
CAPÍTULO 51. LOS CLAROSCUROS DE LA NATIVIZACIÓN (*BENTU HUA*): COLONIALISMO Y DESCOLONIZACIÓN EN LA ANTROPOLOGÍA CHINA

Gladys Nieto

Universidad Autónoma de Madrid

A pesar de su amplia definición etimológica como “ciencia del hombre” (antropos + logos) y de su programa universal y holista de estudiar todas las sociedades en cualquier tiempo y espacio, en sus aspectos biológicos y culturales, la antropología científica nació a fines del siglo XIX dedicada a un objeto en particular: los “pueblos primitivos”, aquellos pueblos sin historia, sin escritura, considerados un Otro cultural por Occidente. Y nació además como instrumento de las necesidades políticas del colonialismo europeo, a pesar de las reservas con las que se analice la efectiva participación de los antropólogos en esa empresa. China fue una de las sociedades objeto de la expansión imperialista europea hacia finales de los Qing e inicios de la República. Sus pueblos no sólo fueron objeto de estudios etnográficos sino que los principios de esta disciplina influenciaron la formación profesional temprana de los antropólogos pioneros “autóctonos” en ese país. Por ello, la historia de la antropología china como tal –exceptuando la revisión de los textos clásicos y de la historia imperial previos al último cuarto del siglo XIX– surge a la par de su consolidación en Europa y Norteamérica. El rumbo que tomó el desarrollo de esta disciplina como tradición nacional se fue definiendo y consolidando en el marco de las sucesivas revoluciones políticas y planificaciones económico-sociales, sea en la etapa de la Liberación en 1949, en la Revolución Cultural en 1966 o en la época de las reformas post-maoístas a partir de 1978. A lo largo de esos periodos, las críticas y suspicacias hacia el origen colonial de la antropología dominante noratlántica y a cómo ella afectaba negativamente (desde el dominio y la alienación) la práctica de los antropólogos chinos aparecía intermitentemente en el seno de la comunidad científica y entre los planificadores políticos. Esta cuestión ha retornado a la colectividad antropológica china en el contexto de la actual incorporación del país al proceso de globalización, influida además por las críticas post-colonialistas y el posmodernismo. Un sector significativo de estos profesionales ha instaurado el debate en torno a la “nativización” (*bentu hua*), “localización” o “sinización” de la antropología. Denominación que incluso se refiere al establecimiento de una antropología con “características chinas” (*you zhongguo tese de renleixue*), en la que se advierte de los peligros de traducir o transplantar conceptos desde Occidente a Oriente sin una reflexión sobre su carga ideológico-teórica (Wang, 2002). Estos académicos apoyan que se separen y criben las prácticas antropológicas chinas de su origen extranjero, e incluso entienden que la antropología deba

caracterizarse en función de la situación política, económica e ideológica del país.

En este artículo analizo las características de este movimiento a favor de la nativización de la antropología china así como las paradojas que evidencia, en su tajante contraposición entre una ciencia occidental dominante y una ciencia localista vinculada al proyecto nacional de modernización y mercantilización de la etapa de las reformas post-maoístas. Intento además revelar las dificultades de plantear la unicidad de la experiencia antropológica china teniendo en cuenta las deudas intelectuales que mantiene no sólo con el pensamiento marxista (de raíz europea) y soviético sino con los debates regionales de las antropologías del sur y del mundo, en otras regiones emergentes del Tercer Mundo.

ANTECEDENTES DE LA ANTROPOLOGÍA CHINA NATIVISTA

La etapa inicial del desarrollo de la antropología en China en el último cuarto del siglo XIX y principios del XX estuvo signada por la importación de las teorías, modelos y técnicas procedentes de Occidente. Sin embargo tal influencia procedió principalmente de los intelectuales chinos que se encontraban estudiando en Japón, para quienes las nuevas ciencias sociales occidentales brindaban conceptos y herramientas para la reflexión nacionalista en su lucha contra el régimen imperial y el imperialismo extranjero. En tal ambiente de efervescencia nacionalista las teorías racialistas (en boga también en Europa) de Spencer y posteriormente de Darwin hicieron su aparición en China. Un poco después lo haría el pensamiento evolucionista, primer paradigma de la antropología científica, que tendría una significativa importancia en el contexto de la antropología china. En las primeras décadas del siglo XX, a la llegada de la teoría evolucionista se sumarán el difusionismo austro-germano, el particularismo histórico, la etnología francesa y el funcionalismo británico. Tales teorías antropológicas se aplicaron a un “terreno chino” a través del estudio del campesinado y los pueblos no-Han en los años 30 y 40, gracias a la dedicación de los antropólogos pioneros que se formaron en el exterior (preferentemente en Europa y Norteamérica) y que contribuyeron a la institucionalización de la disciplina en diversas universidades. Algunos de ellos recibieron su educación terciaria en una relación directa con los “padres” fundadores de la antropología, y fueron éstos quienes les alentaron a desplegar y desarrollar estudios etnográficos en su propio país, según su línea de interpretación. En ese sentido, la primera etapa del desarrollo de la antropología china hasta 1949 está signada por la adopción o importación de las teorías del modelo clásico antropológico a la realidad social china (Guldin, 1994).

