastante estudiada), pues normalmente ahondan en las historias de vida y en las

experiencias personales que siempre resultan mucho más complejas que una simple dicotomía entre individuos disciplinados y no-disciplinados.

En la sección 1.6 del Capítulo I se han citado y comentado varias de estas obras. Cada trayecto particular dibuja las estrategias de primer orden (las que se conforman al a norma) seguidas para identificarse, más o menos, a uno mismo dentro del *nosotros* dejando siempre lugar a estrategias de segundo orden (las que se alejan de la norma sin dejar, por ello, de reconocerla) jugando con esta tensión entre las posiciones absolutas y relativas. Basta, por el momento, con reconocer que *wenming* se establece como una norma discursiva oficial que vale la pena seguir (adherir-se a ella), incluso cuando en la práctica se la está desobedeciendo. Es en este segundo caso donde *suzhi* como término elástico, relativo, juega un papel importante.

3. Capítulo III: Espacio

Hasta el momento nos hemos centrado en la dimensión ideal del fenómeno civilizatorio en China, es decir, en el discurso ideológico que transmiten los diferentes carteles y soportes *wenming*; además de tratar lo que la gente “dice” sobre tal concepto que, por lo general, se alinea con los postulados del discurso oficial. Mas, al hablar de la materialidad de los carteles urbanos y de cómo estos interfieren en la percepción de las personas respecto a la ciudad, introducimos ya la doble direccionalidad de la producción espacial.

Todo espacio es siempre un espacio producido, sea a través de su concepción (diseño, planificación, cálculo y construcción) o a través de su experimentación y vivencia (cincelado por las interacciones sociales que en este suceden). Sin embargo, el espacio es, a su vez, productivo; produce prácticas, limita percepciones y movimientos, en definitiva, genera hábitos y *habitus*. Dicho de otro modo, la materialidad del espacio es la frontera que permite que la idea se encuentre con la práctica. Volviendo al caso que nos ocupa, no se trata solamente de que el espacio urbano chino esté cambiando porque la sociedad china cambia, sino que, también, la sociedad china está cambiando porque el espacio urbano cambia.

Partiendo de esta premisa dedicaré el presente capítulo a analizar la relación entre el concepto *wenming* y la configuración espacial de mi área de observación en Nanjing. Empezaré hablando de la infraestructura urbana como una forma material de proyectar el futuro en el presente, de producir futuro. Tomaré el ejemplo de varios espacios residenciales con características socio-económicas muy distintas para investigar cómo se construye espacialmente el “adentro” y el “afuera” en cada uno de estos lugares. A continuación, tomaré el caso de los lavabos públicos para analizar la relación entre la transformación del espacio físico y la transformación del espacio

psicológico o “vital” de los sujetos. Finalmente, a modo de recapitulación, plantearé la ideología *wenming* como un elemento fundamental en la producción de la división entre lo público y lo privado.

3.1 La Infraestructura Como Futuro Concebido

Son las doce del mediodía, sábado, decido ir a comer a un restaurante que hay en la “zona fantasma.” Salgo del apartamento y el teléfono me indica que estamos a siete grados; pese a ser invierno la temperatura es agradable y el cielo está bastante despejado, apetece pasear. El pequeño *xiaoqu* en el que resido es un complejo cercado y vigilado las veinte-cuatro horas, constituido por dos grandes edificios idénticos separados por una estrecha calle que va desde la pequeña cabina de los vigilantes de la entrada, hasta el parking de motos y bicicletas en el extremo opuesto. El resto del espacio interior se encuentra ocupado por pinos y otro tipo de árboles perennes. Por lo que me contó mi casera, el recinto se construyó a finales de los años noventa, antes que los pocos bloques circundantes pertenecientes a la Jiangsu Academy of Agricultural Science (JAAS) y mucho antes de que empezara el macro proyecto urbanístico contiguo.

Voy en dirección sur por la calle Liuyingxi, esta es la zona más nueva de toda el área, tan nueva que todavía no vive apenas gente. Cuando me mudé, la señora Yang (mi casera) insistió en que el barrio era muy tranquilo; lo que nunca hubiera imaginado es que con “tranquilo” quería decir desértico. Conforme desciendo por la calle, rodeo los muros del enorme *xiaoqu* en la zona fantasma llamado Yanshanju (en efecto, aquí todos los complejos residenciales tienen nombre propio, este podría traducirse como “Urbanización del Monte Yan”). Los altos muros están contruidos con el mismo tipo de piedra pulida que los edificios de su

interior, de un cromatismo sobrio, colores tierra y crema. Mi primera impresión al ver estos edificios fue que la estética era muy europea: tejas de cerámica, tejados de pizarra oscura (o en su defecto, algún material que imita la pizarra), balcones abiertos, etc. De hecho, una vez caminaba por aquí con una amiga alemana y lo primero que esta comentó fue: «¡wow... esto podría ser un barrio cualquiera de Colonia!» Coronando todo el perímetro de la enorme muralla que conforma los límites de la Urbanización del Monte Yan una filigrana de metal y un cartel que lee: “peligro de alta tensión, prohibido el traspaso.”

En el interior, decenas de bloques muchísimo más altos que los de mi urbanización, cada uno con su balcón particular, grandes ventanales, placas solares en cada balcón y calderas independientes visibles en los mismos¹³. Su apariencia externa anuncia el tipo de clase social al que van dirigidos, apartamentos moderadamente lujosos para una clase moderadamente rica. Empecé a llamar a esta área “la zona fantasma” antes incluso de vivir aquí; la primera vez que recorrí estas calles ya me di cuenta de que, pese a que los apartamentos estaban totalmente finalizados, no había rastro de ropa tendida, ni luces, ni paradas de comida, ni a penas vehículos circulando por la carretera.

Paso por delante de una de las dos grandes entradas al recinto; a la derecha varios carteles de comercios: una galería de arte, una escuela de música, un gimnasio y una panadería (o como reclama el cartel en inglés, una *bakery*). Esta vez no me sorprende, ahora sé que los comercios están tan vacíos como los apartamentos del *xiaoqu*, carteles que conducen a grandes habitaciones vacías: ¿comercios en potencia o quizás la metáfora de algo? Al recorrer toda la calle Liuyingxi otro letrero lee también en inglés: “*kindergarten*,” una guardería que

¹³En mi *xiaoqu*, por ejemplo, las calderas solares son comunitarias y hay un límite de agua caliente gratuita diaria.

parece la versión en miniatura de uno de esos castillos germanos de altos torreones circulares acabados en punta; guardería que en estos momentos no guarda nada.

Finalmente me alejo del recinto Yanshanju para, a partir de aquí, encontrar un seguido de chalets adosados protegidos por una nueva parte de la muralla que los une a la misma comunidad residencial de Yanshanju. Casas de varios pisos, cada una con su pequeño jardín cercado individualmente, terraza en la segunda planta y balcón en la tercera; todas a juego con el resto de la urbanización.

Frente a estas casas, justo al cruzar la calle, empiezan las decenas de barracas de aluminio de apenas cinco o seis metros cuadrados que siguen el recorrido exacto (pero inverso) de los chalets. En este lado, la calle está llena de gente: obreros de casco amarillo y ropas desgastadas que vienen y van cargando con materiales de construcción (recordatorio de que, para una parte muy relevante de la población china, el fin de semana sigue siendo jornada laboral corriente). Mientras tanto, en las barracas cercanas, las mujeres realizan otro tipo de trabajo; una señora de mediana edad vestida con bata gruesa de un color rosa cantón corta el pelo a un hombre de apariencia mayor que ella (¿quizás su esposo, un hermano, un cuñado o tan solo un cliente?) Él, sentado sobre un banco improvisado que amenaza con desmoronarse, se encuentra totalmente abstraído; ninguno de los dos se percató de mi presencia. Más allá, otra señora expulsa frente a la puerta de su barraca una manta marrón; al pasar puedo ver el interior del cubículo: un colchón de matrimonio extendido en el suelo, un escritorio de madera sobre el que descansa una máquina de hervir agua y dos pequeñas sillas contra la pared (eso es literalmente todo lo que cabe dentro del espacio). La mujete, mientras golpea con fuerza la manta, me ve pasar y yo la saludo con la cabeza; ella, sin contestar, me sigue con la mirada y una sonrisa en los labios.

Un grupo de obreros pasa por mi lado y sin detenerse uno me obsequia con un «jalou», a lo que yo contesto con un «*ni hao*»; ellos se ríen y mientras avanzamos en direcciones opuestas el encuentro se desvanece. La gente me mira curiosa como preguntándose ¿qué hace este *laowai* aquí? Al llegar al final de la calle me giro para observar la perspectiva completa de la escena; la enorme diferencia que representan las casas adosadas de lujo vacías a un lado y las minúsculas barracas saturadas de actividad al otro. Quizás la metáfora que estaba buscando. (Diario de campo, diciembre de 2017)

No había un solo cartel que indicara explícitamente que la Urbanización del Monte Yan tuviera relación alguna con el discurso *wenming*; no obstante, desde la primera vez que visité el lugar supe que aquello no podía ser otra cosa que la materialización espacial del concepto. El potente contraste entre los grandes espacios vacíos, amurallados y protegidos por el alambrado, y las minúsculas barracas de aluminio al tocar de calle, saturadas de actividad, era una repetición exacta a escala espacial de lo que ya había visto en las lonas de la calle Zhongshanmen (el presente de las runas, la basura y la tienda de ciclomotores cubierto por la imagen del porvenir que supone la ciudad-progreso imaginada en los carteles). De este modo, el espacio urbano reitera en sí mismo la idea de la provisionalidad de un presente circunstancial; presente que en cualquier momento espera devenir su forma final y verdadera, civilizada, moderna. En un lado de la calle estaba el futuro ecológico, higiénico, seguro, bello y, sobretodo, vacío de la Urbanización del Monte Yan (espacio concebido) y al otro, estaban las minúsculas barracas, estéticamente aberrantes, pero rebosantes de actividad (espacio vivido).

Al igual que las representaciones en los carteles, los comercios vacíos de la zona fantasma eran una manifestación espacial y simbólica del futurible *wenming*; servicios perfectamente

seleccionados (una galería de arte, una escuela de música, un gimnasio, la *bakery* y el *kindergarten*) siguiendo un calculado aire cosmopolita con nombres en inglés y de estilo arquitectónico estereotípicamente europeo (ver figura 33 más abajo), pero existentes tan solo a nivel discursivo ya que en la realidad práctica estos carteles conducían a espacios totalmente vacuos, sin mobiliario y sin actividad humana de ningún tipo.

La zona fantasma es un ejemplo de las múltiples macro-construcciones desérticas que se pueden encontrar hoy por toda China, existentes como fin en sí: el crecimiento económico, la circulación del capital, la producción de puestos de trabajo, etc. Como sugiere Rippa (2019) en su estudio sobre ruinas en la ciudad de Tengchong: “This is an exemplification of the logic of a desire machine, in which infrastructure is productive of more infrastructure (a self-propelling force that does not need an external ‘function,’ a lack or a wish, in order to be perpetuated” (p. 107).



Figura 33. Guardería situada en la calle Liuyingxi, distrito Xuanwu.

Fuente propia: Nanjing, 2017.

En mi recorrido etnográfico cada día pasaba por el descomunal centro comercial Senlin, dos veces mayor en superficie que el centro comercial más grande de Barcelona, en Nanjing, uno más entre tantos. Mas, solo tenía que dirigirme dos kilómetros al este de Zhonglingjie para dar con un nuevo complejo comercial casi tan grande como el de Senlin (y lo mismo volvía a suceder en la siguiente parada, la siguiente y la siguiente). Respecto al mamotréctico Senlin puedo afirmar, con exactitud empírica, que el número de clientes que lo frecuentaba durante toda la semana era muy escaso, siendo el fin de semana el único momento en el que se podía ver un mínimo de actividad comercial. Sin embargo, el caso más evidente de vacuidad urbana que presencié en Nanjing fue en el distrito periférico Xiaguan; permítanme ilustrar este caso con otro fragmento extenso de mi diario de campo:

Después de cinco paradas de metro, dos transbordos y diez paradas más de autobús, atravieso por fin la muralla que marca los límites occidentales de lo que fue la antigua ciudad Ming, ya en el distrito Xiaguan. No pensaba que el autobús me dejaría tan cerca del río Yangtsé; nada más bajar divisó lo que parece una estación de tren con dos guardas de seguridad en la entrada. Al acercarme me doy cuenta de que no se trata de un tren, sino del ferri de pasajeros que atraviesa el río más largo de China. Saciada mi curiosidad, me doy la vuelta y camino en dirección opuesta hacia el núcleo del distrito.

De inmediato, me percató de que el área está completamente en construcción, con cantidad de rascacielos cubiertos de andamiajes de bambú y la típica malla protectora verde que se emplea en las construcciones de esta parte del mundo. Aquellos edificios que no se encuentran rodeados por las murallas típicas de los *xiaoqu* son oficinas, salas uniformes con

paredes de cristal oscuro que en su conjunto forman gigantescos espejos verticales (todos ellos también vacíos). La mayoría de edificios, no obstante, son del tipo residencial y siguen la misma plantilla arquitectónica que muchos bloques residenciales del centro: bastante más austeros en comparación a la Urbanización del Monte Yan. Me sorprende por otro lado la desnudez de los muros de las urbanizaciones: ni lonas, ni pantallas, ni otro tipo de carteles *wenming*.

Al otro lado, contrastando con las nuevas construcciones, antiguos edificios de planta baja medio derruidos, bigas quebradas, ventanas de madera carcomida con cristales rotos y carteles desgastados de lo que antaño debieron ser tiendas locales de ultramarinos y restaurantes; el cambio de un escenario a otro es brutal, de la megalópolis futurista, a la desolación de una película soviética post-apocalíptica. La ausencia de gente es la única constante. Pese a todo, las calles están muy limpias y las runas que se acumulan lo hacen siempre lejos de las zonas peatonales recién pavimentadas.

Son las dos de la tarde de un viernes y pese a llevar más de una hora caminando, todavía no me he cruzado con nadie por la calle; la poca actividad humana que hay en este distrito parece concentrarse en los márgenes, donde se desarrolla el trabajo de construcción. Al llegar a las cercanías del parque Yuejianglou descubro el que para mí es el monumento histórico más impresionante de Nanjing. Un edificio de estilo budista (con el pináculo en el tejado propio de las estúpas) que se yergue imponente sobre la colina del parque, protegido por una muralla de piedra caliza. En uno de los carteles leo que se trata de un castillo ministerial de la dinastía Qing relacionado con el control aduanero del Yangtsé. Lo más curioso es que, aún y su evidente belleza, el monumento no aparece en ninguna guía de la ciudad; jamás antes había

oído hablar de él. A los pies del parque que rodea el edificio Qing un centro comercial ocupando un área de miles de metros cuadrados.

Ya en el interior del centro comercial la impresión que recibo es abrumadora, me doy cuenta de que soy, literalmente, el único “cliente” del enorme recinto de tres plantas. Diviso a lo lejos un supermercado, un Spa, un karaoke, tiendas de muebles, una zona lúdica de videojuegos y varias tiendas de ropa de marca (incluidas algunas marcas de lujo extranjeras). La mayor parte de los comercios están cerrados, solo en alguna tienda aquí y allá se ven trabajadores. En el pasillo central, tras un stand de cosméticos, una chica joven me ha visto y ahora me mira estupefacta. Al acercarme veo que la chica parece nerviosa (creo que se temía que le hablara en inglés) ya que por aquí está claro no se ven muchos extranjeros. Una vez ha comprobado que podemos usar su lengua materna se relaja y comienza a hacerme las preguntas habituales: de dónde soy, qué hago en Nanjing, qué edad tengo, si estoy casado, si tengo hijos, etc. Luego me pide que nos hagamos un *selfie*¹⁴ que pretende enviar a su novio también residente en Nanjing. Al parecer, ella antes trabajaba en la ciudad de Suzhou, pero su empresa la trasladó no hace mucho a este centro comercial en Nanjing. Aunque aquí está de encargada, afirma preferir su antiguo puesto en Suzhou ya que allí se aburría bastante menos. Cuando le pregunto el porqué de tantos centros comerciales vacíos me responde casi de manual: «forman parte del desarrollo del distrito y en unos años todo aquí será muy diferente.» Después de un rato de charla, nos despedimos; finalmente abandono el centro comercial. (Diario de campo, mayo de 2018)

¹⁴ Una de las cosas que más sorprende a los extranjeros blancos que visitan China es la demanda habitual de fotografías por parte de los autóctonos. Uno puede llegar a tener la ilusión, incluso, especialmente en zonas turísticas (y no hay que olvidar que los principales turistas en China son los propios chinos), de que es alguien famoso, importante o muy atractivo. No es así, esto sucede con todos los *laowai* blancos que visitan China.

Con estas dos viñetas intento mostrar las diferencias y similitudes que se producen, no solo entre distintas zonas y distritos de la ciudad, sino también en los múltiples espacios de una misma localización urbana. Antes de que los habitantes de cada barrio puedan negociar, plantear y exigir sus necesidades específicas fruto de experiencias colectivas concretas, todo el espacio urbano chino, desde las zonas más periféricas a las más céntricas, se encuentra atravesado por una agresiva planificación urbana que supone cientos de enormes infraestructuras como la de la Urbanización del Monte Yan, el macro centro comercial Senlín o el centro comercial del distrito Xiaguan. Éstas infraestructuras proyectan y promueven un tipo de “estilo” y consumo muy específico: supermercados, cadenas y comercios del tipo multinacional, consumo de lujo (ropa de marca), cadenas de servicios de ocio, etc.

Por otro lado, como sucedía con los espacios no calificados tras las lonas de Zhongshanmen, el distrito Xiaguan, en su conjunto se concebía como una incoherencia narrativa que debía ser ignorada hasta previo aviso. Así lo demostraba la falta de conexiones de metro pese a los miles de trabajadores que se desplazaban diariamente desde esta zona que acoge a la mayor parte de los inmigrantes rurales de Nanjing; la falta de promoción turística pese al bello castillo de la dinastía Qing, o la ausencia de carteles y multimedia *wenming* pese a la cantidad de construcciones y obras circundantes eran también prueba de ello. En definitiva, tanto el núcleo del distrito Xiaguan como la “zona fantasma” compartían el hecho de encontrarse en contradicción directa con la actividad (experimental y vivencial) que en ellos se producía; actividad de una población inmigrante responsable de la construcción y mantenimiento de buena parte de toda esta infraestructura, pero de la cual era incapaz de participar material y económicamente una vez las construcciones finalizaban: de vivir en esos pisos, de comprar en esos centros comerciales, de consumir esos productos.

3.2 Diferentes Espacios Urbanos, Diferentes Espacios Sociales.

Como dediqué un tiempo considerable a la búsqueda de apartamento, tuve la oportunidad de comprobar la gran variedad de estilos y de diferencias espaciales que se daba en los distintos *xiaoqu* de mi área de observación. Complementaré ahora lo previamente descrito en las viñetas anteriores con tres ejemplos de urbanización que visité en Xuanwu y que considero ejemplifican el rango de existencia material en el que se mueve la población china contemporánea.

El primero de estos complejos residenciales tomaba el nombre de la calle que lo introducía, Luohanxiang, muy cerca de la parada de metro Xiaolingwei. La entrada que daba al callejón comercial estaba custodiada por una pequeña caseta de obra desde la cual los vigilantes (en adelante referidos por el nombre de su oficio en chino: *menwei*) controlaban el único acceso al recinto. Cuando el agente inmobiliario y yo entramos, los *menwei* ni siquiera nos prestaron atención. Todo el complejo residencial tenía un aspecto descuidado: ocho edificios idénticos de cinco plantas cada uno, ventanas con rejas y sin balcones, muros ennegrecidos por la humedad, puertas de metal corroídas por el óxido y un pavimento reventado por las raíces de varios plataneros que crecían descontrolados alrededor de los bloques residenciales.

El espacio del *xiaoqu*, pese a estar amurallado, daba la impresión en todo momento de ser una extensión del propio callejón Luohanxiang; no solo por su estética general, sino por el continuo de gente que entraba y salía para acceder a los tres pequeños comercios que había en su interior: una peluquería, un restaurante de fideos y una minúscula tabaquería. En realidad, solo la llegada de vehículos parecía alertar a los *menwei* que, entonces sí, inspeccionaban al visitante con brevedad. Dentro de uno de los edificios, descubrí que el apartamento que me disponía a visitar tenía la misma apariencia “decadente” que el resto del recinto: comedor-cocina con una

porcelana completamente ennegrecida por el uso, un lavabo minúsculo de agujero en el suelo (también negro como el carbón) y dos habitaciones bastante pequeñas. Al observar el mobiliario, las ventanas, cortinas y, en general, todos los objetos del piso, me asaltó una sensación de desorden profunda, como si todo aquello estuviese sucio. Incomodidad, por otro lado, totalmente subjetiva y que estaba claro no sentía la simpática pareja de ancianos propietaria de la residencia.

Después de unas cuantas visitas más, Hao, el agente inmobiliario que me estaba ayudando a encontrar piso, pese a conocer las limitaciones de mi presupuesto, insistió en que visitáramos urbanizaciones de “mayor *suzhi*” (calidad). Hao esperaba que, de algún modo, los apartamentos de lujo acabaran seduciéndome y renunciara a mi límite presupuestario. Así, el segundo ejemplo que tomo como referencia para nuestra “escala de calidad residencial” es otro apartamento que visité en ese mismo periodo al norte de la calle Zhongshanmen, en un *xiaoqu* llamado Zhongdingshan. Para entrar al recinto de esta comunidad cercada Hao y yo tuvimos que esperar a que llegara la propietaria del mismo dado a que la entrada peatonal se encontraba barrada por una pequeña puerta de metal que, como si del metro se tratara, solo podía abrirse pasando una tarjeta magnética unipersonal. Al lado de la vía peatonal, la carretera mono-carril daba a una entrada principal bloqueada por una valla retráctil que controlaban los *menwei* desde su amplio despacho de obra. Cerca de la entrada destacaba un espacio reservado para contenedores de reciclaje, cinco grandes container cuyo objetivo era la separación de los desechos producidos en el recinto (aunque, un vistazo rápido me bastó para comprobar que, como había constatado tantas otras veces en China, muy poca gente realizaba tal separación de basura).

