



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Blitstein, Pablo

Una nueva China en México : pensar la nación a fines del siglo XIX y principios del XX



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Blitstein, P. (2023). *Una nueva China en México: pensar la nación a fines del siglo XIX y principios del XX*. *Revista Intercambios*, 8(1), 84-94. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/5233>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Una Nueva China en México: pensar la nación a fines del siglo XIX y principios del XX



Pablo Blitstein

Es profesor en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS). Estudió literatura y filosofía en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y obtuvo un doctorado en historia china en el Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INALCO, 2012). Tuvo puestos de investigación y docencia en el INALCO y en el Collège de France, y entre 2013 y 2017 fue investigador y docente en el Cluster of Excellence “Asia and Europe in a Global Context” y en la Universidad de Heidelberg. Sus investigaciones conciernen la historia intelectual y política de la China imperial (moderna y medieval) y las redes globales de reformadores chinos entre Asia oriental, Europa y las Américas (finales del siglo XIX y principios del XX).

Gracias, Gabriel y Dhan, por la invitación. Me gusta mucho poder compartir ideas en castellano, a causa de la pandemia. Lo hice muy poco en estos últimos años, así que para mí es un placer. Lo mismo el hecho de poder discutir temas de historia intelectual, a pesar de que no es algo fácil. No es fácil encontrar interlocutores con los que uno pueda intercambiar sobre estos temas.

Yo trabajé sobre el medioevo en China, y trabajo también sobre la China moderna y contemporánea, sobre la Guerras del Opio desde mediados del siglo XIX hasta lo que sería la República en la primera mitad del XX. Eso es habitual –por ejemplo en Alemania– para gente que se dedica a China; acá era habitual y dejó de serlo; en Estados Unidos, es mucho menos. Ahora hay cada vez más gente que trabaja a caballo entre distintos períodos. En mi formación, tuve la experiencia de trabajar sobre períodos muy alejados, algo importante porque permite pensar las temporalidades de la historia. Cuando uno dice “modernidad”, ¿qué fecha tiene?. Cuando uno estudia el este asiático se da cuenta de que lo que uno llama modernidad acá, allá puede ser muy viejo. Entonces, uno se empieza a preguntar si la categoría de “modernidad” tiene un sentido. Cuando uno estudia distintos períodos, encuentra conexiones impensadas.

Hoy voy a hablar de cuáles son las discusiones dentro de mi campo, y cuáles son los métodos de investigación y las problemáticas en las que yo inscribo mis textos.

Los historiadores elegimos el tema de estudio en función de preocupaciones del presente, para ver si podemos entender por qué estamos donde estamos y de qué manera nuestro presente está marcado social, institucional e intelectualmente. Es en ese marco que me interesa la historia, por dos razones: porque el mundo en el que hoy pensamos y actuamos es resultado de decisiones que se tomaron en otros contextos, en coyunturas quizás olvidadas, y porque muchas cosas que se dijeron en momentos de transformaciones siguen marcando nuestra percepción del presente.

En pocas palabras, la historia permite entender cuál es el marco en que las trayectorias sociales e históricas imponen a nuestras formas de actuar, pensar y proyectar un futuro. Es una manera de pensar la historia, una manera genealógica de pensar la historia. Pero también hay otra manera: es usar la historia como una especie de instrumento antropológico de desnaturalización del presente. Quiero decir: la historia nos permite entender cómo los seres humanos pueden actuar y pensar de distintas maneras en distintos contextos y cómo, en consecuencia, el mundo en que vivimos, diferente del de ayer, representa una coyuntura singular y transitoria.

El tema que elegí es una China nueva en México. Por un lado, por una preocupación genealógica ligada al tema de la nación. Por otro lado, por desnaturalizar la idea de nación a partir del estudio de un mundo que no era nacional. En esta ocasión me pregunto ¿cómo la idea de nación surge en un grupo de letrados chinos de fines del siglo XIX?

“Letrados” es una categoría social del imperio Qing –la última dinastía que gobernó China en el este asiático–. Decir China, es dejar afuera Mongolia –que estuvo dentro del imperio–, o dejar afuera partes de Asia central. Cuando se habla del imperio Qing, se trata de una gran parte del este asiático. Es un imperio no nacional. Lo que estudio es cómo la idea de nación en este grupo que emerge hacia fines del siglo XIX evoluciona sobre la base de experiencias sociales e intelectuales no solo en Pekín y Shanghái, sino también –por la experiencia del exilio– en Vancouver, en San Francisco, en Torreón (en ese momento una muy pequeña ciudad en el norte de México) y en el Distrito Federal (DF) de la ciudad de México.