En los años 40 antes de la llegada al poder del Partido Comunista Chino, las ciencias antropológicas estaban hegemónicas por el modelo funcionalista y por los estudios de comunidad (*shequ yanjiu*). Es entonces cuando surge la cuestión de la sinización de la antropología a través de las sugerencias lanzadas por Wu Wenzao y Fei Xiaotong. Por una parte, Wu proponía utilizar el funcionalismo británico para analizar la sociedad china – desde la costa a las fronteras continentales– en su amplia diversidad de manifestaciones. Pero tal análisis requería la conformación de una mirada nacional propia y diferenciada de aquella de los antropólogos occidentales. Para Wu, mientras aquellos estudiaban a los pueblos colonizados, los antropólogos chinos se estudiaban a sí mismos. Su proyecto alentaba a que la antropología china creciera en suelo chino. Por otra parte, Fei apreciaba la identificación estrecha que ligaba a los intelectuales chinos con el campesinado, y visualizaba en ese lazo un compromiso por el cual la antropología china debía implicarse social y políticamente en su servicio hacia el pueblo. De manera similar a la proposición de Wu, Fei Xiaotong promovía que los chinos estudiaran su propia sociedad como medio para acabar con el imperialismo y el régimen feudal. La idea de una antropología de China para China se comienza entonces a perfilar como un proceso de depuración intelectual de los elementos occidentales y de descolonización.

A pesar de estas influencias originarias occidentales, la consolidación de la tradición nacional antropológica china se profundizaría en la etapa maoísta con los aportes de los técnicos, asesores y académicos soviéticos, en cuestiones ligadas a la ingeniería social de la construcción de un Estado multinacional y unitario. Durante los años 50 los antropólogos chinos tuvieron un papel predominante en los proyectos de catalogación y de historia social de las nacionalidades minoritarias (*shaoshu minzu*) así como de reforma del lenguaje – tanto de las nacionalidades como de la lengua Han. Ellos pusieron su conocimiento al servicio de la construcción del Estado-nación de 1949 y la modernización económica y social. La teoría hegemónica resultó de una combinación del evolucionismo decimonónico de Morgan, el materialismo histórico y ciertas influencias del pensamiento de Engels y Stalin. Lo que se obtuvo fue un esquema formalista y economicista de cinco estadios de desarrollo evolutivo de la humanidad¹⁰⁹⁹ en los cuales se ubicaba a los pueblos no-Han, quienes serían guiados en el camino de la construcción del socialismo (estadio ocupado por la mayoría Han), a través de las reformas pertinentes que llevaría a cabo el Estado. La preeminencia de este modelo se mantiene incluso en la actualidad.

La cercanía de los antropólogos a la ideología y la lógica estatal no les previno de las críticas y los ataques que sufrieron por la exacerbación de la

¹⁰⁹⁹ Comunismo primitivo, esclavismo, feudalismo, capitalismo y socialismo.

facción izquierdista en los tiempos de la Revolución Cultural (1966-1976). Incluso los antropólogos que abogaban por una disciplina al servicio del pueblo fueron etiquetados de elementos burgueses y contrarrevolucionarios. Por entonces, los estudios antropológicos fueron proscritos, los departamentos en distintas universidades cerrados, los profesionales enviados a campos de reeducación y sus resultados de investigación confiscados debido a las suspicacias que existían respecto a los orígenes colonial y occidental de esta disciplina. La etnología o el estudio de las nacionalidades (*minzuxue*) que en los años 50 y principios de los 60 se había considerado una ciencia materialista fue también objeto de la crítica y el veto.

Tras la década perdida, se reabrieron los departamentos e institutos de antropología y etnología, y los profesionales chinos volvieron a tomar contacto no sólo con sus pares en Europa y Estados Unidos sino con sus colegas rusos y de otros países del Tercer Mundo. En los años 80 y 90 con la progresiva implementación de la política de reforma y apertura en el país, la cuestión de la nativización regresó a las discusiones de la comunidad antropológica, como ofensiva y reacción hacia la hegemonía de las teorías y metodologías occidentales. Tal reflexión surgía en un contexto en el que aún pesaba el estigma de la dedicación de estos profesionales a una ciencia considerada en sus orígenes burguesa, y el bloqueo de su acceso al ejercicio laboral que había acompañado a la proscripción de la disciplina durante la Revolución Cultural. Para los antropólogos nativistas la revitalización antropológica de los años 80 precisaba encontrar un espacio institucional de mayor estabilidad y canales de legitimación para esta área de conocimiento. Tales condiciones permiten contextualizar e interrogar los debates de la antropología china en los años 80 que se afanaban en definir el rol y el lugar de esta disciplina en el proceso de modernización por el que atraviesa la República Popular China (RPC). Y que abogaban por “refundar” académicamente la etnología (*minzuxue*), precisando su denominación, objeto, metodología, perspectivas teóricas y relación con otras ciencias, asignándole una creciente importancia en la elevación de la producción y la mejora de la vida de los pueblos no-Han así como en la construcción del socialismo (Huang, 1990; Chen, 1984). La reflexión nativista intentaba definir una postura unificada y homogénea de la comunidad antropológica china cercana al programa desarrollista del gobierno, con una discusión ferviente de oposición a las posibles influencias intelectuales occidentales en las teorías y las metodologías a adoptar en la nueva etapa de consolidación del “socialismo con características chinas”.