El inmenso *xiaoqu* contaba con más de sesenta compactos de edificios, todos ellos rodeados por árboles y muchísima vegetación; paseos peatonales, bancos y pabellones tradicionales de estilo *ting*, en medio de un enorme jardín natural. Los edificios eran muy nuevos, todos con terraza y grandes ventanales, de cinco plantas cada uno. Al llegar frente a la puerta del apartamento, la propietaria, una mujer de no más de 40 años, colocó el dedo en la cerradura electrónica que, al momento, se abrió automáticamente. La entrada conectaba, a través de un amplio y soleado comedor, directamente con el gran balcón-terraza que daba al exterior. Las vistas eran espectaculares, pequeños bosques de bambú a ambos lados del edificio que producían la sensación de que el apartamento se encontraba a las afueras de la ciudad. Los acabados del mismo eran modernos, con azulejos satinados, paredes relucientemente blancas, cocina pequeña, pero bien distribuida con electrodomésticos de titanio, dos habitaciones dobles, un estudio y un lavabo con ducha estilo pecera de pared a pared. A mi entender, lo único que desentonaba con el estilo de ese piso de gama alta eran unos muebles de estilo barroco (europeo) muy pomposos, además del hecho de que, como en las otras viviendas que había visitado, todo se encontraba bastante desordenado: ropa en los suelos, camas deshechas, sofás llenos de trastos, en la cocina una arrocera preparada con arroz seco de varios días atrás, etc. El precio de alquiler del apartamento de 130 m² era, por descontado, mucho más de lo que yo me podía permitir.

El tercer ejemplo es el que finalmente acabó siendo mi complejo residencial, cuyo nombre, Zijin Liuyuan, podríamos traducir como “Jardín de los Sauces Púrpuras.” De los tres *xiaoqu* que aquí describo este era el más pequeño, aunque por localización la administración lo considerara parte de un área mayor correspondiente a la Jiangsu Academy of Agricultural Science (JAAS), dos laboratorios universitarios y un hotel residencial que había contiguos. Como he apuntado anteriormente, Zijin Liuyuan se construyó antes que la JAAS siendo el único complejo del área

que se encontraba rodeado por los muros propios de un *xiaoqu*. Del mismo modo que en el caso anterior (Zhongdingshan) esta urbanización era de uso exclusivo para residentes, lo que quiere decir que en su interior no había ni comercios, ni ningún otro tipo de servicios de cara al público. Las instalaciones internas no contaban con bancos o zonas específicas para el recreo comunitario, a excepción de una pequeña mesa de piedra y tres taburetes que había cerca de la entrada. La mayor parte del espacio tras los muros lo ocupaban los dos grandes bloques de apartamentos y la multitud de árboles internos.

En el día a día, la mayoría de los vecinos transitábamos el espacio comunitario exterior únicamente para acceder a los apartamentos particulares (con excepción de los *menwei* y sus familiares que se pasaban el día en estas zonas intermedias). Los dos edificios del Jardín de los Sauces Púrpuras eran bastante viejos, con puertas desconchadas de madera y paredes de yeso que antaño debieron ser blancas. Con todo, el recinto contaba con servicios de limpieza y mantenimiento regulares (recogida de basura y fregado de suelos diario). Todos los pisos de la urbanización seguían la misma distribución interna, 60 m² repartidos en comedor cocina, baño (con retrete de taza, aunque quizás esto sí variara dependiendo del apartamento) y dos habitaciones medianas; además de una estrecha galería. Cuando la señora Yue me enseñó el piso por primera vez, una capa de más de un centímetro de polvo lo recubría todo, los suelos estaban llenos de mugre y las camas no tenían ni colchón; en general se notaba que hacía tiempo que allí no había vivido nadie y que estaban enseñándome el piso tal cual se había quedado una vez vaciado.

Esta es una de las coincidencias más destacables de los tres espacios descritos (válida también para todos los apartamentos que visité en Nanjing o en Beijing años atrás), y es que los propietarios no sentían en ningún caso la necesidad de “preparar el escenario” antes de su salida

al mercado. Dentro del campo inmobiliario chino parece que el control de las impresiones de los clientes por medio del control del *setting* de los inmuebles (Goffman, 1990) no representaba un valor o una necesidad de la cual dependiera la venta o el alquiler.

No obstante, los tres complejos residenciales no podían ser más diferentes los unos de los otros. Para empezar, tanto Zhongdingshan como Zijin Liuyuan correspondían a un modo “estatal” de gestión comunitaria, lo que significa que los *menwei*, por ejemplo, eran aparte de vigilantes de seguridad funcionarios cuyas obligaciones iban mucho más allá del mantenimiento y la seguridad de la urbanización. En el caso del Jardín de los Sauces Púrpuras los *menwei* estaban a cargo de infinidad de tareas como era el registro residencial, la gestión de los pagos del consumo eléctrico, la recolección de impuestos, el control de las cámaras de seguridad, la atención de problemas de mantenimiento menores, etc. Aquí, la información que los *menwei* manejaban sobre los residentes era enorme ya que, como he dicho, de ellos dependían gestiones vitales como podían ser el pago de la luz (tramitada por medio de unas tarjetas prepago que se recargan en la propia portería¹⁵) o de otros impuestos (como la basura). El señor Yu (recordemos, uno de los dos *menwei* de mi urbanización) me contó que su vínculo administrativo, esto es, quien pagaba su nómina y, por ende, su relación con el Partido (aunque él no fuera miembro directamente) era el centro administrativo del barrio Xiaolingwei.

En Zhongshanmen, por el contrario, los *menwei* trabajaban para una empresa de vigilancia privada cuyas funciones se limitaban a la seguridad respondiendo, en última instancia, ante la empresa particular con la que mantenían el contrato de vigilancia (en ese caso los pagos y

¹⁵ Como residente de alquiler, la señora Yue me dio su tarjeta de la luz prepago, esto es, una tarjeta que había que ir recargando regularmente con el número de vatios que uno deseaba utilizar; cuando estos se agotaban solo cabía visitar a uno de los *menwei* para que, con el dinero en mano, te volviese a hacer la recarga correspondiente de la luz.

gestiones respecto al consumo de los apartamentos eran responsabilidad individual o del arrendador). Esta diferencia entre un tipo de gestión y el otro no es baladí, ya que se han documentado casos donde los *menwei* “privados” han llegado a prohibir el acceso a funcionarios del estado “públicos” e incluso a la policía local bajo el pretexto de proteger, precisamente, la privacidad de los residentes (Pow, 2010, p. 96).

Toda la configuración espacial del *xiaoqu* de alta gama Zhongshanmen estaba orientada a una clara diferenciación entre el interior y el exterior del recinto. Una vez dentro, dada la cantidad de vegetación y la extensión de los jardines comunitarios, uno tenía la sensación de encontrarse en todo momento en medio de una zona forestal aislada, con amplios espacios diseñados como puntos de encuentro vecinal y de contemplación del paisaje. En este caso, la entrada al recinto era exclusiva para residentes, como claramente indicaban las barreras electrónicas y la tarjeta de acceso unipersonal, además de que la vigilancia de los *menwei* era aquí exhaustiva. A diferencia de los otros dos *xiaoqu*, los apartamentos de Zhongdingshan eran espaciosos. En estos los jardines, las terrazas y balcones eran mucho más abundantes como si desde ellos se esperara disfrutar de un “afuera” desde la seguridad y el confort del adentro, sin abandonar el espacio privado.

Totalmente opuesto a este modo de espacialidad, Luohanxiang (de renta más asequible) se experimentaba claramente como una extensión del resto de la calle circundante. El hecho de que, más allá de los muros, el complejo residencial careciese de vallas o de una puerta en su entrada principal, y el hecho de que tras la muralla hubiese comercios accesibles a todo el mundo, demuestra la fluidez entre espacios exteriores e interiores. El aspecto envejecido y decadente del

xiaoqu indicaba su incuestionable vitalidad y uso, un espacio mucho más pragmático que no estético.

En el caso de mi urbanización, el Jardín de los Sauces Púrpuras, la continuidad entre la exterioridad de la calle y el interior del *xiaoqu* era menos evidente. Los muros sí generaban una clara diferenciación entre el afuera y el adentro, mas, esta era más bien casuística. Resultaba sencillo saber quién formaba parte de los residentes habituales por el simple hecho de que éramos pocos vecinos y de que muy poca gente anónima accedía a esta zona de Zhonglingjie casi desértica. La vigilancia de los *menwei*, sin embargo, distaba de ser exhaustiva o comparable a la de Zhongdingshan. Eso sí, existían ciertas similitudes funcionales entre mi urbanización y la de Zhongdingshan, por ejemplo, el hecho de que todo el sistema de envíos y repartos de los mensajeros estuviera automatizado por medio de un sistema de taquillas electrónicas, en la entrada del recinto, que eliminaba cualquier interacción directa entre repartidores y receptores. Uno tan solo tenía que bajar a las taquillas de la entrada y escanear un código con el teléfono móvil para que el receptáculo se abriera automáticamente mostrando su contenido (algo que nunca presencié en mi anterior vivencia en Beijing).

En este sentido, la Urbanización de los Sauces Púrpuras era como un punto intermedio entre los otros dos *xiaoqu*; transición que quedaba patente en la propia transformación de la figura profesional del *menwei*. Cuanto más humilde y más antigua era la urbanización, los porteros asumían más responsabilidades públicas, formando parte directamente del gobierno local. En cambio, en los *xiaoqu* más modernos y de alta o media gama, los porteros se especializaban en la seguridad, convirtiéndose en la figura frontera encargada de mantener la distinción entre espacio público y espacio privado.

Al atender las diferencias espaciales y funcionales entre estas urbanizaciones la conclusión es bastante evidente; los *xiaoqu* más modernos y civilizados en términos ecológicos, higiénicos, de seguridad y estético-rituales, el precio es más elevado y más marcada es la distinción entre el adentro y el afuera de los recintos. Las urbanizaciones cercadas consideradas de mayor *suzhi* son aquellas con un mayor coste económico, conteniendo apartamentos más amplios y zonas comunitarias mucho más extensas; al mismo tiempo, estas últimas urbanizaciones son también las mejor resguardadas respecto al “afuera” generando una mayor privacidad para los usuarios: *menwei* de empresas particulares, accesos exclusivos unipersonales, gestión individual de los impuestos, etc.

3.3 Espacio e Individuo

Trasladémonos ahora de las urbanizaciones amuralladas a otro tipo de espacios característicos, por su abundancia, de las urbes chinas: los lavabos públicos. El carácter *ce* 厕 se emplea en chino moderno para hacer referencia al “lavabo,” concretamente con la palabra bisilábica: *cesuo* 厕所; sin embargo, en muchas regiones del país este carácter todavía es sinónimo de “porqueriza” (Dai, 2018). La relación entre los dos significados es bastante evidente; antiguamente los chinos residentes en zonas rurales (la gran mayoría de la población) no contaban con un techo explícito bajo el cual hacer sus necesidades biológicas, siendo el propio campo en toda su extensión tal espacio. Era común, empero, que para aliviarse la gente acudiera a las pocilgas de modo que los desechos (humanos y animales) pudieran reaprovecharse a posteriori como alimento para cerdos, abono para la tierra o mercancía para el comercio; usos que, por otro lado, aún se contemplan en algunas regiones rurales de China (Ibíd.).

En las ciudades la cosa cambiaba, las casas de los clanes más pudientes, normalmente construidas siguiendo los preceptos arquitectónicos y cosmológicos del tipo *sibe yuan*, esto es, una zona amurallada con patio interior y cuatro casetas independientes, sí poseían una pequeña habitación en la esquina suroeste del patio que todos los miembros del clan utilizaban como servicio. Así, por cada uno de estos complejos residenciales diariamente pasaban comerciantes de heces que se encargaban de la recolección del preciado compuesto orgánico (Geisler, 2000). Para la mayor parte de los urbanitas, sin embargo, el modo común para aliviarse era empleando el sistema *matong*, consistente en un cubo portable de madera perforado por la parte superior, en cuyo interior se vertía agua, luego siendo posible su lavado y reutilización. Esta era la forma más habitual de inodoro en la ciudad sin que existiera siquiera un espacio reservado explícitamente para su uso (Dai, 2018).

Los lavabos individuales, como parte de la propia arquitectura interior de las viviendas junto a dormitorios, comedores y demás salas, no fueron introducidos en China hasta mediados del siglo XIX cuando los colonizadores europeos empezaron a construir edificios empleando su propio estilo arquitectónico (ahora sí, incluyendo lavabos interiores privados y retretes de taza estilo “crapper”¹⁶). Sería bajo el mandato del partido fundador de la república, el Kuomintang, que en 1940 se iniciaría la construcción de alcantarillado y lavabos públicos en algunas ciudades del país, posteriormente extendidos bajo el mandato del Partido Comunista Chino. No obstante, aún hoy, en algunos barrios (como sucede en el casco antiguo de Beijing) es posible encontrar fosas sépticas y tanques independientes que requieren ser vaciados y limpiados manualmente de forma periódica (Geisler, 2000).

¹⁶ El retrete de taza, tal y como lo conocemos en la actualidad, fue inventado por el inglés Thomas Crapper en el siglo XIX, importado a China por colonizadores británicos (DuPont & Bean, 1978).

Durante el periodo maoísta el propósito ideal para estos espacios públicos era, aparte de su evidente pragmatismo, el desarrollo de una noción de comunidad basada en la camaradería y la solidaridad de clase que excediera los vínculos de familiaridad: “since the open spaces were in many cases the only outdoor social centers in a neighborhood, the public toilets also became settings for interaction, where neighbors would naturally rub elbows and chat about neighborhood news” (Geisler, 2000, p. 217). En Beijing podemos encontrar aún hoy multitud de lavabos tal cual se construyeron durante el periodo maoísta, dos salas (para hombres y mujeres), sin divisiones internas ni separadores físicos, equipados tan solo con retretes-agujero, uno al lado del otro en dos filas paralelas. Allí uno hace sus necesidades junto al otro, sin espacio alguno para el pudor o la intimidad.

Nanjing fue una de las primeras capitales en formar parte de la reciente campaña nacional llamada “la revolución de los lavabos” (*cesuo geming*) lanzada en 2015 por la Administración de Turismo Nacional de China. El plan ha consistido en la renovación masiva de lavabos públicos en las zonas turísticas y económicas más relevantes del país, logrando en los primeros tres años la reconstrucción de más de 68.000 servicios públicos (Hou, Wang & Liu, 2017). En Nanjing los múltiples lavabos de nueva construcción conviven hoy con otros tantos de construcción mucho más antigua.

Tan solo en el distrito Xuanwu encontré hasta cinco tipos de servicios públicos distintos (tomando como referencia siempre los espacios masculinos). Por un lado, estaban aquellos servicios que combinaban los orinales verticales con los cubículos independientes, puertas y pestillos, en cuyo interior normalmente había inodoros del tipo taza. También estaban los lavabos con cubículos individuales, pero que, en vez de usar asientos o agujeros en el suelo, estos daban a una zanja en el suelo de aluminio que atravesaba todos los cubículos de la habitación.

De este modo, lo que caía en la zanja del primero de los cubículos se transportaba por medio de una corriente de agua que no dejaba de fluir hasta el desagüe del último espacio, siempre a la vista de todos los usuarios dentro de cada cubículo. Estaban también los lavabos que más se asemejaban a los del periodo maoísta, y que yo había encontrado años atrás en Beijing, normalmente situados en zonas periféricas de la ciudad (como en Xiaguan) menos afectadas por la revolución de los servicios. Estos estaban constituidos por una sola fila de agujeros en el suelo con separadores laterales, sin puertas frontales u otro tipo de divisores físicos. Por último, estaban los servicios de los centros comerciales que, cada vez más, complementaban la función de los lavabos públicos. Estos siempre mucho más modernos (algunos equipados, incluso, con pantallas y otros multimedia dentro de ellos), con cubículos individuales, puertas, pestillos y retretes de taza (aunque en algún caso el agujero seguía persistiendo). Además de incluir, todos ellos, espacios propios para lavarse las manos con espejo, secadores de manos, jabón, etc. (algo que en los públicos no es tan habitual). Podemos considerar también en esta categoría de “servicios privados de uso público” los lavabos de ciertas cadenas comerciales particulares que ahora empiezan a tener sus propios servicios. Normalmente se trata de grandes cadenas extranjeras como Starbucks (ahora muy popular en China) y de restaurantes de comida rápida como KFG o McDonald. Detecté una creciente preferencia (especialmente entre la gente joven) por este último tipo de lavabos en centros comerciales y restaurantes privados: “están más limpios,” “hace menos frío,” “son más convenientes,” “tienen papel” son algunas de las razones que mis informantes expresaban para justificar su predilección por estos servicios más modernos.

Cabe destacar que, como espacios entre lo privado y lo público, el centro comercial unifica las necesidades biológicas del cuerpo y las necesidades de consumo del mercado por medio de la exposición constante a la infinidad de productos disponibles en ellos. Además, si tomamos el

ejemplo de otros lugares del mundo (como sucede en Barcelona), puede intuirse ya una creciente tendencia a la comercialización de las necesidades corporales, llegando a exigir consumo obligatorio antes de dar acceso a dichos servicios en bares e, incluso, en los propios centros comerciales. Cabe decir, sin embargo, que para el tiempo en el que realicé el trabajo de campo en Nanjing, la gente seguía empleando los servicios de los centros comerciales y de los establecimientos estilo Starbucks o KFG, sin ningún tipo de autorestricción y que, a su vez, dichos comercios se veían incapaces de controlar o restringir tal uso debido al gran volumen de usuarios.

No resulta difícil trasladar la lógica de la morfología espacial a la lógica simbólica. La multiplicidad de estilos y formatos en los lavabos de Nanjing corresponde a una multiplicidad de *habitus* y subjetividades que se encuentran en plena disputa por el espacio urbano, a la vez que el propio espacio urbano resulta un actor activo en la construcción de las propias subjetividades. La espacialidad de los servicios denota una clara (aunque incompleta) transición del sentido de la individualidad, del pudor y de la privacidad entre la población china. Las cabinas son la representación física de un espacio simbólico corporal cambiante: el “espacio vital” y la delimitación entre el *tú/yo* necesaria para la construcción de cierto tipo específico de individualidad y de privacidad.

Por otro lado, las tazas (en Nanjing cada vez más numerosas respecto al clásico agujero en el suelo) denotan un creciente distanciamiento entre el cuerpo y sus propios deshechos. A diferencia del agujero que, dicho sea de paso, las mujeres suelen agradecer debido a que les facilita evitar contacto con la superficie de los inodoros, el retrete-asiento “higieniza” todo el proceso de aliviarse más allá de la salubridad o de la seguridad higiénica. Todo el contacto visual y olfativo con los deshechos del cuerpo se ve, en los retretes de taza, minimizado por medio de una posición

corporal concreta y por medio del sistema automático de desagüe con modos cada vez más tecnológicos de limpieza (*v. g.* los inodoros hipertecnológicos japoneses que ya pueden encontrarse en algunos espacios públicos de China).

Dicha mediación corporal, del sentido del pudor y de la individualidad es el nivel simbólico más micro-sociológico de la transformación de los servicios públicos; la “revolución de los lavabos,” sin embargo, opera también al nivel macro-simbólico, en tanto a que “lo público” deviene representativo (símbolo) del Estado y, por ende, del Partido Comunista Chino. De este modo, la modernización de los lavabos (en su forma retórica revolucionaria) es una forma de escenificar la modernización del país, el progreso económico y la participación de la nación en todos los aspectos de la globalización, incluido el de la civilización. De puertas hacia fuera (y de ahí que sea precisamente el ministerio de turismo el que se encargue de tal renovación), la transformación de los lavabos públicos es una forma de regenerar la imagen de China. Imagen que durante años ha sido castigada por los relatos sobre el “incivismo” y la suciedad de la sociedad china en la prensa extranjera. De puertas hacia dentro, la inversión en servicios públicos simboliza el compromiso que el gobierno de Xi Jinping tiene para combatir la extrema inequidad que China está experimentando desde las últimas décadas; inversión en “lo público” que evoca espacios y significados que engloban a toda la ciudadanía (Thomas, 2018).

Por otro lado, como el resto de campañas *wenming*, la revolución de los lavabos se confunde y diluye en unas necesidades materiales y biológicas fundamentales (según las estadísticas, en China más de 57 millones de habitantes siguen sin disponer de lavabos privados en su propia casa, de los cuales 40 millones aún depende totalmente de los servicios públicos y los 17 millones restantes emplean lavabos con problemas serios de salubridad, Cheng et al., 2018), sin dejar de inferir ideológicamente sobre los espacios y los cuerpos en una relación más que cercana con las

necesidades económicas del mercado. Como sucede con las nociones de ecologismo, higiene, seguridad y estética-ritual, la morfología espacial de los nuevos servicios públicos en Nanjing evoca ideas absolutas sobre la individualidad, sobre el pudor y sobre la división entre lo público y lo privado que no son una deducción directa de la interacción social cotidiana, sino conceptos trascendentales inscritos en el espacio desde arriba.

3.4 La Invención del Espacio Público

¿Cuál es la relación que presentan todos los espacios urbanos aquí descritos respecto a las lógicas *wenming* que vimos en los primeros capítulos? Tenemos el fenómeno de las grandes construcciones urbanas, los centros comerciales, las urbanizaciones cercadas y demás macro-infraestructuras que claramente exceden la lógica inmediata de la oferta y la demanda. Las grandes infraestructuras vacías, sin uso, demuestran la preexistencia de una planificación urbana y mercantil que se avanza a los ritmos internos del cambio sociológico en China, en cierto modo, dirigiéndolo, precipitándolo. Del mismo modo que los textos *wenming* literales dibujan un futuro aún por venir: la ciudad-progreso construida sobre los pilares de la virtud ecológica, higiénica, de seguridad y estético-ritual, Nanjing abunda en infraestructuras materialmente presentes, pero a las cuales les falta su realización práctica (social). En palabras de la chica del stand de cosméticos en el distrito Xiaguan: “[el centro comercial] forma parte del desarrollo del distrito y en unos años todo será muy diferente.”