Una de las cosas que estudio es cómo uno de estos letrados nacionalistas de fines del siglo XIX –Kang Youwei– se vincula con Porfirio Díaz por una serie de contactos que tiene, y cómo ese nacionalista desarrolló un discurso que converge con el discurso de los ministros e intelectuales

positivistas del porfiriato, el grupo que se conoce como “los científicos”.

“China” es un nombre que aparece entre aquellos letrados. China era un exónimo, una palabra que se usaba afuera. El imperio se llamaba Qing, porque era el dominio de la dinastía Qing. La dinastía le daba el nombre al territorio.

El imperio Qing era gobernado por manchúes, un grupo del nordeste de China (de Manchuria) que habla su propio idioma y que conquistó el territorio entre los siglos XVII y XVIII. En un principio, era una nobleza de manchú, mongol y han.

Han es el grupo mayoritario ‘chino’ así se diría hoy– que gobernaba un imperio con las elites mandarinales o letradas en zonas regidas directa o indirectamente por jefes locales (en el Tíbet, el Dalai Lama, son ejemplo) y con una población que, incluso en la parte ‘china’ del imperio, hablaba muchas lenguas diferentes. No había una lengua común, el chino mandarín es algo del siglo XX. En ese contexto, la idea misma de nación china no existía antes de mediados del siglo XIX. Como un concepto clave del discurso político, la nación emergió en los años 1890.

Mi hipótesis es que la emergencia y evolución de la idea de nación china, en este grupo de letrados, oscila entre dos polos: un polo que concibe la nación como territorio y un polo que concibe la nación en términos de la raza o cultura.

Para resolver las tensiones que generan esas dos maneras de pensar la nación, estos letrados (muchos de ellos fuera de China) piensan la cohesión nacional según los modelos que ofrecen las instituciones de finanzas, de la industria de la *Belle Époque* y la era progresista americana.

La *idea territorial* que el grupo de letrados tenía de la na-

ción, sobre todo en los años de 1890, estaba ligada a la cuestión colonial. Aparte del territorio, esos letrados no encontraban otra cosa en común en esas diferentes poblaciones que ocupaban el imperio Qing. A ese territorio había que defenderlo de las potencias coloniales rusas, británicas, francesas, alemanas, estadounidenses y japonesas. Era un gran problema para el imperio, y el tema preocupaba tanto a la élite imperial como a otros grupos, sobre todo en las ciudades. El problema es cómo evitar que la China sea partida como un melón, esa es la metáfora que usan. La solución nacional que aquel grupo de funcionarios letrados proponía era generar códigos compartidos en la población: extender las “costumbres de los chinos” a todo el territorio, desde el emperador hasta lo que hoy es Mongolia.

Es importante situar la idea de nación en ese contexto de dominio mundial de las potencias coloniales. Aparece en un contexto muy diferente de otros nacionalismos del siglo XIX. No es un nacionalismo en búsqueda de extender derechos como fue la revolución francesa. No es necesariamente un nacionalismo antimonárquico. No es como los nacionalismos de América Latina. No es tampoco un nacionalismo que se desarrolla contra una ocupación, como el nacionalismo alemán. China además no era una colonia. Por eso, fue más bien un nacionalismo de crisis preocupado por la viabilidad de las instituciones imperiales, para que no ocurra el derrumbe.

Aquel grupo de nacionalistas estaba atrapado en una ambivalencia: por un lado, la nación existe desde hace 5.000 años; por otro, la nación tiene que ser creada para no ser disgregada. La idea de generar códigos compartidos en el interior de una población completamente heterogénea, era una preocupación ligada al problema de una eventual colonización de partes del territorio.

La idea de nación en términos culturales se desarrollaba sobre todo en el exilio, y estaba ligada a la diáspora por razones políticas y financieras. El diálogo con la diáspora

algo fundamental para poder recaudar fondos y financiar actividades en China— trataba de hacer circular la idea de que la diáspora cantonesa, por ejemplo, no era cantonesa sino china, y que, por lo tanto, hay que ayudar a reformar China, porque China es el Estado que los va a proteger. Esa fue una idea de nación de tipo racial y cultural.

