

ISSN 0719-7721 versión en línea.

rumbos TS

Un Espacio Crítico para la Reflexión en Ciencias Sociales

EDICIÓN ESPECIAL ASIA Y AMÉRICA LATINA

*Nuevos desafíos para las
Ciencias Sociales y las Humanidades*



CECorea
비교한국학연구소



暨南大學
JINAN UNIVERSITY



Universidad
Central

Número 24. Febrero de 2021
SANTIAGO-CHILE

EDICIÓN ESPECIAL

ASIA Y AMÉRICA LATINA

*Nuevos desafíos para las
Ciencias Sociales y las Humanidades*

SANTIAGO-CHILE

ISSN 0718-4182 versión impresa; ISSN 0719-7721 versión en línea.



Licencia CC BY 4.0.

Carrera de Trabajo Social

Facultad de Derecho y Humanidades, Universidad Central de Chile

Facultad de Derecho y Humanidades

DECANO DE LA FACULTAD DE DERECHO Y HUMANIDADES

MG. EMILIO OÑATE VERA

DIRECTORA DE CARRERA TRABAJO SOCIAL

DRA. ANA MARÍA GALDAMES PAREDES

DIRECTORA REVISTA RUMBOS TS

DRA. ANA MARÍA GALDAMES PAREDES, Universidad Central de Chile, Chile

EDITOR REVISTA RUMBOS TS

DR. JORGE MORAGA REYES, Universidad Central de Chile, Chile

SECRETARÍA DE REDACCIÓN

MAGALY GARRIDO DÍAZ

CORRECTOR: JAVIER BASUALTO

COMITÉ EDITORIAL ACADÉMICO

Dra. Daisy Margarit, Instituto de Estudios Avanzados IDEA, Universidad de Santiago de Chile USACH, Chile

Dr. Manoj Pardasani, Fordham University, Estados Unidos

Dra. Rubby Esperanza Gómez Hernández, Universidad de Antioquia, Colombia

Dra. María Espinosa Spínola, Universidad de Granada, España

Dr. Leonardo Cavalcanti, Universidad de Brasilia, Brasil

Dra. Ana Alcázar Campos, Universidad de Granada, España

Dr. Luis Garzón Guillén, Universidad de Burgos, España

Dra. Andrea Voria, Universidad del Salvador, Argentina

Dr. Nicolás Richard Vergnes, Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), Francia

Dra. Susana Aurelia Preciado Jiménez, Universidad de Colima, México

Dra. Georgina A. Pinto Sotelo, Universidad Nacional del Altiplano, Puno, Perú

Dr. Carlos Montaña Barreto, Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil

Dra. Mahia Saracostti, Universidad de La Frontera, Chile

Graciela Carmen André, Universidad Nacional de San Luis, Argentina

Dra. Margarita Rozas Pagaza, Universidad Nacional de La Plata, Argentina

Esta revista no tiene cargos de ingreso ni cobro alguno por la gestión ni evaluación de artículos.

Todos los artículos publicados en esta revista son sometidos a un proceso de evaluación por pares externos mediante un sistema de doble ciego.

Número 24, febrero de 2021

RUMBOS TS

Carrera de Trabajo Social, Facultad de Derecho y Humanidades
Universidad Central de Chile.

Año XVI N° 24, febrero de 2021

ISSN 0719-7721 versión en línea.

DOI: <https://doi.org/10.51188/rrts.num24>



Licencia CC BY 4.0.

CORRESPONDENCIA

Carrera de Trabajo Social-Torre A-Piso 2

Campus Gonzalo Hernández Uribe, Lord Cochrane 417-Santiago Centro, Santiago-Chile

CORREO ELECTRÓNICO (E-MAIL)

revistarumbos@ucentral.cl

DISEÑO: Patricio Castillo Romero

EDICIÓN ESPECIAL. ASIA Y AMÉRICA LATINA

- 11 Nihon no jisatsu. Representaciones del suicidio en la cultura pop japonesa post 80's
Nihon no jisatsu. Suicide representations in post 80's Japanese pop culture
Karina Araya Leiva
- 43 Formas de organización funeraria en torno a la muerte. Una aproximación a la Parroquia de los Santos Mártires Coreanos de la Ciudad de Buenos Aires
Forms of funeral organization around death. An approach to the "Parroquia de los Santos Mártires Coreanos" of the City of Buenos Aires
Celeste Castiglione
- 71 China en el mundo: el surgimiento de una nueva cosmovisión
China in the World: The Emergence of a New Worldview
Zhenjiang Zhang y Joseph Plummer
- 85 Migración china en Tocopilla. Heterogeneidad relacional y transformaciones internas (Chile, 1884-1960)
Chinese migration in Tocopilla. Relational heterogeneity and internal transformations (Chile, 1884-1960)
Jorge Moraga Reyes y Damir Galaz-Mandakovic
- 129 El imaginario de lo chino en las revistas magazinescas chilenas de principios del siglo XX
The imaginary of Chineseness in Chilean magazines of the early XX century
María Elvira Ríos, María Montt y Carol Chan
- 151 De los barrios chinos en Latinoamérica y el Caribe
Chinese Neighborhoods in Latin America and the Caribbean
Yrmina Gloria Eng Menéndez

Entrevistas

- 169 HAY QUE ABRIR NUEVAS AUDIENCIAS Y REDES INTELECTUALES ENTRE ASIA Y LATINOAMÉRICA

*Entrevista a Lía Rodríguez de la Vega, Secretaria General de ALADAA Internacional
Jinok Choi*

- 177 ASIA Y AMÉRICA LATINA HAN DE UNIRSE Y SOLIDARIZARSE, COMO COMPAÑEROS DEL MISMO BARCO

*Entrevista a Xu Shicheng, latinoamericanista de la Academia de Ciencias Sociales de China (CASS)
Qingjun Wu y Jorge Moraga*

- 183 LA PANDEMIA CUESTIONA LA HEGEMONÍA OCCIDENTAL Y PERMITE PENSAR UN MUNDO “POST-HUMANO”

*Entrevista a Jung-won Park, latinoamericanista del Center for Cross-Cultural Studies de Corea del Sur
Soonbae Kim*

- 195 Normas para autores

En los últimos años hemos presenciado cambios en los vínculos culturales y sociales en/entre Asia y América Latina. Cambios relacionados con formas particulares de comprender el lazo social, sus materialidades, su estructura, sus rupturas y acoples en la diversidad de culturas que ven acelerado su contacto. Las producciones estéticas y literarias, el habitar urbano, las nuevas culturas populares, feminismos, movimientos sociales, migraciones, etnicidades e intervención social, por nombrar algunos, comienzan a desvelarse como fenómenos en permanente mutación. Así también las miradas sobre ellos. Desde nuestras alteridades a la hegemonía académica mundial, Asia y América Latina generan aproximaciones para reflexionar sobre sus sociedades.