Las urbanizaciones de lujo, los centros comerciales, los muros y las cámaras urbanas forman parte del mismo cambio de paradigma que va de lo cuantitativo a lo cualitativo, de ahí que el concepto *suzhi* se emplee indistintamente para hacer referencia tanto al espacio (como hacia Hao, el agente inmobiliario), como para referir a las personas (como vimos en las viñetas del

capítulo anterior). La diferencia es que ahora *suzhi* se traduce de forma directa y sin reparos en un coste económico más elevado. Las urbanizaciones “de calidad” son, en términos de equivalencia, las más caras; de nuevo, se produce aquí la misma disonancia que advertimos anteriormente entre los términos *wenming* y *suzhi*, pero esta vez en términos espaciales. Mientras el civismo como discurso se presentan universal, afectando a toda la ciudadanía en su totalidad, al trasladar sus ideas absolutas sobre la materialidad y la relatividad del espacio comprobamos que lo que *es* y lo que *debería ser* difieren poderosamente. De ahí el contraste entre el vacío de las infraestructuras centrales y la saturación de la periferia: la Urbanización del Monte Yan *vs* las barracas de los trabajadores, el centro comercial Senlin *vs* el callejón Luohanxiang, el centro histórico de la ciudad *vs* el distrito de inmigrantes de Xiaguan.

Un análisis más detallado de las diferentes urbanizaciones cercadas de Nanjing nos ha permitido llegar a la conclusión de que, en los *xiaoqu* considerados más civilizados la distinción entre el espacio interior “privado” y el espacio exterior “público” es mucho más acentuada que en las urbanizaciones humildes, donde el afuera y el adentro tienden a confundirse. Los espacios internos de los *xiaoqu* más caros y civilizados se distinguen de la calle por medio de alambres electrificados, vallas, puertas con sistemas digitales de apertura unipersonal y *menwei* que trabajan para empresas particulares. Estos espacios se diseñan de tal modo que la experiencia colectiva suceda dentro de los límites del *xiaoqu*, con multitud de zonas comunitarias y amplios espacios residenciales para disfrutar de un “afuera interno,” mucho más seguro y controlado. Por el contrario, en los *xiaoqu* más humildes, más castigados materialmente y considerados del tipo “público,” el espacio interno de las urbanizaciones se presenta como una continuación de la

propia calle, con lugares de cara al público (comercios), funcionales, compactos, como si la experiencia del adentro fuese circunstancial y no dejase de extenderse hacia el afuera.

En tercer y último lugar, he ilustrado el proceso de transformación de los espacios urbanos a través del caso de los lavabos comunitarios; destacando aquí la multiplicidad ideológica que transmiten los espacios de Nanjing. En el caso de los lavabos públicos comprobamos una clara ampliación de los espacios psicológicos y vitales unipersonales, del sentido del pudor y de la individualidad. Hemos visto como el inodoro de agujero lucha por sobrevivir a la invasión de las tazas; en los servicios públicos más modernos, los inodoros de taza se convierten en la norma, aún y cuando, ésta es desacatada continuamente por la propia realidad práctica (de ahí la cantidad de carteles explicitando el uso de los retretes de asiento). Los cubículos, puertas y pestillos contrastan con la apertura e indivisibilidad de los antiguos lavabos del periodo maoísta, sin barreras internas, ni espacios unipersonales.

El ítem que unifica los tres casos expuestos con el resto de mensajes *wenming* es, de nuevo, la concepción del *nosotros público* que ahora se opone al *yo privado*. Por un lado, la del nosotros fuera de los muros de los *xiaoqu*, el de los centros comerciales y, en definitiva, el de la *res pública* donde todo el mundo tiene un deber moral para con todo el mundo. Por el otro, los espacios cada vez más aislados, amurallados de los *xiaoqu*, los apartamentos cada vez más amplios, los lavabos públicos con más divisiones internas, cubículos y barreras. Mientras que el espacio público unifica y uniformiza a través del deber moral común, sin consideraciones relativas a las posiciones específicas dentro del entramado social, el espacio privado divide, separa y personaliza hasta la mínima expresión que representa el individuo, señalado ahora como el sujeto último de la agencia, de la volición.

Si bien es posible argumentar, como por ejemplo hace Delia Lin (2017), que el confucianismo siempre ha traído consigo una concepción de la responsabilidad individual basada en la vergüenza interiorizada, personal, en cierto modo similar a la biopolítica foucoulitiana, la novedad de la ideología *wenming* reside en el hecho de que rompe el marco relacional de las familiaridades, estableciendo concepciones absolutas entre el *nosotros* público y el *yo* privado. El concepto *wenming* encierra en sí una construcción dicotómica antes, si más no, débil, visible en las contradicciones prácticas donde la fluidez entre estos dos polos público/privado es todavía patente. Partiendo de este argumento, vemos que la calidad y el nivel civilizatorio de cada individuo se vincula a la capacidad material y simbólica de reconocer y verse reconocido en estos dos espacios diferenciados, siendo lo público el lugar de evaluación moral por excelencia y lo privado el *backstage*, o lugar libre del juicio moral colectivo (Goffman, 1990). Véase lo explícita que es la siguiente definición de “espacio público” (*gonggong changsuo*) que el cuaderno para alumnos de primaria titulado *Moral y Sociedad* plantea:

El espacio público es el espacio de encuentro común de la gente, espacio para la actividad al servicio del público, un componente indispensable en la vida de las personas. Desde la infancia, el comportamiento en el espacio público refleja el nivel educativo y la calidad moral de cada uno. En la edad adulta dicho comportamiento puede representar el carácter de la nación y el nivel de civilización espiritual de toda la etnia china. (Xiao, 2011, p.5)

3.4.1 ¿A quién pertenece el espacio público?

Diario de campo en mano me dirijo a Xiaolingwei, un recorrido que ya he asimilado como mi rutina diaria. Al cerrar la puerta del apartamento me doy cuenta de que mis vecinos han colocado un nuevo armario en el pasillo comunitario, un mueble de madera donde, al parecer,

han decidido guardar el calzado familiar. En realidad, los interminables pasillos comunitarios del edificio (20 apartamentos por planta) se encuentran repletos de muebles, electrodomésticos (uno de los vecinos tiene hasta una lavadora fuera del piso), bicicletas, juguetes, etc. Lejos de ser empleados como espacios “de todos, pero de nadie” estos pasillos son una extensión de las propias viviendas particulares. Es habitual, por ejemplo, que en cuanto hace algo de calor, muchas de las puertas de los apartamentos queden abiertas todo el día.

Al salir, veo al señor Yu, uno de los *menwei* de mi urbanización; hoy parece tener ganas de entablar conversación ya que cuando le saludo con la cabeza me hace un gesto para que me acerque a su caseta. En seguida me percato de que en el interior hay otro hombre sentado en una vieja butaca de bambú, bastante mayor que él, con la cara llena de arrugas, el pelo corto y repleto de canas. «Hoy tienes compañía» le digo a Yu, «es mi padre, a veces viene aquí a pasar el día.» Lo observo desde la ventanilla que hace las veces de mostrador de la caseta y veo que el hombre me hace una señal para que pase al interior.

Curioso, el anciano me pregunta si hablo chino para a continuación empezar la interrogación habitual sobre mi procedencia y demás preguntas que ya contesto de carrerilla. Entonces me plantea una cuestión que me pilla desprevenido: «¿Qué población tiene España?» Me quedo pensando dubitativo por un momento para luego contestar: «Solo Beijing ya tiene la mitad de la población de toda España». El anciano se ríe y añade alzando uno de sus ennegrecidos y curtidos dedos al aire: «claro, la población de China es la más numerosa del mundo, por eso hay tantas diferencias», en un tono que no sé identificar si es de orgullo o de sarcasmo. «¿Usted cree que la actitud de la gente es diferente según el número de personas de un país?» le pregunto intentando llevar la conversación hacia mi terreno. «La

población de China es extremadamente grande, así que los comportamientos son muy variados, pero la economía está creciendo y la gente está cambiando», contesta él con el mismo tono entre orgullo y sarcasmo. En ese momento el señor Yu interviene y le pide a su padre que no me importune con tantas preguntas, pero insisto en que esas charlas son útiles para mi investigación. Yu le explica entonces a su padre a qué me dedico. «Me he fijado que en muchos lugares de Nanjing la gente tiende la ropa en la calle, incluso en los parques de la ciudad, ¿cree usted que esto también se debe a la gran cantidad de población y a la falta de espacio en general?», pregunto. «En este *xiaoqu* la gente no tiende la ropa fuera», añade el señor Yu rápidamente. «¡Y qué hay de malo en ello!», replica su padre claramente agitado, se nota que es un hombre con carácter. «¡Ahora nos dicen que colgar la ropa fuera es un problema, no entiendo qué mal puede haber en un poco de ropa en la calle, no todos tenemos espacio para colgar la ropa mojada dentro de casa! Yo creo que tienes razón, al ser la población de China tan numerosa, las cosas funcionan diferente a otros países, funcionan diferente que en América o España donde hay mucha menos gente.» En ese momento llega un camión de repartición y Yu tiene que abandonar la caseta. Una vez el señor Yu marcha, intento insistir sobre el tema con el anciano, pero este parece más interesado en interrogarme a mi sobre la comida y el fútbol español que no en hablar sobre la vida cotidiana en su país. Finalmente nos despedimos y reanudo mi camino.

Llego a Zhongshanmen, una carretera ancha de dos direcciones cada una con su carril bici. Esta área es muy verde, llena de invernaderos, jardines, áreas agrícolas (tras la vegetación se oye el mugir de vacas) y enormes árboles cuyas raíces han reventado gran parte del pavimento de la calzada (algo que sucede bastante a menudo en esta ciudad). Atravieso ese primer tramo complicado para el viandante y llego a la estación de metro donde la vegetación acaba y la

circulación se hace más sencilla... o no. Una ristra enorme de bicicletas naranjas, amarillas y azules de alquiler inunda a partir de aquí toda la calzada complicando de nuevo el paso.

Por esta zona, además, empiezan las paradas comerciales informales, lo que en Barcelona llamaríamos los “manteros” o, en este caso, manteras, ya que casi todas son mujeres (algunas de edad bastante avanzada). De Zhonglingjie a Xiaolingwei cuento hasta quince paraditas, la mayoría de las mujeres sentadas en cajas de fruta al lado de sus mantas donde exponen la mercancía: comida, calcetines, piedras pulidas, snacks, etc. Suelen situarse alrededor de las paradas de metro para atraer la atención de los usuarios, a veces, hasta altas horas de la noche.

Tras unas horas deambulando por Xiaolingwei decido ir a comer al callejón Luohanxiang, en concreto a mi restaurante favorito de comida xianesa (regentado por una familiar de Xi'an). Como siempre sucede a esta hora, el comedor está repleto, de modo que, después de que me tomen nota en el mostrador, me siento a esperar en una de las mesas contiguas.

Son mesas pequeñas y austeras de máximo cuatro personas, lo que no impide que tengamos que compartir el espacio con quien toque. En frente mío un padre joven y su hijo de tres o cuatro años esperan sus raciones de fideos; a mi lado, una chica adolescente ya disfruta de su comida mientras mira una película en el teléfono. Pese a que nos encontramos realmente cerca los unos de los otros (en Barcelona parecería que hemos venido todos juntos), los cuatro actuamos como si no hubiese nadie más en la mesa, una ignorancia mutua gentil. En un momento, el crío, que no para de revolverse en su silla impaciente por su comida, da un golpe a la mesa sin querer, provocando que parte de la sopa de la joven se vierta. El padre le pide al niño con paciencia que se esté quieto, mas, en ningún momento se disculpa ante la chica. Ella ni se inmuta, ni un solo gesto de desaprobación o molestia, continúa con su móvil como si nada. (Diario de campo, mayo de 2018)

El término “clase media” se inventó en Estados Unidos para definir el estándar económico y normativo del Sueño Americano: la familia nuclear feliz, residente en los suburbios de la ciudad en casas individuales de varias plantas con jardín e ingresos medios propios de trabajos de cuello blanco (Hanlon, 2010). Siguiendo esta lógica, resulta económica y ecológicamente inviable que la población más numerosa del planeta, con más de 1.300 millones de habitantes, pueda llegar a gozar, toda ella, de los niveles materiales atribuibles a la clase media. Sin embargo, si tenemos en cuenta el incremento del espacio residencial del que hablamos en el capítulo I y la morfología que hemos ido describiendo en urbanizaciones tales como la de la zona fantasma o la de Zhongshanmen, todo parece apuntar que el desarrollo económico y moral que plantea el gobierno chino, en base a la clase media de este país, va en esta misma dirección:

The idea that ‘only if a large number of people will enter the middle income strata will it be possible to protect the existing stability of the social structure’ has repeatedly appeared in the recent public discourse and academic research on stratification” (Tomba, 2004, p. 7).

En este contexto, la respuesta del padre del señor Yu: “no todos tenemos espacio para colgar la ropa mojada dentro de casa,” puede interpretarse de la manera más simple, y a la vez, la más significativa: ¿quién puede realmente permitirse *no* ocupar el espacio público? Sus palabras nos retrotraen a los dos grandes obstáculos materiales para la realización del proyecto de clase media chino: la enorme densidad de población y la enorme inequidad en la distribución de las riquezas.

Actualmente, diecinueve de las cien ciudades más pobladas del mundo se encuentran en China, Guangzhou ya ha superado a Tokyo en la primera posición como ciudad más densa del planeta (Brinkhoff, 2020). Ante este hecho, parece que la fluidez entre los espacios privados y públicos resulta autoevidente, producto del puro pragmatismo corporal de las circunstancias; la densidad de cuerpos se traduce en densidad espacial, en “falta de espacio” (aunque esta sea una

“falta” socialmente construida): en el metro, en los restaurantes, en los apartamentos, en la calle, etc.

El utilitarismo más pragmático es uno de los motivos principales que lleva a la gente a ocupar el espacio público. Del mismo modo que mis vecinos empleaban los pasillos del edificio para colocar muebles y electrodomésticos, muchísima gente utilizaba las calzadas, los parques y los postes de la calle para tender ropa, sábanas, sacudir colchones, secar comida y demás propósitos domésticos. En Xiaolingwei, por ejemplo, había una mujer que, en invierno, cada día colocaba al sol de la calzada todas las jaulas y peceras de sus animales: tenía pájaros, un conejo y varias peceras de renacuajos. En la misma calle, los propietarios de un restaurante cercano, a menudo, solían secar las verduras que luego empleaban en el comercio sobre una de las cabinas de obra (que guardaba las llaves públicas del agua) de la avenida. Por otro lado, desde mi primera visita a China años atrás me sorprendió la normalidad con la que la gente ocupa las mesas y terrazas exteriores de los comercios, sin necesidad de consumir nada o de pedir permiso a los dueños de los locales comerciales. Cantidad de veces presencié como la gente se sentaba en las mesas exteriores del KFG de Xiamafang para comer la comida que traían de casa, descansar de un largo paseo o, incluso, para echarse una siesta rápida entre jornada laboral y jornada laboral como si de bancos públicos se tratara. Lo cierto es que existe entre la población china una norma no escrita (de hecho, contradice todas las normas escritas) de que “lo público” pertenece a quien lo usa; presentar cosas “de cara al público” no es gratuito, debe al público su uso, su ocupación, sea un parque, un banco, un monumento histórico, una terraza comercial o una tienda de muebles.

Más allá de esta ocupación pragmática, es evidente que hay una variable de clase que atraviesa la experiencia de lo público. En las cercanías de mi urbanización, a menudo, una mujer joven deambulaba con su parada móvil de venta de *Taiwan shouzhubing* (unas crepes saladas típicas

de Taiwán). Lingling había llegado a Nanjing desde la provincia de Shaanxi siguiendo a su hermana mayor, ambas poseedoras de *hukou* rural. A diferencia de su hermana que había logrado obtener un permiso para trabajar en una tienda de té de la ciudad, Lingling no consiguió regularizar su situación. Su solución fue construirse, empleando un ciclomotor eléctrico, un pequeño remolque y un par de fogones de gas portátiles, su propio puesto de crepes con el que se desplazaba diariamente por todo el distrito Xuanwu. Como ella misma me explicó, siempre con una actitud admirablemente estoica y optimista, tardaba entre cuatro y cinco meses en ganar la mitad de lo que yo ganaba en un solo mes con mi sueldo de investigador¹⁷. Con todo, Lingling decía sentirse afortunada de tener aquella parada que le permitía moverse por toda la ciudad sin que la policía la increpara (algo que yo nunca presencié pero que, al parecer, sucedía más de lo que me imaginaba). A su entender, la vida de las manteras, que pasaban día tras día vendiendo en las salidas de metro, era mucho más dura que la suya: “esas mujeres son demasiado viejas para estar tiradas en el suelo de la calle en pleno invierno.” Tanto las manteras como Lingling son testimonio de que, para algunas personas, la ocupación y utilización del espacio público no era una opción, sino la única manera de lidiar con la situación de precariedad a las que las evoca el sistema *hukou* y la normalidad pequeño-burguesa.

Por supuesto, el ocio es otro de los grandes atractivos del espacio público chino; en Nanjing la gente salía a todas horas para disfrutar de la infinidad de paradas de comida y mercados callejeros que había por toda la ciudad. Los parques estaban casi siempre repletos de gente practicando calistenia, *taiqichuan* entre otros deportes. En las calles de Luohanxiang, por ejemplo, siempre había un grupo de jubilados jugando a las cartas, desde bien temprano por la

¹⁷ Mi beca de investigación era de aproximadamente 9.000 yuanes al mes (unos 1.100 euros).

mañana, hasta la noche cuando prácticamente se iba la luz del día. Por otro lado, en una de las salidas de metro de Xiaolingwei que daba a una pequeña plaza cercana, casi cada noche, un grupo de señoras ensayaba elaboradas coreografías al ritmo de una música que hacían sonar desde su propio equipo portátil. Cuando no estaban las señoras, en el mismo espacio, un hombre disfrazado del legendario Rey Mono solía ofrecer a los viandantes un repertorio de canciones tradicionales en empleando su *erhu* (una especie de violín chino de dos cuerdas).

La lista de desacatos hacia el discurso *wenming* y, recordemos que los carteles *wenming* identifican como comportamiento incívico la mayoría de estas acciones informales, es casi interminable. La vivencia material, económica y situacional de la mayor parte de los nanjingenses seguía imponiéndose sobre la moralidad absoluta *wenming* y la división entre espacio público y el espacio privado. Debido a la enorme diferencia (y no lo olvidemos, esta es una diferencia fundamentalmente cuantitativa) entre aquellos que pueden permitirse entender el espacio público como un simple contrapunto moral (*ese nosotros público* que se opone al *yo privado*) y la gente que sigue viviendo el espacio público como su única fuente de ingresos (las millones de Lingling y de manteras del país), como extensión doméstica (para tender ropa, secar comida, echar una siesta...) o como principal lugar de ocio (comer, jugar, hacer deporte...), la ocupación del espacio urbano deviene una acción política en sí misma, único modo de reclamar la autonomía de los cuerpos fuera del ámbito del fetichismo laboral.



Figura 34. Ropa tendida en cuerdas y cables en las inmediaciones de Xiaolingwei. Fuente propia: Nanjing, 2018.

El contacto inevitable que provoca la sobreabundancia corporal (en el metro, en los comercios, en las bibliotecas, en las estaciones, etcétera), supone un poderoso obstáculo para la construcción de ciertos sentidos de la privacidad, del pudor y de la individualidad que, por el momento, existen principalmente como discurso. Los actos cotidianos (comer codo a codo con un desconocido, el regateo...) socavan el ideal trascendental *wenming* y su oposición entre lo público y lo privado, no porque la gente ponga tal división en duda de una forma racional y explícita (recordemos también que en mis encuestas el 90% de los entrevistados empleó la misma retórica para explicar el término *wenming* que el gobierno), sino implícitamente, práctica y corporalmente. El resultado es un *espacio*, en la doble dimensión social de Bourdieu (2008) y material de Harvey (2017), la ciudad, en el que el sentido práctico y el sentido discursivo del civismo entran en clara contradicción, incluso, en los cuerpos que se esperaba fueran más disciplinados y apaciguados.

4. Capítulo IV: Interacción Social

Si bien hemos dicho que el espacio urbano produce prácticas y hábitos, es el cuerpo el que, en última instancia, los sintetiza, esquematiza y automatiza. “Ser-en-el-mundo” en el sentido fenomenológico significa inscribir en el cuerpo un espacio y en el espacio un cuerpo (social y físico). Sin duda, la transformación masiva de la infraestructura urbana en China está suponiendo un profundo cambio en las socio-lógicas internas del país, mas, lejos de ser un proceso unidireccional, por medio de la acción intersubjetiva, los ciudadanos siguen imponiendo sus propias racionalidades y resistencias prácticas sobre el orden normativo *wenming*. Así, esta ideología espacial y discursiva que hemos estado analizando es puesta a prueba a diario en el movimiento circular que va del *campo* al *habitus* y del *habitus* al *campo*, de los espacios concebidos y experimentados, a los espacios vividos; movimiento del cual, en última instancia, depende toda la realidad social.

En este cuarto y último capítulo trataré de captar, siguiendo con el método etnográfico, el nuevo momento de síntesis entre discurso, espacio y práctica civilizatoria. Para ello, pondré el foco de análisis en las interacciones cotidianas, en los encuentros cara a cara, que suceden en los diversos espacios públicos de Nanjing, empleando como hilo argumental las cuatro categorías morales *wenming* anteriormente establecidas: ecológica, higiénica, de seguridad y estético-ritual. La propuesta es revisar cada una de estas categorías desde el punto de vista pragmático. El capítulo se divide en cuatro apartados principales correspondientes a las cuatro categorías *wenming* mencionadas y acaba dando paso a las conclusiones finales de la investigación.

4.1 Civismo Ecológico: Consciencia Ambiental, Reciclaje y Clase.

[Viñeta 1] Me encuentro en un parque que hay tras el enorme centro comercial Senlin. Al ser un día entre semana, la afluencia de gente aquí no es muy elevada; además, hoy el cielo está bastante nublado y amenaza con llover. Una anciana de postura encorvada, con la cara llena de pliegues y el pelo canoso recogido en una coleta mal hecha se sienta a mi lado en el banco de piedra donde me encuentro escribiendo. La anciana apoya su bastón de bambú a un lado para, a continuación, sacar de uno de los bolsillos de su bata azul oscuro un paquete de dulces de soja. La mujer intenta varias veces abrir el paquete de plástico, pero no logra vencer la resistencia del envoltorio; entonces mira a su alrededor en busca de ayuda y me localiza a mí sentado unos pocos metros más allá. Con un gesto de la mano, sin pronunciar una sola palabra, la anciana me pide que le abra el paquete. Yo lo hago, pero al abrirlo me doy cuenta de que el paquete está formado por cuatro galletas, cada una con su envoltorio individual de plástico, es decir, paquetes dentro de paquetes. Tomo la iniciativa entonces de abrirle también uno de los envoltorios individuales, y al devolverle el dulce le digo que si necesita más ayuda que me la pida. La mujer, todavía sin decir palabra, me hace un gesto de agradecimiento con la cabeza. En ese momento veo que lanza el envoltorio de plástico al suelo para después iniciar la ingesta de su tentempié.

