

“¿Sería Dunga dungano?” Explorando el concepto de “chineidad”¹ en Asia Central: los musulmanes sinófonos en Kazajistán²

SOLEDAD JIMÉNEZ TOVAR

Centro De Investigación Y Docencia Económica, Ciudad De México, México

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v26i1p42-60

resumo O estudo dos dunganos, como são nomeados os muçulmanos sinófonos na região da Ásia Central, é um espaço de impugnação de identidade. Este desafio deve ser analisado em pelo menos dois eixos que combinam comparativamente etnografia e teoria. O primeiro desses eixos é a origem dos muçulmanos sinófonos em geral, e a diferenciação regional que os caracteriza. O segundo eixo tem a ver com a classificação étnica dentro dos países nos quais os muçulmanos sinófonos moram, o que chamo de “engenharia étnica”. Tais projetos são tanto externos como internos. O principal grande projeto externo é a chineidade como um fenômeno da assim chamada diáspora chinesa, quer na sua compreensão culturalista (*huaqiao*) ou na sua variante étnica (*minzu huaqiao*). Dentro dos projetos internos está, por exemplo, a “invenção” dos dunganos no México e no Brasil.

palavras-chave China; Chineidade; Cazaquistão; engenharia étnica; dunganos

“¿Would be Dunga a dungano?” Exploring the concept of chineseness in Central Asia: Sinophone Muslims in Kazakhstan

¹ “Chineidad” es mi traducción al español de la palabra “Chinese-ness”, ampliamente debatida en los estudios antropológicos sobre los chinos de ultramar. En la tercera sección de este capítulo abundo más sobre este concepto. Para una discusión más profunda de los debates sobre “chineidad” (véase JIMENEZ TOVAR, 2014). En adelante, omitiré las comillas para hablar del concepto de chineidad.

² Versiones previas de este texto han sido discutidas en el congreso ‘Non-Han Chinese diasporic communities beyond China’, celebrado en la Universidad Nacional de Australia, Canberra, Australia, el 4-5 de abril de 2014, y en el Instituto de Etnología de Academia Sínica, en Taipei, Taiwan, el 9 de marzo de 2015. Quiero manifestar mi sincero agradecimiento a todas las personas que colaboraron con sus opiniones para el mejoramiento de este texto, en especial Allen Chun. La investigación que dio origen a este artículo fue apoyada, financiera e intelectualmente, por el Instituto Max Planck de Antropología Social, Halle (Saale), Alemania.

abstract The study of Dungans, as Sinophone Muslims are known in the Central Asian region, constitutes a space of identity contestation. Such contestation should be understood in at least two axes that combine both comparative ethnography and theory. The first of these axes is the one corresponding to the origin of Sinophone Muslims in general, and the regional differentiation that they do present. The second axis has to do with ethnic classification inside the countries where Sinophone Muslims live, I call this process as “ethnic engineering”. Such projects are either external or internal. The main big external project is Chinese-ness as a phenomenon relative to the so-called Chinese diaspora, either in its culturalist understanding (*huaqiao*) or in its ethnic variant (*minzu huaqiao*). Among the internal projects we can mention, for example, the “invention” of Dungans in Mexico and Brazil.

keywords China; Chineseness; Kazakhstan; ethnic engineering; Dungan

Los dunganos mexicanos o las peticiones de principio

En la primavera de 2011, recién iniciando mi trabajo de campo que conduciría a la redacción de mi tesis doctoral, visité Taraz, una ciudad al sur de Kazajistán, muy cerca de Tashkent, la capital de Uzbekistán. Mi objetivo era estudiar a los dunganos, una minoría étnica de la región que parecía ser bastante singular dada la combinación de dos factores: eran musulmanes y hablaban chino. Que fueran musulmanes no era tan extraño en el contexto centroasiático, pues allí la mayoría es musulmana. Sin embargo, que hablaran chino, en una zona multilingüe donde tradicionalmente se habían hablado lenguas turcas o persas y, en el último siglo, el ruso se había convertido en una *lingua franca*, sí era por demás peculiar. Cuando llegué, un periódico local quería hacerme una entrevista. El hecho de que una antropóloga mexicana fuera hasta Taraz a estudiar a los dunganos era poco común y debía ser mencionado. Di la entrevista, en ruso. Unas semanas después, algunas personas en la zona de Kordai, ciudad kazajistaní³ que sirve de frontera con Kirguistán, me preguntaron sobre los dunganos mexicanos. Tardé en entender lo que había ocurrido: el reportero que me había entrevistado tomó mis palabras y las tergiversó para hacer parecer como que había dunganos en México y, además, mostrar que éstos vivían de forma similar a aquellos que vivían en China y en Asia Central, es decir, que eran campesinos musulmanes hablantes de una lengua sinítica y vivían compactamente. De hecho, en la nota se compara el vestido de boda dungano con la vestimenta indígena en México; las similitudes, según el reportero, eran increíbles. Debo reconocer que me enfureció el hecho de que

³ En este texto, “kazajistaní” se refiere a la ciudadanía y “kazajo” se refiere a la adscripción étnica.

se escribieran tantas mentiras y que me fueran imputadas. Fui de nuevo hasta Taraz, esta vez acompañada de un amigo dungano. El reportero, kazajo, y mi amigo dungano tuvieron una discusión sobre si los musulmanes sinófonos en China y Asia Central eran el mismo pueblo. Si lo eran, entonces los “dunganos mexicanos”, en caso de que existieran, serían también parte del mismo pueblo transnacional; si no, entonces, los dunganos mexicanos serían un grupo étnico aparte. La cuestión en esta discusión, más allá del reconocimiento de la inexistencia de los dunganos en México, tomó de pronto tintes más complejos que no podrían explicarse sino a través de un análisis histórico y político más profundo. Este es el marco que da inicio al presente artículo: la multiplicidad de los orígenes y pertenencias identitarias de los dunganos.

La anécdota que recién describí debe entenderse sobre todo a partir de la creciente importancia que China ha estado teniendo en la región desde 1991, año de la desintegración de la Unión Soviética. Si bien los contactos culturales entre China y Asia Central han tenido una larga historia desde al menos dos milenios (SIMA QIAN, 2010; BARFIELD, 1993), en términos generales, esas relaciones han cambiado drásticamente durante el último siglo como producto de los movimientos geopolíticos que acarrearón, sobre todo, la creación de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) y la República Popular China (RPC) en la región oriental del continente eurasiático. En las últimas dos décadas, sin embargo, las relaciones entre China y Asia Central se han visto profundamente trastocadas, esta vez, gracias a la disolución de la URSS y a la apertura política y económica de la RPC desde 1978 (FEDORENKO, 2013).

