

18. Sinidad global. Raíces y nuevos brotes de la población china en Latinoamérica y España¹

Joaquín Beltrán Antolín
Universidad Autónoma de Barcelona

La diáspora china es una de las más antiguas, dispersas y numerosas del mundo. Desde los comerciantes chinos del siglo XIII establecidos en el Sureste Asiático hasta la actual presencia de población de origen chino en cualquier rincón de la Tierra se ha pasado por diferentes fases con flujos periódicamente renovados de nuevos migrantes. Los orígenes y destinos han evolucionado con el paso del tiempo, así como los perfiles de los emigrantes. Desde época temprana, en los movimientos de población chinos que se dirigen fuera del imperio, se han producido fenómenos de notable modernidad que se adelantan siglos a algunos que las investigaciones más recientes sobre las migraciones internacionales analizan aplicándolo a procesos migratorios de otros orígenes y dentro del paradigma del transnacionalismo y de la re-significación del concepto diáspora. Por ejemplo, en el siglo XVII ya existían pueblos en China que dependían económicamente de las remesas de sus emigrantes en el exterior; o a finales del siglo XIX y comienzos del XX la participación de los emigrantes fue clave para la financiación del movimiento republicano, hasta el punto que Sun Yatsen no dudó en denominarlos «la madre de la revolución», es decir su implicación en la política del imperio fue un factor clave para el triunfo de la República. A otro nivel también son reseñables los procesos de mestizaje e hibridación cuando quienes migraban eran solo hombres: ahí se encuentra el origen de los *baba/peranakan* en Malaysia e Indonesia; o del mismo rey Taksin, padre de Rama I que fue el fundador de la dinastía Chakri todavía reinante en Thailandia, y que era hijo de un inmigrante chino de Guangdong –*chaozhou/teochiu*– y una madre Thai.

Sinidad/Chineseness

La sinidad global de nuestros días, en toda su complejidad y con todas sus variaciones espacio-temporales y locales, se origina, al igual que el resto de las identidades culturales que toman como referencia a una «nación», en el momento mismo de la construcción y creación de los nuevos Estados-nación del siglo XIX. Y China no será una excepción al desarrollo de una comunidad imaginada de nuevo cuño impulsada por reformistas y modernizadores imperiales, así como por los revolucionarios republicanos. La presión de las potencias occidentales que obligan a la fuerza a que el imperio permita la salida de sus súbditos para trabajar en la economía de plantación que avanza en las colonias y excolonias de los diferentes imperios para abastecer de materias primas a la industria concentrada en las metrópolis, coincidiendo con la abolición de la esclavitud, convierte a la mano de obra china sin cualificar en una fuerza de trabajo atractiva que por primera vez llega a América Latina con un volumen considerable que se suma a los pocos comerciantes que ya había previamente, y a otro singular flujo de migración compuesto por buscadores de oro que se dirigen hacia los nuevos países anglosajones resultado de migraciones previas europeas –Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda–. El nuevo impulso de la migración china con destino a las Américas desde mediados del siglo XIX incluía tres perfiles diferenciados: los trabajadores con contrato –culfies– sometidos a una explotación semejante a la mano de obra esclava de origen africano; los emigrantes privados que fueron a buscar oro por su cuenta; y finalmente los comerciantes de todo tipo que ya contaban con un determinado capital antes de su salida o que se enriquecieron gracias a su trayectoria migratoria en destino. En definitiva, la población china en las Américas, lejos de ser homogénea en su origen y composición, estaba dividida por clases sociales con diferentes intereses y con una gran expectativa de movilidad social que aprovechaban siempre que podían. Y es importante recordar esta circunstancia porque las elaboraciones posteriores realizadas sobre la migración de la época hacen especial hincapié en su victimización, negando su capacidad de agencia e iniciativa, y olvidándose de la importancia de las tasas de retorno (Lau-sent-Herrera, 2006, referencia este hecho en Perú).

«El trabajo para los europeos con contratos de larga duración fue en su conjunto relativamente pequeño para el total de la migración china. Menos del 4 % de los emigrantes chinos (alrededor de 750.000) fueron directamente contratados por los europeos. En ellos se incluye a un cuarto de millón que fue a las Américas (en su mayor parte a Cuba y Perú, y algunos al Caribe británico, América Central y Surinam) de 1847 a 1874» (McKeown, 2010, p. 102).

«Aunque la vía de los contratos formales tuvo relativamente poca importancia en relación a la movilización total de la migración china, fue en cambio

muy significativa la producción de correspondencia diplomática, periodismo sensacionalista, informes de investigación, imágenes populares y la memoria histórica de esta migración. Esta documentación es la principal responsable de las imágenes de los culíes chinos inmóviles, atados a la tierra y víctimas que no habrían emigrado sin la intervención y coacción directa de los europeos y de su capital» (McKeown, 2010, p. 103).

El gobierno imperial se preocupaba muy poco de sus emigrantes internacionales a quienes solía considerar súbditos sospechosos de traición (*haijin*) por financiar a las sociedades secretas que conspiraban contra el gobierno manchú de la dinastía Qing. En el Tratado de Beijing (1860) con Gran Bretaña, Francia y Rusia por primera vez en sus cláusulas se permitía la migración china al extranjero, aunque la abolición definitiva del decreto imperial que prohibía su salida no se llevará a cabo hasta 1893. La Comisión enviada a Cuba por el gobierno imperial en 1874 (Ng, 2014) con el apoyo y la asesoría de británicos, estadounidenses, franceses y otros países europeos interesados en acabar con la competencia española-antillana de la producción de azúcar, fue una de las primeras muestras de interés del imperio por el destino de sus emigrantes en el extranjero y tuvo como consecuencia tanto el establecimiento de embajada y consulado en Cuba como la prohibición de la salida de China con contrato de trabajo, dado que daba lugar a una explotación sin parangón, en este caso, en Cuba.

«El gobierno Qing reconoció su importancia [de un servicio diplomático permanente] y decidió enviarlo a América a partir de 1879. Su tarea más importante fue la de asegurar los cuerpos físicos y las propiedades de los chinos residentes en las sociedades locales, sobre todo en Estados Unidos, Cuba (bajo dominio español) y Perú. El título del ministro diplomático en Estados Unidos fue el de «ministro enviado del Imperio Gran Qing ante Estados Unidos, Perú y España». Bajo su jurisdicción, se establecieron los consulados de San Francisco, Nueva York, La Habana y Matanzas en 1879, así como los de Lima y Callao en 1883» (Sonoda, 2000).

En la década de 1880, como una muestra más del creciente interés en el control y la protección sobre los emigrantes, los diplomáticos chinos destinados en América fundaron los «colegios sino-occidente» en La Habana en 1886, y en Lima y San Francisco, en mayo de 1888 (Sonoda, 2006, p. 67). No obstante, su vida fue corta y para 1891 ya se habían cerrado, aunque sentaron las bases para las posteriores escuelas chinas que abrieron directamente los emigrantes con apoyo, o no, del gobierno imperial y/o republicano.

La escuela/educación formal constituye una base fundamental para mantener y difundir la sinidad tal y como es definida por el centro del poder en China, y comenzó tan pronto como el Estado se embarcó en la

construcción de una identidad nacional moderna que antes no existía, y que supone el control del significado de «qué es lo chino» y «en qué consiste la cultura china» para determinar y fijar el contenido y los límites de la «identidad cultural». Este proceso es común a todos los Estados-nación y no específicamente «chino» y su objetivo consiste en (re)marcar las diferencias, establecer fronteras, reforzar lealtades. La migración al exterior siempre es un desafío para el Estado ante la posibilidad de que las recién construidas identidades, las nuevas comunidades imaginadas caracterizadas por una homogeneidad sólida que la educación se encarga de reforzar, pierdan su esencia, se diluyan y difuminen ante la adaptación a los nuevos medios donde se establece la población, o cuando el paso del tiempo produce una discontinuidad de los vínculos familiares –culturales–, y especialmente ante el riesgo de la mezcla, el mestizaje y el hibridismo.