ACERCA DE LAS PREMISAS DEL MOVIMIENTO DE LOCALIZACIÓN

Las afirmaciones tempranas de buscar una antropología china para China, una antropología al servicio del pueblo, de la necesidad de que los antropólogos chinos se estudien a sí mismos; todas ellas se recuperaron en las actuales discusiones respecto a la nativización (*bentu bua*). En este punto es preciso indagar en los detalles de la denominada localización de la antropología más allá de la proliferación de lemas como los mencionados, y en la forma en que se plantea la delimitación de un pensamiento antropológico autóctono aplicable a una realidad social fijada como “china”. En lo que sigue intento acercarme a las asunciones y fundamentos que subyacen al debate sobre la nativización de la antropología china.

1) Este debate intelectual comparte las premisas de los movimientos de descolonización en los países del Tercer Mundo en tanto la ciencia social es producida y reproducida para servir a los intereses de una clase social particular (por lo general, la burguesía). En la medida que las teorías antropológicas occidentales se han creado con el fin de someter a los pueblos bajo observación, no son adecuadas a las condiciones económicas, políticas, sociales y culturales de esos pueblos. Tal desajuste podría nivelarse mediante la adaptación del saber occidental a esas condiciones. Así la antropología china precisa ser “localizada” o “nativizada”, por lo que la nativización se convertiría en un mecanismo de depuración de sus influencias burguesas y occidentales. Este proceso busca además recuperar elementos de la propia tradición intelectual china con vistas a conformar una antropología que se aplique a la realidad del país, hecha por nativos de ese país. Más adelante me adentro en las enormes dificultades que acarrea la definición de considerarse “nativo”. Sinizar la antropología supone entonces considerar que ésta responde orgánicamente a los intereses del pueblo chino y no de la burguesía como lo fue en sus inicios la antropología noratlántica ligada a la expansión capitalista e imperialista.

2) El movimiento de nativización busca una “genealogía” de la que puede resultar una perspectiva china en esta disciplina a través del trabajo de los pioneros que abrieron de manera incipiente el camino hacia la localización (Xu, 2000). Las figuras que se recupera son las de Wu Wenzao y Fei Xiaotong, antes mencionadas. Pero más allá de que estos autores efectivamente iniciaran la conformación de una “escuela china” en los estudios etnográficos, lo cierto es que se omite mencionar que tanto Wu como Fei se educaron académicamente en el modelo clásico de la antropología científica noratlántica dominante. Wu Wenzao fue discípulo de Franz Boas en la Universidad de Columbia. Y Fei Xiaotong lo fue de Bronislaw Malinowski en la London School of Economics en Inglaterra. Y ambos promovieron la consolidación del funcionalismo y los

estudios de comunidad en China; metodologías y marcos teóricos que según la lógica nativista se considerarían extranjeros.

3) La antropología nativista china se define orientada hacia la aplicación. La función primaria que se asigna a esta área de conocimiento es la resolución de “problemas sociales chinos”. La disposición técnica y pragmática de este saber es tal que los antropólogos nativistas incluso abogan por la aplicación acrítica y directa de las teorías y métodos occidentales si de lo que se trata es de solucionar problemas sociales en su país. Aquí hay un aspecto significativo a tener en cuenta: la antropología con “características chinas” no tiene una actitud de exclusión de las metodologías extranjeras –sean europeas, americanas, japonesas o soviéticas– sino que defiende su incorporación. Las posiciones a este respecto no son homogéneas. Hay profesionales que en la necesidad de contar con herramientas teóricas y metodológicas para analizar la cambiante realidad social china, proponen adoptar y aplicar el saber académico que procede de Occidente, dejando a las generaciones posteriores la tarea de su evaluación ideológica y/o política. Otros profesionales mantienen una posición opuesta, en la que la selección y vigilancia de ese saber debe realizarse antes de su incorporación. A principios de los años 90 estas posturas académicas en la antropología china se definían como reformistas (*gaigepai*) y conservadoras (*baoshoupai*) respectivamente. No obstante, ambas estaban a favor de la localización de la disciplina.

4) El futuro de la antropología en China se mide a través de su capacidad para afrontar el desafío de la nativización (Harrell, 2001; Xu, 2000). Se afirma que la antropología china debe atravesar este proceso de sinización para consolidar su desarrollo e incluso como mecanismo de supervivencia. En ese sentido, hay una clara definición –entre los antropólogos que defienden la localización– respecto a que la antropología china se debe utilizar al servicio del proceso de modernización emprendido por el gobierno chino en 1978 así como en el desarrollo de políticas gubernamentales. Esta situación no se distingue demasiado de la orientación histórica que ha tenido la antropología en China después de 1949, en tanto la disciplina se consolidó prácticamente como instrumento del proceso de construcción nacional –del proyecto *minzu* especialmente. Cabría aquí preguntarse si el interés por la nativización no tiene un carácter instrumental en su mayor aproximación a las instancias del poder gubernamental y a sus líneas programáticas, como mecanismo para la continuidad y el desarrollo disciplinario.