Durante la última década, China se ha convertido en un actor importante en las antiguas repúblicas soviéticas de Asia Central. Paralela a la preeminencia económica que China ha obtenido en relación a esta región, hay una parte cultural en los enormes cambios que están teniendo lugar en toda el área que permanece hasta cierto punto inexplorada. Mientras en los estudios actuales sobre Asia Central los temas de la reconfiguración de las fronteras o el problema de la conformación de nuevos estados en la región parecen ser las mayores preocupaciones para los especialistas (REEVES, 2014; REEVES; RASANAYAGAM; BEYER, 2014), a mí me interesa más prestar atención a las conexiones que se han establecido en los últimos años al margen de las formaciones estatales y sus fronteras siempre cambiantes. Mi investigación en Kazajistán se ha enfocado en una minoría étnica, los dunganos, quienes han estado estrechamente vinculados con China tanto en el pasado como en la actualidad, y sobre quienes, después del trabajo pionero de Svetlana Rimsky-Korsakoff Dyer, la producción académica se reduce, además de mi propio trabajo, a sólo algunos artículos con base en escasa investigación de campo (ALFF, 2014; ALLÈS, 2005; 2011; LARUELLE; PEYROUSE, 2009).

El objetivo de este artículo es discutir las dificultades de definir la identidad de los dunganos, musulmanes sinófonos que constituyen una minoría étnica

en Kazajistán, Kirguistán y Uzbekistán. Dependiendo del autor escribiendo sobre ellos,⁴ los dunganos pueden ser vistos como la “rama centroasiática” de los *huizu*, minoría étnica reconocida oficialmente como minzu en la República Popular China (RPC). El caso dungano es particularmente relevante hoy en día porque a través de él pueden vislumbrarse cómo son construidas, a nivel de lo cotidiano, las relaciones entre China y Asia Central en la época contemporánea.

En este artículo voy a problematizar las formas existentes de definir la identidad dungana a la luz de los debates actuales sobre la chineidad. Para ello, es necesario desentramar una compleja red de dificultades teóricas, etnográficas y conceptuales que el caso en cuestión implica. Mi preocupación es, sobre todo, teórica; sin embargo, también incluyo algunas notas de mis quince meses de trabajo de campo realizado en 2011-2012 en Kazajistán y tres meses en la República Popular China. En aras de conseguir una mayor claridad en la exposición, esta discusión está organizada en cinco secciones. La primera parte considera los debates sobre la chineidad. En las dos secciones que le siguen, analizo los ejes de análisis a través de los cuales fluye y confluye la identidad dungana. El primero de estos ejes es el histórico, aquí incluyo datos de historia oral recabados durante mi estancia de investigación. El segundo eje es el étnico. En la cuarta sección se ofrecen algunos datos etnográficos relevantes al debate histórico-político realizado en las anteriores partes, estos datos sirven de marco para llevar a cabo una discusión final. Por último, la quinta sección corresponde a las conclusiones.

La “chineidad” contemporánea

El debate sobre las multiplicidades que representan “lo chino” se inició en la década de 1990, con la publicación del libro *El árbol vivo: el significado cambiante de ser chino*, primero como un número especial de la revista *Daedalus* en 1991, y más tarde, en 1994, como un libro editado (TU, 1994). A pesar de haber sido fuertemente criticado por su concepción de la “gran China” (propriadamente la República Popular China) y la “China cultural”,⁵ la importancia de la iniciativa de Tu Wei-ming tras la edición de este libro radica en el hecho de que la idea de lo que China y la chineidad suponen significar fue hábilmente puesto en tela de juicio. Por primera vez en las discusiones académicas, se les daba una voz a los llamados “chinos de ultramar” (*huaqiao*), quienes debían ser to-

⁴ Tal es el caso, por ejemplo, de Hu Zhenhua (2009). He ofrecido un panorama más amplio de las distintas tendencias existentes en los estudios dunganos contemporáneos (cf. JIMÉNEZ TOVAR, 2011; 2014;).

⁵ Las críticas a Tu Wei-ming (ANG, 2000; CHUN, 2001; 2007; SHI, 2009;) se basan en la definición de una “China cultural”, que incluiría Taiwán, Hong Kong, Singapur, y aquellos lugares donde la vida de la “diáspora china” (*huaqiao*) transcurriera, así como los estudiosos dedicados a temas de alguna manera relacionados con China.

mados en cuenta en dicha discusión. Dado el hecho de que entre los chinos de ultramar también hay una enorme diversidad, China como concepto sería aún menos absoluta que antes: la chineidad en su definición de “...pertener a la raza *han*, nacer propiamente en China, hablar mandarín, y observar un código ético “patriótico”” (TU, 1994, p.vii), perdió toda referencia académica útil y se convirtió en una cuestión de geopolítica (ANG, 2000; CHUN, 2009). No obstante la politización de la discusión abierta por Tu Weiming, el tema de la chineidad ha seguido siendo objeto de acaloradas discusiones en disciplinas tales como la historia, la antropología, la ciencia política y los estudios culturales.

Durante las últimas dos décadas, los académicos que trabajan en la multiplicidad de la chineidad tienden a utilizar determinados lugares para “representar” las diferentes interpretaciones y matices de China y la chineidad. Así, la República Popular China, Taiwán, Shanghai, Hong Kong, Singapur, San Francisco, y Lima, por nombrar sólo algunos ejemplos, son parte de una “China” multi-situada, donde se construye en lo cotidiano una chineidad particular (BOSCO, 2004; CHUN, 1996; 2001; 2007; 2009; 2012; WANG, 1999). Este enfoque rastrearía China y la chineidad en todos los lugares donde los “chinos” han emigrado. Tal ejercicio ha sido descrito como “mundializar” China por Arif Dirlik (2012) en su introducción al estudio de la sociología y la antropología en la arena sinófona. La búsqueda de la multiplicidad, no obstante, parece estar todavía en el camino de la búsqueda interminable del origen de la bola de nieve, una metáfora sugerida por Fei Xiaotong al tratar de explicar el “desarrollo” de la etnia *han* desde la fundación de la civilización china (XU, 2012). Es en este contexto que cobra relevancia el ejemplo dungano como un caso “atípico” de chineidad.