Editores Especiales: Universidad Central de Chile (Jorge Moraga R.)/ Jinan University-China (Wu Qingjun)/ Aladaa-Chile (Jinok Choi)/ Centro de Estudios Comparados de Corea-UCEN (Soonbae Kim)

Nihon no jisatsu: representaciones del suicidio en la cultura pop japonesa post 80's

Nihon no jisatsu: Suicide representations in post 80's Japanese pop culture

Fecha recepción: octubre 2020 / fecha aceptación: enero 2021

Karina Araya Leiva¹

DOI: <https://doi.org/10.51188/rrts.num24.445>

Resumen

En la siguiente investigación, realizaremos un análisis del suicidio en Japón a partir de diversas representaciones de esta temática presentes en la cultura pop nipona, tales como el cine, la animación (*anime*) y la literatura –comenzando desde fines de los años ochenta y extendiéndonos hasta la actualidad–. Nuestra propuesta aboga por la comprensión de este fenómeno desde una perspectiva sociocultural, ya que la forma en que la sociedad japonesa lo concibe parece estar ligada con ideas y creencias de gran profundidad que conforman su visión de mundo. Así, la cotidianidad con que los autores trabajados retratan el suicidio al igual que la consciencia que poseen sobre su existencia, nos parecen el reflejo de lo que llamaremos una “cultura del suicidio”.

Palabras clave: Suicidio; Cultura pop; Japón; Representaciones; Cultura del suicidio.

Abstract

In the following research, we will analyze suicide in Japan through the representations found in Japanese pop culture, such as cinema, animation (*anime*) and literature –starting in the late eighties and extending to the present–. Our proposal advocates for an understanding of this phenomenon from a sociocultural perspective, since the way in which Japanese society conceives this topic seems to be linked to ideas and beliefs of great depth, the same that structure its world view. Thus, the daily manner the studied authors portray suicide, as well as the awareness they possess about its existence, seems to us a reflection of what we will call a “suicide culture”.

Keywords: Suicide; Pop culture; Japan; Representations; Suicide culture.

¹ Licenciada en Historia de la Universidad de Chile y egresada de Magister en Estudios Clásicos de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Investigadora independiente.
Email: karina.araya.leiva@gmail.com

Introducción

Japón se ha mantenido entre los países con las mayores tasas de suicidio del mundo por años, contando con alrededor de 20.000 casos y una tasa de 16,0 por cada 100.000 habitantes en 2019.² Dicha situación ha convertido a este fenómeno en un tema-país que continúa preocupando a las autoridades locales en la actualidad, a pesar de la tendencia al descenso que ha presentado en la última década.

Aunque las tasas de suicidio japonesas son altas, estas se encuentran por debajo de las de otros países como Lituania o Corea del Sur³. No obstante, si realizamos el ejercicio de hablar acerca del suicidio, es muy probable que tanto aquellos que estamos más familiarizados con la cultura nipona, como aquellos que no, asociemos este fenómeno con mayor facilidad a Japón antes que a cualquiera de los países que le superan en términos estadísticos. Basta con evocar el *seppuku* –más conocido en Occidente como *harakiri*–, forma de suicidio ritual practicada por los samuráis; los ataques suicidas llevados a cabo por pilotos nipones durante la Segunda Guerra Mundial (*kamikaze*); o, en el presente, la popularidad que adquirieron *Aokigahara*, conocido como el “Bosque del suicidio”, o los suicidios colectivos –muchas veces pactados por internet–. Siguiendo esta línea, creemos que no se trata sólo de números, sino que es posible identificar una diferencia significativa en la relación que tienen los japoneses con el suicidio y, por ende, con la muerte. Relación que opera a un nivel más profundo, en tanto se coliga con creencias, ideales, tradiciones y costumbres que son propios de la cultura japonesa y que difieren manifiestamente de las concepciones acerca del suicidio a las que el mundo Occidental está acostumbrado.

A partir del tratamiento que ha tenido esta temática dentro de la cultura pop nipona –comenzando desde fines de los años ochenta y extendiéndose hasta la actualidad– realizaremos un análisis de diversas representaciones del suicidio presentes en el cine, la animación japonesa (*anime*) y la literatura en las que creemos posible identificar lo que entenderemos como una “cultura del suicidio”. Esta se demuestra en la cercanía y cotidianidad con que diversos autores japoneses han retratado la temática y se refleja en hechos como la publicación del libro *Kanzen Jisatsu Manyuaru* (1993) (en español: *Completo Manual del Suicidio*), texto que

2 Esto según los datos entregados en el *Libro Blanco sobre la prevención del suicidio* de 2020, elaborado por el Ministerio de Salud, Trabajo y Bienestar de Japón, citado en el artículo “El suicidio es la principal causa de muerte entre los jóvenes en Japón”, publicado por el medio online *nippon.com* (Nippon.com, 2020a). Allí, además de la tasa de suicidios –que fue la más baja desde 1978, año en que se comenzaron a recopilar estos datos–, exponen que el número de suicidios en 2019 disminuyó por décimo año consecutivo hasta un mínimo histórico de 20.169. Sin embargo, el artículo también se refiere al alarmante aumento en cerca de un 10%, de los suicidios entre niños y jóvenes; tema al que nos referiremos con mayor detención más adelante. Finalmente, es importante mencionar que este 16,0 sigue encontrándose muy por encima del promedio mundial que ronda el 10,0 y, además, mantiene a Japón con la tasa más alta entre los países del G-7 acorde con la información entregada por la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE). Véase: OCDE (2020).