No obstante, la identidad, además de ser un posicionamiento subjetivo, personal o colectivo también es relacional, o cómo los demás categorizan y clasifican a personas que no consideran «iguales», es decir copartícipes de su propia identidad, sea por su comportamiento, aspecto físico, lengua, vestido, etc. De hecho, dentro de un mismo Estado-nación –supuestamente homogéneo y con una identidad cultural única–, con-viven muchas identidades diferentes de acuerdo a diferentes criterios de (de)marcación que no solo incluyen la etnicidad y sub-etnicidad: por ejemplo la diversidad de nacionalidades reconocidas actualmente en China –56 en total–, o la diversidad de geolectos hablados en el país que «separan» a unos hablantes de otros y tiene consecuencias en la creación de lealtades, diferencias que se mantienen también vigentes en el contexto migratorio. También hay diferencias/identidades culturales que tiene su origen en la clase social: el «clasismo» es una variante y modo especial de la identidad (Beltrán, 2006).

En la década de 1990, una vez finalizada la guerra fría, emerge un debate intenso acerca de la sinidad que se enmarca en el nuevo ímpetu del nacionalismo cultural chino en un escenario global más abierto tras el cambio de rumbo de la agenda de desarrollo del nuevo liderazgo en busca de la modernización, apostando por reformas y apertura económicas. Tanto dentro del país como fuera, junto a la aparición de nuevos flujos migratorios, se discute y debate sobre qué es la sinidad y el Estado apuesta decididamente por la (re)conexión y (re)vinculación con la población de origen chino en el extranjero como uno de los motores para la modernización del país: sus inversiones y conocimientos serán bienvenidos en la medida en que ayuden a acelerar el crecimiento económico, objetivo clave del país. Y en este contexto es cuando la metáfora organicista de *gen* (raíz) comienza a utilizarse: *Luodi-Shenggen: An International Conference on Chinese Overseas*, organizada en la Universidad de California-Berkeley en 1992, título que después se retomará para la *I Conferencia de la International Society for the Studies of Chinese Overseas* (ISSCO): «Luo-

di Shenggen: The Legal, Political, and Economic Status of Chinese in the Diaspora», celebrada en Hong Kong en 1994.

La raíz (*gen*) se convierte en una metáfora de la base y de la esencia de la sinidad que se aplica a todos las personas de origen chino fuera del país. Wang Ling-chi (1991) utiliza *luodi shenggen*, literalmente «echar raíces en la tierra», para describir cómo con el paso del tiempo y de las generaciones los emigrantes chinos se ha arraigado y adaptado en Estados Unidos, pero también recurre a otros compuestos de «raíz», que describen otras evoluciones relacionadas con la identidad de los emigrantes como «*luoye guigen*», literalmente «las hojas al caer vuelven a la raíz» que se ha utilizado para reforzar el carácter temporal de la migración china, en el sentido de que los emigrantes siempre desean volver a su origen y lo hacen cuando se acerca la muerte o para ser enterrados en sus pueblos.

El énfasis en caracterizar a la migración china como temporal (*sojourner*) se encuentra también en el neologismo que desde finales del siglo XIX se ha utilizado para denominar a los emigrantes: *huaqiao*, palabra compuesta por *hua* que denomina a la China cultural y procede de una antigua forma de nombrar al país: *Huaxia*, utilizada también en el nombre oficial del país *Zhonghua Renmin Gongheguo* –traducido por República Popular China–; y *qiao* que señala la residencia temporal fuera de casa, del pueblo donde se ha nacido y reside la familia y sus antepasados (Beltrán, 2006). Para el Estado chino, el emigrante siempre será temporal, e incluye entre ellos a los descendientes de personas que emigraron hace muchas generaciones, que han perdido la lengua e incluso muchas de sus costumbres y hábitos, se han mezclado con la población local y su origen es mixto, no poseen el pasaporte chino, etc. La consideración de *huaqiao* no solo ha sido aplicada a los emigrantes que mantienen un vínculo jurídico con el país –pasaporte chino, independientemente de la generación de migración a la que pertenezcan, es decir de su lugar de nacimiento–, sino también a todo aquel que descende de personas de origen chino, se hayan mezclado o no, hablen chino o no, se consideren a sí mismo chinos o no. Esta consideración sobre «quién es chino» es lo que da como resultado la contabilidad de la diáspora china en un volumen que alcanzaba los 40 millones en 2011 (Poston y Yu, 2014), aunque Naciones Unidas para 2015 la reduce a 7 millones. Aunque estas cifras siempre son aproximaciones y no recogen la totalidad de la población china en todos los países del mundo, la gran diferencia radica en que Naciones Unidas utiliza como referencia la nacionalidad jurídica –el tener pasaporte chino– aunque en sus datos está especialmente infravalorada la presencia china en África y en Latinoamérica por falta de datos precisos que no recopilan los países de la zona.

Otros compuestos de raíz que menciona Wang (1991) son *zhancao chugen*, literalmente «arrancar la hierba de raíz», para expresar la asimilación a otra cultura y pérdida total de vínculos con China. *Xungen wenzu*, literalmente «buscar las raíces y a los antepasados» para mostrar la concien-

cia y orgullo de la identidad china. Y finalmente *shigen qunzu*, literalmente «perder el contacto con las raíces y los antepasados» para describir a los desarraigados y exiliados. Chan Kwok Bun (1997, 2000) añade *zhong-gen*, literalmente incorporar múltiples raíces o conciencias, las identidades múltiples como algo especialmente valorado y apreciado.

La metáfora orgánica también se puso de manifiesto en el monográfico de *Daedalus* (1991) editado por Tu Wei-ming bajo el título *The Living Tree* (1991). «El árbol vivo» como referencia a China y a sus ramas –emigrantes– dispersas por el mundo. Tu Wei-ming critica el esencialismo de la sinidad definida y controlada por el centro y apuesta por situar a la periferia en el lugar central del debate, es decir a los propios emigrantes con sus experiencias, sus desafíos y redefiniciones, aunque su apuesta por una imaginada «China cultural» acaba reificando de nuevo a la sinidad tal y como argumenta en su crítica Rey Chow (1998) a partir del paradigma de la diáspora que también utiliza Ian Ang (1998, 1994) para introducir nuevos elementos en el debate, como la posibilidad del posicionamiento individual ante esencias impuestas y/o su uso premeditado, estratégico e instrumental. En este mismo sentido, y con los nuevos paradigmas de la globalización y el transnacionalismo como base, Aihwa Ong (1993, 1999) aporta el concepto de «ciudadanía flexible» de determinadas élites chinas asociadas también al cosmopolitismo. Las personas de origen chino que residen fuera de China no se encuentran inevitablemente sujetas a una concreta interpretación de la sinidad, sino que en la búsqueda de sus intereses y aprovechando el contexto de la globalización, gestionan estratégicamente su identidad superando las lealtades excluyentes.

La más reciente innovación conceptual desde los estudios poscoloniales y literarios, es la sinofonía (Shih, 2007, 2010, 2011; Tsu y Wang, 2010; Tan, 2013) que reivindica la crítica a la hegemonía y homogeneidad de la sinidad a partir de la producción cultural y artística en los márgenes que incluyen a toda la diáspora china: Traducir la cita y colocar el original en inglés en una nota

«Necesitamos recuperar la larga tradición crítica a pesar de su marginación sobre la hegemonía y homogeneidad de la sinidad (Chineseness) ahora más que nunca. Los Estudios sinófonos (Sinophone studies) –entendidos como el estudio de culturas de lenguas sínicas en el margen de los Estados-nación geopolíticos y sus producciones hegemónicas– localiza su centro de atención en la coyuntura del colonialismo interno chino y las comunidades sinófonas en todos los lugares del mundo donde los migrantes chinos se han establecido. Los estudios sinófonos rompen la cadena de equivalencias establecida, desde la aparición de los Estados-nación, entre lenguaje, cultura, etnicidad y nacionalidad, y exploran los márgenes proteicos, caleidoscópicos, creativos y superpuestos entre China y la sinidad, América y «lo americano», etcétera, mediante la consideración de textos, culturas y prácticas locales sinófonas producidas en y desde estos márgenes.

Si la operación crítica de los estudios sinófonos implica una crítica mordaz del sinocentrismo, igualmente supone una crítica del eurocentrismo y de otros centrismos (...). En resumen, siempre es una crítica multidireccional» (Shih, 2011, pp. 710-711).