Detrás de la inclusión de los dunganos de Asia Central en la taxonomía cultural relacionada con China se encuentra la consolidación de China como potencia hegemónica en la región. Durante la última década, los académicos jóvenes en la República Popular China han comenzado a experimentar con una categoría de identidad más amplia, a saber, la “minoría étnica china de ultramar” (*shaoshu minzu huaqiao huaren* 少数民族华侨华人). Mientras *minzu* es actualmente traducido al español como “grupo étnico”, *shaoshu* hace referencia a su condición de minoría numérica. *Huaqiao huaren* es una referencia a las personas de “cultura china” viviendo fuera de China continental. Cuando se aplica a Asia Central, el término *minzu huaqiao* incluye dos grupos: los uigures y los dunganos (YANG, 2005; ZHAO, 2004a; 2004b). Hu Zhenhua, decano del Centro de Estudios Dunganos de la Universidad Minzu en Beijing, sin embargo, prefiere no aplicar este término a uigures y dunganos. En cambio, él piensa que es más exacto usar simplemente *huaren* (华人). *Huaren* denotaría gente con una cultura común históricamente proveniente de los territorios ahora dentro de la República Popular China; mientras *huaqiao* se refiere a una ola migratoria específica y su estatus político con relación a la República Popular

China (Hu Zhenhua, comunicación personal, 27 de septiembre 2012). El término “minoría étnica china de ultramar” no se utiliza para minorías étnicas tales como coreanos o mongoles, quienes viven tanto en China como en Asia Central y son oficialmente reconocidas como minorías en ambos lugares. En términos de Barabantseva (2011, 2012), este concepto amplía estratégicamente la identidad china más allá de las fronteras políticas de China continental.

Tal cual Arif Dirlik (1987) ha bien señalado, como concepto culturalista,⁶ la chineidad tiene varios significados que difieren entre sí. Esta concepción puede ser problemática, ya que es hipergeneralizante y “mundializa” China en el sentido de que, de repente, todo el mundo se convierte en “China” (DIRLIK, 2012). Sin embargo, lo más interesante de esta clasificación es que la dicotomía “gran China/China Cultural” finalmente disloca China (BARABANTSEVA, 2011), y produce múltiples centros cuya ubicuidad y complejidad centrípeta hace que sea imposible definir un elemento común que uniformemente defina la chineidad. China, en este sentido, se convierte en “un espacio psicológico” sin periferia alguna y múltiples centros (SHI, 2009).

La chineidad, entendida tanto en su acepción culturalista como en la étnica, a menudo es equiparada y convertida en un sinónimo de lo *han*. Dicha premisa continúa resonando profundamente en los estudios sobre los “chinos de ultramar” (*huaqiao/haiwai huaren*). No obstante, esta misma premisa resulta ser particularmente problemática cuando se estudian pueblos incluidos en la categoría *huaqiao*, como es el caso de los dunganos, quienes no son considerados como *han*. Entender la chineidad en términos de la distinción histórica de la cultura “china”, sin embargo, conduce a la museización y fosilización de la idea de “cultura” en sí misma (DIRLIK, 1987). Sin embargo, otros discursos de la chineidad cuyo centro de interés es la ciudadanía o la pertenencia territorial también son anacrónicos desde una perspectiva histórica, ya que el estado-nación es un fenómeno relativamente reciente. Esta contradicción queda más clara para el lector si se analizan, por ejemplo, las cargas semánticas que tienen los etnónimos usados para referirse a los dunganos. Ello requiere, sin embargo, de una apropiada contextualización histórica.

Dungane vis-à-vis Huizu: o lo que los etnónimos tienen que mostrarnos

El primer eje que voy a desarrollar es el origen de los musulmanes sinófonos. Comerciantes árabes y persas empezaron a vivir en la China Tang (618-907) desde las primeras etapas de la dinastía, aunque se desconoce cuántos de

⁶ Culturalismo es la ideología que asume un cierto tipo de cultura inherente a un pueblo determinado de forma tal que dicha cultura no presenta cambio alguno a lo largo del tiempo.

ellos eran musulmanes. Ese fue el inicio de una historia que hasta ahora se ha mantenido ininterrumpida y que ha tenido como resultado el producto tan particular que es el islam chino. Durante la dinastía Song (960-1279), el islam comenzó a ser asociado con un grupo particular viviendo en el interior del imperio y los musulmanes tenían un término general para referirse a ellos: *huihui* 回回. Es difícil decir si esto sería ya un marcador étnico, aunque es muy probable que no lo fuera, pues el mismo término, *huihui*, fue usado durante la dinastía Yuan (1279-1368) como término genérico usado para referirse a los musulmanes en general (DILLON, 1999). Esto, sin embargo, es relevante para entender el debate sobre la sinización. La sinización es el proceso mediante el cual se produce una asimilación cultural hacia lo “chino”. La sinización fue predominante en los estudios sobre China hasta hace un par de décadas. Según este enfoque, absolutamente todas las entidades culturales que entraron en contacto con “lo chino” se asimilaban automáticamente a éste. Tal premisa, sin embargo, está en sintonía con una comprensión sinocéntrica del mundo y esconde un proceso mucho más complejo de interacción y préstamo cultural a través de ignorar, si no incluso negar, la diversidad del mundo “no-chino”.⁷

En la China imperial, la “sinización” (en este caso entendida como asimilación cultural) ha sido objeto de debate continuo en dos casos en particular: las dinastías Yuan (mongola) y Qing (manchú). Sin embargo, en ambos casos, el estatus de los musulmanes sinófonos en la vida cotidiana del imperio también es relevante en términos de ofrecer al menos algunos matices a la tesis de la sinización. Ello es relevante para el caso que ocupa a este artículo porque los dunganos, al ser musulmanes sinófonos, tocan en muchos sentidos debates antropológicos más amplios, como el de la diáspora (BARABANTSEVA, 2011; 2012; JIMENEZ TOVAR, 2016) y el de la asimilación y/o mezcla cultural, como parecerían acusar las especificidades del islam dungano (JIMENEZ TOVAR, 2017).

En la dinastía Yuan (1279-1368), los musulmanes no sólo mantuvieron un lugar especial en relación con el comercio, sino también comenzaron a participar más en la política y la cultura. Los mongoles auspiciaron ampliamente la presencia de los no-chinos en la administración. Algunos musulmanes fueron designados como administradores locales. Como ya mencioné, en este momento, la palabra *huihui* comenzó a ser utilizada ampliamente como un término genérico para referirse a todos los musulmanes, sin distinción étnica.

La situación de los musulmanes en la dinastía Qing (1644-1911) fue más compleja que en los períodos anteriores. La China Qing tenía una agenda expansionista. Durante el siglo XVIII, el imperio se expandió hacia el oeste hasta

⁷ En este sentido, un debate fundamental sobre tal aproximación es el sostenido por Ping-ti Ho (1967; 1998;) y Evelyn Rawski (1996).

absorber lo que hoy en día es la Región Autónoma Uigur de Xinjiang.⁸ La incorporación de Xinjiang fue un episodio más de una complicada relación que China ha tenido a lo largo de la historia con las poblaciones de hablas turca y persa que habitan en las “regiones occidentales” (*xiyu*, 西域). A finales del siglo XVIII, la dinastía Qing habría llevado el alcance territorial de China a su máxima expresión (PERDUE, 2005).

No obstante lo anterior, los intentos de expansión iniciado por los imperios europeos desde la época Ming finalmente tuvieron un impacto a principios del siglo XIX. Dos guerras con los ejércitos europeos, durante 1839-1842 y 1856-1860, conocido como las guerras del opio, debilitaron la dinastía Qing hasta el punto de que los europeos fueron capaces de “abrir” el comercio con China bajo condiciones especialmente favorables, por ejemplo, a través de la apertura de los puertos de tratado (SPENCE, 1999).