3 Según datos de la OCDE (2020), Lituania se ha mantenido desde los años 90 con la tasa de suicidios más alta de entre los países presentes en la base de datos, sólo superados por Corea entre los años 2010 y 2011. Asimismo, otros países del sector, tales como Rusia, Hungría y Eslovenia también se mantuvieron entre 1980 y 2015-2016 con tasas mayores que las japonesas. Finalmente, cabe destacar el caso ya mencionado de Corea, que desde el año 2000 comenzó un aumento progresivo en sus tasas de suicidio, que la llevaron a sobrepasar a Japón en el año 2002 y a continuar subiendo en la gráfica.

presenta un amplio listado de formas para quitarse la vida y que ha sido un éxito de ventas en Japón, o en la fama que ha adquirido *Aokigahara*, el bosque antes mencionado, cuya popularidad en Occidente ha aumentado de manera exponencial desde que se diera a conocer su existencia a través de medios de comunicación masiva, principalmente vía internet.⁴

En el presente estudio nos proponemos realizar una mirada interdisciplinar a este complejo fenómeno, la cual será planteada desde el campo de los estudios culturales.⁵ Para ello, hemos tomado como base elementos teóricos y metodológicos provenientes de la historiografía –en particular, desde la historia cultural⁶–, integrándolos con los de otras disciplinas de las humanidades y las ciencias sociales cuyos saberes se encuentran en constante diálogo.

Respecto a la investigación interdisciplinar, Consuelo Uribe (2012) expone la definición ofrecida por el comité interinstitucional que lideró la Academia Nacional de Ciencias de los Estados Unidos en el año 2005, para quienes:

Es un tipo de investigación realizada por equipos o por individuos por la cual se integran información, datos, técnicas, herramientas, perspectivas, conceptos, y/o teorías de dos o más disciplinas o cuerpos especializados de conocimiento orientados a avanzar una comprensión fundamental o resolver problemas cuyas soluciones yacen más allá del ámbito de una sola disciplina o área de práctica investigativa (p. 154).

Siguiendo lo antes expuesto, sostenemos que el suicidio posee diversas aristas. Si bien las áreas de la salud y las ciencias sociales han trabajado extensamente este asunto –en especial la psiquiatría y la psicología–, creemos que también es importante atender a algunos factores en los que otras disciplinas se han interesado. Por esta razón, además de investigaciones procedentes de las áreas recién mencionadas, hemos incorporado otras provenientes de la historia, la antropología, la sociología y los estudios sobre comunicación y medios. Con ello, buscamos construir nuevos conocimientos en torno a este problema complejo (Uribe, 2012) que requiere de

4 En el año 2012, la revista independiente VICE publicó en su cuenta de YouTube un breve documental (lanzado en vice.com el año 2011) titulado “Suicide Forest in Japan”, el cual les posicionó como uno de los primeros medios que se refirieron a *Aokigahara* y a su fuerte asociación con el suicidio fuera de Japón. Actualmente, cuenta con más de 18 millones de visitas (Vice, 2012).

5 Eguzki Urteaga (2009) logra sintetizar algunas de las características más importantes de esta corriente intelectual surgida en Europa tras la Segunda Guerra Mundial. Para dicho autor, los estudios culturales se presentan como un paradigma y planteamiento teórico coherente que considera la cultura en un sentido amplio, pasando de una reflexión centrada en el vínculo cultura-nación a una visión de la cultura de los grupos sociales. No obstante, el que continúen vigentes tendría que ver con su capacidad de ir transformándose y trabajando temáticas que otras disciplinas han descuidado. De esa forma, el término marca el rechazo de las separaciones disciplinares y las especializaciones; la voluntad de combinar las contribuciones y los cuestionamientos provenientes de los saberes mestizados; además de la convicción de que lo que está en juego en el mundo contemporáneo necesita ser cuestionado a partir del enfoque cultural. (p. 2).

6 Se trata de una corriente historiográfica que toma como elemento central el concepto de cultura en su más amplio significado. Entendiendo por cultura los diversos ámbitos en los que se desenvuelve el ser humano e incluyendo las manifestaciones culturales de aquellos grupos que hasta ese momento habían sido invisibilizados por la historia oficial. Véase: Burke, P. (2006)

una mirada múltiple, a través de la transgresión o quiebre de las fronteras entre disciplinas (Grossberg, 2009; Urteaga, 2009).

Conjuntamente, según la propuesta de Lawrence Grossberg, los estudios culturales describirían cómo las vidas cotidianas de las personas están articuladas por la cultura y con ella. Explorando las posibilidades históricas de transformación de las realidades vividas por esas personas y las relaciones de poder en las que se construyen dichas realidades. De este modo, el autor propone la idea de contextualidad radical para explicar que, ante todo, esta corriente se ocupa de interrogar contextos o coyunturas. Así, a propósito del supuesto de relacionalidad, afirma

“que la identidad, importancia y efectos de cualquier práctica o evento (incluyendo los culturales) se definen solo por la compleja serie de relaciones que le rodean, interpenetran y configuran, haciéndole ser lo que es. Ningún elemento puede aislarse de sus relaciones, aunque esas relaciones puedan cambiarse, y estén cambiando constantemente” (2009, p. 17).

De allí se desprende nuestro interés por analizar el suicidio en su contexto, enfocándonos en la construcción de ciertos discursos en torno a este fenómeno cuyos orígenes podrían remontarse al menos al siglo *x*ⁱ, con el surgimiento del código ético que llegaría a ser conocido como *bushidō* (Rozas, 2020, p. 18), pasando por sus diversos cambios y continuidades hasta llegar a la actualidad. Con el objetivo de comprender cómo se han integrado en la cotidianeidad de la sociedad japonesa y sus manifestaciones culturales.