Me interesa esa oscilación entre el discurso racial y el discurso territorial sobre la nación. Aquellos letrados pensaron distintos dispositivos para generar prácticas compartidas que unan a un noble manchú con un cantonés de Torreón, y que permitan que todos apoyen políticamente la reforma de la monarquía Qing.

Ese contexto encuentra un modelo en la coordinación de la finanza y de la industria en América del norte (los *trusts*, que vienen desarrollándose desde el siglo XIX), y otro modelo en el México de Porfirio Díaz (con la migración de trabajadores en emprendimientos industriales del norte de México) y en la Alemania de Guillermo II. Se trata de modelos tanto económicos como políticos.

La idea que tienen para poder asegurar la viabilidad de la nación en las dos costas del Pacífico es que todas las fuerzas de la sociedad nacional —sea en términos raciales, sea en términos territoriales— tienen que estar orientadas a la producción de riqueza. Eso implica una convergencia entre actividad política, educativa, financiera e industrial, tanto dentro como fuera del imperio Qing.

Me interesa ahora ver con ustedes una serie de puntos. El primero es preguntar dónde se ubica el trabajo que yo hago en el panorama historiográfico de China, o historia global concerniente a China, o historia intelectual china. Existen bastantes trabajos de historia intelectual o de “historia del pensamiento” (*sixiang shi*, *shisô shi*) o “del espíritu” (*seishin shi* o “Geistesgeschichte”), como los llaman en China y Japón. En general, ese tipo de historias tiene dos problemas. El primer problema es que una parte de esas historias se remite a la emergencia de la idea

de nación sin preguntarse quiénes son los que hablan de nación, a quiénes les están hablando, a qué se refieren cuando están diciendo nación y, sobre todo, de dónde sacan los recursos simbólicos para decir lo que dicen traducciones, textos—. No se pregunta: “¿por qué les vienen esas ideas a la cabeza?”. En general, son historias de las ideas muy clásicas, sin personas, y les suele faltar fuerza explicativa (pareciera que los hechos se suceden uno tras otro de modo puramente contingente).

El segundo problema es el siguiente. Hay historias de intelectuales que hacen historia social de China, sobre todo en términos marxistas y weberianos (se imaginan que allá el marxismo es algo importante, por lo tanto, la historia social tiene presencia). Pero esas historias suelen tener un problema que comparten con las precedentes: es lo que se suele llamar “nacionalismo metodológico”.

Esto que estoy contando de la China de fines del siglo XIX es paralelo a lo que está pasando en el imperio otomano, a lo que venía pasando en el imperio ruso desde el siglo XVIII, a lo que pasaba en Japón, a lo que pasaba en el imperio austrohúngaro o en Alemania. Todos esos procesos de nacionalización están conectados de una manera o de otra.

En el tema de la nueva China en México me focalizo en una serie de relaciones sociales entre los dos costados del Pacífico que contribuyeron al proceso de nacionalización de instituciones. Esas relaciones no solo no son en sí nacionales (no había nación), sino que preceden la existencia misma de los procesos de nacionalización del imperio Qing. En otras palabras: en China, la nación fue producto de una geografía social que no corresponde a una geografía política, y mucho menos a una geografía de las naciones, sino a una geografía que iba del Este asiático a América del Norte, pasando por Europa. No por todos lados, pero hay una serie de relaciones que permiten entender el tipo de diálogos y el tipo de razonamientos que hacen sobre las instituciones políticas (entre otras, la

cuestión nacional).

Las categorías de los historiadores están muchas veces bajo el peso de estos dispositivos de nacionalización que en China el grupo de letrados contribuyó a desarrollar y que después se manifiesta en las prácticas científicas. Esas prácticas de nacionalización que tienen lugar en China, Estados Unidos y Europa producen una nacionalización epistemológica contra la que no es fácil luchar.

Cuando elegí estudiar el grupo de letrados chinos entre Pekín, San Francisco y México D.F., mi propósito era tomar en serio el hecho de que la historia intelectual es una historia que no puede delimitarse a priori a una geografía determinada, porque tiene que estar armada a partir de las fuentes mismas y de las relaciones que esas fuentes muestran.