De esta manera, la situación de las relaciones internacionales de la China Qing era bastante adversa. Al mismo tiempo, las condiciones internas, como la sequía y la hambruna, hicieron el control del imperio casi imposible. Varias rebeliones internas, algunas de ellas llevadas a cabo por musulmanes en las provincias de Gansu, Qinghai, Shaanxi y Xinjiang, debilitaron la dinastía aún más. Las rebeliones musulmanas se circunscribieron a un determinado período de convulsión después de la rebelión Taiping (1851-1864) (SPENCE, 1996) en el sur del territorio, y coincidieron con el intento del emperador Tongzhi (r. 1861-1875) de llevar a cabo una “modernización” del país siguiendo el modelo de la restauración Meiji de Japón, que habría puesto a China en el camino hacia la occidentalización (SPENCE, 1999).

En el noroeste, las revueltas siguieron dos patrones principales. Por un lado, hubo dos rebeliones interrelacionadas, iniciadas por musulmanes sinófonos en las provincias de Gansu y Shaanxi (LIPMAN, 1997). Por otro lado estaba la rebelión de musulmanes turcófonos en la provincia de Xinjiang, la cual se cristalizaría en el emirato de Kashgar bajo el liderazgo de Yakub Beg (KIM, 2004). A medida que el ejército Qing ganó batallas y territorios, los rebeldes emigraron gradualmente hacia el oeste. La última etapa de las rebeliones musulmanas fue marcada por la supresión de emirato de Kashgar y la emigración masiva de los rebeldes - tanto turcófonos como sinófonos - al imperio ruso.

Después de la supresión de las rebeliones musulmanas en China, los musulmanes sinófonos emigraron durante el invierno de 1877-1878 en cuatro grupos que se corresponden con las “ramas” ahora reconocidas entre los dunganos de Asia Central:

⁸ A pesar de que Tíbet también formó parte de esta expansión hacia el oeste, no voy a incluir ese dato en mi análisis porque sobrepasa los límites del caso específico que estoy discutiendo. Un buen punto de partida para estudiar el caso tibetano en este periodo es Perdue (2005).

- a) un grupo, conocido como el grupo osh⁹, el cual venía de Turpan (Xinjiang) bajo el liderazgo de Ma Daren, y se asentó en el valle de Ferganá (Kirguistán / Uzbekistán);
- b) un segundo grupo que vino de Gansu con Ah Yelaoren como su líder y fundó Yrdyk (Kirguistán);
- c) un tercer grupo, llamado en la época soviética como el grupo frunze-chu, que luchó con Ma Hualong en Gansu, pero llegó sin su líder a la región circundante a Bishkek;¹⁰ por último,
- d) el cuarto grupo, conocido también como el grupo tokmok, el cual vino de Shaanxi, bajo la dirección de Bi Yanhu, y se estableció en el pueblo conocido hoy como Masanchi.

Además de los anteriores, existe un grupo más, el cual yo llamaría “grupo ili”. Después de la firma del Tratado de San Petersburgo en 1881, según el cual el imperio ruso devolvió el valle del río Ili a China, hubo una segunda ola migratoria de musulmanes, tanto turcófonos como sinófonos. En el caso de los migrantes sinófonos, a éstos les fue designado Sokuluk, Kirguistán, como destino. Dyer (2005) reportó que los dunganos ili se quedaron en los asentamientos dunganos establecidos en los años anteriores y que no llegaron como un grupo distinto a su destino final. Sin embargo, hoy Sokuluk sigue siendo un pueblo dungano. También hay dunganos ili en Almaty y en Yarkent, ambos en Kazajistán.

En el siglo XX hubo algunos dunganos que migraron a la región centroasiática, provenientes principalmente de Gansu y Xinjiang, los cuales llegaron durante la década de 1960 en el contexto de la hambruna que siguió a la campaña del “Gran Salto Adelante” en la República Popular China. Estos nuevos dunganos se establecieron en los asentamientos dunganos ya existentes.

Los grupos recién descritos son divididos en dos grupos más generales, a partir de los cuales se estudian las diferencias entre los dunganos centroasiáticos, tanto desde una perspectiva *emic* como desde una perspectiva *etic*: gansu y shaanxi. Esta diferenciación obedece, en primer lugar, criterios geográficos. Al mismo tiempo, esta división deja fuera a los dunganos ili y osh.

Los dunganos ili normalmente no son tomados en cuenta como un grupo aparte por los propios dunganos centroasiático en la medida en que se les con-

⁹ A fin de evitar confusiones, cuando me refiero a lugares geográficos (en China, Gansu, Shaanxi, Ili; en Asia Central Osh, Frunze, Chu, Tokmok, etc.), inicio estas palabras con mayúscula, tal cual corresponde a la regla en español. En cambio, cuando hablo de los subgrupos dunganos, inicio las palabras con minúscula (gansu, shaanxi, ili, osh, tokmok, etc.)

¹⁰ Frunze fue la ciudad soviética ahora conocida como Bishkek, la capital de Kirguistán.

sidera una mezcla, pues Ili no es su “lugar de origen”. Los dunganos llegaron a Ili tras haber migrado de Gansu, Qinghai, Shaanxi y otros lados de Xinjiang a finales del siglo XVIII. Sin embargo, cabe mencionar que los dunganos ili que viven en Almaty también presentan diferencias en cuanto a idioma, ritualidad, y cultura material.

Por su parte, los dunganos osh no suelen ser incluidos, ni entre los dunganos gansu ni entre los shaanxi. La razón de lo anterior es que los dunganos osh son usualmente vistos por los otros dunganos como ‘uzbequizados’: ellos hablan uzbeko en lugar de chino, además de que supuestamente han incorporado rasgos culturales uzbekos, los cuales, presumiblemente, habrían superado a los rasgos chinos. Sin embargo, ya que siguen asumiéndose a sí mismos como dunganos y que todavía son oficialmente clasificados como tales en los censos, los dunganos osh constituyen un grupo distinto.

Como podemos ver, los dunganos de Asia Central son una minoría étnica bastante fragmentada cuya población, de alrededor de cien mil personas en toda la región (IMAZOV, 2009), es todo, menos homogénea. En las olas migratorias que dieron lugar a la etnogénesis de los musulmanes sinófonos, podemos ver que, lo que después se definiría como *huimin* o *huizu*, es una identidad colectiva cuyos orígenes pueden ser trazados, simultáneamente, tanto en China como en Asia Central. Esta doble pertenencia es un excelente punto de partida para hacer evidente el enfoque simplista que implica la tesis de sinización vs. islamización (ISRAELI, 1979). La historia recién esbozada hablaría, así, de orientaciones regionales acusadas por el etnónimo utilizado para referirse a los musulmanes sinófonos: los dunganos son aquellos que llegaron como refugiados en el último tercio del siglo XIX al entonces imperio ruso; por otro lado, si se habla de *huizu*, el énfasis es mayor en la ingeniería étnica de la RPC.