5) El movimiento nativista rescata y singulariza las prácticas antropológicas locales, diferenciándolas de las prácticas de los antropólogos de los países hegemónicos. Refuerza la concepción de que la antropología china se distingue de aquella producida en Occidente debido a que históricamente ha privilegiado los aspectos cualitativos sobre los cuantitativos. Constituye una ciencia en la que no prevalece el uso de estadísticas sino los factores humanos, la interacción

persona a persona. Afirma que en la investigación de campo los antropólogos chinos han desarrollado el trabajo en equipo, la escritura cooperativa y la publicación conjunta, por lo que aquella difiere de la investigación individualista del antropólogo occidental como una especie de “aventurero solitario”. Y siempre ha tenido una relación cercana con la oficialidad y la población local (Guldin, 1994). La antropología china aparece como el resultado de diferentes influencias, de contribuciones occidentales y soviéticas a raíz de su exposición a los dos sistemas económico-políticos.

6) La nativización de la antropología china se reconoce como un movimiento de crítica y resistencia cultural a la hegemonía occidental y a las jerarquías establecidas en las estructuras del poder académico a nivel mundial, desde una perspectiva constructiva. La selección crítica del conocimiento antropológico occidental y la recuperación del conocimiento indígena chino aparecen como elementos que contribuirían y enriquecerían a las teorías y metodologías antropológicas globales mediante un diálogo con los marcos teóricos utilizados en otras tradiciones nacionales antropológicas.

En síntesis, la sinización o transformación china de la antropología se define como una especie de resistencia cultural a la copia de modelos y teorías extranjeros, en un momento histórico en el que la RPC atraviesa por un proceso de occidentalización creciente y ha venido adoptando gradualmente el modelo económico neoliberal bajo la dirección política del PCC (Wang, 2001). En tal sentido, el énfasis en la nativización viene a vincularse a una revitalización del nacionalismo chino y a la adecuación de la disciplina a las actuales condiciones económicas y políticas del país. Con ello la antropología pretende definirse como un área de conocimiento que responde a los intereses del pueblo chino y no a los de la burguesía como lo fue en los inicios la antropología ligada a la expansión capitalista e imperialista occidental. Y la nativización actuaría mediante una separación selectiva del pensamiento extranjero que debiera aplicarse al contexto específico nacional. Ahora bien, algunas de las premisas de la nativización de la antropología china presentan una serie de paradojas, las cuales señalo a continuación.

PREMISA 1: LOS ANTROPÓLOGOS CHINOS ESTUDIAN A LOS CHINOS

Una de las mayores dificultades de definir la nativización como una antropología realizada por chinos para chinos reside en la propia definición de “nativo” y en aquello que se asume en relación a ella. En los años 50 y 60 la antropología noratlántica sufrió una serie de transformaciones internas, producto de los cambios operados en las denominadas sociedades “primitivas”. Las sociedades simples o “primitivas” –como habían sido consideradas en el

modelo clásico antropológico— se transformaron en complejas por la influencia del dominio colonial y su incorporación al sistema capitalista. O bien, la propia asunción metodológica de tal sencillez comenzó a ponerse en duda. La antropología dominante “descubrió” entonces la influencia que el imperialismo occidental había tenido en el sometimiento y la destrucción cultural de esas sociedades “primitivas” —la gran mayoría de los actuales pueblos del Tercer Mundo. Con lo que muchos antropólogos occidentales reconocieron la participación directa o indirecta que tuvieron en tal empresa, los límites que el colonialismo impuso a la teoría antropológica y la aceptación de que ese pasado colonial constituiría una dificultad para el desarrollo de la disciplina (Llobera, 1975). Pero así como la antropología dominante tuvo un giro metodológico al entender que las culturas no podían ser tratadas como “iguales” cuando la colonización mostraba resultados evidentes de desigualdad entre culturas, con los procesos de liberación que se empezaban a desarrollar en África y Asia emergieron nuevos sujetos de conocimiento: los antropólogos “nativos”. A diferencia de los antropólogos occidentales que estudiaban otras sociedades diferentes a la propia, los antropólogos “nativos” se abocaban al análisis de sus propias sociedades. Los desafíos para la antropología noratlántica eran muchos. Las sociedades “primitivas” corrían el riesgo de desaparecer para siempre incorporadas por la dominación al sistema capitalista. Y con ellas desaparecía el objeto de la disciplina. La mirada de los antropólogos “nativos” exponía el problema epistemológico de considerar quién era entonces el Otro, y donde era posible hallar aquello que era diferente. Cuestión que se resolvió parcialmente con el desarrollo del extrañamiento como recurso metodológico al que apelaba el investigador para construir la diferencia. Estos desafíos condujeron a una especie de reinención de la antropología (Stocking, 2002). Se hizo un llamamiento para que la antropología “volviera a casa” —esto es, que analizara sus propias sociedades— y que estudiara “hacia arriba” buscando descifrar la lógica de los sectores de mayor influencia económica y poder político en vez de abocarse a los grupos más desposeídos de la sociedad. Todo ello condujo a los desarrollos antropológicos producidos en el último cuarto del siglo XX: el impacto del pensamiento marxista, el interés antropológico por los temas vinculados al poder y la dominación, el estudio de los movimientos de resistencia cultural, social y política, los problemas medioambientales, la reflexión sobre el proceso etnográfico, entre otros.