A lo lejos veo que una mujer vestida con un chaleco naranja chillón que sostiene entre sus manos una escoba de bambú se aproxima hacia nosotros apresurada. La mujer, de mediana edad, de piel pálida y mofletes amplios, recoge el envoltorio de plástico del suelo y empieza a regañar a la anciana por su acción: «¿no puedes ir tirando papeles al suelo, esta es una zona natural protegida, es responsabilidad de todos mantenerla limpia!» le dice (tutelándola) en un tono estridente y aleccionador. Ella la mira y le contesta agitando la mano hacia arriba y hacia abajo, como diciendo: «te he entendido, ahora déjame en paz.» Se me ocurre entonces

que la mujer pueda ser muda. En ese momento, la limpiadora del chaleco naranja se fija en mí y, en especial, en el vaso de té con leche que sostengo en la mano: «tú tirarás ese vaso a la papelera ¿verdad?», me exige más que pregunta, dando por hecho que voy a entender las palabras que está pronunciando en chino estándar. Le contesto que sí, que no se preocupe, entonces la trabajadora se aleja de nosotros para proseguir con su tarea de limpieza del parque. En ese momento intento buscar la complicidad de la anciana con la mirada, pero esta ya se está levantando para marcharse sin decirme nada antes de alejarse. (Diario de campo, octubre 2017)

[Viñeta 2] Estoy en la cafetería de Luohanxiang escribiendo en mi portátil en una de las mesas individuales del establecimiento cuando, por la puerta, entra una anciana de pelo canoso y con la cara llena de arrugas que camina sobre un bastón de bambú: «¿es la anciana del parque!», pienso recordando la breve interacción que tuvimos semanas atrás. En ese momento la mujer se acerca a la basura recogiendo todas las botellas y vasos de plástico que encuentra, introduciéndolas en un saco de tela que sostiene con la misma mano que usa para apoyarse sobre el bastón. Acto seguido, se dirige a las mesas donde, en estos momentos, estamos cuatro personas sentadas en lugares distintos.

La mujer para en la primera mesa y colecta otra botella vacía de plástico; a continuación, mira al chico sentado en la esquina de la misma y le dice algo en un lenguaje verbal que a mí me resulta completamente ininteligible, sin embargo, por su gesto con la mano entiendo su significado: le está pidiendo dinero. De repente todo cobra sentido, la situación de la anciana y su actitud ante la vigilante del parque. El chico de la mesa sigue leyendo su libro sin siquiera levantar la mirada; contrariada, ella decide proseguir su recorrido hacia la siguiente mesa. Tengo la sensación de que todo el ambiente se ha tensado por su presencia, aunque, en

realidad, parezco ser el único prestándole atención. La siguiente persona es una chica joven que en todo el tiempo no ha dejado de mantener su mirada fija en el teléfono móvil; esta opta también por ignorar completamente a la mujer mayor. La anciana parece cada vez más indignada, ahora oigo claramente lo que va murmurando, pero sigo sin entender palabra; «me toca» pienso mientras esta sigue avanzando entre las mesas. Al llegar frente a mí, primero y sin preguntar nada, toma el envase de té semivacío que tengo junto al ordenador y lo introduce en la bolsa; inmediatamente después me clava la mirada (velada, como si tuviese cataratas) mostrando la palma de la mano esperando recibir algo. «Dudo que se acuerde si quiera de nuestra interacción en el parque» pienso. Luego le digo mintiendo «no tengo dinero suelto». Entonces ella señala el sándwich que tengo sobre la mesa todavía por empezar. Se lo ofrezco y la anciana lo coge sin pensárselo dos veces introduciéndolo en uno de los bolsillos de su bata azul oscuro; no parece haber quedado satisfecha con la recolecta pues ahora retorna a la mesa anterior donde está la chica del teléfono móvil. Esta vez, la anciana agarra del brazo a la muchacha mientras le pasa la mano por delante del teléfono en un gesto pedigrüño; la joven se deshace del agarre de un tirón violento y es en ese momento que aparece una de las dependientas de la cafetería para pedir a la mujer que se marche del establecimiento. Ella la mira brevemente y rompe en un estallido de rabia dando un fuerte golpe con la base del bastón sobre el suelo del local que, al ser de madera, resuena por toda la sala poderosamente. La dependienta, con cautela, la va estirando del brazo hacia la salida del establecimiento sin dejar de repetirle que «no debería haber entrado, que ella no puede estar allí, aquel es un lugar solo para clientes». La mujer mayor continúa renegando mientras la conducen hacia la salida. En cuanto la dependienta acaba por expulsar a la mujer todo parece

volver a la “normalidad,” el ambiente se relaja y la gente continua con sus asuntos como si aquello nunca hubiese pasado. (Diario de campo, noviembre 2017)

Recordemos que uno de los mensajes *shengtai wenming* más recurrentes en Nanjing es el de no arrojar basura en las calles y, más concretamente, el de conservar y proteger el ambiente de las zonas verdes de la ciudad. Los parques y las zonas forestales de la metrópolis se convierten así en símbolos espaciales que representan lo “natural” en oposición a lo cultural y humano. La idea fundamental tras el civismo ecológico es que los desastres ambientales, el cambio climático y la contaminación son problemas de orden público, es decir, conciernen a este *nosotros público* que resulta de la suma de las acciones de cada individuo libre. Como consecuencia, la responsabilidad ecológica no puede hacer otra cosa que distribuirse homogéneamente como un hecho subjetivo, sin importar las distintas posiciones intersubjetivas de clase, etnia, género, etc. “Solo cuando todas y cada una de las personas se comporten cívicamente, el país se civilizará” argumenta, junto a muchas otras compañeras y compañeros, una de las estudiantes de 17 años del instituto Jinling.

Mi intención al incluir estas dos viñetas es trasladar la ideología civilizatoria ecológica del ámbito de lo abstracto y absoluto, a lo concreto y relacional, del discurso a la situación práctica, devolviéndole un tiempo, un espacio y una interacción que siempre le han pertenecido. En la primera viñeta vemos como el discurso *shengtai wenming* cobra vida a través de dos cuerpos, el de la trabajadora del parque, encargada de velar por la institución cívica: “¡no puedes ir tirando papeles al suelo, esta es una zona natural protegida, es responsabilidad de todos mantenerla limpia!” y el de la anciana que encarna la acción incívica, la transgresión. Tanto una como la otra no hacen más que actuar en coherencia con su posición particular dentro del entramado social del cual forman parte. La primera sea porque verdaderamente cree en esa “responsabilidad de todos,” o tan solo porque hace su trabajo como cuidadora del parque (del cual, seguramente,

depende su sueldo). La segunda, porque claramente tiene preocupaciones más importantes que la de cuidar el medio ambiente como, por ejemplo, la de llevarse algo de comida a la boca.

Así, la actitud de la anciana lanzando el envoltorio al suelo y la respuesta correspondiente de la trabajadora del parque no hacen más que evidenciar una simple, pero estratégicamente ignorada realidad, y es que la moralidad cívica no puede existir en el vacío. Incluso con todo su poder disciplinario, el estado es incapaz de impedir que buena parte del quehacer cotidiano siga rigiéndose por las lógicas de la economía práctica; en este caso, como el *nosotros público* ignora por completo la situación material de la anciana (y de tantas otras personas como ella), esta en ningún momento se siente interpelada por una moralidad ecológica definida, a todos los efectos, como una moralidad de clase media; independientemente de que la degradación ambiental sea el problema más transversal que tengamos como especie y como seres biológicos que somos.

Este punto es crucial para comprender cómo la idea y el discurso pueden llegar a incorporarse o no en el “ser” (en el cuerpo) más allá de la consciencia y la volición individual. La moral *wenming* ofrece una perspectiva sobre el mundo, pero a la vez también supone una lucha por la creación del mundo en sí mismo. Para ello el concepto *wenming* debe ofrecer alguna cosa al *habitus* para que este, con su inversión práctica, lo sostenga y lo reproduzca. En el momento en el que la reciprocidad campo-habitus se quiebra por completo, el campo (en este caso la moralidad *wenming*) pierde todo su sentido. Esto es lo que sucede en la escena del parque cuando la anciana entiende intuitivamente que el capital simbólico que deriva de la adhesión a las normas de la civilidad ecológica (en forma de *suzhi*, civismo, cultura...) no tiene uso alguno en su posición material concreta. Recuperando la metáfora del juego, la anciana aquí no debe verse

como una jugadora haciendo trampas en el juego *wenming*, sino como aquella persona que ni siquiera reconoce la existencia del juego, que rehúsa jugar.

La segunda viñeta nos revela un poco más sobre esta mujer. De entrada, del mismo modo que cuando hablábamos de las barracas de la zona fantasma o de la experiencia cotidiana de Lingling (la joven vendedora ambulante de tortitas), la ficción del *nosotros público*, como punto de partida cero donde todo el mundo tiene las mismas condiciones y responsabilidades, cae por su propio peso. Lo comprobamos en el propio uso lingüístico de cada escena descrita; si en la primera viñeta la trabajadora del parque incluía a la anciana en ese “todos” del cual emana la responsabilidad cívica, en la segunda queda rápidamente patente que, en cuanto la vemos situada dentro del espacio-tiempo particular de la cafetería cosmopolita, la mujer queda inmediatamente excluida del *nosotros*: “este lugar es solo para clientes” le amonestaba la empleada mientras la acompañaba a la salida del establecimiento. La irrupción de la anciana en el espacio de la cafetería representa, en términos simbólicos, la disrupción misma de la ficción del *nosotros público*, de ahí que en mi caso lo percibiera como un momento de tensión, de desacato contra el cual no cabía más que salir del paso cediendo a las demandas de la mujer o, como hicieron los demás, ignorándola completamente (ambas actitudes igual de condescendientes). Por lo tanto, la peor transgresión que la anciana comete al entrar en la cafetería es desvelar exactamente todo lo que la ideología *wenming* se empeña en ocultar: que no somos iguales, que el civismo ecológico se construye desde lugares distintos y de formas muy diferentes, siempre en relación a la posición que se ocupa dentro del entramado social (de nuevo, de clase, género, etnia, etc.)

La trabajadora del parque, la empleada en la cafetería y los clientes que estábamos en el establecimiento, todos, “invertimos” (en el sentido literal de la palabra, en tanto a que estamos apostando en ello) en la moral *wenming* de forma inconsciente: unos se juegan su sustento, otros su distinción de clase, su reconocimiento social, etc. Es esencial entender que esta inversión en las lógicas simbólicas y de poder de nuestro entorno sucede del modo más sutil posible, por medio gustos y sentimientos que vivimos del modo más “personal.” En definitiva, esto dibuja una imagen más compleja aún, si cabe, del fenómeno *wenming* donde las coerciones y auto-coerciones corporales no solo se imponen por miedo a ser sancionado moral, económica o físicamente, sino también a través del propio interés como jugadores del juego social, en este caso, *wenming*.

Hay, además, otros dos actores significativos en las escenas descritas: el paquete de dulces de soja y los envases de plástico. Desde el punto de vista de la degradación ambiental y del problema de la contaminación “objetiva” resulta, como mínimo, cuestionable que un pequeño dulce de soja deba contener hasta cuatro envoltorios de plástico distintos en su interior (el envoltorio externo y los tres individuales en cada una de las galletas del paquete). Cabe preguntarse entonces si una forma mucho más efectiva de atender el problema de la responsabilidad ecológica colectiva no sería trasladando el foco de atención de la elección del consumidor individual al productor de estos envases de plástico, de los cuales los mensajes *shengtai wenming* no hacen mención alguna. Para la anciana un envoltorio pequeño de plástico no significa nada, no tiene ningún valor material, en cambio, los plásticos de mayor tamaño como los vasos y las botellas sí lo tienen ya que pueden ser vendidos a peso. El civismo ecológico y, en concreto, el reciclaje de plástico toma aquí una significación práctica que tiene que ver con la obtención de unos recursos económicos que pueden suponer la diferencia entre comer o no comer. Como demuestran Wu

& Zhang (2019) en su trabajo de campo en Beijing, a diario, toneladas de basura producidas en China son filtradas y reducidas por un “ejército de recolectores urbanos” (en su inmensa mayoría inmigrados de zonas rurales) que resultan incluso más eficientes, por su número y por la exhaustividad de su labor, que los propios sistemas de reciclaje de carácter tecnológico que utiliza el estado. Irónicamente, aquellos más ignorados por la representación *wenming*, es decir, aquellos que pese a verses incluidos en el nosotros absoluto de la retórica civilizatoria están más alejados del modelo de “clase media,” encuentran en la actividad del reciclaje informal un modo de ganarse la vida que puede llegar a ser más digno (mejor pagado) y que, al mismo tiempo, incide de forma mucho más directa y efectiva sobre el problema medio ambiental que no la adhesión discursiva o práctica a la moralidad *wenming* en sí.

Lo que intento argumentar aquí es que, lejos de lograr la armonía social postulada una y otra vez por el discurso civilizatorio, la práctica ecológica sigue arraigada en formas de existencia material muy particulares, en cuerpos particulares y en un modo de “ser” indisociable de las profundas desigualdades económicas existentes entre la población china del siglo XXI. En definitiva, tener “consciencia ambiental” es también una cuestión de clase.

La actitud de la anciana no debe tomarse por su valor representativo. Al contrario, ya sea por la eficacia de la disciplina *wenming* (incluyendo multas y otras sanciones administrativas) o porque, como digo, cada vez hay más gente inmersa en las lógicas de clase civilizatorias, lo que observo respecto a mi anterior estancia en China (entre 2013 y 2014) es un incremento significativo en la higiene de las calles, de los parques y de las zonas naturales del país, ahora también mucho más vigiladas y con muchos más trabajadores públicos que velan por su cuidado.

4.2 Civismo Higiénico: Escrupulos, Pudor y Normalidad

[Viñeta 1] Son las doce del mediodía cuando llego al Hospital General de Nanjing. He tenido que venir para repetir los análisis de sangre que la administración exige para la concesión de visados de larga duración. Al parecer no he sido el único con este problema pues el centro está lleno de *laowai* que, a regañadientes, esperan frente al mostrador donde el personal del hospital revisa toda la documentación. Desde la última vez que vine a China, las medidas de control burocrático para la concesión de visados se han endurecido notablemente.

Fuera del hospital, el sol golpea con fuerza, el ambiente es tan denso y húmedo que puede sentirse físicamente sobre la piel. Me encuentro con tres estudiantes de intercambio que conocí hace unos días durante el registro en la Universidad de Nanjing y que hoy han tenido que venir al hospital por el mismo motivo que yo. Sin hablarlo, empezamos a caminar juntos hacia la parada de metro. En un momento concreto, uno de mis acompañantes (holandés de padres italianos) con el que mantenía una conversación sobre la posible burbuja inmobiliaria china se detiene para carraspear y aclararse la garganta sin llegar a escupir; entonces hace una pausa y comenta: «Me encanta poder hacer estas cosas aquí, en China a nadie le importa un bledo» referenciando su propio carraspeo.

Ya en el metro me despido de mis compañeros; decido pasar por Luohanxiang para recoger algo de comida. Al salir de la estación, frente a una oficina del banco ICBC, un hombre de mediana edad, de piel morena, cabello graso, vestido con camisa y pantalones de pinza muy gastados, discute con el guarda de seguridad de la sucursal. Al parecer, el hombre se queja de los irregulares horarios de esa oficina que hoy se encuentra cerrada. El hombre de uniforme, aproximadamente de la misma edad que su interlocutor, le explica, mientras se enciende un cigarrillo, que esa sucursal no abrirá hasta finales de mes, que la están reformando. Los dos utilizan un lenguaje muy informal (se tutelan, utilizan formas gramaticales genéricas

y expresiones coloquiales). Siguen conversando hasta que, en un momento concreto, el hombre de los pantalones de pinza carraspea profundamente y escupe en el suelo. El guarda ni se inmuta; este le comenta con tono despreocupado que, si tiene mucha prisa, se acerque a la sucursal de Xiamafang, unas pocas paradas de metro más allá. El hombre de los pantalones de pinza parece resignarse y finalmente le contesta que hará lo que le sugiere, se detiene de nuevo para carraspear una vez más, pero esta vez, en vez de escupir en el suelo como ha hecho anteriormente, tapa uno de los orificios de su nariz y expulsa con fuerza el aire proyectándolo contra el asfalto. El guarda sigue sin denotar extrañeza frente al comportamiento de su interlocutor; este sigue comentándole, prácticamente echándole el humo del tabaco a la cara, que todo depende de donde viva, pero que la otra sucursal que le comenta no está lejos de allí. Sin ninguna pista gestual que indique que la conversación ha finalizado, el hombre de los pantalones desgastados se gira y se marcha sin más. (Diario de campo, septiembre 2017)

[Viñeta 2] Luohanxiang es una calle de un solo carril y dos estrechas aceras a cada lado, el pasaje fluye de norte a sur uniendo la calle principal Zhongshanmen con una de las entradas al campus de la Universidad de Ciencia y Tecnología de Nanjing (UCTN). Esta se encuentra repleta longitudinalmente de pequeños comercios de proximidad, la mayoría de restauración. La gente deambula caóticamente arriba y abajo por el callejón esquivando el continuo flujo de motos y bicicletas que pasan por allí. Las diferencias entre la carretera y la calzada son casi nulas dado a que tanto los ciclomotores como los viandantes invaden sus respectivos espacios contrarios. A parte de los trabajadores del lugar, la zona está siempre llena de estudiantes y profesores de la UCTN; por otro lado, he observado que muchos de los residentes de las urbanizaciones circundantes de alta gama (incluyendo el *xiaoqu* Zhongdingshan) se acercan aquí para disfrutar de los deliciosos puestos de comida callejera.

Después de varias horas en la única cafetería del callejón y de haberme tomado varias bebidas, me urge la necesidad de ir al baño. Pese a la cantidad de restaurantes y de tiendas ni un solo establecimiento aquí posee baño propio, de modo que no tengo más remedio que recoger y hacer una visita a los servicios públicos un par de calles más allá. Finalmente, doy con el edificio, una habitación de obra que parece de construcción reciente con dos entradas sin puerta. Al acceder al interior del espacio reservado para los hombres me golpea el ya familiar olor a tabaco; claramente dentro hay alguien fumando dentro.

Dos de los tres orinales de porcelana verticales están ocupados; mi primera reacción es ir directo a los cubículos individuales que veo al fondo del servicio. En vez del retrete de agujero en el suelo veo asomar una taza de “estilo occidental.” A mi paso hacia el interior uno de los usuarios de los orinales verticales, un chico joven que lleva una mochila en la espalda, acaba su labor y sale del edificio. El otro personaje es un hombre de mediana edad que orina con los pantalones y la ropa interior totalmente bajada hasta los tobillos, con el trasero al aire, a la vez que sostiene un cigarrillo encendido en la boca. Nada más entrar al cubículo individual la imagen que encuentro me provoca profundas nauseas; el retrete está totalmente embozado por una mezcla de papel y heces, inservible. Al girarme, el señor con los pantalones bajados que, al parecer no ha dejado de seguirme con la mirada, lee la profunda repugnancia en mi cara y con una mueca sarcástica que hace que el cigarrillo casi se le caiga de los labios murmura: «*laowai*». (Diario de campo, enero de 2018)

Partamos del comentario que el estudiante de intercambio holandés hace tras su carraspeo de garganta: “me encanta poder hacer estas cosas aquí, en China a nadie le importa un bledo;” justificación injustificada según sus propias premisas, pero que, por algún motivo, se ve impelido a hacer ante su interlocutor. El significado aludido de su comentario es el siguiente: “aquí las

normas del juego son distintas,” constatando que pese a los mensajes higiénicos y estético-rituales, pese a la identificación del hábito de escupir como uno de los mayores enemigos del civismo por el estado, la gente, en su práctica cotidiana, sigue normalizando este hábito sin darle mayor importancia. Por supuesto, ello no implica que escupir sea una costumbre mayoritaria entre la población china o que no haya personas a las que este hábito les pueda resultar repulsivo; sin embargo, la mayor parte del tiempo, lejos de ser identificada como una práctica fuera de lugar, generadora de reproches morales, esta simplemente pasa desapercibida.

Lo vemos en la interacción entre el hombre de los pantalones de pinza y el guarda de seguridad del banco; ni siquiera el acto que despierta en mí (de forma refleja) un sentido de la repugnancia más evidente, esto es, el acto de expulsarse la nariz en el aire, inmuta lo más mínimo al guarda de seguridad (o en su defecto, a cualquiera que pasara por allí en esos momentos). Esta normalización no puede hacer otra cosa que revelar la sociogénesis de una sensibilidad corporal que, pese a aparecer del modo más auto-evidente y natural, forma parte de la construcción dialéctica entre ideología, espacio y cuerpos en interacción. Los sentidos del escrúpulo, del pudor y, en general, de todo el orden higiénico (siempre teniendo en cuenta unas predisposiciones y limitaciones biológicas comunes) se están negociando en cada interacción, en cada situación con, y a pesar de, la ideología *weisheng wenming*.

En una conversación con el profesor de psicología Tang Rixin de la Universidad de Nanjing, este me comentaba lo siguiente (el texto en cursiva es mi propia voz):

Si hay personas que escupen delante de otra gente es porque se sienten cómodas con esa otra gente, con la situación, como si estuvieran en su casa, en un ambiente de familiaridad. No tiene por qué significar necesariamente una falta de respeto hacia el otro. En China se ha

puesto demasiado énfasis en la costumbre de escupir como si esta fuera una falta de respeto por sí misma... todo depende del contexto.

Pero ¿crees que la gente en su día a día le presta atención al hecho de escupir? Yo mismo me he sentido con la libertad de escupir en determinados espacios públicos sin que nadie me prestara atención alguna.