Narodnost’ vis-à-vis Minzu o cómo nos definen las políticas étnicas

Mientras que el primer eje de análisis descrito en la anterior sección tiene que ver con el hecho mismo de la migración, el segundo eje, tema de esta sección, se relaciona con proyectos políticos más concretos. Más específicamente, la construcción nacional en la creación de dos estados multiétnicos: la Unión Soviética y la República Popular China. Ambos proyectos están estrechamente relacionados, sin embargo, cada uno de ellos tiene diferencias fundamentales que deben ser señaladas. En las siguientes líneas describo comparativamente las ingenierías étnicas de la URSS, la RPC y el Kazajistán independiente. Por ingeniería étnica entiendo el proceso de clasificación étnica que el Estado diseña para administrar la diversidad cultural dentro de su territorio. La ingeniería étnica tiene como resultados procesos de otredad y, por ende, relaciones de alteridad que, en la especificidad del Estado-nacional que la plantea, tras-

tocan la vida cotidiana a nivel de lo político y lo social. Es la ingeniería étnica la que provee matices específicos a cómo un grupo dado es percibido. No es lo mismo, por ejemplo, hablar de “chinos” en la RPC, los EUA o América Latina.

En la antigua Unión Soviética, los estudios sobre el folklore se pensaron principalmente como el recuento de aquello que estaba a punto de morir. Como Francine Hirsch (2005) ha demostrado, detrás de la ingeniería étnica en la Unión Soviética había un evolucionismo auspiciado por el estado, cuyo objetivo final era la superación de la “etapa nacional” en la construcción del nuevo hombre, comunista y soviético. En este sentido, las manifestaciones folklóricas fueron importantes en el proceso, ya que todas las “unidades culturales” que los etnógrafos soviéticos encontraron en toda la federación pudieron ser ubicados en diferentes etapas - más avanzadas o más atrasadas - en la escala evolucionista en cuya cúspide se encontraba el comunismo. Por lo tanto, cualquiera de esas “unidades culturales”, ya fuera llamada *natsiya* (nación), *natsional'nost'* (nacionalidad), *narodnost'* (pueblo), o *etnicheskaya gruppya* (grupo étnico), tenía el derecho de ejercitar cualquier rasgo folklórico, siempre y cuando éste fuera “nacional en forma, pero socialista en contenido”. Como resultado, la Unión Soviética se convirtió en un estado multicultural cuya política hacia sus “unidades culturales” ha sido también calificado como de “acción afirmativa” (MARTIN, 2001). La etapa “cultural”, sin embargo, supondría ser superada en algún momento de la historia.

Las premisas recién descritas estaban detrás de la investigación antropológica realizada en toda la Unión Soviética, siendo el estudio del folklore un análisis de los elementos “atrasados” que, tarde o temprano, desaparecerían. Como resultado de ello, los estudios sobre folklore serían realizados como la recolección de materiales para un museo, como el recuento del pasado, aún conservado en el presente, que sería enseñado y mostrado en el futuro a las generaciones que superaron la fase evolutiva “nacionalista”.

Dependiendo de la etapa en la que cada “unidad cultural” había sido ubicada en la escala evolutiva creada por los etnógrafos soviéticos, había organizaciones sociales más simples o más complejas. Además, la disposición o la renuencia a olvidar determinados rasgos folklóricos se consideraba estar directamente relacionada con la etapa a la que cada “unidad cultural” pertenecía. La etapa más sencilla en este sistema, en la base de la escala evolutiva, era la *narodnost'*.

Entre las múltiples *narodnosti* que componían la Unión Soviética, hay una que supuso ser un ejemplo particularmente excepcional de resistencia a cambiar y/u olvidar rasgos folklóricos. En otras palabras, esta *narodnost'* fue un ejemplo extremo de preservación cultural. Dicha *narodnost'* es la de los dunganos. Desde la época soviética, los dunganos han sido presentados como un “fósil viviente” de la cultura china como ésta supone haber sido en el siglo XIX (HAO, 1992; IMAZOV *et al.* 2009; LIN; DING 2002). Tal preservación cultu-

ral, presumiblemente inherente a los dunganos, ha sido el dispositivo a través del cual la identidad dungana ha sido interpretada y analizada.

Para seguir con mi análisis, es necesario comparar el caso soviético con el de China continental, el cual siguió un camino diferente que comenzó en la dinastía Qing (1644-1911), durante la cual se creó la base de la clasificación étnica utilizada hoy en día. Los cinco “pueblos” identificados en este momento (manchú, mongol, tibetano, *han*, y, musulmán o *hui*) fueron también parte del discurso nacionalista de Sun Yat-sen (LEIBOLD, 2006, 2007). Sin embargo, por razones políticas, la continuidad con lo que sucedió más tarde en China continental cambió. La clasificación étnica en la República Popular China tuvo la particularidad de ser una combinación de la visión evolucionista soviética y las categorías étnicas empleadas en la dinastía Qing y la República de China. En este sentido, *hanzu*, etnia mayoritaria en el país, sería la encargada de auspiciar la evolución de las otras *minzu*. *Minzu* es un término introducido en China en 1898 por Liang Qichao. La palabra *minzu* fue tomada del término japonés *minzoku*, palabra que a su vez era una traducción del concepto alemán de *Volk*. A finales del siglo XIX, *Volk*, *Minzoku* y *Minzu* tenían un significado más cercano al sentido de “raza” (KEYES, 2002; WHALEY, 2006). En la República de China, *minzu zhonghua* fue la unión de los cinco pueblos que componían la China Qing (*han*, *hui*, manchúes, mongoles y tibetanos) (LEIBOLD, 2006; 2007). En la República Popular China, la “nación” está compuesta por cincuenta y cinco *minzu*, además de los *han*, *minzu* mayoritaria bajo cuyo liderazgo se encuentra el desarrollo de todo el país. Antes de 1978, el camino liderado por los *han* fue hacia el comunismo. Después de ese año, el camino sería hacia el capitalismo global.

En la China Qing, *huimin* fue la palabra usada para referirse a los musulmanes viviendo en el imperio, independientemente de la pertenencia lingüística o cualquier otro marcador de identidad. El término *huizu* reemplazó a *huimin* en la República de China. *Huizu*, en la República Popular China, es una palabra usada para referirse, no a los musulmanes en general, como en la República de China, sino exclusivamente a los musulmanes sinófonos. Así, en los casos centroasiáticos a los cuales me he dedicado en mis investigaciones, es necesario aclarar que los dunganos y uigures que emigraron en el último tercio del siglo XIX pertenecían a la misma categoría étnica en el imperio Qing: *huimin*. Posteriormente, ambos grupos serían clasificados como dos *narodnosti* distintas en la Unión Soviética y, durante la segunda mitad del siglo XX, en la República Popular China fueron divididos en dos unidades étnicas separadas: *huizu* (回族) y *weiwuerzu* (维吾尔族) respectivamente.