Destacamos, por último, que los estudios culturales “han renovado el debate en torno a las relaciones entre la cultura y la sociedad. Concediendo a los medios de comunicación y a las vivencias de las clases populares una atención hasta entonces reservada a la cultura de los letrados” (Urteaga, 2009, p. 1). Por consiguiente, el concepto de cultura pop adquiere gran relevancia, especialmente en un país donde la industria cultural ha alcanzado tal grado de desarrollo e influencia económica como en Japón (Tanaka *et al*, 2011; Rozas, 2020). Lo que, además, la ha transformado en una significativa plataforma de diplomacia y exportación de ideas a través del *soft power* y el fenómeno del *Cool Japan* (Rozas, 2020).⁷

Si bien se trata de un concepto cuya definición podría ocuparnos prolongadamente, a modo general entenderemos por cultura pop las diversas manifestaciones –ya sea prácticas, experiencias o productos– de la cultura popular (en este caso, la japonesa). Estas tienen la característica de estar guiadas por una lógica mediática, es decir, vinculada con los medios de comunicación masiva –donde el internet posee un papel preponderante en la actualidad– y de mercado, o sea, inserta en el sistema capitalista en términos de producción, formas de distribución y consumo (Soares, 2014, p. 70; Janotti, 2015, p. 45-47; Meo, 2015, p. 361-363). Este último punto no necesariamente debe asociarse con una ausencia de creatividad

⁷ Para más información véase el capítulo “Entre la tradición y el cool Japan. El intercambio cultural entre Japón y Latinoamérica desde la perspectiva del soft power y la cultura popular” (pp. 118-134) en Rozas (2020).

o innovación, ya que la producción de las industrias culturales depende también del talento de las y los autores de contenido original (Meo, 2015, p. 368). Por estas razones, aquello considerado pop cabe dentro de un amplio grupo que incluye a ciertos tipos de literatura, la animación, los videojuegos, la música, el cine y otros aspectos que forman parte de los imaginarios colectivos de la sociedad en cuestión. Aunque en un comienzo el concepto se utilizaba de forma despectiva para hacer una distinción entre la cultura de las clases bajas y la “alta cultura” de la élite, en la actualidad se ha transformado en un fenómeno mucho más transversal. Asimismo, cabe destacar que esta mayor masificación y apertura, que podemos relacionar con el proceso de Globalización, le ha permitido a Occidente la posibilidad de acceder a diversos productos de la industria cultural japonesa, abriéndole un espacio importante a Japón en estos mercados.

En base a lo anterior, nuestro objetivo es comprender de qué manera se representa el suicidio en cada uno de los casos seleccionados y si es posible identificar, a partir de dichas representaciones, puntos en común que nos permitan comprobar la existencia de un “imaginario japonés” en torno a este tópico. Para ello, nos valdremos de los conceptos de representación e imaginario, entendiendo el primero como aquellas

“mediaciones gracias a las cuales nos acercamos al mundo, lo conocemos, lo pensamos o lo configuramos, en suma: lo representamos. Esto quiere decir que no vivimos en un mundo meramente físico, constituido tan sólo por *sense data*, sino en un universo configurado por nuestro «espíritu»” (Zamora, 2007, p. 313).

Mientras que el segundo será entendido como “el sistema de representaciones que, en tanto comunidad determinada, un grupo de personas o grupo social suele compartir” (Cisternas *et al*, 2005, p. 145). Proponemos, en consecuencia, que un imaginario corresponde al conjunto de las representaciones que cierto grupo humano comparte, desde donde se podría desprender la existencia (o no) de una “cultura del suicidio” en Japón.

Japón y el suicidio

La palabra japonesa para suicidio es *jisatsu* y, al igual que en otros idiomas, significa “matarse a sí mismo”. A nivel académico, uno de los primeros autores en trabajar esta temática de modo sistemático fue **Émile Durkheim**. El sociólogo francés definió el suicidio como “todo caso de muerte que resulte, directa o indirectamente, de un acto, positivo o negativo, realizado por la víctima misma, sabiendo ella que debía producir este resultado” (1928, p. 5). Esta definición enfatiza en la voluntad de morir del suicida, puesto que –si seguimos la línea argumental de Durkheim–, una acción que lleva a la muerte propia sin estar acompañada de la voluntad de lograr dicho resultado, no se podría considerar suicidio. El problema es que esto conduce a una dificultad de la que el mismo autor está consciente, esta es, que no siempre es posible conocer las intenciones de la persona fallecida, salvo, tal vez, en casos en que el hecho es ostensible o en los que la víctima se encargó de dejar constancia de ello.

Las cifras

Con respecto al caso nipón, creemos que basta con examinar los datos oficiales⁸ para afirmar que el suicidio es un problema con el que la sociedad japonesa ha coexistido largamente. En este sentido, cabe señalar que, entre los países que poseen las tasas más elevadas, las suyas se han mantenido relativamente constantes durante gran parte del período estudiado, pudiendo hallar sólo algunos incrementos de cierta consideración. Entre ellos, un aumento de casi cuatro puntos entre 1982 y 1983, en que pasó de 20,50 a 24,30 suicidios por cada cien mil habitantes; y, posteriormente, un aumento de más de cinco puntos entre 1997 y 1998, en que las tasas pasaron de los 18,0 a los 23,90 suicidios por cada cien mil habitantes, lo que implicó que por primera vez se superaran los 30.000 suicidios anuales. Cifras que continuaron subiendo hasta llegar a su *peak* de 27,0 en el año 2003.⁹

Creemos posible asociar ambas tendencias al alza con acontecimientos históricos determinados. Así, por ejemplo, el primer caso se corresponde con el terremoto -y posterior tsunami- ocurrido en mayo del año 1983, desastre natural de gran magnitud que afectó especialmente a la prefectura de Akita y dejó un saldo de más de 100 fallecidos. Por su parte, el último aumento coincide con algunos de los años más afectados por la crisis económica que atravesó Japón durante fines de los ochenta y a lo largo de los noventa. La cual solo empeoró tras la Crisis asiática,¹⁰ que llevó a la quiebra de una serie de instituciones bancarias entre 1997 y 1998, provocando el consiguiente pánico financiero. Al que se añadieron altas tasas de desempleo. De hecho, la sociedad japonesa se enfrentó a grandes dificultades desde que estallara la burbuja económica en 1991 y el país se sumergiera en una economía de recesión. Por estas razones se conoce a la década de los noventa como la “década perdida”; un período del que recién se comenzaron a recuperar en 2002.¹¹ Asimismo, diversos expertos coinciden en afirmar que ello dejó un vacío espiritual y moral pronunciado (Rubio, 2006, p. 263). No obstante, es fundamental