Ahora bien, la definición de nativo y su frontera con el no-nativo nos lleva a un terreno resbaladizo. Kuwayama (2004) —que defiende la nativización de la antropología japonesa— considera que los nativos son gente no occidental que tradicionalmente han sido objeto de la investigación antropológica de Occidente. A pesar de tal aclaración, él considera que los antropólogos locales serían nativos sólo en un sentido secundario ya que pertenecen a la sociedad general y tienen intereses comunes con la gente que estudian, pero no

participan completamente de todas las esferas de la vida social. Por ejemplo, los antropólogos japoneses de las ciudades que estudian comunidades rurales son no nativos frente a esas comunidades, pero pueden ser considerados nativos e internos frente a los antropólogos extranjeros que estudian Japón. La perspectiva de Narayan (1993) discute el establecimiento de una frontera fija entre antropólogos nativos y no nativos, aunque sea mediante niveles de agregación (como afirma Kuwayama). Para esta autora, en el presente momento histórico es conveniente reflexionar sobre la posición que adopta el antropólogo a raíz de una serie de identificaciones cambiantes en las que influyen factores como la educación, el género, la orientación sexual, la clase, la raza, entre otros, más que una identidad nacional o cultural prefijada. Kuwayama incorpora en su definición de nativo, la disposición cercana del antropólogo hacia las personas estudiadas, pero el modelo permanece anclado en una concepción esencialista. Afirma que existen varios componentes para distinguir un nativo de un no nativo: la cultura como punto de referencia de la observación etnográfica, la audiencia asumida que leerá la investigación, la lengua en la que el antropólogo nativo escribe los resultados y el grado de implicación que tenga éste en la representación cultural de un grupo. En tal sentido “un antropólogo de Japón es nativo no porque sea ciudadano de Japón sino porque escribe en japonés para lectores japoneses desde un punto de vista japonés” (2004:19). En este punto Kuwayama no explica qué es lo que él entiende por escribir desde un punto de vista “japonés”. Desde su concepción, se presupone que para un antropólogo nativo la cercanía al colectivo estudiado (ya sea por pertenencia cultural, ciudadanía o por implicación emocional) establece necesariamente un tipo de representación de ese colectivo comprometida socialmente, bienintencionada y auténtica. Mientras que la lejanía entrañaría una comprensión tergiversada (eurocéntrica) dirigida al sometimiento y dominio del otro.

Ahora bien, la afirmación primaria del movimiento de nativización de la antropología china consiste en que los chinos tienen que ser estudiados por chinos para dar cuenta de su propia realidad. Tal definición de “ser nativo” es primordialista y se basa en una condición de nacionalidad o etnia. El establecimiento de una diferencia fija entre antropólogos nativos y no nativos, excluye de principio, a los profesionales no chinos que por motivación personal pretendan estudiar problemáticas relativas a ese país. Desde la distinción que establece, el movimiento de nativización puede ser tildado de excluyente, etnocéntrico o chauvinista¹¹⁰⁰. En la aceptación de la premisa de que los chinos deben estudiar a los chinos, excluyendo a los no nativos, en realidad se está poniendo en juego el reconocimiento respecto a la representación cultural e

¹¹⁰⁰ De hecho, los antropólogos y sinólogos occidentales que participaron en el Simposio Internacional sobre la indigenización de la antropología china (Nanning, 1999) alertaron sobre el etnocentrismo latente de esta perspectiva (Gao y Zou, 2001).

intelectual de un grupo (¿quiénes estarían legitimados para representar a quiénes? ¿quiénes deberían hablar por quiénes?) y respecto a la autenticidad del conocimiento (¿quiénes serían los que mejor se conocen a sí mismos?). En relación con el primer aspecto (¿por qué los chinos serían quiénes tienen el privilegio de hablar por los chinos?) es preciso apuntar que los antropólogos chinos pertenecen a una elite intelectual y profesional, que a fin de cuentas, representa y habla por otros colectivos en situación de desventaja y usualmente ubicados en niveles más bajos de la jerarquía social (inmigrantes internos, mujeres, campesinos, miembros de las nacionalidades). Por lo que la nacionalidad no bastaría para igualar a tales sectores sociales y para que los antropólogos chinos se arroguen cierta legitimidad de hablar por esos otros. En torno al segundo aspecto (¿por qué los chinos serían quiénes mejor conocen su sociedad?) es difícil afirmar que la pertenencia y la cercanía cultural garantizan un conocimiento más ajustado y auténtico. De hecho, la antropología ha tratado extensamente el problema epistemológico que entraña la implicación y la cercanía de los agentes con la realidad social que estudian. Los nativos internalizan y naturalizan el orden social y pueden llegar a omitir aspectos de su realidad que para un observador ajeno son identificables. Por lo que precisan ejercer una mayor vigilancia epistemológica en la construcción de sus datos durante la investigación social. En ese sentido la garantización de la objetividad y la autenticidad del conocimiento antropológico no necesariamente está dada por la condición de pertenencia a un grupo, comunidad o nación.