A la metáfora orgánica para referirse a la relación con la sinidad de los migrantes chinos y sus descendientes en el extranjero que expresa la raíz (*gen*) y el árbol –vivo– habría que añadir un concepto, también procedente del mundo vegetal, creado para señalar a la población de origen chino resultado de las mezclas y el mestizaje que acuñó en Perú la población local como describe minuciosamente Lausent-Herrera (2010): los *injertos* e *injertas* eran los descendientes de padres chinos y madres locales:

«Es imposible saber exactamente cuando apareció el término *injerto* y cuando se aplicó a los mestizos chino-peruanos. El término alude al mundo de la agricultura y sin duda procede de las clases rurales en contacto con los chinos que trabajaban en las haciendas. Además parece que solo se refiere a los hijos de raza mixta de chinos con mujeres nativas, es decir, *indígenas*, *indias*, *cholas* y *nativas*, y no a la mezcla con afro-peruanas. Usado durante mucho tiempo en la esfera del habla popular sin connotaciones peyorativas, apareció en la prensa y documentos oficiales solo a comienzos del siglo XX, y a partir de entonces se hizo ofensivo» (Lausent-Herrera, 2010, p. 146).

El mestizaje y el hibridismo siempre ha sido habitual en las primeras fases de la emigración china cuando prácticamente todos los emigrantes eran hombres, con el resultado de la aparición de un grupo específico de mestizos que a veces acababa difuminándose o bien con la población nativa local, o bien con la población china, o en última instancia permanecía aislado. En Perú las *injertas* eran parejas preferenciales para los chinos ante la escasez de mujeres chinas, y en contraposición se encontraban los *tusans*, término utilizado para los nacidos en Perú de ambos padres chinos. Con el paso del tiempo ambos fueron reconocidos como *chinos legítimos*, término utilizado originalmente solo por los nacidos en China (Lausent-Herrera, 2010, p. 149).

Nuevos brotes: chinos en Latinoamérica y en España en el siglo XXI

A lo largo de la historia los flujos migratorios de China al exterior se han renovado periódicamente, de acuerdo a cada contexto temporal y local. La presencia china en Latinoamérica fue muy importante en volumen en dos países concretos –Cuba y Perú– hasta la década de 1870 en que alcanzan sus máximos para después disminuir su llegada y número, aunque nunca cesó del todo. En concreto, y de acuerdo a los datos disponibles, en Perú había alrededor de 50.000 chinos en 1876 y en Cuba en 1872

se contabilizaban 58.400. La prohibición de la emigración mediante contrato por parte del gobierno chino en 1874 y posteriormente prohibiciones a la entrada de nuevos inmigrantes por parte de diferentes países latinoamericanos, provocó que su llegada disminuyera progresivamente, aunque paralelamente también supuso la llegada de algunas mujeres –por matrimonio– sobre todo desde principios del siglo xx y también la llegada en las décadas de 1860 y 1870 de comerciantes chinos con capital procedentes de California huyendo de los movimientos antichinos de la época en esa zona.

México también fue el destino, sobre todo desde comienzos del siglo xx de un volumen significativo de chinos, muchos de ellos procedentes de Estados Unidos, aunque posteriormente, como en otros lugares, fueron objeto de violencia por movimientos antichinos. En 1900 había en México 2.718 chinos (18 mujeres) que pasaron a 24.218 (2.522 mujeres) en 1927 (Hu-DeHart, 2004, pp. 55-56). En cualquier caso, y más allá de que su presencia se constata en casi todos los países latinoamericanos durante todo el siglo xx, su número ha sido muy pequeño y su impacto sobre la sociedad donde residían también. Y no será hasta finales de ese siglo, y especialmente desde comienzos del xxi, cuando aparezcan nuevos flujos significativos.

La situación en España era similar, pues hasta la década de 1980 su volumen siempre fue muy pequeño: en 1980 solo había 677 chinos residentes, que pasaron a 4.090 en 1990, 28.693 en 2000, 156.380 en 2010 y 200.221 a 30 de junio de 2016, a los que habría que sumar los chinos con permiso de residencia por estudios: 7.429 (30 de junio de 2016) y los 7.623 que se han nacionalizado españoles entre 1995 y 2016 –no se sabe cuántos de ellos han fallecido– junto a sus descendientes –no hay estadísticas sobre ellos– y los pocos irregulares que todavía quedan. Esto da un total de aproximadamente 215.000 chinos o españoles de origen chino que residen en España a mediados del año 2016 de acuerdo a datos oficiales. La presencia china en España es básicamente del siglo xxi y su volumen ha crecido muy rápido en poco tiempo, y se trata de una población muy joven como indica la elevada proporción de menores de 15 años (24 % del total de los residentes chinos).

El volumen de la población china o de origen chino en Latinoamérica en la actualidad es muy impreciso porque no existen datos oficiales que los registren de una forma sistemática y se depende mucho de la información que se publica en la prensa o de estimaciones realizadas por el gobierno de la República Popular China o de Taiwan. En la tabla 18.1 se presentan tres fuentes de datos distintas. Para Naciones Unidas en Latinoamérica y el Caribe solo hay 118.714 chinos, ya que solo registra a los que tienen pasaporte chino de acuerdo a las fuentes oficiales de cada país sobre el control de la inmigración. Poston y Wong (2014), a partir de distintas fuentes gubernamentales aportan la cifra de 1.831.750 en 2011 con

Tabla 18.1. Población china en Latinoamérica

	Naciones Unidas 2015	Poston y Yu, 2011	Wikipedia 2000-2013
Mundo, total	6.956.671	40.328.390	50.000.000
Latinoamérica y el Caribe, Total	118.714	1.831.750	2.701.718
Caribe	6.835		
Antigua y Barbuda	134		
Aruba	1.127		
Bahamas	172		
Barbados	43		
Bonaire, Sint Eustatius y Saba	17		
Cuba	277	5.890	114.240 (2008)
Curaçao	489		
Dominica	38		
República Dominicana	1.484	19.080	15.000
Haiti	721		230
Jamaica		23.110	72.000
Martinica	156		
Puerto Rico	1.088		35.000
Santa Lucía	49		
Sint Maarten (Dutch)	174	5.500	
Trinidad y Tobago	866	9.100	3.800 (2000)
América Central	32.331		
Belize	1 930	10.000	1.726 (2000)
Costa Rica	299	43.700	45.000 (2011)
El Salvador	259		
Guatemala	657	16.000	
Honduras	437		
México	9.945	60.000	70.000 (2008)
Nicaragua	139		12.000
Panamá	18.665	135.960	135.000 (2003)
América del Sur	79.548		
Argentina	14.397	85.480	120.000 (2010)
Bolivia	1.127		
Brasil	23.156	252.250	250.000 (2005)
Chile	9.439	14.570	10.000
Colombia	2.037		25.000 (2014)
Ecuador	2.928	26.800	
Guyana Francesa	1.246	5.510	
Guyana	1.149	11.560	2.722 (1921)
Paraguay	780	5.060	
Perú	4.086	989.770	1.300.000 (2005)
Surinam	5.338	13.000	40.000 (2011)
Uruguay			
Venezuela	13.865	78.360	450.000 (2013)
Otros América		21.050	

Fuente: Elaboración propia a partir de Dudley L. Poston y Juyin Helen Wong (2014) «The Chinese Diaspora Population in circa-2011»; United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division (2015) «Trends in International Migrant Stock: Migrants by Destination and Origin» (United Nations database, POP/DB/MIG/Stock/Rev.2015). Wikipedia, «Overseas Chinese» (Consultado el 25 de noviembre de 2016).

más de la mitad de ellos en Perú (989.770) y finalmente la Wikipedia con muchas fuentes periodísticas proporciona la cifra de 2.701.718, también con casi la mitad en Perú (1.300.000). La explicación sobre esta gran discrepancia e imprecisión en los datos es el origen y la composición de los mismos. Para el gobierno chino, en 2015 había 60 millones de chinos en el extranjero que incluye a dos categorías de personas tal y como explica el *Annual Report on Chinese International Migration* (2015).

«El primero incluye a aquellos chinos que i) han tenido el estatus de residencia permanente en el país de acogida durante dos años y han residido allí como mínimo 18 meses, o ii) no han obtenido la residencia permanente pero han tenido un estatus continuo de residencia legal durante cinco años y han residido en el país de acogida por lo menos 30 meses durante esos cinco años. El segundo se refiere a quienes han perdido su nacionalidad china obteniendo una nacionalidad extranjera y/o a los descendientes de ciudadanos chinos nacionalizados extranjeros» (IOM, 2016).