¡Exacto! Escupir no tiene por qué significar nada, ni positivo ni negativo, y como es un gesto sin significado, la gente tiende a no prestarle atención.” (Diario de campo, febrero de 2019)

El profesor Tang plantea aquí una cuestión interesante y es la del “significado” de la gestualidad corporal. Si como apuntan los interaccionistas simbólicos, el gesto es la forma más elemental de símbolo, sirviendo como modo de prever en los demás las mismas reacciones y actitudes que previamente un gesto despierta en uno mismo (Mead, 2015), la expresión de escupir o de expulsarse la nariz ante otra persona no solo significa la incorporación de ese gesto en el marco de posibilidad de la otra persona, sino que, por fuerza, tiene que significar la construcción de un sentido compartido y común. Sentido que, por otro lado, no se encuentra dentro de ellos en términos subjetivos, sino *entre* ellos: al esperar que el interlocutor no se tome como un insulto el hecho de escupir o al dar por sentado que ese gesto corporal no causará ningún tipo de reacción en el otro del mismo modo que no lo hace en uno mismo.

Antes dije que la inversión de cada uno en el campo depende de la posición que uno ocupa dentro del mismo y que, por ende, la reciprocidad entre campo y habitus es condición *sine qua non* para que el campo exista en primer lugar. Mas, el campo-moral *wenming* se caracteriza precisamente por pretender abarcar a un *nosotros* tan extenso como es la infinidad de actores e

interacciones que componen lo público. En la segunda viñeta, mi propia reacción de repugnancia ante la imagen del retrete embozado frente a la reacción del hombre que se ríe sarcásticamente de mi situación denota una quiebra entre nuestros sentidos incorporados del orden higiénico, esto es, una inversión distinta en el marco civilizatorio. Incluso los gestos y expresiones corporales más automáticos vienen mediados por este ser-en-relación-a situaciones y contextos particulares. El contexto de Nanjing y, por defecto, de todas las grandes ciudades de China, se caracteriza por una alta densidad poblacional, un alto porcentaje de población rural y por un *habitus tradicional* que, hasta hace muy poco, vertebraba todo el tejido social chino. Dicho de otro modo, a pesar de que el orden higiénico pequeño burgués ha colonizado el discurso oficial en forma de ideología *wenming*, este aún se encuentra lejos de convertirse en una realidad práctica hegemónica.

Precisamente, una de mis hipótesis iniciales: que los cuerpos civilizados (con calidad) y los no civilizados (sin calidad) serían fácilmente distinguibles, quedó inmediatamente desmentida por la observación etnográfica. A menudo, gente que parecía de clase media y que, en cierto modo, yo sabía que lo era por su nivel adquisitivo, acababa por escupir, lanzar basura al suelo o por colarse en las filas del metro en determinadas circunstancias y contextos. La heterogeneidad de los espacios urbanos y el gran volumen de cuerpos en constante interacción hacen que los sentidos del escrúpulo, del pudor y del orden higiénico sean difíciles de controlar, incluso, cuando estos se exponen al aparato disciplinario del estado. Como Silvia Federici (2015) señala, los cuerpos tienen sus propias inercias y reflejos automáticos:

There is something we have lost in our insistence on the body as something socially constructed and performative. The view of the body as a social (discursive) production has hidden the fact that our body is a receptacle of powers, capacities and resistances, that have

been developed in a long process of co-evolution with our natural environment, as well as inter-generational practices that have made it a natural limit to exploitation. (p. 83)

Es en este sentido puramente práctico, el generado por la interacción social cotidiana, que los lavabos de Nanjing acababan presentándose como espacios incoherentes, excesivos (en tanto a que excedían a su uso planificado), muestra de la disonancia entre discurso y práctica *wenming*. Sea, por ejemplo, en las estaciones, en los centros comerciales o en las casetas públicas, estos servicios se convertían en el refugio último para los fumadores (lo digo en masculino porque en su gran mayoría los fumadores eran hombres), principales espacios de batalla contra las leyes antitabaco que el gobierno ha implantado en los últimos años. Los carteles de los lavabos pasaban a ser en este contexto indicadores de la lucha por la hegemonía del sentido común higiénico. Sucedió en Nanjing que en un mismo servicio podían aparecer carteles advirtiendo de la prohibición del hábito de fumar y, simultáneamente, nuevos carteles pidiendo a los usuarios que no tiraran colillas dentro de los orinales (dando por hecho que la gente fumaría allí de todos modos).

Es, además, en los lavabos públicos donde el sentido del pudor que marcaban las divisiones objetivas del espacio en forma de cubículos, puertas, pestillos y tazas-retrete era constantemente descatado en el uso fáctico que de ellos se hacía: mucha gente no se molestaba en cerrar las puertas mientras hacía sus necesidades o, como el señor de la segunda viñeta, en ocultar sus “partes íntimas” ante los demás usuarios del lavabo. La morfología de la revolución de los lavabos pretendía inscribir en el cuerpo una determinada práctica basada en la espacialidad de los retretes-asiento, sin embargo, dicha práctica acababa contrastando con un hábito corporal adecuado a una espacialidad previa muy distinta, esta es, la de los agujeros en el suelo donde la postura corporal natural era la de acucillarse. Los abundantes carteles pretendiendo instruir a

los usuarios en cómo usar correctamente los retretes de taza frente a las huellas y pisadas en los mismos se convertían así en testimonio de una incoherencia práctica.

El empleo continuado de estos espacios comunes en un contexto de necesidad material evidente (como dije, en la mayoría de casos, los lavabos públicos son los únicos lavabos de los que se dispone) acababa por desbordar cualquier idea absoluta sobre lo que debía ser la higiene en favor de una realidad pragmática inmediata. Así, los lavabos públicos, en su dimensión concebida, experimentada y vivida, se convertían en un símbolo espacial especialmente significativo del tira y afloja entre la idea y la práctica civilizatoria higiénica, de la transformación de las prácticas corporales y la configuración y reconfiguración de la moral colectiva.

Por otro lado, aún en distritos claramente estratificados como era el de Xiaguan, el hecho de que durante el día se vaciaran casi por completo, trasladando su actividad al resto de localizaciones de la ciudad, denota la imposibilidad de fijar y clasificar a la población en términos espaciales, de un modo estricto¹⁸. Hecho que explicaría el porqué del menor número de carteles *wenming* en el distrito Xiaguan en relación a Xuanwu y Gulou, por el simple hecho de que el volumen principal de la actividad social sucedía en el centro histórico de la ciudad y no en la periferia. En el espacio público de estas áreas céntricas resultaba imposible determinar con exactitud la proporción de inmigrantes rurales, de trabajadores de cuello blanco, de estudiantes y demás estratos dado a que diariamente se amalgamaban en ellos enormes cantidades de personas de todos los trasfondos y clases.

¹⁸ Esto es así por el momento. Por supuesto, como ya sugerí en el apartado 2.3, siempre cabe la posibilidad de que las nuevas tecnologías del control (informáticas y espaciales) abran horizontes de segregación social que hasta ahora han sido impensables.

Tan solo si consideramos que los hábitos, gustos y sensibilidades se negocian y transmiten de unos cuerpos a otros en una especie de osmosis social continua, y solo si tenemos en cuenta las particularidades sociológicas del contexto chino (densidad, alta inmigración y la importancia del *habitus tradicional*), podemos llegar a comprender la relevancia de ciertas tecnologías del control que el estado chino ha estado desarrollando en las últimas décadas: la microestratificación espacial de los *xiaoqu*, el Sistema de Crédito Social, la infinidad de cámaras de vigilancia y puntos de seguridad, los algoritmos de reconocimiento facial, etc.

Es razonable, por lo tanto, advertir que uno de los objetivos principales de la ideología *wenming*, más allá de calificar positivamente ciertos cuerpos en oposición a la descalificación de otros, es la de contener la propagación y normalización de los hábitos prácticos. De ahí que la retórica *wenming* no se dirija únicamente a ciertas personas específicas (ciudadanos con *hukou* rural o a los ciudadanos más pudientes), sino que se aborde como un fenómeno en su totalidad, como modo de conservación (no solo de producción) del plus simbólico del que hablaba Ann Anagnost (2014) en el capítulo I, reconociendo de esta forma la agencia de los cuerpos en la producción de las normalidades prácticas.

4.3 Civismo de Seguridad: Orden y Negociación *In Situ*

Son las 18:00h de la tarde y me dirijo hacia casa desde Xinjiejou en el centro del distrito Xuanwu. Nada más pisar la estación de metro me doy cuenta del terrible error de cálculo que he cometido: es hora punta. Las colas frente a los escáneres de seguridad son interminables. Los puntos de vigilancia se convierten en embudos de gente que ralentiza todo el proceso de acceso a los andenes del metro. Los jóvenes guardas de seguridad hacen lo que pueden frente

a la masa de cuerpos que en estos momentos formamos los usuarios: «¡respeten las colas y no empujen!» repite uno de ellos gritando desde su megáfono.

Finalmente logro acceder al andén que, como el resto de la estación, se encuentra a rebosar; aquí se intuyen colas, pero no acaba de quedar claro dónde empieza una y dónde acaba la siguiente. Cada vez que llega el metro a la parada, de los vagones salen torrentes de pasajeros que inmediatamente son substituidos por la nueva remesa de personas entrantes. El límite de capacidad corporal, es decir, cuando en cada vagón no cabe ni una sola persona más, marca el tempo de cada viaje. «A la tercera va la vencida» pienso mientras veo que llega el momento de entrar a uno de los vagones. Solo tengo que dejarme llevar por la marea de cuerpos que me arrastra en bloque hacia el interior. De fondo se oyen las quejas de los guardas de seguridad: «¡dejen salir antes de entrar! ¡no empujen! ¡mantengan la línea!» Sin embargo, la entrada y salida de los coches se lleva a cabo más por una negociación de la situación inmediata que no por un orden de colas concreto.

Obviamente, en el interior del vagón el “espacio vital” es inexistente. Si ahora mismo cayera un rayo sobre nosotros todos los pasajeros del metro acabaríamos fulminados, desde la primera hasta la última persona, de vagón a vagón, de cuerpo a cuerpo. Con todo, la recolocación dentro de los vagones es increíblemente eficiente, casi automática; durante el trayecto la mayoría de la gente ni siquiera levanta la cabeza de sus teléfonos móviles. Cada vez que alguien tiene que bajar, esa persona empuja dirección a las puertas y, como si del juego *Tetris* se tratara, los cuerpos van redistribuyéndose en el interior del vehículo de tal manera que nadie pierde su parada. Al llegar a Xiamafang el vagón empieza a despejarse, ahora es posible incluso sentarse.

Bajo en Xiaolingwei ya que tengo que pasar por el supermercado a comprar agua. Decido recorrer el último tramo hasta mi casa empleando una de las bicicletas de alquiler que hay en la calle. En Zhongshanmen hay dos carriles específicos para la circulación de bicicletas y ciclomotores correspondientes a los dos sentidos de la avenida; mientras los coches respetan dichas direcciones, las bicicletas (muy abundantes) circulan por cada carril bici en ambas direcciones sin importar las señales del suelo. De hecho, las leyes de circulación parecen no aplicarse a los vehículos de pequeño tamaño que no dejan de utilizar tanto los carriles especializados, como las aceras y carreteras. Ahora mismo circulo por uno de los carriles bici en lo que sería en “contra dirección,” acción que me resulta mucho más sencilla que intentar cruzar la ancha avenida Zhongshanmen por uno de los pasos de cebra que raras veces los coches respetan. Está claro que, tanto las bicicletas como los ciclomotores, se rigen más por normas pragmáticas implícitas que no por el código de circulación o por las normas cívicas de seguridad preestablecidas. (Diario de campo, noviembre 2017)

Empecemos prestando atención a lo que sucedía diariamente en las estaciones de metro de Nanjing. En cada estación, tras cada uno de los puntos equipados con máquinas de Rayos X trabajaban, de media, entre cinco y seis guardas de seguridad. Todos ellos (tanto los hombres como las mujeres) vestían con los mismos uniformes color azul oscuro, con el símbolo de la República bordado en la solapa frontal de la camisa. A más, no pude dejar de advertir que la mayoría de estos guardas eran realmente muy jóvenes (algunos parecían adolescentes), con lo que sorprendía todavía más verlos uniformados y armados con porras y bastones. Si tenemos en cuenta la cantidad de estaciones que había en cada barrio de Nanjing, las aparatosas máquinas de Rayos X y la cantidad de guardas contratados en cada estación, vemos que el estado no ha escatimado en recursos para el control de la seguridad pública. Hacer que se cumplieran las

ordenanzas cívicas que los carteles y demás multimedia de las estaciones predicaban ocupaba buena parte del tiempo de estos funcionarios.

Mas, la escena de la viñeta anterior denota la insuficiencia de dichas medidas *anquan wenming* ante ciertos picos de concentración corporal. Si bien es cierto que casi todo el mundo respetaba los escáneres de seguridad, cuando llegaban las horas punta del día (por la mañana, entre las 7:00 y las 8:00, por la tarde, entre las 18:00 y las 19:00) el marco de normatividad cívica establecido por el discurso *wenming* y ejecutado por los funcionarios de seguridad tendía a quedar desbordado en favor de unas negociaciones *in situ* que tenían mucho más de improvisación que de codificación. En aquellos momentos el pragmatismo de cada situación se imponía: el orden predefinido de las colas se difuminaba, los turnos de entrada y salida de los vagones se regulaba entre la competición (correr, empujar, colarse...) y la cesión voluntaria (conceder preferencia, reconocer al otro, tener en cuenta la situación...); los tempos se flexibilizaban y se asumía un contacto físico inevitable, pero que no dejaba de tener sus límites y sus barreras en “lo tolerable” (especialmente para las mujeres que rápidamente distinguían el contacto no intencional del intencional). Por otro lado, en estas situaciones era precisamente cuando se hacía más indistinguible un tipo de moral incorporada de otra, los cuerpos calificados (de alto *suzhi*) y los descalificados (de bajo *suzhi*) tendían a desdibujarse, pues la moral cívica absoluta quedaba suspendida temporalmente en pos de una moralidad concretizada en cada momento, gesto y contra-gesto situacional. Eran instantes donde la interacción horizontal cara a cara se superponía a la interacción vertical mediada por terceros; como el antropólogo Ghassan Hage (2018) señala, estos son momentos donde la gente reclama temporalmente la legitimidad del uso de la violencia y de la agresión potencial, momentos de “negociación del ser.”

Esta escena que tomaba una forma particular durante las horas punta de los transportes públicos era, en realidad, generalizable a muchos otros encuentros y situaciones de la vida cotidiana nanjingenses. La maleabilidad del código de circulación es otro ejemplo; recordemos el énfasis de los mensajes *anquan wenming* en no saltarse los semáforos en rojo, respetar los pasos de cebra, no detener los vehículos en cualquier lugar, etc. Pese a que estos mensajes recordaban constantemente a la ciudadanía el precio material y moral de saltarse las normas cívicas, seguía siendo extremadamente extraño que un coche se detuviese ante un paso de cebra para ceder el paso a viandantes o, como sucede en la viñeta descrita, que los vehículos pequeños respetaran los sentidos direccionales de las carreteras o dejaran de subirse en las calzadas.

En Nanjing los conductores de bicicletas, motos y ciclomotores eléctricos (bastante más abundantes que los usuarios de coche), en vez de respetar las señales y semáforos, empleaban de forma continuada el claxon para avisarse los unos a los otros de su paso. Una estrategia que yo al principio no llegaba a comprender: ¿cómo es posible que estos vehículos te reprendan con el claxon incluso cuando pasan por tu lado mientras vas caminando por la calzada? Luego entendí que los conductores no esperan necesariamente que te apartes o que se sirvan del timbre para “reprenderte” por tu lento avance. La bocina se empleaba aquí como código sonoro que permitía localizar al vehículo en todo momento, anunciando continuamente las intenciones inminentes de pasar evitando atropellos. Por todo ello, caminar por cualquier calle de Nanjing suponía que los timbres no dejaran de sonar, generando lo que para mí a menudo era un caos sonoro (en el siguiente apartado expandiré un poco más esta diferencia entre “sonido” y “ruido”).

Sin embargo, los hábitos de circulación también están cambiando progresivamente; leyes viarias que llevan años en vigor ahora empezaban a tomar forma práctica como sucedía con el uso de cascos en las motocicletas o el empleo de cinturones en los coches (la segunda práctica

bastante más respetada que la primera). Llama la atención además que si hacemos caso a las estadísticas que ofrece la World Health Organization (2013) sean precisamente los países del primer mundo los que sigan concentrando las mayores tasas de mortalidad globales en las carreteras: “although middle-income countries have only half of the world’s vehicles, they have 80% of the world’s road traffic deaths. Middle-income countries have the highest road traffic death rates” (p. 1). No deja de resultar paradójico que, en los países ricos del primer mundo donde el proceso civilizatorio ha tenido un mayor recorrido, es decir, donde las estructuras sociales de coerción mutua han sido más efectivas y mayor ha sido la codificación jurídica de las mismas (Elias, 1987), sea, a la vez, donde las normas de seguridad viaria se muestren más ineficientes.

Mas, si existe en la China contemporánea un indicador del cambio del *modus operandi* sociológico que va de la negociación situacional a la cuantificación absoluta, este es, sin duda, el regateo. Aún recuerdo las palabras de mi primera profesora de chino (nativa de Beijing): “si en China no regateas eres tomado por idiota.” En cambio, diez años más tarde, comprobé que los espacios comerciales donde el regateo antes era la norma cada vez resultaban más escasos. En Nanjing tan solo tres grandes mercados habían resistido al embate de Daobao y demás plataformas digitales de compra por internet; dos de ellos dedicados al comercio de ropa, pequeños objetos de marroquinería y aparatos electrónicos menores; el tercero exclusivamente dedicado a vender productos de alimentación. Se trata de grandes edificios de miles de metros cuadrados distribuidos internamente en decenas de pasadizos laberínticos y centenares de paraditas individuales organizadas temáticamente por zonas gremiales: *v.g.* la planta de la ropa (la calle de los pantalones, de las chaquetas, de los cinturones, etc.), la planta de los aparatos electrónicos (la calle de los secadores, de los ventiladores, de las balanzas, etc.). Estos mercados

se caracterizan por vender tanto al por mayor como a clientes particulares y la práctica habitual para comerciar es la de partir de una cantidad inicial establecida por el vendedor (siempre muy superior a la del valor del objeto) y, a través de un proceso casi ritualístico de ofertas y contraofertas, de medición mutua en la que entra en juego el origen del comprador, la lengua que se está utilizando, la elocuencia de ambos, entre otras variables, acaba decidiéndose un precio final para el producto. Por supuesto, en Nanjing esta práctica seguía siendo habitual en los “mercados tradicionales” (*chuantong shichang*) y en los pequeños comercios de proximidad, además de en las abundantes paradas callejeras informales (como las de las manteras y demás paraditas ambulantes de las que he hablado anteriormente, censuradas por la moral *wenming* de seguridad por ocupar el espacio público). Con todo, las paradas informales siguen siendo abundantes y, pese a que muchas ya trabajan con precios fijos, otras siguen abiertas al regateo que aún forma parte de la vida cotidiana de los nanjingenses.

Por el contrario, en los centros comerciales, en las cadenas comerciales (con la excepción de ciertos karaokes) y en la mayoría de establecimientos de restauración formales, este regateo es ya impensable. En Senlin, por ejemplo, algunos establecimientos ahorran a los clientes el intento de regateo colocando carteles exteriores donde se anuncia: *bu jiangjia* (“el precio no se discute”). La práctica del regateo y la compra presencial ha recibido un duro golpe con la popularización de las meta-tiendas virtuales y buscadores que no son tiendas en sí, sino que aglutinan millones de comercios y fábricas a través de los cuales comprar directamente, al estilo Amazon o al ya mencionado Daobao, muy popular en China. En estas tiendas virtuales los intermediarios logísticos (*kuaidi fuwu*) son independientes y gran parte de la infraestructura física desaparece permitiendo a los comerciantes ofrecer precios increíblemente bajos, a veces, casi de coste (a la par que se precarizan ciertos trabajos como el del repartidor o el de transportista).

En resumen, podemos considerar la evidente disminución del hábito del regateo en el espacio urbano de Nanjing como otro indicador más del tira y afloja entre los modos sociológicos basados en la “negociación del ser” y los modos sociológicos estructurados en torno a los valores cuantitativos y absolutos del dinero, las leyes y la normativa cívica.

4.4 Civismo Estético-ritual: Sonido, Ruido y Gusto

La única cafetería que hay en Luohanxiang es de estilo ecléctico y cosmopolita: una figurilla de la Torre Eiffel por aquí, un Shinkan japonés por allá, una hilera de “libros” de decoración de cartón pluma (vacíos por dentro) que muestran títulos tales como *El sueño de una noche de verano* de Shakespeare, *La evolución de las especies* de Darwin, *El discurso de Gettysburg* de Lincoln o *Sobre la gobernanza del país* de Xi Jinping, todos ellos en inglés excepto este último que lee el título en chino (pero igual de artificial que los demás). Llegué aquí a media mañana, me senté en una de las mesas estilo Ikea del lugar y desplegué sobre ella mi material de estudio; desde entonces no me he movido más que para pedir varias veces algo de beber (tanto el té como el café son sorprendentemente baratos aquí). Fuera ya empieza a oscurecer, desde el gran ventanal de la cafetería veo letreros comerciales que se iluminan, motos, bicicletas y coches que al encender sus faros convierten la calle en un río de luces y destellos. Por un momento me da la sensación de estar mirando al interior de una pecera (aunque en realidad, si lo pienso, soy yo el que está en ese lado del cristal).

Al quitarme los cascos el hechizo se rompe de inmediato. Vuelvo a oír el hilo musical del establecimiento demasiado alto para mi gusto. Una lista de reproducción tan ecléctica como la propia decoración de la cafetería: hits de diversos países en inglés, francés, japonés, chino e, incluso, reconozco alguna canción en español: La oreja de Van Gogh, diría. La lista

tampoco es demasiado larga y no tarda en renovarse el bucle del hilo musical, algo que se me hace realmente molesto cuando pasa un tiempo. Al lado de mi mesa una mujer de no más de treinta años, vestida con un traje negro, pelo recogido y bastante maquillada, mantiene una videoconferencia desde su *Smartphone* con lo que parece un familiar. La mujer se encuentra prácticamente gritando al altavoz del teléfono que tiene activado en modo manos libres, mas, ni el gesto facial ni el tono de voz revelan que esté molesta o alterada por cosa alguna; de hecho, lleva hablando así desde hace por lo menos una hora. Otro chico joven lee tranquilamente en la mesa contigua sin prestar la más mínima atención a la mujer, al hilo musical o a nada más que a su libro.