El segundo punto que quiero mencionar es el de las fuentes: ¿cuáles son las fuentes de la historia intelectual de este grupo de letrados chinos de fines del siglo XIX? Si uno quiere estudiar el nacionalismo, depende de dónde se sitúe y qué tipo de perfiles elige. Uno puede llamar intelectuales a esos letrados, pero en realidad no son intelectuales; por lo menos no lo son en el sentido que se le daba en la Francia del *affaire Dreyfus*. En ese sentido, no son intelectuales, son funcionarios formados para pasar exámenes y decirle al emperador desde cómo hay que organizar el impuesto hasta cómo hay que hacer el culto al cielo. Hacen muchas cosas esos letrados.

Cuando uno elige las categorías para realizar la historia intelectual de ciertos grupos, a veces hay mala suerte, porque hay grupos que no dejan muchas cosas escritas. A veces solo hay rastros. Los letrados que yo analizo escribían todo el tiempo y además eran muy conocidos por los diarios y revistas. Se ha publicado correspondencia de ellos y también biografías con detalles.

Tengo fuentes de distinto tipo y ahí llego al tercer punto que tiene que ver con el primero y es reconstruir por

qué dicen lo que dicen en un momento y un lugar dado, por qué producen esas fuentes en un cierto momento y por qué ahí aparecen todos los enunciados sobre nación en determinados momentos y lugares. Ahí hago lo que hace todo historiador: tratar de encontrar lo mejor posible la fecha en que se escribió, lo que se escribió, el vocabulario, las formas explícitas e implícitas de la intertextualidad, qué referente está detrás de esas palabras en la práctica. En fin, hago un trabajo de semántica histórica que es común a diferentes corrientes de historia intelectual.

Tal como yo lo entiendo, y ahí coincido con la escuela de Cambridge, son cuestiones que vienen de la Lingüística y la Sociología Pragmática: la cuestión de tomar en serio el lugar que ocupa el lenguaje en la producción de la vida social. El trabajo de semántica histórica es siempre complejo y, en el caso de los personajes que discuto, hay problemáticas comunes a otras regiones, a otras maneras de movilizar la historia intelectual, y problemáticas que son específicas del período y el tipo de trabajo que esos letrados hacían sobre el lenguaje.

Una problemática es que hay una dimensión lexical fundamental: es la emergencia de neologismos –palabras que se inventan en el momento– o de redefiniciones de un vocabulario antiguo cargado de connotaciones del mundo letrado de la época.

En el caso de los neologismos, hay una ruptura con la historia conceptual precedente porque se ve que los letrados disponían de palabras que no alcanzaban para decir lo que querían decir. Entonces, por ejemplo, en el caso de “nación”, hay un diplomático que en los años de 1880 traduce el vocablo de manera fonética. Eso no existía. Agarra dos caracteres que suenan de cierta manera, los mete juntos y los transforma en las dos sílabas del significante “nación”. ¿Por qué lo hace?: porque siente que el vocabulario político que maneja la dinastía no le permite decir lo que se puede decir con *nation* en Francia e Ingla-

terra, los dos lugares donde estuvo. Pero el término que va a quedar para “nación” proviene del vocabulario político tradicional para poder explicar el funcionamiento de los imperios que existieron en todo el este asiático.

Los letrados escriben en chino clásico, la lengua franca de todo el este asiático (Vietnam, Corea, Japón y China). La cuestión de qué están diciendo cuando usan esa palabra vieja es compleja, porque los actores saben que está pudiendo ser leída en diferentes contextos según el actor en cuestión. Cuando la pronuncian delante de un noble que habla chino, este lo va a entender, por ejemplo, como lo entiende cuando lo encuentra en uno de los Cuatro Libros. Cuando hablan con un comprador en Shanghái, se van a entender. La traducción de Rousseau está disponible desde los años de 1890. Ahí es donde hay una inestabilidad semántica mayor, y hay que tenerla en cuenta para pensar cómo circulan los significantes ligados a “nación” que, aun manteniendo connotaciones antiguas, cambian según los contextos, las variantes y las situaciones.