Contabilizar el número de descendientes de emigrantes es una tarea casi imposible como señalan muchos autores. Los registros de población de los países latinoamericanos y de España nunca lo han hecho, por lo tanto siempre serán aproximaciones. No obstante, el gobierno chino no duda en ofrecer cifras sobre ellos y en considerarlos a todos por igual como *huaqiao*. Las fuentes chinas de cada país siempre presentan unas cifras muy por encima de los datos oficiales ya que, por un lado, incluyen a los descendientes de flujos previos de migración, y por otro, a los recién llegados de forma irregular y que no tienen permiso para residir en el país. Sin duda la migración irregular es una fuente considerable de la actual población china en todos los países latinoamericanos, pero a menudo las cifras que mencionan las fuentes chinas y/o los periodistas están muy infladas por diferentes motivos. Para los chinos se convierte en una cuestión de orgullo y de poder, cuantos más son se supone que más fuerza detentan y más respeto se les debe de tener; para los periodistas se convierte en un apoyo a argumentos interesados de ciertas élites políticas y económicas nacionales que fomentan el discurso xenófobo y racista del «peligro amarillo» —de la invasión, del miedo a ser dominados por una fuerza exterior, etc.—. Son dos aproximaciones que se retroalimentan provocando una espiral que facilita el avance de la xenofobia y que ya ha tenido víctimas de violencia como los ataques a supermercados en Argentina, a almacenes de zapatos en España o manifestaciones anti-chinas en México durante este siglo XXI.

Otra fuente (Mazza, 2016) citando al *Annual Report on Chinese Immigration, 2013*, elaborado por el Center for China and Globalization (CCG) con datos estadísticos oficiales de China señala que en 2012 «87.436 Chinese workers traveled to Latin America that year for “labor or workforce related issues”» (Mazza, 2016, p. 5). Y también apunta que de acuerdo al

China Trade and External Economic Statistical Yearbook 2014 había en Latinoamérica 36.916 trabajadores chinos contratados y enviados por el gobierno y empresas chinas en sus inversiones y proyectos de ayuda: 19.735 en proyectos de ingeniería y 17.181 en trabajos de servicio, que se suman a la migración independiente que ha aprovechado la exención de visa en Ecuador y Venezuela y en Colombia –durante un año– para después también pasar a otros países.

Los nuevos brotes de la migración china en Latinoamérica y en España suponen, por un lado, una continuidad con los flujos previos que retoman un nuevo ímpetu en los años ochenta del siglo pasado y que progresivamente van aumentando e insertándose en cada país en los sectores económicos donde ya estaban establecidos o donde inician su inserción –restauración, textil, pequeño comercio, importación/exportación, etc.–, bien como mano de obra empleada o bien como propietarios de negocios muchas veces de carácter familiar –empresa familiar–. Por otro lado, en el siglo XXI, y especialmente durante la última década (2005-2015), se suman nuevos flujos que incluyen a 1) trabajadores cualificados contratados por China –en proyectos de ingeniería, en empresas multinacionales–; 2) pequeños inversores independientes que abren negocios en sectores diferentes a los previos; 3) nuevos ricos de China que buscan salir del país (Xiang, 2016; Liu-Farrer, 2016); y 4) estudiantes que van al extranjero para aprender la lengua y/o realizar otro tipo de estudios superiores. Estos nuevos perfiles de población china se alejan de la ya establecida previamente que cuenta con sus propios orígenes bien definidos, una peculiar dinámica de asentamiento, características de inserción social y laboral local específicas, junto a los descendientes de mestizos, y añaden complejidad a los sentimientos de identidad bajo la rúbrica de la sinidad.

Los nuevos brotes completan la sinidad global e introducen nuevos desafíos a su conceptualización. De hecho, a lo largo de la historia siempre se han producido choques entre las comunidades chinas previamente asentadas en un país y las nuevas corrientes que proceden directamente de China. La estructura de poder y representación de la comunidad establecida se ve alterada por los recién llegados que no mantienen vínculos previos con los ya asentados dando lugar a una lucha por el poder entre las diferentes generaciones migratorias. En estos momentos es importante señalar también cómo el «ascenso» de China a potencia global en el escenario internacional tanto a nivel económico como político ha facilitado la aparición de procesos de resinización entre los descendientes de chinos que llevan muchas generaciones fuera del país e incluso han perdido la lengua y sus vínculos directos (Ang, 2013). Este proceso de resinización supone la recuperación de un sentido de pertenencia propio de los antepasados en la medida en que puede ser útil en el presente ante la nueva posición de China en la globalización actual, lo cual complejiza aún más el contenido de la sinidad que se llena de matices y de alternativas.

El nuevo cosmopolitismo de los nuevos brotes refuerza los vínculos transnacionales y diaspóricos o trata de recuperarlos. La movilidad transnacional no es simplemente bidireccional. Por ejemplo, en España Julia Zhang, empresaria de éxito y defensora destacada de los derechos de los ciudadanos de origen chino en el país, procede de Argentina donde previamente emigró su familia (Schmidt, 2016). También han llegado a España chinos previamente establecidos en Venezuela, del mismo modo que algunos residentes en España han re-emigrado a diferentes países latinoamericanos a la búsqueda de nuevas oportunidades de negocios. Los movimientos de la población china de unos países latinoamericanos a otros cuentan con una larga historia y continúan siendo muy activos en el presente (Mazza, 2016; Lausent-Herrera, 2013). El reportaje sobre Julia Zhang antes citado hace referencia a la «generación T», o transnacional, para designar un nuevo acercamiento a la sinidad que pasa por la localización con éxito en el exterior y el mantenimiento de vínculos con China, en la identificación con la biculturalidad –por ejemplo, dominando varias lenguas y habiendo sido socializado en diferentes tradiciones culturales– o pluriculturalidad, en definitiva, la apertura al mundo más allá de unas fronteras y lealtades limitadoras. En realidad, esta «generación T» no es nada nueva a lo largo de la historia de la migración internacional china. Las élites chinas siempre han estado bien conectadas con el exterior porque, en parte, de ello dependía su éxito, o era el único segmento de la población que disponía de los recursos suficientes para enviar a sus mujeres e hijos a China, tal y como Lausent-Herrera (2006) analiza.

La actual migración global china (Wickberg, 2007) con su ciudadanía flexible (Ong, 1999) da lugar a una ciudadanía global tal y como Beltrán (1997) señalaba para el caso de los chinos en Europa en los años noventa que eran más europeos que los propios nativos europeos en el sentido de que para ellos las fronteras entre países europeos apenas tenían consecuencias en la movilidad de su mano de obra, capital, inversiones, información. Antes de que la Unión Europea legislara para facilitar la movilidad interna de la población, capital, etc. de los países que la componen, los chinos ya lo hacían superando las fronteras durante las décadas de 1970 a 1990. A España llegaban chinos procedentes de otros países de Europa, y al revés, a pesar de las restricciones sobre la movilidad que todavía existían. Esta circunstancia se repite en la actualidad en Latinoamérica con población china que se mueve de unos países a otros, de Ecuador a Perú, de Paraguay a Brasil, etc.

En definitiva la sinidad global, la identidad cultural china en esta fase de la globalización, está compuesta por muchas capas que se superponen a veces, se cruzan o andan paralelas sin tocarse. La población china o de origen chino en Latinoamérica y en España no es uniforme ni homogénea; sus orígenes, perfiles, trayectorias, experiencias y expectativas mi-

gratorias son muy variados, desde tusans que ha perdido la lengua, hasta nuevos ricos que buscan una nueva localización para su residencia, desde pequeños empresarios de supermercados y trabajadores en el textil hasta profesionales y CEO empleados en multinacionales chinas, desde segundas generaciones bisocializadas y biculturales a estudiantes de posgrado recién ingresados en las universidades locales. El universo chino latinoamericano queda interseccionado por clase social, edad, género, generación migratoria, nivel de estudios, tipo de trabajo, empleados y propietarios de negocios, descendientes de matrimonio mixtos o no, etc. Ante este panorama de diversidad que se suma a los diferentes contextos donde se asientan, la sinidad global se complejiza y no existe una única ni homogénea definición de su contenido.