A su vez, la ingeniería étnica kazajistaní propone un modelo mucho más simple que el soviético con sólo dos categorías de análisis: los “indígenas”, es decir, los kazajos, y las “diasporas”¹¹, en referencia al resto de la población. La dicotomía kazajos/diasporas reemplazaría el intrincado sistema de etiquetas

étnicas utilizado en la época soviética, a saber, *natsiya*, *natsional'nost'*, *narodnost'* y *etnicheskaya gruppá*. Sin embargo, la sustitución no es sólo una cuestión de nombres, también es una concepción diferente del desarrollo histórico. A pesar de que en Kazajistán contemporáneo todas las categorías étnicas soviéticas siguen en uso, los significados han cambiado, las visiones evolucionistas se han suprimido, y sentidos muy ambiguos de estas categorías étnicas han sustituido a los anteriores (DAVENEL, 2012; 2013). De este modo, la concepción evolucionista de la administración de la diversidad cultural ha sido sustituida, en cambio, por una retórica multiculturalista en la que la diversidad se celebra siempre y cuando la preeminencia kazaja no se ponga en tela de juicio. En el nuevo marco, la comunidad dungana, anteriormente clasificada como una *narodnost'*, se ha convertido en una *diaspora*.

En el segundo eje de análisis propuesto en este artículo, el eje étnico, podemos ver que el panorama no es menos complejo que en el primer eje. La etnicidad, un proceso contingente, presenta cambios a través del tiempo y el espacio. Al mismo tiempo, a pesar de que encontrar “diferencias culturales” entre las personas es un fenómeno muy antiguo, la etnicidad como un recurso político-identitario y como base de la construcción de la nación es un fenómeno relativamente nuevo que se remonta a la creación de estados nacionales. El caso de China es sólo uno entre múltiples ejemplos de construcción nacional a través de todo el mundo en el mismo período.

La expansión imperialista es también uno de los rasgos que caracterizaron los siglos XIX y XX. A pesar de los debates contemporáneos sobre cuáles territorios eran -y “han sido siempre”- parte de China, lo que podemos ver en el siglo XIX en la región de Asia Central es tanto personas cruzando fronteras (y más tarde siendo integradas a través de ser clasificadas étnicamente en cada uno de los estados involucrados), como fronteras cruzando a las personas.

Una situación similar siguió a la desintegración de la Unión Soviética, en 1991. Probablemente, el mejor ejemplo de las dificultades provocadas por la creación (fijación, materialización) de nuevas fronteras políticas, es la violencia étnica que ha caracterizado el valle de Ferganá durante los últimos veinte años (REEVES, 2014), siendo el último episodio de ello los disturbios étnicos entre kirguises y uzbekos ocurridos en Osh, Kirguistán, en 2010.

Durante las últimas dos décadas, la relación entre China y los países de Asia Central también se ha tornado más compleja que antes. Un análisis que ve las unidades culturales definidas en la época soviética (*natsiya*, *natsional'nost'*, *narodnost'*, *etnicheskaya gruppá*) y las *minzu*, unidad cultural redefinida hace medio

¹¹ “Diaspora”, sin acento ortográfico, corresponde a la transliteración de la palabra usada (en lenguas rusa y kazaja) en la república de Kazajistán. Decidí usar este término político, sin acento ortográfico y en cursivas, para distinguirlo de “diáspora” como categoría académica.

siglo en la República Popular China, como conceptos separados, está haciendo caso omiso de un punto especial de comparación que podría ser muy rico.

Volviendo al caso dungano, mencioné que en la Unión Soviética los dunganos fueron vistos como un ejemplo excepcional de la preservación de la cultura china como ésta supuestamente era en el siglo XIX, momento en el cual los dunganos llegaron desde la China Qing al imperio ruso. Lo que parece ser particularmente interesante aquí es el hecho de que, mientras que en el contexto soviético el factor religioso no parece estar en contradicción con la chineidad dungana, una vez que se compara con la tendencia común de autores haciendo investigación sobre la llamada “China cultural”, el panorama se vuelve mucho más complejo. En primer lugar, ser “chino” y, al mismo tiempo, “musulmán”, es una combinación que todavía no se ha explorado en los estudios sobre “Gran China” y chineidad. En segundo lugar, el propio concepto de “lo chino” es muy ambiguo. En este sentido, la “China” inventada en la Unión Soviética tomando a los dunganos como punto de referencia, es una dimensión muy específica de análisis que se ha descuidado en general en el estudio antropológico de China y la chineidad. En cambio, el estudio de la relación entre la URSS y la República Popular China ha sido predominantemente político, económico y geopolítico. Por otra parte, la “China dungana” ha seguido mudando en los años posteriores a la desintegración de la Unión Soviética.

Definir a los dunganos como un “fósil viviente” de la chineidad, sin embargo, es muy común entre los estudiosos que investigan a los dunganos centroasiáticos en varias universidades de la República Popular China (HAO 1992; LIN; DING 2002). Esto es también una manera de dislocar China discursivamente. De repente, si se quiere encontrar el “pasado de China”, cualquiera que sea el significado de esa noción, no es posible hacerlo más en China continental. Por lo tanto, es necesario buscar ese “pasado perdido” fuera de China, entre los migrantes dunganos. Esta perspectiva, que no es mía, sino de académicos que escriben sobre dunganos en los idiomas chino y ruso,¹² es una fuente muy rica de una supresión productiva de las nociones de China y chineidad como categorías de análisis.

¿Sería Dunga dungano?

En las anteriores secciones de este artículo he descrito las complejidades detrás de las identidades dunganas. Por un lado, la doble pertenencia tanto a Asia Central como a China dificulta trazar orígenes definidos. Por el otro lado, la combinación de identidades que normalmente se estudian por separado, como el caso de la identidad musulmana y la china, hacen que los dunganos sean un ejemplo bastante interesante a partir del cual se pueden entender los

¹² Excelentes ejemplos de ello son Hao (1992), Imazov et al. (2009), Lin y Ding (2002).

“intersticios” de tales identidades.