La segunda dimensión es discursiva. Hay letrados, samuráis y otros actores de peso en el Este asiático que discuten explícitamente sobre traducciones, no solo de libros, sino de nociones que están asociadas a mundos discursivos minoritarios en China o Japón. La cuestión no es solamente la traducción, sino cómo circulan los enunciados.

La tercera dimensión es pragmática, puesto que interesan los contextos socio-espaciales de la enunciación. Como se sabe, una misma palabra puede tener dos significados distintos, según el contexto de uso y el horizonte de inteligibilidad que tienen los actores. Eso es lo que se intenta reconstituir cuando se hace historia social de las ideas. Es el punto en el que las palabras contribuyen a dar forma a transformaciones sociales. El hecho de describir algo de cierta manera, de darle una categoría ideológica o institucional, se inscribe en un determinado proyecto de reforma.

En el caso de “nación” está claro que no es sólo un concepto, sino el nombre de un proyecto social e institucional. Según el contexto en que esos letrados usan la idea de nación, las reformas (fiscales, administrativas, escolares) adoptaran una u otra dirección.

PREGUNTAS DEL AUDITORIO

Gabriel Entin: Abriste una caja de pandora básicamente de cuestiones teóricas, metodológicas, históricas de tu propio tema, pero es realmente notable cómo tiene que ver con las cuestiones centrales que nos interesan discutir en este seminario. Voy a hacer comentarios generales y preguntas.

La primera cuestión a comentar es tu insistencia en la necesidad de no esencializar los conceptos con los que nosotros trabajamos en historia. Cuando hacemos historia, muchas veces aplicamos paradigmas, conceptos, categorías como si fuesen evidentes y no nos damos cuenta hasta qué punto fueron construcciones históricas. Ahora, ¿de qué se agarra uno cuando no tiene esas categorías?

Lo segundo, para el caso de América Latina es fantástico pensar esto en lo comparativo porque muestra muy bien contrastes y cuestiones comunes (la ausencia de una lengua común y la existencia de una monarquía como la hispánica). Entonces, ¿cómo se construye algo si no hay un criterio de unidad?

El tercer comentario tiene que ver con el idioma. Nosotros trabajamos con lenguas latinas, romances, podemos entender en mayor o menor medida otros idiomas (el español, el francés, el italiano); podemos notar cómo van cambiando los conceptos con las traducciones, pero dentro de ciertas raíces compartidas. Esto no sucede con Oriente entonces, ¿esto es un problema para cuando hay que trabajar entre América Latina y China. En toda esa cantidad de idiomas en la dinastía Qing, ¿se pueden apreciar a través del lenguaje distintas formas de pensar?

Adriana Milano: Yo me pregunto por los letrados chinos en México. ¿Cómo se trabaja la circulación de saberes, por dónde se empieza, cómo se hacen comparaciones?

Pablo Blitstein: Bien, empiezo por la cuestión sobre si se piensa distinto cuando se habla un idioma distinto. Lo que es interesante en este objeto de estudio es que los actores también están haciendo historia conceptual.

Ellos hacen trabajos de historia conceptual, pero con un uso muy concreto. Yo creo que ellos no tenían problemas para entender. Usaban el lenguaje de una manera muy práctica, porque en el fondo, lo importante es ver qué hacen.

¿Cómo se produce la conexión con México?: Kang Youwei (intelectual confuciano) hablaba un pésimo inglés, escribía muy bien el chino clásico y hablaba cantonés, lo cual lo ayudó a armar el grupo en la diáspora. Tenía una hija que estudiaba en Columbia, quien a su vez tenía como tutor a un empresario que después le prestará dinero a Kang Youwei para hacer negocios y le facilitará el contacto con Porfirio Díaz. Por otro lado, la hija le traduce al padre, le explica cosas y esto es lo que decía recién: las mediaciones son muy importantes en todo este mundo; él habla con su hija, con su secretario, con sus intérpretes, y todos ellos le dan una versión de las cosas. Eso no quiere decir que el *input* que le llegó de su secretario, de su hija, no produce un cambio conceptual y un cambio en la manera en que él entiende lo que le interesa de economía, nación, Estado o fiscalidad. La otra hija le traducía el japonés, a fines de la década ya escribe en un inglés precario. Quiero decir que lo que leemos en los documentos es solo la borra.