La otra cara de la sinidad: la recepción

Las identidades personales o colectivas, además de depender de la definición y del contenido que a la misma le otorgue la propia persona o el grupo, también es relacional, es decir, está directamente influida por cómo los demás califican y clasifican a la persona o grupo. La identidad cultural también está influida por cómo los ajenos a la misma la consideran, y de hecho hay rasgos concretos que se refuerzan ante situaciones de hostilidad percibida en el contacto con el «otro», o en la calidad de la recepción y acogida que se experimenta en cada contexto. La migración china internacional a lo largo de la historia ha sufrido episodios de rechazo y se ha construido sobre ella un imaginario orientalista lleno de ambigüedades y contradicciones que muchas veces media e interfiere en la relación directa entre chinos y no chinos. La recepción contextual es clave para el desarrollo de la identidad.

En determinadas ocasiones y países se ha prohibido o puesto barreras a la inmigración de chinos, aunque fueran temporales y se contara con una considerable experiencia de su llegada: Perú, Cuba, México, por ejemplo, así como se han desarrollado determinados movimientos antichinos con mayor o menor violencia. Pero al mismo tiempo la población china inmigrante también ha sido valorada positivamente por su laboriosidad, capacidad de emprender, apertura de empresas, inversiones, por la importancia que dan a la familia, el respeto a los mayores, el valor que otorgan a la educación, su falta de conflictividad, etc. Por un lado, existe un complejo relacionado con el «peligro amarillo» que tiene su origen en la primera vez que un país de Asia, Japón, derrota a una potencia imperialista «blanca», Rusia, es decir los anteriormente considerados «inferiores» –a finales del siglo XIX– muestran una capacidad militar que altera las jerarquías étnicas y raciales de la época. Posteriormente se incluirá a China como peligro también procedente de Asia Oriental, primero porque su imperio

en decadencia cuenta con la mayor población del mundo, y más adelante por su Estado gobernado por el Partido Comunista.

El miedo irracional —«peligro»— a ser invadidos y quedar sometidos se reaviva una y otra vez focalizado en China y en su población. La nueva competencia que su apertura económica supone en el escenario del capitalismo internacional, primero por la atracción de inversiones de capital extranjero y la deslocalización industrial que la ha convertido en una de las primeras potencias exportadoras y, más recientemente, por su inversión directa de capital en el extranjero. China es considerada como competencia en el sistema capitalista internacional y en las economías locales, y a la competencia que viene de fuera, el empresario y el comerciante local, tienden a descalificarla amplificando su «peligro». Los medios de comunicación de masas, que también obedecen a determinados intereses económicos e ideológicos, se suelen hacer eco de las noticias más sensacionalistas e incluso difunden rumores, promueven estereotipos y fomentan un imaginario de «peligro». Por su parte, la población local vecina de los migrantes chinos con los cuales interactúa cotidianamente habitualmente no abriga sospechas ni los teme. Las contradicciones y las paradojas sobre la consideración de «lo chino» están presentes en cada lugar. Haro, Ramírez y Hernández (2016) comparan las percepciones y reacciones sobre la población china de dos ciudades, León (Guanajuato) y Mexicali (Baja California) como dos mundos aparte, aunque ambos se encuentran en México: la aceptación y valoración positiva de una contrasta con el rechazo, oposición y percepción negativa de la otra, o al menos de determinados intereses locales. Beltrán (2016) analiza China y los chinos residentes en España como un «tropo polivalente», en el sentido de que el imaginario de los españoles se moviliza para representar en ellos a todos los males sociales y convertirlos en chivos expiatorios al mismo tiempo que, paradójicamente, son tomados como ejemplo a seguir por lo que se considera que son sus virtudes —respeto a los mayores, valor de la familia, ética del trabajo— y su capacidad de iniciativa y de crear empresas.

Cuba (Eng, 2016; López, 2010, 2013) y Perú (Lausent-Herrera, 2013), a pesar de que el volumen de la población de origen chino y/o mestiza/injerta sea diferente en cada país, cuentan con una larga y similar historia de emigración culí que ha sido en ambos casos especialmente recordada por su victimización. Pero con el paso del tiempo también su implicación local como en las guerras de la independencia y la revolución en Cuba, y de representación política local en Perú, ha generado un sentido de pertenencia a la nación que ha tratado de superar el racismo previo hacia ellos. En ambos casos los chinos son reconocidos como parte íntegra de la nación peruana y cubana y sus aportaciones culturales y de todo tipo se han incluido en la propia identidad nacional como propiamente peruanas y cubanas. Las influencias chinas han producido un sincretismo en las dos

sociedades hasta llegar a confundirse con lo característicamente nacional. En Cuba ha sido especialmente significativo el proceso de recuperación/(re)construcción del barrio chino que había desaparecido completamente, un ejemplo de resinificación, lleno de peculiaridades caribeñas. Un ejemplo del sincretismo cultural cubano con lo chino lo representa uno de sus artistas más reconocidos internacionalmente, el pintor vanguardista Wifredo Lam (Sagua La Grande, 1902-París, 1982), iniciador de una pintura mestiza que unía modernismo occidental y símbolos africanos o caribeños. Fue el octavo hijo de Lam-Yam, nacido en Cantón en 1830 y emigrante a las Américas en 1860, y de Ana Castilla, nacida en 1862 en Cuba y descendiente mestiza de españoles y congoleños. Wifredo Lam, mestizo de chino y de mestiza de español-africana es un icono nacional que pasó la mayor parte de su vida en el extranjero y su obra no está especialmente influida por sus antecedentes chinos, sino más bien de su reivindicación de la africanidad. Este artista cubano global de origen chino es a la vez universal y es precisamente esta difuminación de «lo chino», o mejor su incorporación mediante el sincretismo a una esfera distinta que supera etnicidades previas, una de las tendencias de la sinidad global que encaja con el cosmopolitismo.

La sinidad en el arte y la producción cultural latinoamericana y española

Para concluir esta reflexión sobre la nueva sinidad global en Latinoamérica y España podemos fijarnos en un ámbito concreto donde interactúa lo propiamente chino, resultado de experiencias personales y colectivas que cuentan con una larga historia de relaciones, sincretismos, encuentros y desencuentros o de aislamiento, con la innovación que los nuevos brotes, las nuevas migraciones traen de la China actual con su llegada. A estas experiencias y sus concreciones en las obras de arte y de la producción cultural local que amplía sus horizontes gracias a la introducción de nuevas sensibilidades y formas de vivir y representar el mundo, lo cual en definitiva es lo que significa y aporta la cultura a la vida humana, hay que añadir la producción cultural y artística de la población local que no tiene antecedentes personales chinos, pero que utiliza a «lo chino» o algunos aspectos que se consideran que pertenecen a la cultura china para expresarse. La sinidad global también se nutre de su diálogo con el exterior, de cómo es representada y/o imaginada por quienes en principio son ajenos y/o desconocen a «lo chino» y a la cultura china. En cualquier caso, en la medida en que recurren a China y a «lo chino» como objeto de su obra, muestran un interés y manifiestan un determinado conocimiento, sea éste más o menos ingenuo, naif, estereotipado, orientalista, desenfocado, informado o desinformado, etc.

El calificativo «global» que acompaña a la sinidad no solo incluye a los chinos socializados primariamente en la misma con todas sus variantes espacio-temporales y locales que se han expuesto previamente, sino que también incorpora a cómo «lo chino» es contemplado, imaginado, creado, re-creado, construido y re-construido por el exterior, más allá incluso de que exista una relación personal directa y estrecha. El imaginario sobre «lo chino», fuera del ámbito cultural chino está compuesto por imágenes esencialistas de homogeneidad promovidas por el mismo Estado chino que se replican acríticamente. En otras ocasiones reúne a imágenes orientalistas y exotizantes que forman parte de la lógica del poder en la producción del conocimiento que define a quien no tiene poder de una forma interesada a sus propios fines, bien para autocrítica de lo propio –«modelo ejemplar», que proporciona algo de lo que se carece, a lo que se idealiza–, o para reafirmación de lo propio como «natural» y «correcto» mediante la estrategia de asociar al «otro» aquello de lo que se presume y presupone que no forma parte de la propia identidad. El orientalismo, en este sentido, es cuando más allá de que sea realidad o no y de que se conozca realmente el modo de representar y actuar de personas con otras bases culturales, se afirma que son, piensan y actúan de tal y tal modo, que resulta ser precisamente el que no coincide con la forma de pensar y actuar de quien lo declara. De este modo, la diferencia se construye y exagera, relegando la semejanza a la inexistencia.