En esta sección quiero retomar la historia cuya narración abrió este artículo: la invención de una nota sobre dunganos mexicanos. El tema de la invención de la tradición no es nuevo en ciencias sociales. No obstante, las motivaciones que el reportero tenía sí lo son, sobre todo si se toman en cuenta las consecuencias que tuvo dicha nota de periódico. Este reportero era un amigo cercano a un representante de una casa de cultura dungana en Taraz. Según me señaló, fue bajo la censura de dicho representante que el artículo tomó forma. Tras la revisión del artículo, el reportero no consideró preguntarme si era verdad el contenido. Cuando llegué a reclamar, el reportero me dijo que, seguramente, fue problema de traducción, a pesar de que la entrevista fue conducida directamente en ruso. Ante la disyuntiva de si los dunganos eran un grupo distinto a los musulmanes sinófonos de la RPC, el reportero afirmaba que sí eran el mismo pueblo y, por lo tanto, no le extrañaría que hubiera dunganos en México. Mi amigo dungano, quien reivindicaba la especificidad regional dungana, inquirió al reportero sobre sus razones para insistir en la existencia de los dunganos mexicanos. El reportero, quien para ese momento estaba muy alterado, dijo: “debe haber dunganos en México, sólo que ustedes no han sabido buscarlos”. Para no tener más problemas, dejamos la redacción del periódico con la promesa del reportero de publicar una nota aclarando la situación. Dicha nota no apareció jamás.

En las semanas siguientes a la publicación, hubo varios periódicos electrónicos que repetían la misma información. El tono fantasioso llegó a crecer tanto que el título que denomina este apartado servía de encabezado para una de las notas: “¿Sería Dunga dungano?”. En un caso extremo de etimología popular, una periodista kazajistaní se preguntaba si, en la medida en la que los dunganos presuntamente vivían en México, cabría pensar en la posibilidad de que en Brasil también hubiera musulmanes sinófonos viviendo compactamente. Esta elucubración tenía su sustento, además de la nota falsa, en el sobrenombre de un famoso futbolista brasileño: Dunga.

Considero innecesario explicar al lector brasileño la falta de fundamento de la hipótesis sobre los orígenes, tanto musulmanes como chinos, de Dunga. No obstante, la narrativa de los dunganos latinoamericanos es coherente con el estudio de la chineidad como un rasgo entendido de manera culturalista. Al mismo tiempo, es coherente con la mundialización de China como lo asume Dirlik (2012). Sin embargo, forzar esta interpretación de “lo chino” para encontrar actores y fenómenos sociales donde no existen nos habla de los riesgos de simplificar la historia y sus legados.

Conclusiones

En este artículo discutí el tema de la chineidad como un problema teórico y político. Al hablar de las complejidades históricas que se encuentran detrás de la conformación de la identidad dungana contemporánea mostré también el esencialismo con el que se usan etnónimos específicos y, junto con ellos, categorías con significados tan amplios que pierden utilidad al momento de utilizarlas si no se les deconstruye, como por ejemplo, el concepto “chino”. Mediante el ejemplo de la invención de los dunganos mexicanos y de Dunga, un “dungano brasileño”, mostré además los extremos en los que se puede caer cuando se flexibilizan de forma extrema estas categorías étnicas o nacionales.

Referências Bibliográficas

- ALFF, Henryk. *Embracing Chinese modernity? Articulation and Positioning in China-Kazakhstan Trade and Exchange Processes*. Bonn: Crossroads Asia, 2014.
- ALLÈS, Elisabeth. Chinese Speaking Muslims (Dungan) in Central Asia: a Case of Multiple Identities in a Changing Context. *Asian Ethnicity*, v. 6, n. 2, p. 121-134, 2005.
- _____. Des musulmans de langue chinoise entre Chine et Asie central”, *Relations internationales*, v. 1, n. 145, p. 105-115, 2011.
- ANG, Ien. Can One Say No to Chineseness? Pushing the Limits of the Diasporic Paradigm. In: CHOW, R. (ed.). *Modern Chinese Literary and Cultural Studies in the Age of Theory: Reimagining a Field*. Durham: Duke University Press, 2000, p. 281-300.
- BARABANTSEVA, Elena. *Overseas Chinese, Ethnic Minorities and Nationalism. De-Centering China*. London: Routledge, 2011.
- _____. Who are ‘Overseas Chinese Ethnic Minorities’? China’s Search for Transnational Ethnic Unity. *Modern China*, v. 38, n. 1, p. 78-109, 2012.
- BARFIELD, Thomas. *The Perilous Frontier: Nomadic Empires and China*. Cambridge: Blackwell, 1993.
- BOSCO, Joseph. Local Theories and Sinicization in the Anthropology of Taiwan. In: YAMASHITA, S.; BOSCO, J.; EADES, J.S. (eds.). *The Making of Anthropology in East and Southeast Asia*. New York: Berghahn Books, 2004, p. 208-252.
- CHUN, Allen. Fuck Chineseness: On the Ambiguities of Ethnicity as Culture as Identity. *Boundary 2*, v. 23, n. 2, p. 111-138, 1996.
- _____. Diasporas of Mind, or Whey There Ain’s No Black Atlantic in Cultural China. *Communal/Plural*, v. 9, n. 1, p. 95-109, 2001.
- _____. What happened to —Greater China?: Changing Geopolitics in the China Triangle. *Macalester International*, n. 18, p. 28-44, 2007.

- _____. On the Geopolitics of Identity. *Anthropological Theory*, v. 9, n. 3, p. 331-349, 2009.
- _____. From Sinicization to Indigenization in the Social Sciences: Is That All There Is?. In: DIRLIK, A.; LI, G.; YEN, H. (eds.). *Sociology and Anthropology in Twentieth-Century China. Between Universalism and Indigenism*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2012. p. 255-282.
- DAVENEL, Yves. Cultural Mobilization in Post-Soviet Kazakhstan: Views from the State and from Non-Titular Nationalities Compared. *Central Asian Survey*, v. 31, n. 1, p. 17-29, 2012.
- _____. *Renouveau culturel et diversité nationale au Kazakhstan*. Paris: Petra, 2013.
- DILLON, Michael. *China's Muslim Hui Community: Migration, Settlement and Sects*. Richmond: Curzon, 1999.
- DIRLIK, Arif. Culturalism as Hegemonic Ideology and Liberating Practice. *Cultural Critique*, ano 1987, n. 6, p. 13-50, 1987.
- _____. Zhongguohua: Worlding China. The Case of Sociology and Anthropology in 20th-Century China. In: DIRLIK, A.; LI, G.; YEN, H. (eds.). *Sociology and Anthropology in Twentieth-Century China. Between Universalism and Indigenism*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2012. p. 1-39.
- DYER, Svetlana. Dungans. Muslim Community of Kyrgyz, Kazakhstan and Uzbekistan. In: KHANAM, R. (ed.). *Encyclopaedic Ethnography of Middle-East and Central Asia, Vol. 1 A-I*. New Delhi: Global Vision Publishing House, 2005. p.189-195.
- FEDORENKO, Vladimir. *The New Silk Road Initiatives in Central Asia*. Washington: Rethink Institute, 2013.
- HIRSCH, Francine. *Empire of Nations. Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- HO, Ping-ti. The Significance of the Ch'ing Period in Chinese History. *The Journal of Asian Studies*, v. 26, n. 2, p. 186-195, 1967.
- _____. In Defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski's "Reenvisioning the Qing". *The Journal of Asian Studies*, v. 57, n. 1, p. 123-155, 1998.
- HU Zhenhua, 胡振华 (ed.). *Zhong ya dong gan xue yan jiu*, 中亚东干学研究 [Estudios sobre dunganos en Asia Central]. Beijing: Minzu Daxue, 2009.
- IMAZOV, Mukhame, et al. *Dunganskaya Entsiklopediya*. Bishkek: Ilim, 2009.
- ISRAELI, Raphael. Islamization and Sinicization in Chinese Islam. In: LEVTZION, N. (ed.). *Conversion to Islam*. New York: Holmes & Meier, 1979. p. 159-176.
- JIMÉNEZ TOVAR, Soledad. "Limits of Diaspority in Central Asia: Contextualising Dungan's Multiple Belongings". *Central Asian Survey*, v. 35, n. 3, p. 387-404, 2016.
- _____. "Los musulmanes sinófonos de Kazajistán y la micropolítica de las identidades "china" y "musulmana"". *Ruta Antropológica*, v. 4, n. 6, p. 100-125, 2017.