Ya de vuelta a casa los sonidos de la ciudad saturan el ambiente. Los conductores de coches y, en especial, los de motos y bicicletas no paran de usar el claxon, pitan y pitan sin cesar. Las motos eléctricas y las bicicletas son las que más reiteran en este hábito, quizás porque sean los vehículos que más veces invaden los pasos peatonales. Me cruzo con un grupo de señoras de mediana edad que entre ellas gritan para hacerse oír, es una conversación casual a gritos ya que el “ruido ambiental” es realmente elevado. Me llama la atención un hombre de mediana edad que, sentado sobre una motocicleta aparcada sobre la acera, observa su teléfono móvil mientras la alarma de seguridad de la motocicleta que tiene bajo los pies suena estrepitosamente, parece que ni la escucha, «¿será suya?» me pregunto. En cambio, a mí me duele la cabeza tan solo de escucharlo los diez segundos que he tardado en pasar por delante.

Llego al área donde se encuentra mi urbanización. El cambio de escenario, mucho más verde y tranquilo, supone un cambio igual de radical del paisaje sonoro. En esta zona pasan muy pocos vehículos y la montaña cercana amortigua el ruido que proviene de las calles cercanas. Me resulta un descanso respecto a la sonoridad que he dejado atrás hace unos

minutos, aunque al mismo tiempo, es igualmente inquietante estar rodeado de bloques donde apenas vive nadie. No hay nada más efectivo para recordarle a uno la soledad de su situación que la ausencia de sonido; más incluso que la escasa iluminación callejera o la falta de circulación en la zona, de un modo u otro el sonido de la ciudad hace compañía. (Diario de campo, octubre de 2017)

El paisaje sonoro de Nanjing es tan variopinto como su paisaje visual. Más allá del claxon de los coches y demás vehículos, abundan los establecimientos donde se colocan altavoces exteriores que repiten en bucle ciertos mensajes comerciales y *jingles* a volúmenes que hacen distorsionar las membranas de los quipos de sonido. No es extraño que dos establecimientos contiguos coloquen cada uno sus propios altavoces reproduciendo simultáneamente melodías y mensajes distintos, generando bolas de sonido ininteligibles que acaban por fundirse con el ya elevado panorama sonoro de las calles. A más a más, en el interior de supermercados y centros comerciales es habitual encontrar megáfonos portátiles colocados estratégicamente para proyectar a todo volumen mensajes en bucle sobre determinada oferta *x* u oferta *y*. En el centro comercial Senlin, por ejemplo, todo el exterior del recinto está equipado con un hilo musical que nunca deja de sonar; mas, en paralelo, cada tienda particular emplea su propia selección de músicas y anuncios. Cuando a este hecho se le suman determinados eventos exterior en forma de carpas o paradas de promoción de tal o cual tienda, cada una con su propio equipo de altavoces, pueden llegar a formarse verdaderos muros de sonido donde es muy difícil identificar de dónde viene qué.

De por sí, por lo tanto, en las zonas de gran ebullición social como es la calle Luohanxiang, especialmente al atardecer cuando circula un mayor número de coches, motocicletas y bicicletas, el sonido urbano es significativamente elevado; hasta el punto de que, como las señoras de la

viñeta, es difícil mantener una conversación casual con otra persona cercana a no ser que se emplee un volumen elevado. Por otro lado, los sonidos de las múltiples obras y construcciones no dejan de sumarse a la sinfonía urbana de Nanjing, taladros, grúas y camiones que parecen aportar la sección de percusión de la ciudad. Tan solo las “zonas fantasma,” como ocurre con el gran proyecto urbanístico de Yanshanju o con los grandes almacenes prácticamente vacíos (que no son pocos), se alzan como paréntesis en el vívido paisaje sonoro de Nanjing.

En efecto, los estímulos auditivos de esta ciudad son muy abundantes. Es por ello que no resulta extraño constatar que los nanjingenses están habituados o, mejor dicho, inmersos, en el panorama sonoro cotidiano de la urbe. Tómese como ejemplo la escena en la cafetería al inicio de la viñeta, escena que, por otro lado, no tiene nada de extraordinaria; por una cuestión puramente física, la mujer no tenía más remedio que superar con su voz el elevado volumen del hilo musical de la cafetería para hacerse oír a través del teléfono. Conversación de prácticamente una hora que en aquel momento cualquier persona dentro de la cafetería podría haber transcrito *verbatim*. Por el otro lado, el joven lector de la mesa contigua que, a pesar del hilo musical y de la video-conferencia de la mujer, no parecía molestarse o, siquiera, percatarse de su entorno (a diferencia de mí que necesitaba hacer uso de los cascos para poder aislarme del ruido y concentrarme en mi lectura). Otro ejemplo de la escena, ya en el exterior, lo ofrece el joven que utiliza tranquilamente su teléfono móvil mientras la alarma de lo que parece su motocicleta no deja de sonar estridentemente. En definitiva, lo que estamos constatando son unos niveles de tolerancia auditiva que no son universales, sino incorporados; sin negar la amplia variación que puede existir entre el “gusto” de los distintos actores, esta actitud de familiarización frente al ambiente sonoro de la ciudad revela su carácter epistemológico, más que natural, naturalizado y, por ende, aprendido socialmente.

Frente a esta sensibilidad puramente práctica en el espacio urbano encontramos los mensajes *wenming* que reprenden a la gente por “conversar armando escándalo;” de recordar a la gente que en el espacio público uno debe tomar consciencia de “estar siendo escuchado por los demás” (véase el cartel de la pág. xx) algo que como indican los gestos, las actitudes y las condiciones de las micro-interacciones y escenas presentadas aquí no queda tan claro que suceda, al menos, sin ser contestada. Una vez más, es el contraste entre la idea y el pragmatismo más prosaico lo que advierte que este cartel *wenming* debe entenderse en gran parte como moralidad estético-ritual, más que como promotor de una funcionalidad clara. Como dije anteriormente, la principal función de los mensajes *wenming* estético-rituales es la de generar seres morales, en este caso una moralidad que consiste en aprender a distinguir (a priori) lo que es el *sonido* del *ruido*.

Claro está que, cuando empleo el término “aprender” no me estoy refiriendo a escenificar alguna cosa de forma diferente a lo que realmente uno dese hacer; al contrario, “aprender,” “incorporar,” son palabras que expresan una sensibilidad sincera, automatizada y autoevidente para el sintiente, como si de una “segunda piel” se tratara diría Bourdieu (2008). Se incluye, por lo tanto, aquí, la otra cara de la moneda, aquellos ciudadanos que por sus marcos de existencia material (sin olvidar la disciplina institucional que han recibido desde temprana edad) han incorporado a su *habitus* un *savoir-faire* que los predispone hacia cierto tipo de sensibilidad, traducida en forma de molestias y gustos excluyentes. En China cada vez es más numerosa (y sobretodo, más poderosa) la llamada “clase media” que, como Tomba (2014; 2004) argumenta, ha sido en buena medida “diseñada” (*engineered*) de tal modo que fuesen los individuos más cercanos al Partido los primeros en convertirse a ella (ver capítulo 1.5).

A lo largo de toda la investigación he intentado plasmar los mecanismos por los cuales actúa el discurso y la materialización que supone la ideología *wenming*, pilar fundamental de la ingeniería social de la que habla Tomba. Sin embargo, ambos bloques antagónicos: por una parte, la clase media, las instituciones del estado y la planificación urbana, y por otra, la clase trabajadora inmigrada, la densidad poblacional y el *habitus tradicional* deben entenderse como un único todo dialéctico del cual solo es posible discernir sus diferentes momentos e influencias. Por ende, desarrollar conciencia ambiental, cierto tipo de escrúpulos o de sentido del pudor, así como un gusto particular por ciertas formas de hacer más que por otras, es parte de dicho proceso dialéctico, siempre abierto, donde ambos bloques se transforman mutuamente. La clave para comprenderlo desde una perspectiva antropológica y compleja dicho proceso consiste, primeramente, en su desnaturalización y, secundariamente, en identificar las relaciones de poder que lo atraviesan.

Conclusiones

Si, cuando se toma demasiado en serio el discurso indígena, se arriesga a aceptar la verdad oficial como la norma de la práctica, cuando por el contrario se desconfía demasiado, se arriesga subestimar la eficacia específica de lo oficial y privarse de comprender las estrategias del segundo orden por las cuales se apunta, por ejemplo, a asegurar los beneficios asociados a la conformidad disimulando las estrategias y los intereses bajo la apariencia de una obediencia a la regla. (Bourdieu, 2008, p. 273)

Es evidente que el discurso civilizatorio no aparece en el vacío; toda la ideología *wenming* imbrica con las profundas transformaciones que llevan sucediendo en China, ya no solo desde las reformas de 1978, sino desde la propia fundación de la república en 1912. La distinción que he establecido entre *habitus tradicional* y modernidad urbana alude, en el nivel macrosociológico, al mismo conjunto de tensiones ideales, espaciales y prácticas analizadas en este trabajo desde el nivel micro-sociológico. Si el *habitus tradicional* es un *habitus* fundamentalmente rural, enraizado en las relaciones de familiaridad y en las lógicas económico-simbólicas del don, la modernidad urbana surge como un modo fundamentalmente ideológico de subvertir la hegemonía de este orden tradicional (por otro lado, siempre poroso), resultando en una serie de oposiciones binarias entre lo urbano y lo rural, lo moderno y lo tradicional, el progreso y el atraso, el desarrollo y el estancamiento. En efecto, *wenming* forma parte de la construcción misma de la modernidad urbana, de la representación oficial de la que habla Bourdieu en la cita que abre estas conclusiones.

Hemos comprobado que esta norma oficial se anuncia a través de una serie de censuras, recomendaciones y obligaciones de carácter moral que abarcan un amplio espectro de acciones

de la vida cotidiana. En concreto, hemos establecido que toda la retórica *wenming* puede aunarse en cuatro ámbitos fundamentales como son el ecológico, el higiénico, el de la seguridad y el estético-ritual. Cuatro categorías cívicas que establecen lo pertinente e impertinente en cada caso práctico, dibujando los límites de lo que se conoce comúnmente como el “contrato social.” Sin duda, buena parte de estas normas van destinadas a mejorar la calidad de vida de los ciudadanos, fijando un orden colectivo que, perfectamente, podría ser el producto de negociaciones éticas de carácter más horizontal. La fuerza del discurso *wenming* deriva, en gran parte, de esta coincidencia con unos límites biológicos y sociales incuestionables.

Sin embargo, al deconstruir cada una de estas categorías por separado y en conjunto hemos logrado desvelar que detrás del funcionalismo *wenming* se esconde un modo muy concreto de dividir y comprender lo social, de construir un centro normativo extremadamente excluyente y de sobreemfatizar ciertas problemáticas, mientras se eluden otras. Todo ello en un marco ideológico que sobrepasa toda funcionalidad inmediata. Así, hemos concluido que las cuatro premisas ideológicas fundamentales que esconde la retórica *wenming* son: (1) la idea de la provisionalidad de un presente circunstancial, (2) la proyección de una imagen de clase media ejemplarizante, (3) el foco de responsabilidad en el individuo y (4) la concepción de un *nosotros público* absoluto que se opone, de forma aludida, al *yo privado*.

(1) Los carteles, multimedia y panfletos *wenming* evocan constantemente la idea de un futuro aún por llegar. Con frases tales como la de “recuperar la grandeza de la cultura china,” “por la construcción de una sociedad moderadamente rica” o, visualmente, a través de imágenes de infraestructuras ultramodernas superpuestas a la realidad material concreta de las ciudades, el presente es proyectado hacia un futuro inminente. *Wenming* constituye toda una retórica de la

provisionalidad que, como hemos visto, acaba permeando el imaginario colectivo (en boca de mis informantes: “en unos años aquí será todo muy diferente,” “*wenming* es una forma de influenciar en la conducta social para mejorar el quehacer cotidiano y establecer una sociedad civilizada y armónica”). Este modo de representar el presente a través de un futuro que parece palpable, pero que nunca acaba de realizarse completamente, en China tiene dos consecuencias fundamentales: (a) la erotización de todo el proceso de construcción identitaria y nacional: China como súper potencia económica, como entidad política global, como una cultura milenaria y unificada, etc. Y, por otro lado, la justificación de toda situación contemporánea. Al nivel discursivo y como parte del imaginario colectivo, el concepto *wenming* es innegable que ha sido diseñado en base a un *deseo* generalizado de mejora: de las condiciones materiales, ambientales, simbólicas, de ascenso social, etc. Por ende, la consecuencia de este desplazamiento de lo factual a lo potencial no puede ser otra que la justificación de las enormes desigualdades del presente.

(2) Esto explica que, a la hora de imaginar el fin teleológico que supone *wenming* (ese futuro que asoma a la vuelta de la esquina) se establezca un centro normativo evidente: el de la clase media. Lejos han quedado ya los pósteres de estilo soviético donde se apelaba indistintamente al proletariado, a las masas o al campesinado. Los textos *wenming* ponen siempre en el centro del imaginario colectivo un estrato de la población muy específico: el trabajador de cuello blanco, el estudiante universitario, las familias que “ahora son más ricas y prósperas que en el pasado,” a esa parte minoritaria de la población que puede permitirse cuidar de mascotas, hacer turismo, etc. En China, la imagen de la clase media es la imagen del futuro.

En concordancia, (3) cada una de las censuras y promociones morales *wenming* aluden principalmente al individuo, como objeto último de volición. Con mensajes como: “vacía el plato cuando comes,” “recoge la basura urbana,” “cuida la higiene personal,” “no subas sobre las tazas del váter,” o de forma más directa: “desde el *yo* se avanza,” se está señalando al sujeto individual y a sus acciones cotidianas como responsables últimas de la construcción de la moral civilizatoria colectiva. Volvemos aquí al punto (1), y es que el hecho de depositar de forma homogénea la responsabilidad última del bienestar público sobre cada individuo tiene como consecuencia inmediata que las desigualdades estructurales queden, por defecto, en un segundo plano. Los antagonismos materiales, las inequidades sistemáticas y de *clase* (palabra que ahora ha desaparecido casi por completo del vocabulario del PCC), desaparecen para dar paso a una sociedad cuya preocupación fundamental parece ser de carácter moral. Los profundos problemas que plantea la modernidad urbana en China son derivados al plano de la cultura y de la educación personal.

Dicho modo de construir la individualidad está directamente vinculado con (4) la producción de un nosotros “público” omnisciente que, de forma indirecta, se opone a lo “privado,” al *yo*-individuo. Una y otra vez en los carteles y demás formatos multimedia *wenming* se reitera la idea de la coerción mutua, de la vigilancia anónima en las calles, en las estaciones, en los restaurantes: el público que te escucha, que te observa y te juzga, el peligro del “ahí afuera” que debe ser controlado (armonizado) en contraposición a la libertad y seguridad del “aquí adentro,” de los espacios privados. Hemos argumentado que el fin último de la retórica *wenming* es unir, cohesionar, generalizar la *idea* del nosotros público que hace posible la existencia, por oposición, del yo privado. En efecto, la retórica civilizatoria supone un nuevo ataque a la

relacionalidad del *habitus tradicional*, al “ser en relación a,” favoreciendo un modo abstracto de concebir lo social como una suma de partículas, de sujetos individuales, el público. El concepto *wenming* arrebató todo matiz contextual y pone al mismo nivel acciones que, como decíamos, parecen destinadas a mejorar objetivamente la vida compartida (*v. g.* no saltarse los semáforos en rojo, no fumar en recintos públicos, mantener una salubridad mínima, etc.) con otras que, además de ser funcionalmente arbitrarias (no enseñar la barriga, vestir adecuadamente, no hablar en voz alta, etc.), señalan y perjudican claramente a los ya más empobrecidos *materialmente* (no montar paradas ambulantes, no ocupar las calles, no colgar ropa fuera de los apartamentos, etc.).

Es aquí cuando se produce una escisión entre los conceptos *wenming* y *suzhi* (“calidad”). Pese a que, como digo, el mensaje *wenming* es el mensaje del nosotros, de la homogeneidad, este no deja de aparecer en un contexto de evidentes divisiones (físicas, palpables): en las capacidades económicas de la población, en el espacio mismo de la ciudad (muros y barreras) y en el *savoir fair* de los distintos cuerpos (gusto y capital cultural). Surge entonces una interesante contradicción entre el nosotros absoluto *wenming* y las realidades prácticas y relativas que siguen dándose en el día a día de los nanjingenses. He argumentado que un modo en el que se resuelve esta distancia entre lo concebido y lo vivido es empleando la distinción terminológica entre *wenming* y *suzhi* (“calidad, de calidad”). Pese a que *wenming* y *suzhi* forman parte del mismo continuum ideológico, al hablar de la “calidad” de las personas, las conversaciones tienden a dejar a un lado la abstracción de la de la nación, de la cultura y de la civilización china (lógica unificadora *wenming*), para referir a oposiciones específicas donde hay gente que tiene calidad y gente que no la tiene (lógica individualizante *suzhi*).

Retornamos aquí a la cita inicial de Bourdieu entendiendo que *wenming*, como norma oficial, goza del reconocimiento y de la legitimación del estado; el concepto *suzhi*, por el contrario, ha acabado derivando en una estrategia discursiva de segundo orden desde la cual buena parte de los ciudadanos distinguen el *yo* (urbanita, de clase media o aspirante a clase media) del *ellos* (los inmigrantes rurales, la gente sin educación, etc.), incluso en los momentos en los que se está desobedeciendo explícitamente la norma *wenming* (como sucede en la viñeta que abre la sección 2.4). Esta hiancia entre lo dicho y lo hecho explica que el concepto *suzhi* tienda a señalar, más que a disimular, las diferencias entre los distintos estratos sociales (como, recordemos, sugería el antropólogo Andrew Kipnis) sin cancelar, por ello, la efectividad simbólica de la ideología homogénea y homogeneizante *wenming*.

Hemos comprobado, por otro lado, que la función unificadora del concepto *wenming* se extiende también al ámbito político-burocrático. Debido a que en la era post-reformas las provincias chinas funcionan como estados semindependientes, con grandes diferencias estratégicas y económicas unas de otras, el entramado de campañas, mensajes y micro-calificativos *wenming* ayuda a suturar la creciente descentralización del estado bajo un lenguaje común medible, cuantificable y clasificable bajo los baremos del PCC. De este modo, el Partido logra monitorizar su influencia sobre el conjunto del territorio. Pese a que esta es una escala *wenming* distinta su función discursiva sigue siendo exactamente la misma, cohesionar ideológicamente lo que fácticamente está fragmentado.

Una vez aislada y analizada la raíz ideológica que unifica todo el discurso *wenming* hemos identificado el método por el cual el mundo de la ideología *wenming* toma forma material y corporal: el espacio urbano. Así, no se trata solamente de que el espacio urbano chino esté

cambiando porque la sociedad china cambia, sino también que la sociedad china está cambiando porque el espacio urbano cambia. La planificación urbana de Nanjing se alinea a la perfección con las premisas ideológicas del discurso *wenming*. Del mismo modo que los textos sobre civismo dibujan un presente provisional, siempre a punto de devenir algo más (la sociedad construida sobre los pilares de la virtud ecológica, higiénica, de seguridad y estético-ritual), el espacio urbano chino abunda en infraestructuras materialmente presentes a las cuales les falta toda realización práctica (social). Antes de que los habitantes de cada barrio puedan negociar, plantear y exigir sus necesidades infraestructurales, fruto de experiencias colectivas concretas, toda la ciudad de Nanjing (desde las zonas más periféricas hasta las más céntricas) se encuentra atravesada por una agresiva planificación urbana. Aparecen así cantidad de urbanizaciones, centros comerciales, centros de ocio y de turismo que, pese a pasar la mayor parte del tiempo vacíos, establecen el marco de posibilidad de la actividad física, material, que allí sucede. Del mismo modo que ocurría con los mensajes *wenming*, dicha infraestructura pone en el centro normativo un tipo de consumo dirigido a las clases medias y pudientes: supermercados, cadenas y comercios del tipo multinacional, marcas y servicios de ocio “de lujo” que, en su grandilocuencia, eclipsan los pequeños comercios, los mercados tradicionales (*chuantong shichang*) y demás puestos ambulantes. Establecimientos que, por otro lado, se liberan del peligro y las tensiones propias de los mercados y paradas callejeras informales; en ellos los accesos se limitan, las cámaras de vigilancia se multiplican y el regateo y las negociaciones *in situ* entre vendedor y cliente tienden a desaparecer (a través de la prohibición).

En paralelo, hemos analizado la enorme transformación espacial que se está produciendo en los modelos residenciales *xiaoqu*. El resultado es claro, los *xiaoqu* de construcción más reciente y que mejor se adecuan a los términos ecológicos, higiénicos, de seguridad y estético-rituales

wenming (v. g. más limpios, con distintos contenedores de reciclaje, extensas zonas comunitarias, grandes áreas verdes interiores, controles de seguridad exhaustivos, etc.), además de correlacionarse con los precios más elevados, son los que más distinguen entre el adentro (privado) y el afuera (público) de los recintos, por medio de murallas electrificadas, accesos regulados con escáneres y tarjetas unipersonales. Por el contrario, en los *xiaoqu* más humildes la distinción entre el adentro y el afuera es mucho más difusa; los “espacios privados” (personales y familiares) son extendidos continuamente más allá de los límites que establecen los muros físicos de las residencias y la continuidad entre calle, urbanización y apartamentos resulta evidente.

Tomando el caso de estudio de los lavabos públicos de Nanjing hemos comprobado cómo frente al tipo de servicios comunitarios del periodo maoísta, que destacaba por la ausencia de barreras, puertas y demás divisiones internas, los servicios públicos de la nueva “revolución de los lavabos” (*cesuo geming*) se construyen entorno a múltiples divisiones internas, cubículos, separadores, puertas y pestillos que aseguran la intimidad individual y el “espacio vital” de los usuarios. Hemos destacado la progresiva desaparición del excusado en forma de agujero en el suelo en pos del modelo *crapper* en forma de taza, este segundo ahondando en la mediación y separación respecto a los desechos corporales, en la higienización de todo el proceso de alivio biológico y finalmente en su individualización por medio de un pudor corporal inscrito en el propio espacio de los separadores.