El arte y la producción cultural, por un lado, son una expresión de los contextos donde se crea, pero por otro son capaces de innovar, de manifestar alternativas a las hegemonías, de sacar a la luz la diversidad, de superar las imágenes estereotipadas, de realizar sincretismos universales. Una experiencia que trata de acercarse a esta realidad es la base de datos digital Chinacult.es, cuyo objetivo es registrar la creación artística y la producción cultural asociada a China y «lo chino» que es realizada tanto por creadores de origen chino en España como por españoles no chinos que en su obra reflejan algo relacionado con China o «lo chino». Esta base de datos es un ejemplo de sinidad global, pues su objeto es «lo chino» –cultura china/sinidad–, independientemente de quien lo cree y produzca. De este modo encontramos juntos sin jerarquizar étnicamente desde grupos españoles de música indie que cantan en chino (Gas) a artistas españolas que utilizan la técnica de la caligrafía china para escribir en español (Paloma Fadón) junto a fotógrafos chinos que en su obra reflexionan sobre su identidad (Xinqi Yuwang que vive en Valencia) o sobre la vida y el trabajo de los chinos en España, sean estudiantes o propietarios de bares (Dong Peili); escritores, poetas y dramaturgos que en sus obras no aparece especialmente su relación a China (Berna Wang, Minke Wang); dramaturgos españoles con obras con protagonismo chino donde se habla chino en escena reflejando situaciones de la vida cotidiana (*El Señor Ye ama a los dragones*, de Paco Bezerra, 2015), o para denunciar

situaciones de injusticia por parte del poder (*Ahola no es del leil*, de Alfonso Sastre, 1974 y ambientada en la Cuba colonial); cortos como *La ciudad que nos une* (2013) de Lin Yu sobre una joven pareja de estudiantes chinos en Barcelona o *Abierto 24 horas* (2009) de Xavier Campreciós sobre un restaurante de comida rápida uigur en Shanghai; películas como *Zhao* de Susi Gozalvo (2008) que reflexiona sobre el futuro de las niñas adoptadas chinas en España o *Huidas* de Mercedes Gaspar (2014) sobre una fotógrafa mestiza hispana-china que vive en Nueva York y vuelve a España a buscar sus raíces; novelas como *La ciudad feliz* de Elvira Navarro (2009) narrada por un niño cuyos padres tienen un restaurante de comida china en España o la autobiografía de Marcela de Juan, *La China que ayer viví y que hoy entreví* (1977), nacida en La Habana en 1905 de padre diplomático chino y madre belga que fueron a España poco después hasta 1913 cuando la familia se trasladó a Beijing, y que volvió a España en 1928 donde pasó el resto de su vida ejerciendo de traductora e introductora de la cultura china en el país. Cada uno de estos creadores, junto a muchos más, han contribuido y contribuyen con sus obras a la construcción de la sinidad global.

Un caso especial es el web-comic *Gazpacho agridulce* de la diseñadora e ilustradora Quan Zhou, nacida en España e hija de los dueños de un restaurante de comida china en una ciudad andaluza que reflexiona sobre su identidad tanto en relación con sus amigos y compañeros chinos y españoles como con sus padres, especialmente con la madre (Sáiz, 2016). En sus viñetas saca a la luz con un gran sentido del humor todos los estereotipos mutuos, las confusiones y confrontaciones. Ella misma en una de sus últimas entradas al blog reflexiona sobre la identidad:

Ilustración 18.1. Sobre la identidad



Fuente: Zhou Quan, *Gazpacho agridulce*, «Reflexión sobre la nacionalidad y la identidad», *El País*, 21 de septiembre de 2016.

«Hoy en día, definir la identidad de una persona con un simple «española, americana, siria o kurdistaní» se queda bastante pequeño. **La forma de ser y de sentir de alguien, no está limitada a las fronteras del país en el que nace, ni siquiera en el del que crece. Las personas tenemos valores, creencias, ideologías, cada uno tiene una forma de pensar, influida más o menos por el país en el que residimos, y sobre todo tenemos experiencias, que van conformando nuestro carácter. Y eso sí forma nuestra identidad, nuestra esencia.**

Mi identidad no está definida ni por mi nacionalidad ni por mi pasaporte, no soy solo española, **soy española de nacimiento, andaluza de corazón, de ascendencia china**, me encanta la comida japonesa, tailandesa, mexicana y todo lo que esté bueno, adoro hablar más de 3 idiomas en una noche, aunque sea malamente, tengo amigos de más de 19 países del mundo (entre ellos Siria y Kurdistan), en resumen, soy ciudadana del mundo» (Zhou, 2016).

«Quan Zhou Wu nació en Algeciras y se crio en Málaga. Su familia es de la provincia de Zhejiang, en China. En el ático del centro de Madrid en el que vive, y hojeando orgullosa su novela gráfica *Gazpacho Agridulce* (en la que trata el tema de la identidad de los hijos españoles de familias chinas) explica que “la sociedad española me ve china, no española. Me ven los ojos y ya está. Alguno hasta me dice que me nota el acento chino. ¡Pero si ni siquiera sé mandarín! Yo con mis padres hablo el dialecto de nuestra provincia. No sé hablar chino”. Y en su queja aparece marcado su acento andaluz.

Cuando era pequeña me preguntaba a mí misma qué era yo, porque en el colegio se metían conmigo, me decían “chinita”, dice Quan. “Durante mi infancia rechacé todo lo chino, porque solo me daba problemas: no podía hacer la comunión y tener regalos, no comía comida española, no me dejaban salir con chicos españoles... Hasta que crecí no acepté mi lado chino. Y ahora me enorgullezco de tener dos culturas», cuenta «Los chinos de nuestra generación somos la generación banana: amarillos por fuera y blancos por dentro”.

Durante toda mi vida he tenido que sacar sobresalientes –explica Quan–, si en alguna asignatura sacaba nota baja, mis padres ya me proponían dejar los estudios y trabajar en el restaurante» (Carretero, 2016).

En Latinoamérica la creación y producción cultural en torno a la sinidad es mucho mayor que en España porque la presencia china cuenta con una historia más larga. Y el análisis y la reflexión en torno a la misma también es extenso (Hubert, 2014). Por ejemplo, López-Calvo (2013) introduce esta producción en los Estudios Sinófonos y sin ser exhaustivo comenta brevemente a varios autores y sus obras procedentes de diversos países. Afirma que «...regardless of their ethnicity, many of these writers focus on the cultural differences as well as on the hybridity, liminality and transculturation that characterize daily life in the Chinese and Sino-Latin American communities» (Lopez-Calvo, 2013, p. 421) y continúa comentando las contradicciones de autores que lo mismo refuerzan el estereotipo del aislamiento de la sociedad por parte de los chinos que muestran numerosos casos de hibridez, como por ejemplo la obra del escritor chino-peruano Siu Kam-Wen.

Fernández (2015) desde los Estudios Literarios se acerca también en su análisis a Siu Kam-Wen junto a César Aira de Argentina y Bernardo Carvalho de Brasil en tanto autores que en algunas de sus obras se apropian de la cultura china con diferentes modos de acercamiento literario que divide en tres: «imaginario exotista», «acercamiento híbrido» y «mirada desde el interior», así como el papel desempeñado por los estereotipos en esta apropiación: «El componente asiático servirá así para releer tanto imágenes orientales en la literatura latinoamericana como la fisura que el componente chino interpone en las representaciones identitarias sudamericanas» (Fernández, 2015, p. 55). Esta aproximación al uso de «lo chino» por no chinos en la literatura es también una contribución a la sinidad global.

Una de las novelas de César Aira analizada por Fernández (2015, pp. 61-62) *El mármol* (2011) se desarrolla «en el barrio de Flores donde vive el escritor y donde transcurren varias de sus ficciones. El supermercado chino ha devenido en una institución argentina y navegar sus pasillos, góndolas y mercaderías constituye una experiencia común para los habitantes de Buenos Aires, que en la novela nutre la fábula». Un supermercado de propiedad china también es la base del argumento de *Tacos altos* (2016) del escritor argentino Federico Jeanmaire que narra el duelo y la venganza de una adolescente china de 15 años por su padre asesinado en el intento de asalto a su supermercado. La trama incide varias veces en el debate sobre la propia identidad de la protagonista:

«Soy obediente

Soy china.