- _____. *Centripetal Mirrors: cultural conservation among Shaanxi Dungans in Kazakhstan*. Tese de doutorado em Antropologia Social. Halle: Martin-Luther Universität, 2014.
- _____. “Estudios sobre dunganos en Asia Central”. In: *Cultura y representaciones sociales*, vol. 6, n.11. Cidade do México, 2011, p.225-232.
- KEYES, Charles. “The Peoples of Asia”. Science and Politics in the Classification of Ethnic Groups in Thailand, China, and Vietnam”. *The Journal of Asian Studies*, v. 61, n. 4, p. 1163-1203, 2002.
- KIM, Ho-dong. *Holy War in China: the Muslim Rebellion and State in Chinese Central Asia, 1864-1877*. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 2004.
- LARUELLE, Marlène; PEYROUSE, Sébastien. Cross-border Minorities as Cultural and Economic Mediators between China and Central Asia. *China and Eurasia Forum Quarterly*, v. 7, n. 1, p. 93-119, 2009.
- LEIBOLD, James. Competing Narratives of Racial Unity in Republican China: from the Yellow Emperor to Peking Man. *Modern China*, v. 32, n. 1, p. 181-220, 2006.
- _____. *Reconfiguring Chinese Nationalism. How the Qing Frontier and its Indigenous Became Chinese*. New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- LIN Tao, 林涛; DING Yuan 丁原. Zhong ya dong gan zu kao cha ji xing, 中亚东干族考察纪行, [Notas de un viaje de estudio con los dunganos centroasiáticos]. *Xi bei di er min zu xue yuan xue bao (zhe xue she hui ke xue ban)*, ano 2002, n. 4, p. 68-70, 2002.
- LIPMAN, Jonathan. *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*. Seattle: University of Washington Press, 1997.
- MARTIN, Terry. *The Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923 – 1939*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- PERDUE, Peter. *China Marches West: the Qing Conquest of Central Eurasia*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2005.
- RAWSKI, Evelyn. Reenvisioning the Qing: the Significance of the Qing Period in Chinese History. *The Journal of Asian Studies*, v. 55, n. 4, p. 829-850, 1996.
- REEVES, Madeleine. *Border Work. Spatial Lives of the State in Rural Central Asia*. Ithaca: Cornell University Press, 2014.
- REEVES, Madeleine; RASANAYAGAM, Johan; BEYER, Judith (eds.). *Ethnographies of the State in Central Asia. Performing Politics*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2014.
- SHI, Anbin. Mediating Chinese-ness: Identity Politics and Media Culture in Contemporary China. In: REID, A.; YANGWEN, Zh. (eds.). *Negotiating Asymmetry. China’s Place in Asia*. Honolulu: University of Hawai’i Press, 2009, p. 192-213.
- SIMA Qian. The Account of the Xiongnu. In: SNEATH, D.; KAPLONSKI, C. (ed.). *The History of Mongolia. Vol. 1: The pre-Chinggisid Era, Chinggis Khan and the Mongol Empire*. Folkstone: Global Oriental, 2010, p. 43-67.

- SPENCE, Jonathan. *God's Chinese Son: The Taiping Heavenly Kingdom of Hong Xiuquan*. New York: Norton, 1996.
- . *The Search for Modern China*. New York: W.W. Norton & Company, 1999.
- TU Wei-ming (ed.). *The Living Tree. The Changing Meaning of Being Chinese Today*. Stanford, California: Stanford University Press, 1994.
- WANG Gungwu. Chineseness. The Dilemmas of Place and Practice. In: HAMILTON, G. (ed.). *Cosmopolitan Capitalists. Hongkong and the Chinese Diaspora at the End of the 20th Century*. Seattle: University of Washington Press, 1999. p. 118-134.
- WHALEY, Joachim. “Reich, Nation, Volk”: Early Modern Perspectives. *The Modern Language Review*, v. 101, n. 2, p. 442-455, 2006.
- XU Jieshun. Understanding the Snowball Theory of the Han Nationality. In: MULLANEY, T. et al. (eds.). *Critical Han Studies. The History, Representation, and Identity of China's Majority*. United States of America: University of California Press, 2012, p. 113-127.
- YANG Wenjong, 杨文炯. Kua guo min zu de zu qun ren tong – ‘dong gan’ yu hui zu: yu yuan, zu cheng yu zu qun ren tong de ren lei xue tao lun, 跨国民族的族群认同——‘东干’与回族: 族源、族称与族群认同的人类学讨论, [Identidad étnica a través de las nacionalidades—los “dunganos” y los “huizu”: discusión antropológica sobre sus orígenes étnicos, etnónimos e identidades]. *Xi bei di er min zu xue yuan xue bao (zhe xue she hui ke xue ban)*, ano 2005, n. 4, p. 24-30, 2005.
- ZHAO Heman, 赵和曼. *Shaoshu minzu huaqiao huaren yanjiu, 少数民族华侨华人研究*, [Estudios sobre las minorías étnicas chinas de ultramar]. Beijing: Zhongguo huaqiao chubanshe, 2004a.
- . *Wo guo dui shao shu min zu hua qiao hua ren de yan jiu, 我国对少数民族华侨华人的研究*, [Estudios sobre las minorías étnicas chinas de ultramar en nuestro país]. *Dong nan ya yan jiu*, ano 2004, no. 5, p. 63-67, 2004b.

autora Soledad Jiménez-Tovar

É doutora em Antropologia pelo Max-Planck-Institut für ethnologische Forschung, e atualmente está vinculada ao Centro de Investigación y Docencia Económica da Cidade do México.

Recebido em 16/02/2016

Aceito para publicação em 29/09/2017