8 Respecto a este punto, nos hemos valido de la base de datos “Estados de salud” de la OCDE (2020), que permite acceder a las tasas de suicidio por cada 100.000 habitantes de más de cuarenta países hasta el año 2016. Esta información es de acceso público y se puede hallar en el siguiente enlace: <<https://data.oecd.org/healthstat/suicide-rates.htm>>. A su vez, los datos entregados por la OCDE se basan en las estadísticas de mortalidad realizadas por la Organización Mundial de la Salud (OMS) (2018), que también se encuentran actualizadas sólo hasta el año 2016 y están disponibles en: <[https://www.who.int/data/gho/data/indicators/indicator-details/GHO/crude-suicide-rates-\(per-100-000-population\)](https://www.who.int/data/gho/data/indicators/indicator-details/GHO/crude-suicide-rates-(per-100-000-population))>. Finalmente, es necesario mencionar que Japón se encarga de elaborar sus propias estadísticas, que se entregan a través de la Agencia Nacional de Policía o de informes realizados por el Ministerio de Salud, Trabajo y Bienestar. Lamentablemente, los datos se encuentran en japonés, haciendo difícil el acceso para quienes no manejan el idioma. No obstante, medios como *nippon.com* se han encargado de traducirlos y difundirlos, lo que nos ha permitido acceder a algunos de ellos y contrastarlos con las fuentes anteriores.

9 Aunque los datos de la OCDE (2020) indican que la tasa del año 2003 (que habría sido de 23,3) no sería más alta que la de 1998, diversos medios especializados que utilizan como base los datos de la Agencia Nacional de Policía de Japón (Nippon.com, 2020b; Wakatsuki y Griffiths, 2018) indican que el año 2003 tuvo las cifras más altas desde 1978, con un total de 34.427 suicidios.

10 Se trató de un período de dificultad financiera que estalló en julio de 1997 en Tailandia y afectó a un amplio sector de Asia. El cual terminó por expandirse al resto del mundo, en un fenómeno de contagio financiero que la convirtió en la primera gran crisis de la era de la Globalización.

11 Para más información véase Solís (2010) y el capítulo “El resurgir de Japón desde el deporte: Transformaciones económicas, sociales y relaciones internacionales en tiempos de Juegos Olímpicos y mundiales de fútbol” (pp. 92-117) en Rozas (2020).

recordar que no podemos asumir que estos hechos sean la única explicación posible para dichas variaciones, ya que hay múltiples factores que pueden influir en las decisiones de un individuo o grupo.

Si bien, el suicidio ha afectado de manera transversal a la sociedad japonesa, hay algunos grupos cuya vulnerabilidad es bastante mayor. Entre ellos, los varones de mediana edad (30-59 años) tienen el porcentaje de suicidios más grande de Japón con una cifra cercana al cincuenta por ciento del total (Teixeira, 2014, p. 2; Takahashi, 2017). Situación que se ha tendido a relacionar con la organización patriarcal que aún poseen las familias japonesas, en las cuales el padre se considera responsable de los otros miembros de la agrupación familiar y, ante todo, suele ser su sustento. Acorde con lo anterior, se ha identificado el desempleo y el aumento en la cantidad de divorcios como factores clave a la hora de comprender las altas tasas de suicidio que presenta este grupo en particular. Luego les siguen los ancianos, conjunto formado por aquellos individuos de sesenta años o más y que representan casi un cuarenta por ciento del total (Teixeira, 2014, p. 2; Takahashi, 2017). En términos demográficos, Japón es un país que está envejeciendo, razón por la que estudiosos como Yoshitomo Takahashi creen que este problema podría ir empeorando si no se le otorga la atención adecuada (1998, p. 124-125, 129). Y, en último lugar, se encuentra el grupo de los jóvenes, que comprende a las personas que se encuentran entre los cinco y los veintinueve años. Aunque nos hemos encontrado con datos un tanto contradictorios, algunos autores proponen que estos formarían cerca de un veinte por ciento del total de suicidios (Teixeira, 2014, p. 3-4). En tanto que las cifras oficiales indican que el número es más próximo al diez por ciento (Takahashi, 2017). Otro punto discordante es que, mientras ciertos investigadores afirman que las tasas de suicidio habían mostrado una tendencia al descenso durante las últimas décadas (Takahashi, 1998, p. 121-122), la investigadora Chikako Ozawa-de Silva señala que dentro de este grupo se han producido las alzas más considerables (2008, p. 519-520) –lo que se podría explicar por la diferencia de diez años entre cada estudio– y demostraría que la situación de los individuos en este rango etario ha empeorado. Un reflejo de ello es que el suicidio se ha convertido en una de las principales causas de muerte entre personas menores de treinta años (Nippon.com, 2020a). A esto se suma el preocupante aumento de los suicidios entre niños y adolescentes, que se ha concentrado en estudiantes de secundaria y ha puesto en jaque a las escuelas. Colocando el foco en la problemática del acoso y estrés al que se somete a los estudiantes (Wakatsuki y Griffiths, 2018).

A partir de los datos anteriores, es posible observar que el suicidio en Japón es un asunto de género, puesto que casi el setenta por ciento del total de casos corresponde a hombres (Takahashi, 2017; nippon.com, 2020b). Tal como acabamos de mencionar, se puede deducir una relación de estas cifras con el ordenamiento patriarcal que todavía influye en la sociedad japonesa y pone un gran peso sobre los hombros de los varones en edad laboral y con familias que mantener, en especial tras el colapso del sistema de empleo de por vida (Ueno, 2005). Por su parte, también hemos observado que las ideas del suicidio como algo honorable –tanto en sus orígenes, como en su desarrollo posterior– está relacionada con actividades típicamente “masculinas” como la guerra o el trabajo, tal como veremos en la siguiente sección.