¿Pero acaso no hay un límite para la obediencia a nuestros mayores? ¿Qué ocurre cuando esa obediencia implica, quizá, perder para siempre aquello que uno más quiere, aquellos mismos mayores a los que les debemos obediencia?

¿Soy china?

¿Realmente soy china?

...

No sé si soy china.

No todavía.

El asunto de la obediencia me parece clave en el asunto. La mujer china obedece. Y yo lo hago. Sin embargo, ¿la mujer china se pregunta si debe o no de obedecer? No lo sé. Si se lo pregunta, si tiene dudas, entonces soy china. Sí, por el contrario, obedece sin preguntar nada, convencida de lo que hace, entonces no soy china» (Jeanmaire, 2016, p. 80).

«¿Soy china? O, en cualquier caso, ¿qué significa ser china? No lo sé. Todavía no lo sé. Y creo que ya es la enésima vez que me pregunto lo mismo. Demasiadas veces. Basta. Solo el futuro lo sabe. El presente, evidentemente, todavía no» (Jeanmaire, 2016, p. 96).

«Entonces le pregunto a boca de jarro:

¿Cómo somos los chinos?

¿Yo lo soy, abuelo?

Por supuesto, querida. Todos los chinos somos chinos. Con algunas cosas en común y con otras que no. En común tenemos, me parece, el recuerdo de los muertos, el respeto a la familia, la obediencia a los mayores, el voluntarismo y el ser muy prácticos.

Lo lamento, pero no sé si soy del todo china, An Bo (...) no siempre quiero obedecer.

... Dudas tenemos todos, hasta los chinos, lo fundamental es lo que hacemos, no aquello que pensamos en el mientras tanto» (Jeanmaire, 2016, pp. 160-161).

La obediencia a los mayores y el respeto a la familia, como algunas de las claves de la idiosincrasia cultural china, especialmente aplicadas a los menores y a las mujeres, están muy asociadas al confucianismo convencional que caracteriza a lo que se considera intrínsecamente chino desde el exterior. El autor plantea dudas en la voz de la protagonista que afectan a muchos jóvenes chinos que viven en el extranjero y en el país. Los valores cambian, no son inmutables, se transforman y con ellos la sinidad, a cuya construcción también contribuye este autor argentino.

El cine es otro espacio fructífero de la producción cultural para abordar la sinidad. Fares (2013), que introduce el concepto de Estudios *Lachinos* para designar a los que abordan las relaciones entre los territorios de América Latina y China, se aproxima y presenta tres películas: *Biutiful* (Alejandro González Iñárritu, 2010), *Dangkou / Plastic City* (Nelson Lik-wai Yu, 2008) y *Un cuento chino* (Sebastián Borensztein, 2011), cada una de las cuales incide en un aspecto concreto de la presencia china en España, Brasil y Argentina, y el autor concluye destacando dos temas concretos, el espacio transnacional chino y las distintas formas de relación de los chinos con la población local donde residen. *Biutiful* también ha sido objeto de estudio a nivel comparativo europeo por Wong (2012).

Para concluir quiero señalar la urgente necesidad en la academia latinoamericana y española de desarrollar y profundizar más en los Estudios Chinos para ayudar a mejorar las relaciones y el conocimiento mutuo entre ambas partes del mundo. Las relaciones económicas han tomado la delantera, así como la investigación en ese ámbito, pero todavía desde una perspectiva muy local o regional sin realmente comprender las dinámicas internas de China y su evolución. En el Congreso Internacional de ISSCO celebrado en Hong Kong en 2011, Evelyn Hu-DeHart en su ponencia reivindicó ante un público mayoritariamente anglófono en su formación y conocimientos, la necesidad del ámbito académico anglo del conocimiento que emana de Latinoamérica en relación con la diáspora china, pues se desconoce totalmente la historia y el presente de lo que ha sucedido y sucede al sur del Río Grande/Río Bravo. Esta reivindicación continúa siendo válida en la actualidad y la sinidad global como objeto de estudio con la participación e implicación latina debería dar lugar a nuevos frutos teóricos no tan dependientes del norte.

Coda: Sinidad global y confucianismo

Como se ha puesto de manifiesto en este trabajo a partir de las reflexiones sobre la identidad china en el extranjero realizadas o bien directamente por jóvenes descendientes de chinos, o bien por protagonistas de ficción del mismo perfil pero en obras de autores no chinos, la referencia a valores y prácticas habitualmente asociadas al confucianismo en su versión más difundida actualmente, es una constante. La sinidad, sea global o no, incorpora inevitablemente aspectos confucianos que tamizan y matizan los valores asociados a la misma. En ocasiones se idealizan: la obediencia de los jóvenes a los mayores; o se problematizan: la obediencia puede llegar a suponer la desaparición de esos mayores a quienes se obedece; y en otras se cuestionan con más o menos ironía: la importancia de la educación para los padres que presionan a sus hijos para obtener buenas calificaciones en los exámenes. La educación y la obediencia a los mayores, en el sentido de respetar la jerarquía de las generaciones, son dos de los aspectos que el confucianismo desarrolla en su propuesta de ética social y que se asocian a la cultura china.

El confucianismo, como marco ideológico regulador de las relaciones sociales y en especial de las del interior de la familia y entre el individuo y el Estado, ha estado presente en cada momento dentro de la diáspora china, pues es el resultado del proceso de socialización primario en la familia y de la educación formal, aunque adopte una forma más o menos explícita dentro de la misma a lo largo del tiempo. La educación siempre ha sido en China la clave para la movilidad social y el confucianismo la reivindica como imprescindible para alcanzar la virtud y realizarse como persona. Los emigrantes han invertido en la educación de sus hijos siempre que han tenido recursos suficientes para ello. De hecho, aquellos que tuvieron más éxito económico solían donar dinero para construir escuelas, bibliotecas, ofrecer ayudas para el estudio, etc., en sus pueblos de origen cuando carecían de las mismas. La importancia dada a la alfabetización en chino, y al aprendizaje de valores considerados importantes, de las nuevas generaciones nacidas en el exterior también ha dado lugar a la apertura de escuelas privadas donde se enseña la lengua y cultura china en horario extraescolar. Las escuelas privadas fundadas por los emigrantes en el extranjero se encuentran en todos los lugares del mundo.

En cuanto al respeto y la obediencia a los mayores y a los padres, también es un valor relacionado con el confucianismo. *Xiao* –habitualmente traducido por «piedad filial»– tiene su origen en el culto a los ancestros y posteriormente se regulará como uno de los valores clave de la cultura china. La referencia a la obediencia y al respeto en tanto marcadores de la sinidad, es utilizada por no chinos en el ejemplo analizado previamente para describir la naturaleza de la misma. En este caso la sinidad se globaliza pues algunos aspectos asociados a lo chino son aportados también

por no chinos para describirlo y/o debatirlo, lo cual supone una contribución a la sinidad global y a la polifonía de aproximaciones y variantes sobre la identidad china.