La representación cultural o intelectual que la antropología nativista define bajo la condición de que los chinos estudian a los chinos, para hacer honor a la verdad tendría que revisar el desarrollo nacional de la disciplina y reflexionar sobre la deuda de representación que tienen los antropólogos Han con las nacionalidades minoritarias que habitan la RPC. En la producción académica los Han representaron a las sociedades no chinas como los “salvajes internos” en una escala evolutiva de desarrollo, en la que la cúspide del desarrollo socialista estaba ocupada por la población mayoritaria Han. Estas sociedades “primitivas” tenían que atenerse a las reformas dictadas por el gobierno comunista en la construcción del proyecto nacional. Y fueron visualizadas desde un “orientalismo interno” como un Otro cultural, parte integral de la nación (Schein, 2000) y posible amenaza, ya que podían convertirse en potenciales enemigos de la modernidad comunista.

Partiendo de las críticas internas a la nativización lanzadas por los antropólogos que defienden sus orígenes étnicos y su pertenencia cultural a algunas de las minorías nacionales de la RPC, la nativización china puede multiplicar sus distintos niveles de agregación y desarrollar distintas versiones de la localización. Dentro de China algunos antropólogos Miao, Yi, tibetanos, mongoles, entre otros, han comenzado a estudiar sus colectividades de pertenencia étnica que anteriormente eran abordadas por antropólogos Han.

Ello ha incentivado las tensiones étnicas y las sensibilidades políticas entre los antropólogos de las nacionalidades y los Han, a quienes se les tacha de chauvinistas. Si los antropólogos Han defienden la nativización como una confrontación entre China y Occidente, los antropólogos mongoles recurren también a la nativización como una contienda de lo Mongol frente a lo Han y a Occidente (Bilik, 2002). De allí no se puede asumir ingenuamente la ausencia de relaciones jerárquicas y de poder que, de hecho subyacen a todos los procesos de conocimiento. La defensa de una antropología china para China puede utilizar el relativismo como mecanismo de enfrentamiento al universalismo de la antropología noratlántica dominante pero, como expresa Bilik (2002) tal particularismo está ordenado jerárquicamente como en el resto del mundo. Y la propia antropología nativista china aparece amenazada por las mismas críticas que ella ha lanzado contra Occidente desde el seno de su comunidad académica nacional. Ningún campo contra otro es universalista, sólo que cada nivel dentro de esta jerarquía utiliza el “universalismo” contra el “relativismo” de un nivel menor y/o mayor. La insistencia en la definición de los sujetos nativos privilegiados para construir el conocimiento antropológico (desde cualquiera de estas posiciones) corre el riesgo de atarles a espacios geográficos, étnicos o culturales particulares.

PREMISA 2: LA CRIBA DE UN PENSAMIENTO COLONIZADOR

Para avanzar la localización del pensamiento antropológico en China, estos profesionales consideran que tanto la teoría como la metodología occidentales –que se consolidaron como instrumentos de dominación de los pueblos del Tercer Mundo en manos de la burguesía– deben atravesar un proceso de selección y purga. Desde una postura un tanto ingenua los científicos chinos sienten que al estudiar a China, ellos mismos alejan a la disciplina de sus orígenes coloniales (Harrell, 2001) y que ello puede revitalizar su civilización (Wang, 2002). Cabe aquí preguntarse cómo es posible filtrar el pensamiento procedente de Occidente e incluso identificar la cuna de ciertas ideas cuando éstas suelen ser adoptadas y releídas con distintos significados en diferentes contextos. Además ¿para qué serviría tal trabajo de depuración en la consolidación de la pureza de un pensamiento autóctono? La postura de la nativización parece intentar contraponerse a las ideas surgidas desde Occidente –o una construcción particular estereotipada del mismo– de una manera desigual. Así ¿todos los elementos occidentales se consideran desechables? O bien ¿es posible recuperar algunos desde la perspectiva emancipatoria que contienen? En este punto la adopción del materialismo histórico en el desarrollo de la antropología china constituye una respuesta a esta segunda pregunta. El paradigma teórico que se ha utilizado en los años 50 y 60 y que se

mantiene incluso en la actualidad, para estudiar las nacionalidades minoritarias es una versión sinizada de las lecturas soviéticas de la filosofía social alemana. El pensamiento de Marx, Engels, Morgan y la cuestión de las nacionalidades de Stalin se consideran ideas progresistas, pero éstas están lejos de constituir un punto de vista nativo. Las paradojas de la nativización están en que buena parte del pensamiento antropológico chino hegemónico emana de Occidente, y en que además los defensores del nativismo se han formado profesionalmente en las instituciones hegemónicas de la antropología noratlántica. Quienes critican el saber occidental han recibido a menudo una educación occidental. En muchos movimientos nativistas el marxismo ha podido avanzar un proceso de liberación nacional y de crítica social al sistema económico y político imperante. Sin embargo, en el caso de China el marxismo no se recuperó como mecanismo de reflexión crítica sino como dogma y legitimación del orden social, en especial en relación con la ubicación de los grupos no-Han en la escala del desarrollo evolutivo de la humanidad teleológicamente orientado al socialismo.