Por lo demás, la preocupación del gobierno ante las altas tasas de suicidio llevó a que en 1996 se aprobara la Ley Básica de Prevención del Suicidio y se declarara la necesidad de tratar el suicidio como un problema que afecta a la sociedad en su conjunto. Al año siguiente, se publicó la Guía de Políticas de Prevención del Suicidio. De esa manera, el suicidio quedó claramente definido como un fenómeno a abordar como problema social, dejándose atrás la tendencia dominante en Japón hasta entonces considerar el suicidio como un problema individual (Takahashi, 2017). Posteriormente, en 2016, el gobierno japonés se planteó recortar la tasa de suicidios en un treinta por ciento para 2026, poniendo particular énfasis en las personas jóvenes. Parte del plan incluye contratar consejeros para cada escuela primaria y secundaria del país y lanzar una línea de atención de 24 horas (Wakatsuki y Griffiths, 2018).

El contexto

En general, el suicidio en el mundo Occidental ha sido investigado desde un enfoque psicológico o psiquiátrico, disciplinas que suelen buscar en trastornos mentales u otros padecimientos similares las explicaciones a las conductas suicidas. El problema de este tipo de trabajos es que ofrecen una visión parcial, en tanto que –en muchas ocasiones– no consideran la incidencia de otros factores, como los de orden sociocultural, entre los que se cuentan las creencias, las tradiciones o los ideales de quienes eligen quitarse la vida. Algo que, en el caso japonés, requiere de nuestra especial atención debido a lo arraigado que parece estar el suicidio dentro de su cultura.

Acorde con ello, no creemos posible afirmar que este fenómeno tenga un carácter de tabú para los japoneses,¹² situación que les diferencia de otras partes del mundo, particularmente, de aquellos lugares donde la influencia del cristianismo, el islam u otros credos, le han otorgado un valor negativo a este acto. Por el contrario, en Japón no sólo existe una actitud de relativa tolerancia frente al suicidio, sino que, además, este puede evocar antiguos valores –fundamentalmente ligados al honor– que generan gran respeto y que han calado hondo en sus imaginarios. Puesto que el suicidio no es visto como una negación del valor de la vida, sino como una afirmación del valor del deber moral de uno hacia otros (*giri*). El sentido del deber japonés es conducido puramente por el contexto social, no por Dios o por una ley moral, y hace al acto suicida el resultado lógico de una compleja interacción de factores sociales y tiene poco, en la mayoría de las circunstancias, que ver con la enfermedad (Young, 2002, p. 413). Al respecto, Ruth Benedict declara que “la acción agresiva máxima que el japonés de hoy realiza contra sí mismo es el suicidio. De acuerdo con sus principios, el suicidio, debidamente llevado a cabo, limpiará su nombre y perpetuará su memoria”. Pues, “el respeto que los japoneses le conceden permite convertirlo en un acto honorable y útil. En ciertas situaciones es el medio más digno de satisfacer el *giri* hacia el propio nombre” (2006, p. 124).

¹² Entendiéndose tabú como algo considerado inaceptable o prohibido para una sociedad determinada.

Siguiendo esta línea, la ritualización del acto de quitarse la vida forma parte de la tradición japonesa y su principal antecedente es el *seppuku* o *harakiri*¹³. Esta forma de suicidio ritual era uno de los componentes del *bushidō*¹⁴ y consistía en cortarse el abdomen con un arma cortopunzante (o desentrañamiento); acción a la que le seguía, idealmente, la decapitación del individuo. Fue una práctica propia de los samuráis, quienes lo utilizaban, en algunos casos como método para resguardar su honor –al ser vencidos o capturados por el enemigo– y, en otros, como método empleado por aquellos que eran condenados a la pena capital tras cometer algún acto reprochable. También habría sido adoptada por el cuerpo de oficiales de las fuerzas armadas. Esto demuestra lo planteado por Toyomasa Fusé, quien pone énfasis en lo institucionalizado que estaba este procedimiento (1980, p. 57), lo cual le daría una notable validez al acto en sí mismo.

Más adelante, se siguió practicando en casos en que el suicidio implicaba cuidar el honor propio o el de la familia del suicida. Ejemplos contemporáneos de personajes que recurrieron al *seppuku* son el escritor Yukio Mishima y el judoka Isao Inokuma, que nos demuestran que esta forma de suicidio continúa siendo una tradición que podríamos identificar como “romántica” (Fusé, 1980, p. 59). Según el autor antes citado, el *seppuku* se ha nutrido de la tradición sociocultural japonesa, así como también por el sistema de valores religiosos y morales, lo cual le ha convertido en una conducta social y culturalmente aprobada y sancionada de forma positiva, especialmente cuando se trata de cumplir con el rol o comportamiento que se espera de los miembros de una organización jerárquica o grupos humanos altamente formales y unidos. Aunque es posible que el *seppuku* se haya vuelto extremadamente raro en el Japón contemporáneo, el tipo de suicidio relacionado con este “desempeño de roles” parece continuar incluso hasta la actualidad (Fusé, 1980, p. 57, 61-63).

Aunque, a nivel histórico, el *bushidō* habría desaparecido en el año 1868 con la restauración Meiji y la posterior caída de la clase samurái, este se habría mantenido vigente generación tras generación en el corazón de los japoneses, adquiriendo el carácter de moral nacional (Rozas, 2020). De esa forma, en la nueva era de desarrollo económico capitalista, pasó a formar parte de los valores empresariales que resaltaban virtudes como el honor, la lealtad y el trabajo duro. Convirtiéndose en la base de lo que Rozas (2020) denomina el *bushidō* empresarial. No era extraño, a la sazón, que empresarios o trabajadores se quitaran la vida con el objeto de mantener su honor y la lealtad hacia sus compañías.

Otro hecho que ha marcado el vínculo entre Japón y el suicidio fueron los ataques suicidas cometidos por pilotos japoneses durante la Segunda Guerra Mundial. Conocidos en Occidente como *kamikaze* (viento divino), su verdadero nombre era *Shinpū tokubetsu kōgeki tai*, abreviado *tokkōtai*, que se traduciría al español como Unidad Especial de Ataque Shinpū. Sus operaciones duraron hasta el final de la guerra, incluso tras los ataques nucleares a Hiroshima y Nagasaki. El día

13 La palabra *harakiri*, de uso común en Occidente, es considerada una versión vulgarizada de la palabra original y, por ello, se utiliza principalmente fuera de Japón.