Ahora, pensemos en la cuestión de cómo digo “imperio”, cómo digo “nación” y cómo nombro las cosas en un mundo que es no nacional, no imperial. Nuestras categorías de “nación” y de “imperio” están muy marcadas por opuestos: el imperio extiende las fronteras, la nación se extiende solamente hasta la frontera con otra nación.

Queda claro que durante el siglo XIX el imperio Qing tiene sus maneras de explicar cuál es su tipo de unidad política, cuya clave era la diferencia, no la identidad; no corría la idea de que todos son chinos. La dinastía, las élites imperiales, los letrados, entendían que si uno puede gobernar a otros es porque es superior, y uno es superior porque es diferente, y esa es la base de la unidad política.

ca. Si alguien es leal y acepta estar bajo las órdenes de alguien, es porque acepta que ese alguien es superior, porque es diferente. El emperador es el más diferente de todos, es el único capaz de absorber lo mejor de todos sus súbditos, el único que puede tener el espíritu de Gengis Kan, que puede ser discípulo de los Lamas del Tíbet. Estos son los dispositivos simbólicos de legitimación del imperio de Qing.

Magdalena Fernández: Como dijo Gabriel, es una caja de pandora. Nombraste a las fuentes y cómo circulan las ideas, hiciste hincapié en la necesidad de atender con quién hablan y con quién están interactuando y discutiendo esos actores. A mí me surgió esta pregunta: ¿cómo eran y cuáles eran los ámbitos intelectuales chinos?, ¿cuáles eran los espacios que habitaban aquellos intelectuales, dentro y fuera de China?, ¿cuáles eran los espacios de referencia?

Pablo Blitstein: Los podemos encontrar en una pequeña aldea en el sur de Cantón y en alguna academia en Cantón que ellos mismos fundaron. Tenían academias, a veces para pasar exámenes, a veces para transmitir algún saber. Formaban su propia escuela, después fueron a las ciudades y, el que tenía suerte, terminaba en la corte. En el palacio podían hacer muchas cosas diferentes: estar en lugares donde escribir la historia, o escribir poesía para una ceremonia, escribir códigos legales y códigos administrativos.

Lo que se agrega a los letrados del exilio, es que se los puede encontrar en asociaciones ligadas a trabajadores y empresarios, cantoneses ligados al origen geográfico, a la pequeña aldea de Cantón, al apellido. Todos muy activos. También se los encuentra en hoteles, restaurantes, en lugares donde entrar en contacto con las grandes figuras de las finanzas y la política en América del norte. Por eso terminan reuniéndose con Porfirio Díaz, Carnegie y Roosevelt. Estos son los espacios en los que actuaban entre 1895 y 1915.

Magdalena Fernández: ¿Quiere decir que la situación del exilio fue clave?

Pablo Blitstein: Esa es mi hipótesis. Otros los estudian de otra manera. Yo estoy hablando del Sarmiento chino. Este Kang Youwei es uno de los Sarmientos chino.

Pablo Torres: Remarcabas que la experiencia de las finanzas y la experiencia de la diáspora fue clave en ese mundo de asociación. Qué grado de permeabilidad tenía la asociación en los distintos lugares de la diáspora a los debates políticos que se venían dando. Como dijiste que trabajabas China hasta 1920, la segunda pregunta es: con el surgimiento del partido comunista, China en la década del 20, ¿qué relación montó con esa gente de saberes, los intelectuales, la gente de ideas?, ¿hubo una política en los 20 para con esto?

Pablo Blitstein: El neologismo “intelectual” es comunista y se usó porque la otra clase de personas de saber usaban el neologismo “clase”, lo cual no iba bien con el marxismo debido a que los intelectuales no son una clase, entonces lo corrigieron. La palabra “intelectual” no existía, se instala en Francia a fines del siglo XIX para distinguir a un grupo de saber y con rol moral. El equivalente lo produjo China en los años 10 y 20: la clase de gente de saber y la gente de saber. En los dos casos se ven cuatro caracteres. Los comunistas hicieron la segunda, le sacaron “clase” porque los intelectuales no pueden ser una clase. Ahora, los que fundan el Partido Comunista en los años 20 son grandes lectores y lo odian por razones políticas. Su generación escribe textos bastante furiosos porque terminan siendo lealistas (lealtad a la corona). Kang Youwei, que pedía monarquía constitucional, cuando cae la corona, es leal a la dinastía Qing y se opone a la república. Entonces, a todos esos revolucionarios que fundan el Partido Comunista Chino les parece las antípodas, pero se lo respetaba mucho, porque en la historiografía, incluso en la historiografía oficial, él y los otros reformadores de su generación son los que lanzaron la China contem-