La apelación a las estrictas diferencias entre el saber occidental y el saber chino es un problema que ya planteaba el humanismo chino de principios del siglo XX y que permanece instalado en el ámbito intelectual. Las discusiones se movían en si el saber chino debía incorporar elementos extranjeros, si se debían preservar elementos propiamente chinos, en qué medida unos y otros. En la resolución de este problema los reformistas chinos de esa época han seguido dos tendencias opuestas. Unos descartaban totalmente la cultura tradicional por considerarla atrasada y un lastre para la modernización del país, con lo que aceptaban una occidentalización total. Mientras otros aprovechaban las ventajas económicas que traía la introducción de una modernización científica y tecnológica que Occidente aportaba, pretendiendo mantener la esencia de la cultura china tradicional. En tal sentido la esencia era china y lo contingente era occidental (*zhongti xiyong*), se copiaba de Occidente su saber económico y su tecnología pero se mantenía la raíz de lo autóctono (Ollé, 2005). Ahora bien, el refuerzo de las diferencias entre el saber occidental y el saber chino que propone el nativismo no percibe los matices y la complejidad del primero ni del segundo. La antropología noratlántica, más allá de los obstáculos de su legado colonialista, ha incorporado múltiples tradiciones de pensamiento, algunas conservadoras y otras radicales. Estas tradiciones han permitido el ejercicio de la crítica y la trascendencia del etnocentrismo, el androcentrismo, en menor medida del orientalismo y la reflexión sobre el papel que tuvo la disciplina en la opresión de los pueblos del Tercer Mundo. Todo ello también es parte de la antropología de los países centrales. Considerar a la teoría antropológica occidental como una totalidad homogénea y legitimadora del orden social desvirtúa sus múltiples y diversificadas perspectivas. Por lo que el nativismo acaba conformando una

especie de occidentalismo, una visión mistificada de la producción del conocimiento en los países centrales por oposición a la antropología de los países del Tercer Mundo.

PREMISA 3: UNA EXPERIENCIA NACIONAL ÚNICA

La construcción de un discurso antropológico nativo en base al occidentalismo sin una mirada crítica al desarrollo histórico doméstico de la disciplina, corre el riesgo de convertirse en una antropología de refuerzo del nacionalismo cultural e incluso en un discurso propagandístico y poco serio. Muchas de las tradiciones nacionales de las antropologías de Asia Oriental han estado vinculadas al nacionalismo en la búsqueda de una identidad propia (Kuwayama, 2004; Kim, 2000). La cuestión de resaltar la unicidad china en el desarrollo antropológico no se distingue de las prácticas que sostienen otras tradiciones nacionales. Como expresa Chun (2001) las condiciones históricas definen el armazón de las tradiciones nacionales de una ciencia, de allí que a las antropologías europea y norteamericana les corresponda la revisión de su pasado colonial mientras que a las antropologías de Asia Oriental les compete el escrutinio de su subordinación a los procesos de construcción del Estado –la nacionalización de la cultura y el aprendizaje nacional. A fin de cuentas las experiencias ligadas a la institucionalización de la disciplina y el ejercicio profesional en cada contexto histórico son específicas y se han conformado en base a diversos factores económicos, políticos y sociales. Por ello sería significativo interrogarse respecto a las causas que sostienen el interés actual por parte de los antropólogos nativistas chinos de remarcar la cualidad de una experiencia antropológica única en el país. ¿Acaso este movimiento no sea una forma de acercar la disciplina hacia la actual orientación nacionalista gubernamental, como medio además de beneficiarse de esa cercana relación con las instituciones? Si ubicamos el movimiento nativista antropológico en el marco del presente proceso de globalización, éste no es ajeno a otros tantos movimientos nativistas inspirados en la reflexión post-colonialista de crítica a la modernidad ilustrada, que han aparecido en multitud de ámbitos académicos e intelectuales. En la esfera antropológica los nativismos atienden a cuestiones como qué tipo de antropología debe hacer un país o una comunidad, el compromiso que debiera tener la disciplina con la modernización y/o liberación de sus pueblos, o la actitud a adoptar en relación con la aplicación de visiones eurocéntricas a cosmovisiones no occidentales. En esa línea podemos apreciar que el movimiento de nativización de la antropología china comparte su “unicidad” con otras perspectivas relativistas de conocimiento que se han generado en los países periféricos, como las antropologías del sur (Krotz, 1999) y del mundo (Lins Ribeiro y Escobar, 2006). Las primeras buscan conformar

una antropología universal y diversa que cuestione el concepto de ciencia tal como está planteado desde los centros de poder, y recupere la diversidad en sus fuentes históricas nacionales de manera crítica, enfrentándose a la antropología noratlántica dominante. Las segundas buscan un proyecto que supere la dependencia de las antropologías periféricas frente a las hegemónicas, rescatando las tradiciones antropológicas silenciadas por el sistema mundo de la antropología¹¹⁰¹ e intentando modificar las desiguales relaciones de poder en la creación del conocimiento.