14 Código ético seguido por los guerreros samurái, que fue influenciado por la filosofía Zen, el sintoísmo y el confucianismo (Fusé, 1980, p.58; Rozas, 2020, p. 17).

15 de agosto, cuando el emperador anunció la rendición de Japón, el vicealmirante Takijirō Ōnishi, creador de la unidad, se suicidó cometiendo *seppuku*. Estos hechos se pueden ligar con el desarrollo del nacionalismo japonés y, con ello, de un *bushidō* nacional (Rozas, 2020). Si bien, durante la ocupación estadounidense solía primar, al menos de manera oficial, una visión negativa acerca de ellos. Tras el término de la ocupación, se les ha reivindicado como verdaderos héroes nacionales.

Por otra parte, un asunto que debemos tomar en cuenta en cualquier estudio sobre el suicidio son las concepciones acerca de la muerte presentes en la cultura estudiada. En el caso japonés, las influencias que han marcado su manera de comprenderla son diversas, pues:

La muerte y la ritualización de morir han sido construidas desde la noción de comunidad, cuya cohesión depende del sustento religioso proporcionado por el Shinto y el Budismo, sin olvidar también la influencia confuciana. En una cosmovisión de la cual la familia es el centro, la veneración a los ancestros se instituye como la expresión religiosa de la comunidad y de los lazos de reciprocidad que le dan unidad, siendo a la vez el medio a través del cual esta puede perpetuarse. (Córdova 2012, p.68)

Según lo planteado por Toyomasa Fusé, el surgimiento y el ascenso del budismo y el *bushidō* (el Código del Guerrero) habrían alterado la filosofía japonesa de la “vida”, que comenzó a ser reemplazada por una afirmación de la “muerte”. En resumen, el significado de la vida fue entendido en términos de la habilidad de uno para encontrar el momento y el lugar adecuado para morir (1980, p. 62). En consecuencia, los japoneses no buscan evitar la muerte ni idealizarla, sino simplemente hallar una muerte digna, cuando y donde ellas y ellos elijan, lo que nos demuestra la importancia que adquiere aquí el poder de decisión. (Long, 2005). Sin embargo, en la actualidad estas ideas se encuentran en disputa con los nuevos valores de la sociedad industrializada, que ha puesto mayor énfasis en el individuo que en la comunidad. Tal como mencionan Katoo Shuuichi y Guillermo Quartucci, la preocupación principal ya no es la muerte, sino las cuestiones de este mundo. Conjuntamente, ella ha dejado de ser un hecho comunitario, lo que ha conducido “al japonés medio a aceptarla con resignación, como parte del *mudyoo* (impermanencia de todo lo que vive), sin demasiado dramatismo” (1987, p. 138).

También debemos recordar que Japón aún se encuentra en un proceso de cambio. Partiendo por haber sido un país que se abrió hacia Occidente de manera tardía y que se modernizó precipitadamente siguiendo los patrones de la economía capitalista. Fue esa modernización forzosa la que produjo la convivencia de antiguos valores, que ponían énfasis en la importancia de la comunidad y la pertenencia a un grupo, con el característico individualismo de las nuevas generaciones, que se profundizó tras la derrota en la Segunda Guerra Mundial y la posterior ocupación estadounidense (Rozas, 2020). No obstante, esta necesidad de pertenencia ha sido parte fundamental de las tradiciones japonesas y sigue afectando la forma en que se relacionan los individuos en sociedad. Existe un deseo abrumador e intenso de establecer una identidad perteneciendo a un grupo. Un sentido de unidad (*ittaikan*) se genera inconscientemente con el grupo y hay una sensibilidad social ante

cualquier posible ruptura en la armonía de esta relación. El ostracismo del grupo debe evitarse a toda costa. Hay presiones para ajustarse a un patrón limitado de comportamiento y pensamiento, y una expectativa de compromiso total con el grupo. Una consecuencia de esto es que tanto el orgullo como la vergüenza de un individuo son compartidos por el grupo, y viceversa. La vergüenza, consciente e inconsciente, es bastante poderosa y es a menudo un factor importante en el suicidio en Japón (Takahashi y Berger, 1977, p. 248). A lo que se suma el estigma social y cultural respecto a los problemas de salud mental y la búsqueda de ayuda.

Asimismo, los avances tecnológicos han calado hondo en la realidad social japonesa, el uso de la computación, los teléfonos móviles y el internet es generalizado, lo cual ha afectado profundamente las relaciones interpersonales. Se trata de “una nueva sociedad que ya no necesita estar tan comprometida con la comunidad, y que busca incesantemente el “yo” por encima del “nosotros”. Es esta nueva generación la que analizan escritores como Kenzaburo Oé o Haruki Murakami” (Rubio 2006, p. 263).

Finalmente, cabe mencionar un fenómeno que ha causado gran impacto en Japón, estos son los llamados pactos suicidas, a los que la autora Chikako Ozawa-De Silva define como un arreglo entre dos o más individuos para morir juntos o casi al mismo tiempo (2008, p. 525). El contacto entre estas personas generalmente se realiza a través de sitios de internet o foros especializados. A diferencia de la actitud general sobre el suicidio, los japoneses parecen no tener la misma actitud de tolerancia frente a los pactos suicidas, ya que existe el prejuicio de que son actos irresponsables e irreflexivos llevados a cabo por personas que no le toman el verdadero peso a la vida. La misma autora ha trabajado esta temática con gran profundidad en varios artículos y, contrario a la creencia popular, los asocia con la necesidad de aquellos que se sienten excluidos de conectarse con otros y, en definitiva, morir acompañados, dejando la soledad al menos en ese último momento de sus vidas. Concluye, por tanto, que lejos de ser llevados a cabo por individuos que no experimentan ningún tipo de sufrimiento serio, los suicidios en Internet se caracterizan por un severo sufrimiento existencial, una pérdida del “sentido de la vida” (*ikigai*), o su ausencia en el caso de muchos japoneses adolescentes y adultos jóvenes, y una profunda soledad y falta de conexión con los demás (Ozawa-De Silva, 2008, p. 520).