En definitiva, las cuatro premisas ideológicas *wenming*: el andamiaje de un deseo colectivo sostenido por la imagen de un presente permanente suspendido, el desplazamiento del centro del deseo entorno a la clase media, la concepción individualista de dicha clase y la división clara

entre el ámbito público y privado se reproduce de forma idéntica en el ámbito espacial. La morfología espacial resulta clave en la traslación del civismo imaginado al civismo experimentado y vivido debido a que el espacio material se inscribe directamente en la *hexis* corporal, en las posturas que el espacio disciplina; lo que a su vez se traduce en el modelaje de las psiques, del *habitus* en toda su extensión cognitivo-gestual.

No obstante, a partir del mismo caso de estudio de los lavabos públicos, introducimos la bidireccionalidad de la acción de *habitar*, en este caso en forma de la reapropiación y resignificación que sucede en los retretes de taza al ser empleados como si fueran los antiguos excusados de agujero, donde la gente seguía adoptando la misma la posición típica de cuclillas. Dicha contradicción entre práctica y discurso revela la existencia de una ideología pública construida siempre en abstracto, desde la inmaterialidad de las *ideas*, encontrando en el hábito corporal al mismo tiempo su condición de posibilidad práctica, y un límite “natural” ineludible. Es aquí donde entra en juego la acción intersubjetiva, el modo en el que la ciudadanía impone sus propias racionalidades prácticas sobre el espacio, sobre los cuerpos y, por ende, sobre el propio proceso *wenming*.

Prestando atención al nuevo momento de síntesis entre idea, materia y práctica que ofrecen los encuentros cara a cara, hemos revelado cómo cada interacción devuelve a la abstracción *wenming* unas coordenadas y unos contextos específicos que siempre le pertenecieron. Hemos argumentado, por ejemplo, que, en contradicción directa con la uniformidad del discurso *wenming*, el desarrollo de una consciencia ambiental sigue siendo indisoluble de la posición particular que cada agente ocupa dentro del entramado social. Tomamos como punto de reflexión la anciana de la viñeta del apartado 4.1 debido a que esta mujer corporifica el punto

límite de la moral *wenming*; el lugar de traspaso donde la arquitectura de coerciones cívicas se desmorona por el simple motivo de que, en todo momento, la efectividad de la moral *wenming* depende de lo que esta pueda devolver material y simbólicamente al cuerpo al que apela (¿de qué le serviría a ella el prestigio social por su labor de protección ambiental si luego no tiene qué llevarse a la boca?). La “consciencia” del mundo (en este caso ecológica) es siempre relativa: al nivel de existencia material, a la utilidad del capital simbólico en cada contexto, a los posibles usos del capital social, etc. Las escenas analizadas en Nanjing nos han demostrado que siempre existen diferentes grados de adherencia a las normas *wenming* y que, en todo momento, caben las contradicciones entre lo dicho y lo hecho, entre lo hecho en un momento particular y lo hecho en otro momento y contexto distinto.

En cada situación planteada en esta investigación, los actores han sido siempre copartícipes de su propia creación (y, por ende, dominación); agentes activos e *interesados* en el juego social. El comportamiento de los ciudadanos en relación a la norma *wenming* no puede entenderse solamente a través del miedo a la sanción (monetaria y jurídica), pues la gente se involucra (o no) de forma activa en los modelos normativos esperando obtener de ellos posición, valor y reconocimiento. Como hemos insistido, este proceso depende tanto de una “herencia cultural desigualmente transmitida por las instituciones sociales,” como de una determinada “distancia con respecto a la necesidad” (Cruz, 2017, p. 98-99). Es por ello que el equilibrio entre *campo* y *habitus* resulta fundamental para comprender las predisposiciones que permiten a cada agente tanto obedecer la norma, como utilizarla en su beneficio.

Recuperamos aquí las preguntas planteadas en el apartado 3.4. ¿Quién puede permitirse no ocupar el espacio público? ¿Quién puede entender la calle como algo distinto a una extensión

del espacio familiar y/o privado? ¿Quién puede permitirse mantener una clara separación entre el *yo* y el *nosotros* por medio del “espacio vital”? Bien, la respuesta a estas preguntas ya ha sido dada en cada viñeta plasmada aquí; por un lado, quien tiene las condiciones materiales apropiadas para ello y, por el otro, quien tiene más a obtener al cultivarse en la norma moral *wenming*. En China, la mayoría de ciudadanos navega entre estos dos polos, entre el reconocimiento y auto-reconocimiento del eje *nosotros público/yo privado* y la transgresión práctica de las normas *wenming* (jugadores que, de vez en cuando, hacen trampas en el juego, sin dejar por ello de reconocerlo como legítimo). Lo esencial aquí es reconocer que este proceso nunca deja de ser circular: la ideología espacial y discursiva *wenming* produce *habitus*, pero son los *habitus* individuales (en interacción) los que, a su vez, producen y reproducen las lógicas del campo.

Así comprobamos como en cada momento de encuentro en el metro durante las horas puntas, en los restaurantes a la hora de comer, en cada cruce de carretera espontáneamente organizado, en cada situación compartida en los lavabos públicos; todos y cada uno de estas interacciones anónimas supone una puesta en marcha del discurso *wenming*, no por la reflexión racional y consciente sobre el mismo, sino a través de la incorporación del sentido común práctico.

En contra de lo que inicialmente podríamos haber supuesto, no resulta sencillo distinguir los cuerpos “con calidad” de los que “no tienen calidad.” Gente que parecía y era, en términos económicos, de clase media acababa por escupir, lanzar basura al suelo, malgastar comida o colarse en las filas del metro, según las circunstancias. La heterogeneidad de los espacios urbanos y el gran volumen de cuerpos en constante interacción hacen que sentidos corporales como son, por ejemplo, el escrúpulo, el pudor, el orden higiénico o el gusto sean difíciles de controlar, de

contener, de absolutizar en la antonimia cívico/incívico. En este sentido, la gran densidad poblacional, la enorme tasa de inmigración rural y la gran inequidad estructural que aún hoy existente en China, así como el peso d el *habitus tradicional*, resultan obstáculos, resistencias, para la instauración del orden pequeño-burgués *wenming*. Dos conclusiones auto-evidentes se desprenden de estas premisas: (1) los sentidos del orden, del gusto y de la “molestia” que en el sujeto se manifiestan de la forma más natural y “biológica” son, en gran medida, aprendidos socialmente. (2) La transformación de estos órdenes, gustos y molestias depende de la copresencialidad en los espacios de encuentro de la ciudad.

Es tan solo en este contexto de continua osmosis en los *habitus* que las tecnologías del control que el estado chino (la micro-estratificación espacial de los *xiaoqu*, el Sistema de Crédito Social, las cámaras de vigilancia, los puntos de seguridad, etc.) cobran realmente sentido. *Wenming*, como una tecnología de control más, tiene el objetivo, además de uniformizar y cohesionar, de contener la propagación de hábitos y gustos incorporados. Trata de conservar (no solo de producir) la inversión de clase-media pequeño-burguesa que el estado lleva realizando desde las reformas de 1978. Es por este motivo que la retórica *wenming* no se centra en un grupo social concreto (la gente con *hukou* rural o la gente urbanita económicamente pudiente), sino que hace objetivo genérico las zonas de la ciudad donde realmente se concentra el grueso de la interacción social. ¿A quién se dirige la retórica *wenming*? La respuesta es: a toda la población, pues esta ideología lleva implícita en sí misma el reconocimiento de la sociogénesis de los sentidos corporales como productores y reproductores últimos de la “normalidad cívica.”

China se encuentra en estos momentos en un estado sociológico liminal muy particular, de plena efervescencia material, cultural y política. Un momento único de establecimiento de

hegemonías, de enfrentamientos agonales por la definición de lo que “modernidad” y “urbanidad” significan en primer lugar. La práctica cotidiana no hace más que revelar una creciente tensión entre las formas más codificadas de la norma (por ejemplo, en las leyes viales y de seguridad) y las “negociaciones del ser” que siguen produciéndose en cada situación, dentro de unas coordenadas concretas abiertas al conflicto y a la contradicción.

¿Hacia un modelo civilizatorio universal?

Donde antes había una división clara y casi ontológica entre el *nosotros* y el *ellos* (lo familiar *vs* lo desconocido) surge ahora un nuevo eje de división interno entre el *nosotros público* y el *yo privado*, un modo de comprender la individualidad y la privacidad que entronca con prácticas de consumo y de mercantilización de lo social muy particulares.

La hibridación de los modelos absoluto y relacional, del *habitus tradicional* y del nuevo *habitus* de la modernidad urbana es ya una realidad en China. En esta investigación hemos demostrado que el concepto *wenming* debe entenderse como parte y reflejo de dichas transformaciones sociológicas más amplias, hemos tratado de captar este proceso de mezcla, negociación y lucha del proceso civilizatorio que se está produciendo a tiempo real. Sin embargo, la pregunta evidente que ahora cabe hacerse es si el paradigma de la modernidad urbana puede llegar a eclipsar por completo el del *habitus tradicional*.

Sería naíf pensar que en un proceso como es el de *wenming* “bidireccionalidad” equivalga a equilibrio. Como introdujimos al inicio de la presente investigación, en todo momento hemos aludido a ciertos fenómenos sociológicos de carácter transcultural: la expansión urbana, la mercantilización de lo social, la gentrificación, la individualización de las sociedades metropolitanas, etc., temas ya clave en el campo de las ciencias sociales. Situaciones que hemos

visto aquí concretizadas en el contexto cultural chino pueden suceder (y suceden), por ejemplo, en el contexto español, en la ciudad de Barcelona y en muchas otras ciudades de Europa y EEUU. Precisamente, estos otros contextos nos demuestran que dicho “equilibrio” (entre modos pretéritos y presentes) muchas veces es inexistente. Que el modelo de la clase media (modelo capitalista por excelencia) suele llegar con toda la fuerza de las instituciones estatales (medios de comunicación, planificación urbana, sistema educativo, sistema punitivo...) modificando, en ocasiones en pocos años y de forma radical, dinámicas sociales locales de profundo arraigo¹⁹.

Pese a todo, las luchas hegemónicas son siempre inciertas. Especialmente en un contexto sociológico como el chino donde, como hemos insistido, las variables materiales, físicas y corporales son tremendamente importantes. Poner el foco de análisis en las acciones cotidianas, aparentemente más prosaicas, como son las maneras, el pudor y el gusto personal puede ser un modo muy efectivo de relacionar entre sí fenómenos “globales” y de carácter antropológico más amplio. Solo cabe esperar que la presente investigación sirva como punto de partida para nuevos estudios, desde la interculturalidad y el análisis comparativo, que logren verter luz sobre la posible expansión de un único modelo civilizatorio a nivel mundial y sus consecuencias.

¹⁹Tomar, como ejemplo, el tema de la desaparición de las “fogueres de Sant Joan” en la ciudad de Barcelona que (Canals, Carbó, Cazeneuve, Contijoch, Delgado y Torras, 2016) estudian desde esta misma perspectiva.

Bibliografía

- Abrams, J. E. (2013). "Spitting Is Dangerous, Indecent, and against the Law!" Legislating Health Behavior during the American Tuberculosis Crusade. *Journal of the History of Medicine*, 68, 416-450. doi: 10.1093/jhmas/jrr073
- Agar, M. (1991). Hacia un lenguaje etnográfico. En Geertz, C. & Clifford, J. (eds.), *El surgimiento de la Antropología posmoderna* (pp. 117-140). Barcelona: Gedisa.
- Alexander, P., & Chan, A. (2004). Does China have an apartheid pass system? *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(4), 609-629. doi: 10.1080/13691830410001699487
- Anagnost, A. (1997). *National Past-Times: Narratives, Representation and Power in Modern China*. Durham: Duke University Press.
- Anagnost, A. (2004). The Corporeal Politics of Quality (Suzhi). *Public Culture*, 16 (2), 189-208. Accedido desde <https://www.muse.jhu.edu/article/169125>.
- Anagnost, A., & Hai, R. (Eds.). (2013). *Global Futures in East Asia: Youth, Nation and the New Economy in Uncertain Times*. Stanford: Stanford University Press.
- Augé, M. (2000). *Los no-lugares: Espacios del anonimato*. Barcelona: Gedisa.
- Beltrán, J. (1995). El arte de las relaciones sociales. *Revista de Occidente*, 172, 65-74.
- Bloch, M. E. F. (1998). *How we think they think. Anthropological approaches to cognition, memory, and literacy*. Oxford: Westview Press.
- Bourdieu, P. (2008). *El sentido práctico*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Boutonnet, T. (2011). From Local Control to Globalised Citizenship: The Civilising Concept of Wenming in Official Chinese Rhetoric. En Neri, C. & Villard, F. (eds.) *Global*

Fences: Literatures, Limits, Borders (pp. 79-103). Lyon: Université Jean Moulin

Lyon 3.

Brady, A.-M. (2009). The Beijing Olympics as a Campaign of Mass Distraction. *The China*

Quarterly, 197, 1-24. <https://doi.org/10.1017/S0305741009000058>

Bray, D. (2005). *Social Space and Governance in Urban China: The Danwei System from Origins*

to Reform. Stanford: Stanford University Press.

Brinnkhoff, T. (2020). Major Agglomerations of the World. *City Population*. Recuperado de

<https://www.citypopulation.de/en/world/agglomerations/>

Brownell, S. (2001). Making dream bodies in Beijing: Athletes, fashion models, and urban

mystique in China. En *China urban. Ethnographies of contemporary culture* (pp.

123-142). London: Duke University Press.

Canals, R., Carbó, M., Cazeneuve, X., Contijoch, M., Delgado, M., Torras, A. (2016). *La nit de*

Sant Joan a Barcelona. Barcelona: Angle Editorial.

Castells, M. (2014). *La cuestión urbana*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Castoriadis, C. (1993). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.

Chan, K. W. (2012). Crossing the 50 Percent Population Rubicon: Can China Urbanize to

Prosperity? *Eurasian Geography and Economics*, 1 (53), 63-86.

<https://doi.org/10.2747/1539-7216.53.1.63>

Chan, K. W., & Buckingham, W. (2008). Is China Abolishing the Hukou System? *The China*

Quarterly, 195, 582-606. <https://doi.org/10.1017/S0305741008000787>

Chance, N. A. (1991). *China's Urban Villagers: Changing Life in a Beijing Suburb*. Orlando:

Harcourt Brace College.

- Chen, N. N., Clark, C. D., Gottschang, S., & Jeffery, L. (Eds.). (2001). *China urban. Ethnographies of contemporary culture*. London: Duke University Press.
- Cheng, A. (2002). *Historia del pensamiento chino*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Cheng, S., Li, Z., Uddin, S. M. N., Mang, H.-P., Zhou, X., Zhang, J., Zhang, L. (2018). Toilet revolution in China. *Journal of Environmental Management*, 216, 347-356.
<http://dx.doi.org/10.1016/j.jenvman.2017.09.043>
- Cruz, L. E. (2017). *Reescribir la socialización: Apuntes teóricos para una formulación contemporánea del problema*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Dai, W. (2018, January 13). Seats, Squats, and Leaves: A Brief History of Chinese Toilets. *Sixth Tone*. Recuperado de <https://www.sixthtone.com/news/1001550/seats%2C-squats%2C-and-leaves-a-brief-history-of-chinese-toilets>
- Dai, M. (2015). *Zhongguoren de Meide yu Hexinjiazhiguan* [Valores morales clave de la población china]. Beijing: Renmin Daxue Chuban.
- Dos Santos, G. (2006). The Anthropology of Chinese Kinship: A Critical Overview. *European Journal of East Asian Studies*, 5 (2), 275-333. Accedido desde <http://www.jstor.org/stable/23615678>
- DuPont, H. L., & Bean, W. B. (1978). Sir John Harington, Thomas Crapper, and the flush toilet. *Southern Medical Journal*, 71(9), 1145-1147. DOI: 10.1097/00007611-197809000-00026
- Dynon, N. (2008). "Four Civilizations" and the Evolution of Post-Mao Chinese Socialist Ideology. *The China Journal*, (60), 83-109. Accedido desde www.jstor.org/stable/20647989

- Ellis, Carolyn; Adams, Tony E. & Bochner, Arthur P. (2010). Autoethnography: An Overview. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 12(1), Art. 10, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs1101108>.
- Erbaugh, M. S. (2008). China Expands Its Courtesy Saying "Hello" to Strangers. *The Journal of Asian Studies*, 67(2), 521-652. <https://doi.org/10.1017/S0021911808000715>
- Fan, Y. (2002). Questioning guanxi: Definition, classification and implications. *International Business Review*, 11(5), 543-561. [https://doi.org/10.1016/S0969-5931\(02\)00036-7](https://doi.org/10.1016/S0969-5931(02)00036-7)
- Farquahar, J., & Zhang, Q. (2005). Biopolitical Beijing: Pleasure, Sovereignty, and Self-Cultivation in China's Capital. *Cultural Anthropology*, 20(3), 303-327. Accedido desde www.jstor.org/stable/3651594
- Federici, S. (2015). In praise of the Dancing Body. *Gods and Radicals Journal*, 1, 83-85. Accedido desde <https://godsandradsicals.org/2016/08/22/in-praise-of-the-dancing-body/>
- Fei, S. (2009). *Negotiating urban space: urbanization and late Ming Nanjing*. London: Harvard University Press.
- Fei, X., Gary G. H., and Zheng W. (1992). *From the soil: The Foundations of Chinese society*. Berkeley: University of California Press.
- Folch, D. (2016). *Song Cities and Mongol Conquest*. Presentado en The European Discovery of China, Barcelona.
- Friedman, S. L. (2004). Embodying Civility: Civilizing Processes and Symbolic Citizenship in Southeastern China. *The Journal of Asian Studies*, 63 (3), 687-718.

<https://doi.org/10.1017/S0021911804001688>

Gaetano, A., & Jacka, T. (Eds.). (2004). *On the Move: Women and Rural-to-Urban Migration in Contemporary China*. Columbia University Press.

Gao W. (2008). Rujia Junzi Lixiangyu Dangdai Gongmin Suzhi Jiaoyu [Confucian Ideal Noble Man and Contemporary Citizen Suzhi Jiaoyu]. *Journal of Zhengzhou University*, 5(41), 14-17. doi: CNKI:SUN:ZZDX.0.2008-05-006

García, M. (2019, marzo 27). El mito de la grosería china. *La Vanguardia*. Recuperado de <https://www.lavanguardia.com/participacion/lectores-corresponsales/20190327/461168430548/educacion-mito-groseria-china-diferencias-culturales.html>

Garon, S. (2012, enero 19). Why the Chinese Save? *Foreign Policy*. Recuperado de <https://foreignpolicy.com/2012/01/19/why-the-chinese-save/>

Geertz, C. (2013). *La interpretación de las culturas*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València.

Geisler, T. C. (2000). On Public Toilets in Beijing. *Journal of Architectural Education*, 53(4), 216-219. <https://doi.org/10.1162/104648800564626>

Gernet, J. (2005). *El mundo chino*. Barcelona: Crítica.

Goffman, E. (1990). *The Presentation of the Self in Everyday life*. London: Penguin books.

Golden, S. (2010). El contexto histórico del discurso político chino. En Martínez, P. (ed.), *LynX: A monographic series in linguistics and world perception* (pp. 223-238). Valencia: Annexa 18.

Grant, A. (2019). Cosmic Infrastructure. *Made in China*, 4(2), 108-113. Accedido desde

<https://madeinchinajournal.com/2019/07/25/>

Guarné, B. (2013). Configuraciones socio-espaciales japonesas: aproximación tentativa a la polaridad uchi-soto. En Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (ed.) *Anales del Museo Nacional de Antropología XV/2013* (pp. 102-119). Madrid: Museo Nacional de Antropología.

Guthrie, D. (1998). The Declining Significance of Guanxi in China's Economic Transition. *The China Quarterly*, 154, 254-282.

<https://doi.org/10.1017/S0305741000002034>

Hage, G. (2018). Inside and Outside the Law: Negotiated Being and Urban Jouissance in the Streets of Beirut. *Social Analysis*, 62(3), 88-108.

<https://doi.org/10.3167/sa.2018.620305>

Hage, G. (2011). Social Gravity: Pierre Bourdieu's Phenomenological Social Physics. En Hage, G. & Kowal, E. (eds), *Force Movement, Intensity: The Newtonian Imagination in the Social Sciences* (pp. 80-92). Melbourne: Melbourne University Press.

Hanlon, B. (2010). *Once the American Dream: Inner-Ring Suburbs of the Metropolitan United States*. Philadelphia: Temple University Press.

Harvey, D. (2017). *El cosmopolitanismo y las geografías de la libertad*. Madrid: Akal.

Harvey, D. (2012). *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.

He, H. (1998). *Dixian Lunli* [Principios Éticos Elementales]. Shenyang: Liaoning chubanshe.

Hertz, E. (2001). Face in the Crowd: The Cultural Construction of Anonymity in Urban China. En Chen, N., Constance D., Gottschang, S. & Jeffery, L. (Eds.), *China*

- Urban: Ethnographies of Contemporary Culture* (pp. 274-293). London: Duke University Press.
- Hou, Y., Wang, K. & Liu, F. (2017, november 20). Quanguo gongxin gaijian luyoucesuo 6.8 wanzuo zhuanjia: cesuogemingxi wushi zhi ju [Se construyen en todo el territorio nacional un total de 68.000 nuevos baños públicos en zonas turísticas bajo el plan: Concretando la Revolución de los Lavabos]. *Zhongguo caijing*. Recuperado de <http://finance.china.com.cn/industry/20171120/4443017.shtml>
- Ho, W. C. (2008). Building up Modernity? The Changing Spatial Representations of State Power in a Chinese Socialist «Model Community». *Modern Asian Studies*, 42(6), 1137-1171. <https://doi.org/10.1017/S0026749X07002909>
- Hwang, K. (2000). Chinese relationalism: Theoretical construction and methodological considerations. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 30 (2), 154-178. doi: 10.1111/1468-5914.00124
- Ingold, T. (2014). That's enough about ethnography! *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 1(4), 383-395. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.021>
- Jerolmack, C., & Khan, S. (2014). Talk Is Cheap: Ethnography and the Attitudinal Fallacy. *Sociological Methods & Research*, 43(2), 1-32. doi: 10.1177/0049124114523396
- Keane, W. (2016). *Ethical life. Its natural and social histories*. Princeton: Princeton University Press.
- Keane, W. (2013). Ontologies, anthropologists, and ethical life. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 3(1), 186-191. doi: <https://doi.org/10.14318/hau3.1.014>
- Kostka, G. (2019). China's social credit systems and public opinion: Explaining high levels of

approval. *New Media & Society*, 21(7), 1565-1593.