poránea y son ellos quienes lanzaron la idea de nación. La idea de nación es clave en todo el siglo XX, y el comunismo chino no se entiende sin la idea de nación. Juegan un rol muy importante en la organización de la diáspora para boicotear los bienes americanos a principios del siglo 20 y mandar fondos a los que boicotean en China.

Adriana Milano: ¿Cómo te encontraste con el desarrollo de la historiografía?, ¿tuviste que hacer trabajo prosopográfico previo?, los letrados ¿están interconectados por relaciones de familia o por espacios de sociabilidad?

Pablo Blitstein: Si es el Sarmiento chino, hagan la comparación. En general, a este grupo la historiografía lo hace desaparecer con la caída del imperio, porque su proyecto de monarquía constitucional falló. Igualmente, hay muchísimos trabajos sobre lo que hicieron a fines de los años 1890.

Lo segundo es que hay un tipo de fuente muy interesante que es lo que se llama biografías analíticas. Año por año, día por día, hora por hora, un discípulo de ellos organiza los documentos o citan sus correspondencias. Son los discípulos los que facilitan el trabajo del historiador, gente próxima a las principales figuras de aquel grupo.

Dhan Zunino Singh: ¿Dónde estaban las fuentes, con qué archivos trabajaste?

Pablo Blitstein: Están por todos lados, depende qué tenga que hacer. En China, el archivo está muy centralizado. Encuentro muchas cosas en las bibliotecas, en la prensa, y como hubo un trabajo de digitalización muy importante, me permite no desplazarme. Un problema es que hay fuentes a las que uno no puede tener acceso porque las guardan para investigadores propios.

Dhan Zunino Singh: Claro, con gente que está en México o en Estados Unidos, ¿qué huellas se pueden encontrar?

Pablo Blitstein: En México las huellas que tengo son so-

bre todo en la prensa, pero también hay guías de viaje donde hablan del banco chino que fundaron en Torreón y la persona que está a cargo del banco. Tengo los documentos que escribieron los que estaban en Torreón describiendo cómo era la zona (ese documento está en chino, los otros están en español). La guía de viaje en español, mezclada con las cartas del que gestiona el banco, me da una idea bastante importante. Yo ahí hago el trabajo de historia intelectual.

Luis Mauricio Leyva: En primer lugar, muchas gracias por la exposición. La verdad es que, como ya dijeron, abrieron una caja de pandora. Pregunto: cuando te referís al planteo de reforma basado en la idea de nación territorial, ¿podría el emperador perder el estatus de diferente? Incluso, ¿podría el sistema monárquico llevar a prescindir del emperador?

Pablo Blitstein: De eso lo acusaron, precisamente, a Kang Youwei. Una de las pocas cosas que quedó de la reforma fue la universidad de Pekín. No se produjo demasiado. Esas ideas van a producir algo un poco después, hacia final de la primera década del siglo XX. Ahí uno va a encontrar documentos de trabajadores que mandaron cartas a cierta asociación por la protección del ferrocarril, porque están en contra de la nacionalización del ferrocarril, porque quieren que quede en manos de financistas chinos, y ahí, en esas cartas que mandaban uno ve que están hablando de "no queremos que vendan al país". Están hablando de la nación; la revolución está por estallar. Ahí uno ve que el discurso que podrían tener los letrados que discuten entre ellos, que están en la capital, en la corte, en medio de gente con diplomas, de repente lo están usando en una ciudad del interior un grupo de trabajadores.

Gabriel Entin: Para ir cerrando, te planteo algo. Voy a empezar por la general: ¿Para vos sirve la distinción oriente-occidente? ¿No sería eso parte de la crítica que haces a la esencialización historiográfica? Pienso en que

cuando se piensa en orientalismo, se asocia fácilmente al despotismo, como al sultán en Turquía. Sin embargo, vos hablás de una forma política cuya unidad reside en la diversidad, no en la imposición vertical de un modelo, y eso cambia mucho.