Considerar la nativización de la antropología china como el modelo de construcción del conocimiento científico a aplicar en el periodo post-maoísta no está exento de riesgos. El establecimiento de una tradición de pensamiento única, de una línea teórica en particular como la norma desde la que se mide la realidad social china, puede cerrar la disciplina a la crítica y el disenso interno. Ciertamente la nativización de la antropología es un movimiento de reacción hacia los poderes occidentales tras las políticas imperialistas a las que fue sometida China (Gao & Zou, 2001). Sin embargo, la crítica post-colonial merece ser aplicada tanto a la imposición de modelos extraños a realidades locales, como a los propios modelos autóctonos. Un conocimiento local no necesariamente es emancipatorio. Si la meta de la revisión post-colonial china es contribuir a la liberación de su(s) pueblo(s), es preciso que la antropología rescate las múltiples voces de los agentes que lo componen e incluso se encuentre abierta a cuestionar la lógica del Estado. La subordinación de la aplicación científica antropológica al actual proyecto nacional y su modelo neoliberal de desarrollo económico lo que hace es dirigir la nativización de la antropología china hacia una antropología de carácter patriótico-nacionalista, subordinada a las directrices gubernamentales. Su insistencia en proclamar una perspectiva relativista de la antropología por la cual cada país tendría su propia ciencia social según una visión clasista que contribuiría a una antropología global, en resumidas cuentas nos remite a la dicotomía universalismo – relativismo, base teórica y una de las herramientas más clásicas de esta disciplina.

La verdadera antropología nativista china –si de rechazar los elementos de la dominación occidental se trata– no tendría que preocuparse en rastrear lo más autóctono y más puro de su tradición, sino en construir modelos y conceptos procedentes de todas las fuentes de pensamiento, que contribuyan a la promoción de la emancipación de sus gentes, y a llevar las dudas y las diferencias al propio seno de su comunidad intelectual.

¹¹⁰¹ Concepto del antropólogo sueco Thomas Gerholm por el cual las ciencias antropológicas estarían determinadas por relaciones de poder y la expansión capitalista eurocéntrica. Estados Unidos, Inglaterra y Francia constituirían los núcleos del poder académico antropológico relegando al resto de las tradiciones nacionales a la periferia.

BIBLIOGRAFÍA

- BILIK, N. (2002): "The Ethnicity of Anthropology in China", *Critique of Anthropology*, 22 (2), 133-148.
- CHEN, G. (1984): "The Chinese People Need Anthropology" (Wo guo renmin xuyao renleixue), *Anthropological Studies (Renleixue yanjiu)*. Beijing, Chinese Academy of Social Sciences, 1-10.
- CHUN, A. (2001): "The Politics and Poetics of Anthropological Area Studies in Postwar Taiwan". *Inter-Asia Cultural Studies*, 2 (2), 221-245.
- GAO, C. & ZOU, J. (2001): "Moving to Globalizing Chinese Anthropology. A Summary of the 1999 International Symposium on Nativizing Anthropology", *Chinese Sociology and Anthropology*, 33 (4), 37-48.
- GULDIN, G. (1994): *From Malinowski to Moscow to Mao. The Saga of Anthropology in China*. New York, M.E. Sharpe.
- HARRELL, S. (2001): "The Anthropology of Reform and the Reform of Anthropology. Anthropological Narratives of Recovery and Progress in China", *Annual Review of Anthropology*, 30, 139-161.
- HUANG, S. (1990): "Developing Ethnology in Our Country is What the Construction of Socialism Needs" en GULDIN, G. (ED.): *Anthropology in China*. New York: M.E. Sharpe.
- KIM, K. (2000): "History, Power, Culture, and Anthropology in Korea: Toward a New Paradigm for Korean Studies", *Korea Journal*, 40 (1), 54-100 (spring).
- KROTZ, E. (1999): "Las antropologías del sur" en BOIVIN, M. et al.: *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. Buenos Aires: Eudeba.
- KUWAYAMA, T. (2004): *Native Anthropology. The Japanese Challenge to Western Academic Hegemony*. Melbourne, Trans Pacific Press.
- LLOBERA, J. (1975): "Post-scriptum: Algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la antropología" en LLOBERA: *La antropología como ciencia*. Barcelona, Anagrama.
- NARAYAN, K. (1993): "How Native is a 'Native' Anthropologist?", *American Anthropologist*, 95 (3), 671-86.
- LINS RIBEIRO, G. Y ESCOBAR, A. (2006): "Las antropologías del mundo. Transformación de las disciplina a través de los sistemas de poder", *Universitas Humanística*, 61, 15-49 (enero-junio).
- OLLÈ, M. (2005): *Made in China. El despertar social, político y cultural de la China contemporánea*. Barcelona: Ed. Destino.
- SCHEIN, L. (2000): *Minority Rules: The Miao and the Feminine in China's Cultural Politics*. Durham, Duke University Press.

STOCKING, G. (2002): “Delimitando la antropología: reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras”, *Revista de Antropología Social*, 11, 11-38.

WANG, H. (2001): *China's New Order*. Massachusetts, Harvard University Press.

WANG, M. (2002): “The Third Eye. Towards a Critique of ‘Nativist Anthropology’”, *Critique of Anthropology*, 22 (2), 149-174.

XU, J. (2000): “The Present State and Future Tendency of Anthropology in China”, *Chinese Sociology and Anthropology*, 33 (1), 6-19.