<https://doi.org/10.1177/1461444819826402>

Lahire, B. (2005). *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Low, K. E. Y. (2015). The sensuous city: Sensory methodologies in urban ethnographic research.

Ethnography, 16(3), 295-312. doi: 10.1177/1466138114552938

Kipnis, A. (2017). Governing the souls of Chinese modernity. *Hau: Journal of Ethnographic*

Theory, 7(2), 217-238. <https://doi.org/10.14318/hau7.2.023>

Kipnis, A. (2007). Neoliberalism Reified: Suzhi Discourse and Tropes of Neoliberalism in the

People's Republic of China. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*,

13(2), 383-400. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2007.00432.x>

Kipnis, A. (2006). Suzhi: A Keyword Approach. *The China Quarterly*, (186), 295-313.

<https://doi.org/10.1017/S0305741006000166>

Leibold, J. (2007). *Reconfiguring Chinese Nationalism. How the Qing frontier and its indigenes*

became Chinese. New York: Palgrave Macmillan.

Lin, D. (2017). *Civilising Citizens in Post-Mao China: Understanding the Rhetoric of Suzhi*.

New York: Routledge.

Lin, N. (2001). Guanxi: A Conceptual Analysis. En So, A., Lin, N. & Poston, D. (Eds.). *The*

Chinese Triangle of Mainland China, Taiwan, and Hong Kong (pp. 153-166).

London: Greenwood Press.

Lin, S. L. (2004). Pink Pills and Black Hands: Women and Hygiene in Republican China.

China Review, 4(1), 201-227. Accedido desde www.jstor.org/stable/23461808

Liu, S. (2012). *A study on the Nanjing city management comprehensive administrative law*

enforcement (Dissertation). Southeast University, Nanjing.

- Lora-Wainwright, A. (2013). The Inadequate Life: Rural Industrial Pollution and Lay Epidemiology in China. *The China Quarterly*, 214, 302-320.
<https://doi.org/10.1017/S0305741013000349>
- Loubere, N., & Brehm, S. (2019). The Global Age of Algorithm: Social Credit and the Financialisation of Governance in China. En Franceschini I., Loubere N., Lin K., Nesossi E., Pia A., & Sorace C. (Eds.), *Dog Days: Made in China Yearbook 2018* (pp. 142-147). Acton ACT, Australia: ANU Press.
- Low, K. E. Y. (2015). The sensuous city: Sensory methodologies in urban ethnographic research. *Ethnography*, 16(3), 295-312. <https://doi.org/10.1177/1466138114552938>
- Ma, R. (2003). Population Growth and Urbanization. En R. E. Gamer & S. W. Toops (Eds.), *Understanding Contemporary China* (pp. 227-254). London: Lynne Rienner.
- Marx, K. (2017). *El Capital: Crítica de la Economía Política* (Vol. 1). Madrid: Siglo XXI.
- Mao, Z. (1977). *Mao Zedong Xuanji* [Obras Seleccionadas de Mao Zedong]. Beijing: Renmin Press.
- Mead, G. H. (2015). *Mind, Self, and Society*. Beijing: Zhuangmei University of China Press.
- Moreno, I. (2011). Los papeles posibles de la antropología en tiempos de glocalización. *Revista Andaluza de Antropología*, 1, 2-25. <http://dx.doi.org/10.12795/RAA>
- Mu, G. (2017). Second-child policy will restore social balance. En Xing, Z. (ed.) *Marching ahead of time: Comprehensive Development on China's Road to National Rejuvenation* (pp. 118-119). Beijing: China Intercontinental Press.
- Murphy, R. (2004). Turning Peasants into Modern Chinese Citizens: «Population Quality»

- Discourse, Demographic Transition and Primary Education. *The China Quarterly*, (177), 1-20. Accedido desde www.jstor.org/stable/20192302
- Nanjingshi Xuanwuqu Difangzhi Bianzuan Weiyuanhui Banggongshi Bian [Comité de Registros Locales del Distrito Xuanwu en la Ciudad de Nanjing] (2015). *Xuanwu Nanjian* [Anuario del distrito Xuanwu]. Beijing: Fangzhi Chubanshe.
- National Bureau of Statistics (2017). *China Statistical Yearbook 2017*. Beijing: China Statistical Press.
- Neves, J. W. (2011). *Projecting Beijing: Screen Cultures in the Olympic Era*. University of California, Santa Barbara.
- Ortells-Nicolau, X. (2017). Más allá del escombros. Causas de la ubicuidad, permanencia y visibilidad de paisajes ruinosos en las ciudades chinas. *Estudios Geográficos*, 282(78), 317-338. doi: 10.3989/estgeogr.201711
- Percival, R. V. (2011). China's "Green Leap Forward" Toward Global Environmental Leadership. *Vermont Journal of Environmental Law*, 12(3), 633-657. Accedido desde <http://vjel.vermontlaw.edu/publications/chinas-green-leap-forward-toward-global-environmental-leadership/>
- Pow, C.-P. (2010). *Gated Communities in China: Class, privilege and the moral politics of the good life*. Oxon: Routledge.
- Rippa, A. (2019). Infrastructure of Desire: Rubble, Development, and Salvage Capitalism in Rural China. *Made in China*, 4(2), 103-107. Accedido desde <https://madeinchinajournal.com/2019/07/25/>
- Romero, A. (2018). From Process of Civilization to Policy of Civilization: A holistic review of

- the Chinese concept wenming. *(Con)textos*, 8, 1-14. Accedido desde <http://revistes.ub.edu/index.php/contextos/article/view/27293/28304>
- Romero, A. (2014). Construcción Estereotípica de los Waiguoren en China. Coreanos, Japoneses y “Blancos” en los Mass Media. *Asiadémica*, 4, 151–172. <http://www.asiademica.com/n04/>
- Rosker, J. S. (2019). Chinese Theories of Perception and the Structural Approach to Comprehension. En *The Senses and the History of Philosophy* (pp. 21-32). New York: Routledge.
- Rosker, J. S. (2008). Relation as the core of reality: The cultural conditionality of comprehension and Chinese epistemology. *Anthropological Notebooks*, 14 (3), 39-52. Accedido desde <http://www.dlib.si/?URN=URN:NBN:SI:doc-K7GQEP6H>
- Schwartzlander, B. (2017). A smoke-free China is a healthy China. En Xing, Z. (ed.) *Marching ahead of time: Comprehensive Development on China's Road to National Rejuvenation* (pp. 126-127). Beijing: China Intercontinental Press.
- Steinhardt, N. S. (1999). *Chinese Imperial City Planning*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Sturgeon, D. (2019). Chinese Text Project: a dynamic digital library of premodern Chinese. *Digital Scholarship in the Humanities*, 0, 1-12.
- Thomas, N. (2018, julio 31). China's "Toilet Revolution" Shows Us That Politics Still Matters in the Xi Era. *MacroPolo*. Recuperado de <https://macropolo.org/chinas-toilet-revolution/>

- Tomba, L. (2014). *The Government Next Door: Neighborhood politics in Urban China*. London: Cornell University Press.
- Tomba, L. (2004). Creating an Urban Middle Class: Social Engineering in Beijing. *The China Journal*, 50, 1-26.
- Wan, B. (2019, septiembre 15). Ciutadans per punts [Documental]. En 30 minuts. Barcelona: Televisió de Catalunya.
- Wang, J. (2019). Poor Attitudes towards the Poor: Conceptions of Poverty among the Rich and Powerful in China. *Made in China*, 4(2), 60-63. Accedido desde <https://madeinchinajournal.com/2019/07/25/>
- World Health Organization. (2013). *Infographics on global road safety 2013*. Accedido desde: https://www.who.int/violence_injury_prevention/road_safety_status/2013/facts/en
- Wu, K.-ming & Zhang J. (2019). Living with Waste: Becoming “Free” As Waste Pickers in Chinese Cities. *China Perspectives*, 2, 67-74. <https://doi.org/10.4000/chinaperspectives.9184>
- Xiao, Y. (2011) *Pinde yu Shehui Huodong Tiantuce [Moral y Sociedad, Cuaderno de Actividades]*. Nanjing: Jiangsu Jiaoyu Chubanshe.
- Xie, Y., & Zhou, X. (2014). Income inequality in today's China. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 111(19), 6928–6933. <https://doi.org/10.1073/pnas.1403158111>
- Xu, L., Fu, P., & Xi, Y. (2014). Suzhi: an indigenous criterion for human resource management in China. *Journal of Chinese Human Resource Management*, 5(2), 129-143.

<https://doi.org/10.1108/JCHRM-07-2014-0016>

- Yan, Y. X. (2009). *The individualization of Chinese society*. London: Berg.
- Yan, H. (2003). Neoliberal Governmentality and Neohumanism: Organizing Suzhi/Value Flow through Labor Recruitment Networks. *Cultural Anthropology*, 18(4), 493-523. <https://doi.org/10.1525/can.2003.18.4.493>
- Yang, M. M. (2002). The Resilience of Guanxi and its New Deployments: A Critique of Some New Guanxi Scholarship. *The China Quarterly*, 170, 459-476. <https://doi.org/10.1017/S000944390200027X>
- Yardley, J. (2007, abril 17). No Spitting on the Road to Olympic Glory, Beijing Says. *The New York Times*. Recuperado de <https://www.nytimes.com/2007/04/17/world/asia/17manners.html>
- Zavoretti, R. (2017). *Rural origins, city lives: class and place in contemporary China*. Seattle: University of Washington Press.
- Zavoretti, R. (2010). Ciudades chinas: ¿Un “escenario de riesgo”? Desigualdad, malestar social y la política del esencialismo cultural. *CIDOB d’Afers Internacionals* (89), 103-125. Accedido desde <https://www.jstor.org/stable/25746490>
- Zhou, X., & Liu, G. (2018). “chuangjian guojia weisheng chengshi” gongzuo qianhou xiaocanyindianshipin anquan fengxiandeng ji bianhua fenxi [Análisis en los cambios en el nivel de riesgo alimentario en los pequeños restaurantes antes y después de la política “Estableciendo una ciudad higiénica”]. *Henan Yufang Yixue Zazhi*, (12), 926-927. doi: 10.13515/j.cnki.hnjpm.1006-8414.2018.12.017

Glosario de Palabras y Conceptos en chino

Bendiren 本地人; “persona de la región;” término popular, aunque estrechamente vinculado a la vinculación espacial del *hukou*, que se emplea para hacer referencia a la gente de la región (autóctono de la provincia o ciudad). Su término opuesto es *waidiren* 外地人 “persona de fuera de la región.” A menudo los términos *waidiren* y *nongmin gong* 农民工 se confunden (Zavoretti, 2017, p. 16).

Cesuogeming 厕所革命; “revolución de los lavabos;” campaña política lanzada en 2015 por la Administración de Turismo Nacional de China. El plan ha consistido en la renovación masiva de lavabos públicos en las zonas turísticas y económicas más relevantes del país, logrando en los primeros tres años la reconstrucción de más de 68.000 servicios públicos (Hou, Wang & Liu, 2017).

Danwei 单位; “unidad de trabajo a la cuál un individuo es asignado” (Chance, 1991, p. 189). En el pasado la unidad básica que dividía la ciudad era el edificio *sibeyuan* que correspondía a la familia o clan; ahora la unidad básica es la urbanización (*dayuan*) que a su vez corresponde con la unidad de trabajo *danwei*. Las *danwei*, como máxima expresión de la colectivización del trabajo durante el maoísmo, empezaron a formarse en 1950 y fueron desmanteladas en los años 1990. En la actualidad *danwei* es un término que a menudo se confunde con el de *xiaoqu* o *shequ* usado para referir a espacialidades físicas y administrativas concretas dentro de las ciudades chinas (Bray, 2005).

Dusheng zinu zhengce 独生子女政策; “política del hijo único;” política de planificación familiar iniciada en los años 1950 y endurecida a partir de las reformas de 1980. La ambiciosa política del hijo único que hasta 2016 prohibía, por medio de importantes sanciones económicas, que las familias tuviesen más de un descendiente, buscaba la prevención de hambrunas, a la vez que establecía las condiciones materiales necesarias para desarrollar las Cuatro Modernizaciones de Deng Xiaoping (Mu, 2017).

Erhu 二胡; “instrumento tradicional chino;” instrumento de dos cuerdas que se fríegan con un arco como si fuese un violín.

Fazhan 发展; “desarrollo;” palabra común que ya forma parte de toda la retórica del progreso y de la modernidad urbana.

Gonggong changsuo 公共场所; “espacio público;” neologismo creado por la administración china en los años 1980 para referir al espacio urbano comunitario.

Guanxi 关系; “contactos, relaciones;” “identidad compartida que delimita ‘el mundo de lo conocido,’ donde reinan los sentimientos de confianza, lealtad, respeto mutuo, seguridad y protección, frente a lo ajeno, lo extraño, los otros, que constituyen una *terra incognita* siempre amenazante” (Beltrán, 1995, p. 69). Los *guanxi* puede entenderse como una forma de capital social que abarca desde relaciones de amistad, de vecindad y lazos de pundoonor horizontales, hasta vínculos de interés e influencia del tipo vertical.

Hexie 和谐; “harmonía;” concepto del pensamiento clásico chino que el PCC emplea ahora para referirse al ascenso pacífico de China como potencia mundial y al equilibrio social interno.

Hukou 户口; “registro de población;” se trata de un pasaporte intranacional de carácter hereditario por vía matrilineal que vincula legalmente a cada individuo a una determinada *danwei* (rural o no-rural) según su lugar de nacimiento.

Hukou suozaidi 户口所在地; “localidad del *hukou*;” espacio físico al que se vincula de forma legal el individuo poseedor de un *hukou*.

Jiang wenming, shu xinfeng 讲文明树新风; “Emplea el civismo, cultiva un nuevo estilo;” eslogan que forma parte de las campañas políticas de ámbito nacional relacionadas con la ideología *wenming*.

Jingshen wenming 精神文明; “civilización espiritual;” concepto creado por el PCC en los años 80 para hacer referencia al crecimiento cultural y cívico de la sociedad china, paralelo al *wuzhi wenming* 物质文明 o “crecimiento material.” De aquí se origina toda la retórica *wenming*.

Lanweilou 烂尾楼; “edificio de terminación podrida;” término por el cual se conoce popularmente a los proyectos constructivos inacabados que se mantienen en pie, en ocasiones, durante años. Edificios cuya construcción se ha visto interrumpida. (Ortells-Nicolau, 2017).

Laowai 老外; “extranjero o guiri;” término vulgar (aunque puede o no tener connotaciones despectivas) que los locales utilizan para referirse a los extranjeros, se podría equiparar a la palabra “guiri” en castellano.

Li 礼; “rito;” concepto del pensamiento clásico. “En su referencia al *li* Confucio alude a menudo al origen religioso de la palabra. [...] Pero lo que interesa a Confucio en el *li*, no es el aspecto propiamente religioso del sacrificio a la divinidad, sino la actitud ritual de quien participa en él. Actitud ante todo interior, impregnada de la importancia y la solemnidad del acto, traducida exteriormente en comportamiento formal controlado.” (Cheng, 2002, p. 66).

Liudong renkou 流动人口; “población flotante;” término administrativo y académico empleado para referirse a las personas cuyo padrón resulta inconsistente con el lugar en el que realmente residen y/o trabajan.

Matong 马桶; “cubo de caballo;” cubo de madera u otro material, con un agujero en la parte superior, empleado tradicionalmente en China como urinal portable (sistema empleado especialmente en zonas urbanas).

Menwei 门卫; “portero;” término específico usado para referir a la profesión de vigilante y administrador de los *xiaoqu*.

Mingong 民工; “trabajador;” también empleado como sinónimo de *nongmin gong* 农民工 “trabajador rural.”

Nei 内; “interno, interior;” término empleado para referir a todo lo que atañe a las relaciones de familiaridad, en oposición a lo “externo, exterior” *wai* 外.

Nongye 农业; “agrícola;” su opuesto es *fei nongye* 非农业 “no-agrícola.”

Putonghua 普通话; “lengua común;” término per el cual se denomina a la lengua china estandarizada, la lengua oficial del estado, popularmente conocida fuera de China como “mandarín.”

Ren 仁; “calidad humana;” concepto del pensamiento clásico que “constituye de entrada al hombre como ser moral en el entramado de sus relaciones con los demás, cuya complejidad, armoniosa a pesar de todo, es similar al universo mismo. El pensamiento moral, por tanto, no se refiere a la mejor manera de instaurar una relación deseable entre los individuos; al contrario, el vínculo moral tiene precedencia por cuanto es fundador y constituyente de la naturaleza de todo ser humano.” (Cheng, 2002, p. 61)

Renqing 人情; “sentimientos humanos, favores, dones;” concepto del pensamiento clásico empleado para referir a la base emocional y ética de la humanidad. “Such is the mind of the filial son, the real expression of *human feeling*, the proper method of propriety and righteousness.” (Sturgeon, 2019, p XX).

Shehui guanli 社会管理; “gestión social;” expresión empleada por el gobierno para hacer referencia a la “ingeniería social” (Tomba, 2014), gestión administrativa y política de la población china.

Shehui Zhuyi Hexin Jiazhi Guan 社会主义核心价值观; “Valores Clave del Socialismo;” conjunto de conceptos empleados por el PCC que desde 2012 definen los valores del socialismo chino. Estos incluyen: “prosperidad” *fuqiang* 富强, “democracia” *minzhu* 民主, “civilización” *wenming* 文明, “harmonía” *hexie* 和谐, “libertad” *ziyou* 自由, “igualdad” *pingdeng* 平等, “justicia” *gongzheng* 公正, “legalidad” *fazhi* 法制, “patriotismo” *aiguo* 爱国, “dedicación” *jingye* 敬业, “honestidad” *chengxin* 诚信 y “fraternidad” *youshan* 友善.

Shequ 社区; “comunidad;” es un término administrativo que se refiere al conjunto de urbanizaciones (*xiaoqu*) que forman un barrio o directamente a las antiguas unidades de producción del periodo maoísta como sinónimo de *danwei*.

Sihe yuan 四合院; “recinto de cuatro casas;” recinto amurallado típico de la arquitectura imperial urbana donde vivían las familias y los clanes nobles de China.

Suzhi jiaoyu 素质教育; “educación de calidad;” política de reforma educativa a partir de la cual se populariza el término *suzhi*, ahora centrada en la homologación, en los valores éticos y en la excelencia educativa.

Taiwan shouzhubing 台湾手抓饼; “torta de carne y verduras estilo taiwanés.”

Tiao-Kuai 条块; “lineal-fragmentado;” “Pese a la percepción generalizada de uniformidad y control, el poder del Partido Comunista y el Gobierno no constituye un bloque monolítico. En un sistema definido como de «autoritarismo fragmentado» existen pugnas internas y distintas cadenas de jerarquía y autoridad. Los ejes a través de los cuales tiene lugar esta negociación por el poder se denominan *tiao* y *kuai*. El eje *tiao* remite a la cadena de jerarquía vertical desde el centro a la periferia dentro de un mismo sector o función, por ejemplo, desde un ministerio hacia sus respectivas ramas provinciales, de condado o municipales. Por su parte, el eje *kuai* u horizontal describe dependencias y jerarquías en un mismo plano, como los que pueden darse entre dos ministerios o dos entidades locales.” (Ortells-Nicolau, 2017, p. 326)

Ting 亭; “pabellón chino;” pequeño edificio tradicional típico de la arquitectura china, techado y sin paredes, de planta cuadrada o hexagonal y normalmente equipado con asientos, que se emplea en las zonas exteriores (parques, montañas, jardines...) para detenerse, descansar y contemplar el paisaje.

Wenming chengshi 文明城市; “ciudad civilizada;” premio administrativo que se concede desde el gobierno central a ciertas ciudades, distritos y *shequ* del país que se conforman a las políticas *wenming* y al desarrollo económico.

Xiaoqu 小区; “urbanización cercada;” se trata de urbanizaciones urbanas amuralladas (*gated communities*) i custodiadas por vigilantes de seguridad las 24h del día. Los *xiaoqu* son también una unidad administrativa mínima que refiere a la comunidad legal de residentes y/o propietarios de la urbanización.

Yi 义; “sentido de lo justo;” concepto del pensamiento clásico que “representa el sentido que cada cual aporta en su manera de estar en el mundo y en la comunidad humana, es el

modo en que uno interpreta sin cesar la tradición colectiva confiriéndole un nuevo sentido” (Cheng, 2002, p. 68).

Apéndice (I)

Modelo de encuesta presentada a los 70 estudiantes del instituto Jinling

这个调查是匿名的，消息仅用于研究的意向。

(This questionnaire is completely anonymous. The information given below will be used only for the purpose of scientific and statistic research.)

年龄 (Age):

性别 (Gender):

1. 在你看来“讲文明，树新风”是什么意思？

(In your opinion, what does the sentence “jiang wenming, shu xinfeng” mean?)

2. 你认识的人中，谁是最文明的？为什么？

(Among the people you know, who do you think is the most “civilized” one? Why?)

3. “文明”是全人民的事儿，家人的事儿还是私人的事儿？为什么？

(“Civic behavior” is a matter of the whole population, is a family matter or a personal matter? Why?)

感谢大家！

Apéndice (II)

7 家乡的变化

⑦ 阅读思考

一封倡议书

全校少先队员们：

你们好！

现在我们家乡人比以前富裕了，但家乡的环境却渐渐变差了：天空不那么蓝了，空气也不那么清新了，原本清澈的池塘变得又黑又臭，刚穿的干净鞋袜常常被马路上的污水或尘土弄脏，读书声也常常被窗外的嘈杂声打断……

家乡是我们生长的地方，我们都热爱家乡，我们长大了都要建设家乡。家乡要有美好的环境，人们才会生活得更舒适。虽然我们现在还小，但保护和改善家乡环境我们也有责任。

为此，我们育英小学的环保小组向全校少先队员发出如下倡议：

1. 爱护家乡的一草一木、一山一水，不捕捉野生动物。爱护公共设施，不随地吐痰，不乱抛纸屑杂物。
2. 不做任何有可能破坏环境的事情，并对破坏环境的不良行为进行劝阻。
3. 积极参加多种形式的环境保护宣传活动。
4. 想方设法为绿化美化家乡环境做一件有意义的事情。

小伙伴们，让我们赶紧行动起来，为创造宁静优美的家乡环境尽一份力，添一片绿。

育英小学环保小组

读了这封倡议书后，说一说你的想法。