Finalmente, si no hay imperio, si no hay nación como decías, la forma política nos desafía a pensar en algo de lo que no estamos acostumbrados en occidente: la soberanía, que se construye en espacios territoriales a través de la guerra.

Pablo Blitstein: La cuestión de la soberanía, en general, es escalonada. Quiero decir que se pueden encontrar formas en las que la soberanía, en realidad, es “yo te doy un tributo y te reconozco como superior; pero yo hago lo mío, tengo mis reglas, mis leyes, y las cambio cuando quiero y ni te aviso”.

Gabriel Entin: El concepto de soberanía no existía.

Pablo Blitstein: Claro, el concepto de soberanía tenía el sentido del *superanus* (el que está arriba tuyo). Eso no quiere decir que va a decir cómo hay que hacer todo, sólo espera que se le reconozca que está arriba. Eso en China tiene sus matices. Hay soberanía escalonada con la diferencia, y ahí yo creo que funcionaba la fantasía que tenía la ilustración. Es verdad que existen cuerpos políticos diferenciados por sus sistemas legales y sus lenguas, pero la idea es que la monarquía los obliga a mantenerse así. Había toda una serie de dispositivos que nunca pueden funcionar, y menos en las condiciones del siglo XVIII, pero que tendían a mantener poblaciones que, en teoría, se rigen según sus costumbres, y en la práctica, se da una enorme imposición que viene de arriba.

Cuento una historia divertida, la historia de la urna de oro (que saco del libro de Max Oidtmann). En el Tíbet, para elegir al descendiente del Dalai Lama está la urna que buscan y así van a encontrar al chico que va a reemplazar el próximo Dalai Lama. Esto fue una imposición de Qian-

long, no existía, se le impuso al Tíbet en el siglo XVIII. Después había dos ejércitos ahí, pero no se metían, hacían lo suyo; no obstante, estaba este tipo de imposiciones que venían desde arriba y que alimentaban, a través de los informantes jesuitas o misioneros, todas las fantasías de la ilustración, o del siglo XIX, sobre el despotismo del otro lado.

Y lo de oriente y occidente, yo dudo mucho. No me gusta la idea de partir por la mitad. Después, usar oriente como referencia geográfica, a partir de nuestras categorías geográficas, no es muy grave.

Dhan Zunino Singh: Se habla de conexión Pacífico. Estamos muy acostumbrados a las conexiones transatlánticas, pero no transpácificas, y es importante para estos análisis.

Pablo Blitstein: Si, muy importante. Ahora, el Pacífico apareció en la geografía de todo el mundo. Siempre estuvo, pero el mundo se da cuenta de que hay cosas que se están decidiendo entre dos potencias del Pacífico y el Atlántico.

Adriana Milano: Pregunto si empezaste a estudiar medioevo chino por algo que te interesaba del XIX? ¿Cómo ves esto en el caso de China, una larga edad media o no, o no hace falta hablar de esto porque no tiene sentido?

Pablo Blitstein: Está bien la pregunta. Se decía que la Edad Media terminó con nuestros abuelos (Le Goff), pero lo que pasa es que las periodizaciones son construidas sobre ciertas experiencias históricas. Yo hablo del chino medieval aunque en el fondo no tiene mucho sentido. Los japoneses fueron los primeros en decir que había medioevo, porque predominaban las relaciones de interdependencia personal, como las feudales en el medioevo occidental. En China, la modernidad empezó en el siglo XI, por el grado de comercialización, la monetarización de la economía y la evolución de las ciudades. No hay ningún problema en usar periodos, en periodizar,

no niego que hubo cambios rápidos y profundos a partir del siglo XVIII en el mundo, pero las fechas que le vamos a dar a cada cosa que hacemos hoy en día nosotros, son muy distintas según la región del mundo en que estemos. Si vamos a hablar de reclutamiento de funcionarios por exámenes, eso es viejísimo en China, y relativamente nuevo en Europa occidental, algo que se asocia a la modernidad. Así uno empieza a buscar y va a encontrar muchas cosas que tienen muy diferentes dimensiones tem-

porales. Lo que creo es que la periodización no tiene que preceder el trabajo del historiador. Yo lo haría al revés.

Gracias a todos por las preguntas y la discusión.

Gabriel Entin: Muchas gracias.