Bibliografía

- Ang, Ien, «On not Speaking Chinese». *New Formations*, 24 (1994), pp. 1-18.
- , «Can One Say No to Chineseness?», *boundary 2*, vol. 25, n.º 3, 1998, pp. 223-242.
- , «No longer Chinese? Residual Chineseness after the Rise of China», en Julia Kuehn, Kam Louie y David M. Pomfret, eds., *Diasporic Chineseness after The Rise of China: Communities and Cultural Production*, UBC Press, Vancouver, 2013, pp. 17-31.
- Beltrán Antolín, Joaquín, «Diversa y dispersa. La compleja construcción de la identidad china», en Joaquín Beltrán, ed., *Perspectivas chinas*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2006, pp. 249-271.
- , «China en España: un tropo polivalente», en Joaquín Beltrán, Francisco Haro y Amelia Sáiz, eds., *Representaciones de China en las Américas y la Península Ibérica*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2016, pp. 101-124.
- Carretero, Nacho, «Yo también soy español», *El País*, 18 de septiembre de 2016.
- Chan Kwok Bun, «A Family Affair Migration Dispersal, and the Emergent Identity of the Chinese Cosmopolitan», *Diaspora*, 6, n.º 2 (1997), pp. 195-213.
- , «A vueltas con la identidad: los chinos étnicos de Tailandia, Singapur y Hong Kong», *Revista de Occidente*, 234 (2000), pp. 77-94.
- Chow, Rey, «On Chineseness as a Theoretical Problem», *boundary 2*, 25, n.º 3 (1998), pp. 1-24.
- Chinacult.es*. Base de datos digital sobre creación artística, representación cultural y movilidad China-España. Grupo de Investigación InterAsia. Universidad Autónoma de Barcelona. En <<http://chinacult.es/>> (consultado el 25 de noviembre de 2016).
- Eng Menéndez, Yrmina Gloria, «De China y los chinos en el imaginario cubano. Apuntes sobre las percepciones de antes, de hoy y de siempre», en Joaquín Beltrán, Francisco Haro y Amelia Sáiz, eds., *Representaciones de China en las Américas y la Península Ibérica*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2016, pp. 127-148.
- Fares, Gustavo, «China y lo chino en tres películas latinoamericanas actuales. Una contribución a los Estudios Lachinos», *Revista Internacional d'Humanitats*, 29 (2013), pp. 19-26.
- Fernández Bravo, Álvaro, «Apropiaciones de la cultura china en la literatura sudamericana contemporánea: Contribución para un mapa tentativo a partir de obras de César Aira, Bernardo Carvalho y Siu Kam Wen», *452.º F. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, 13 (2015), pp. 50-70.
- Haro Navejas, Francisco Javier, Kenia María Ramírez Meda y Yair Candelario Hernández Peña, «Atados a percepciones: los mexicanos frente a China», en Joaquín Beltrán, Francisco Haro y Amelia Sáiz, eds., *Representaciones de China en las Américas y la Península Ibérica*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2016, pp. 39-57.

- Hu-DeHart, Evelyn, «México. Inmigrantes a una frontera en desarrollo», en Banco Interamericano de Desarrollo, ed., *Cuando Oriente llegó a América*, IDB, Washington, 2004, pp. 53-77.
- , «Opio y control social: culíes en las haciendas de Perú y Cuba», *Istor*, Año 7, n.º 27 (2006), pp. 28-45.
- IOM-Organización Internacional para las Migraciones, *China. Overview. Migration Activities*, en <<https://www.iom.int/es/countries/china>> (consultado el 25 de noviembre de 2016).
- Hubert, R., *Disorientations: Latin American Fictions of East Asia*, tesis doctoral, Harvard University, 2014.
- Lausent-Herrera, Isabelle, «Mujeres olvidadas: esposas, concubinas e hijas de los inmigrantes chinos en el Perú republicano», en Escarlet O'Phelan Godoy y Margarita Zegarra Flórez, eds., *Mujeres, Familia y sociedad en la historia de América Latina, siglos XVIII-XXI*, Instituto Francés de Estudios Andinos, Lima, 2006, pp. 287-312.
- , «Tusans (*tusheng*) and Changing Chinese Community in Peru», en Walton Look Lai y Chee Beng Tan, eds., *The Chinese in Latin America and the Caribbean*, Brill, Leiden, 2010, pp. 143-183.
- , «New Immigrants: a New Community? The Chinese Community in Peru in Complete Transformation», en Chee-Beng Tan, ed., *Handbook of the Chinese Diaspora*, Routledge, Abingdon, 2013, pp. 375-402.
- Liu-Farrer, G., «Migration as Class-based Consumption: The Emigration of the Rich in Contemporary China. *The China Quarterly*, 226 (2016), pp. 499-518.
- López, Kathleen M., «The Revitalization of Havana's Chinatown: Invoking Chinese Cuban History», en Walton Look Lai y Chee Beng Tan, eds., *The Chinese in Latin America and the Caribbean*, Brill, Leiden, 2010, pp. 211-236.
- , *Chinese Cubans: A Transnational History*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2013.
- López-Calvo, Ignacio, «Latin America and the Caribbean in a Sinophone Studies Reader?», en Shih Shu-Mei, ed., *Sinophone Studies. A Critical Reader*, Columbia University Press, Nueva York, 2013, pp. 409-424.
- Mazza, Jacqueline, «Chinese Migration to Latin America and the Caribbean», *The Dialogue*, Inter-American Dialogue, Washington, 2016.
- McKeown, Adam, «Chinese Emigration in Global Context, 1850-1940», *Journal of Global History*, 5 (2000), pp. 95-124.
- Ng, Rudolph, «The Chinese Commission to Cuba (1874): Reexamining International Relations in the Nineteenth Century from a Transcultural Perspective», *Transcultural Studies*, 2 (2014), pp. 39-62. Disponible en <<http://heiup.uni-heidelberg.de/journals/index.php/transcultural/article/view/13009>> (consultado el 25 de noviembre de 2016).
- Ong, Aihwa, «At the Edge of Empires: Flexible Citizenship among Chinese in Diaspora», *Positions: East Asia Cultures Critique*, 1, n.º 3 (1993), pp. 745-778.
- , *Flexible Citizenship: The Cultural Logic of Transnationality*, Duke University Press, Durham, 1999.
- Oviedo, Eduardo Daniel, «Argentina y China: los actores del comercio sojero y el flujo migratorio», *Nueva Sociedad*, 259 (2015), pp. 117-128.
- Poston, Dudley L. y Juyin Helen Wong, «The Chinese Diaspora Population in

- circa-2011». Ponencia presentada a *Population Association of America 2014 Annual Meeting*, Princeton University, Boston, 2014.
- Sáiz López, Amelia, «De imaginarios (in)visibilizaciones y representación(es): el caso de las mujeres chinas en España», en Joaquín Beltrán, Francisco Haro y Amelia Sáiz, eds., *Representaciones de China en las Américas y la Península Ibérica*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2016, pp. 79-99.
- Schmidt, Hebe, «Julia Zhang, la argentina de origen chino, la joven más influyente de España», *Télam. Agencia Nacional de Noticias*, 9 de agosto de 2016, en <<http://www.telam.com.ar/notas/201608/158395-julia-zhang-china-espana-argentina.html>> (consultado el 25 de noviembre de 2016).
- Shih Shu-Mei, *Visuality and Identity: Sinophone Articulations across the Pacific*, University of California Press, Berkeley, 2007.
- , «Theory, Asia, and the Sinophone», *Postcolonial Studies*, 13, n.º 4 (2010), pp. 465-484
- , «The Concept of the Sinophone», *PMLA*, 126, n.º 3 (2011), pp. 708-718.
- Sonoda, Setsuko, «Entre la reforma y la misión civilizadora», *Istor*, Año 7, n.º 27, 2006, pp. 63-78.
- Tan E. K., *Rethinking Chineseness: Translational Sinophone Identities in the Nanyang Literary World*, Amherst, Cambria, 2013.
- Tu Wei-ming, ed., *The Living Tree. The Changing Meaning of Being Chinese Today*, Número monográfico de *Daedalus*, 120, n.º 2, 1991.
- Tsu, Jing y David Der-wei Wang, eds., *Global Chinese Literature: Critical Essays*, Brill, Leiden, 2010.
- Xiang Biao, *Emigration Trends and Policy in China. Movement of the Wealthy and Highly Skilled*, Migration Policy Institute, Washington, 2016.
- Wang Ling-chi, «Roots and Changing Identity of the Chinese in the United States», *Daedalus*, 120, n.º 2 (1991), pp. 181-206.
- Wickberg, Edgar, «Global Chinese Migrants and Performing Chineseness», *Journal of Chinese Overseas*, 3, n.º 2 (2007), pp. 177-193.
- Wong, Cindy, «The Chinese Who Never Die: Spectral Chinese and Contemporary European Cinema», *Asian Cinema*, 23, n.º 5 (2012), pp. 5-30.
- Zhou Quan, *Gazpacho agridulce*, «Reflexión sobre la nacionalidad y la identidad», *El País*, 21 de septiembre de 2016.

Notas

1. Este trabajo está adscrito al proyecto de investigación I + D «Asia Oriental: paradigmas emergentes, política(s), dinámicas socioculturales y sus consecuencias» (FFI2015-70513-P MINECO-FEDER, UE) y al Grupo de Investigación “InterAsia y el nuevo sistema internacional: Sociedad, política y cultura” (2017 SGR-GRC 1284) de la Generalitat de Catalunya (AGAUR).