El suicidio en la cultura pop japonesa

Sobre la base de lo anterior, analizaremos diversas representaciones del suicidio presentes en expresiones de la cultura pop japonesa como la literatura, la animación o el cine, desde fines de los años ochenta y hasta la actualidad, con el objetivo de acercarnos a la forma en que conciben el acto de quitarse la vida. El punto central de este análisis será la manera en que los autores representan este complejo fenómeno dentro de sus obras y la lectura que podemos hacer a partir de dichas representaciones.

Se trata de obras con cierta notoriedad o popularidad, que tienen al suicidio como uno de sus tópicos principales o recurrentes. Nuestra metodología será el

análisis de contenido, centrándonos en elementos tales como las diferentes formas de suicidio representadas, las razones que parecen tener los personajes para tomar esta decisión y las ideas recurrentes en torno al suicidio.

La literatura

Para empezar, nos referiremos al libro *Tokio Blues. Norwegian Wood*, escrito por Haruki Murakami, publicado en el año 1987, puesto que se trata de una novela en que el suicidio tiene gran importancia para el desarrollo de la trama. La historia es relatada por su protagonista, Toru Watanabe, quien al inicio del relato ya es un hombre de treinta y siete años. Pero, tras oír la canción *Norwegian Wood* de *The Beatles* comenzará a evocar algunos vívidos recuerdos de juventud: sus amistades, sus relaciones amorosas y la solitaria vida universitaria que llevó durante su estadía en Tokio.

Sin embargo, uno de los acontecimientos que marcará notoriamente la vida de Toru será el suicidio de su mejor amigo de la adolescencia, Kizuki; experiencia que afectará enormemente su posicionamiento frente a la vida y su relación con la muerte. En este sentido, Murakami logra retratar de manera profunda y convincente los sentimientos asociados a la pérdida de un ser querido. La siguiente cita nos permite comprender el impacto que tuvo en el protagonista esta dolorosa experiencia:

(...) en mi interior permanecía una especie de masa de aire de contornos imprecisos. Con el paso del tiempo, esta masa empezó a definirse. Ahora puedo traducirla en las siguientes palabras: «La muerte no existe en contraposición a la vida sino como parte de ella». Expresado en palabras, suena a tópico, pero yo en ese momento lo sentía como una masa de aire en mi interior. La muerte estaba presente en el pisapapeles, en las cuatro bolas rojas y blancas alineadas sobre la mesa de billar. Y nosotros vivimos respirándola, y va adentrándose en nuestros pulmones como un polvo fino. Hasta entonces había concebido la muerte como una existencia independiente, separada por completo de la vida. «Algún día la muerte nos tomará de la mano. Pero hasta el día en que nos atrape nos veremos libres de ella.» Yo pensaba así. Me parecía un razonamiento lógico. La vida está en esta orilla; la muerte, en la otra. Nosotros estamos aquí, y no allí. A partir de la noche en que murió Kizuki, fui incapaz de concebir la muerte (y la vida) de una manera tan simple. La muerte no se contrapone a la vida. La muerte había estado implícita en mi ser desde un principio. Y este era un hecho que, por más que lo intenté, no pude olvidar. (Murakami, 2014, p. 37)

A partir de esa experiencia, es posible notar una serie de cambios en la forma en que el protagonista comprenderá la muerte. En este sentido, podemos advertir una clara asociación con algunas ideas mencionadas en el apartado anterior. En primer lugar, hay un sentimiento de convivencia con la muerte –y, en este caso también, con el suicidio–. Asimismo, creemos ver en esta nueva forma de concebir la muerte de Toru, un reflejo de la disputa entre dos formas posibles de entender

este fenómeno. El joven pasa de una visión de la muerte como algo separado y contrapuesto a la vida, a una que le hace entenderla como parte de ella.

Otro suceso de gran relevancia para Toru será su vínculo con Naoko, quien fue la novia de Kizuki y con la que mantendrá una relación amorosa más adelante. Naoko es una joven que ha convivido con la muerte, situación que ha afectado fuertemente su vida y que parece nunca superar por completo. Al abrirse con el protagonista, llegará un momento en que decide referirse a su hermana, quien también había cometido suicidio –al igual que su expareja– y, además, tal como ella menciona, hubo varias semejanzas entre las muertes de ambos: ninguno dejó una nota, los dos tenían diecisiete años en aquel instante y nada permitía suponer que fueran a suicidarse. En la siguiente cita nos narra sus impresiones al respecto:

Después de que mi hermana muriera, leí muchos de los libros que ella había dejado, pero era muy triste. Encontraba notas suyas escritas en los márgenes, flores secas entre las páginas, cartas de su novio entre las hojas de los libros. Lloré infinidad de veces al verlas. [...] Era una persona a la que le gustaba solucionar las cosas por sí misma. Nunca pedía consejo ni ayuda a nadie. No era orgullosa. Siempre actuó de la misma forma. Mis padres se habían acostumbrado y pensaban que no pasaba nada si la dejaban en paz. Yo solía preguntarle cosas, y mi hermana me aconsejaba, pero ella jamás le consultaba nada a nadie. Todo lo solucionaba sola. (Murakami, 2014, p. 193)

La descripción que realiza Naoko subraya algunas características propias de una persona que podría llegar a cometer suicidio, siendo un factor significativo el no pedir ayuda a nadie. Esto deja implícito que la joven solía guardarse sus problemas para sí misma y, por esa razón, nadie sabía lo que realmente sentía ni creyeron posible que llegara a quitarse la vida. El aire melancólico de Naoko parece llevarla de la mano con la muerte y, quizás, nos augura su final, ya que al igual que su hermana y Kizuki tomará la decisión de suicidarse, lo que dejará a Toru completamente abrumado. En las siguientes líneas podemos notar lo difícil que es para él aceptar su pérdida:

Entre trago y trago de whisky, escuchando el ruido de las olas, pensaba en Naoko. Era tan extraño que hubiese muerto, tan extraño que no estuviera ya en este mundo... Todavía no lo había asimilado. No podía creerlo. Había oído el repiqueteo de los clavos sobre su ataúd, pero no podía relacionarlo con el hecho incontestable, de que Naoko hubiera vuelto a la nada. (Murakami, 2014, p. 354-355)

Podríamos identificar un posicionamiento filosófico de Murakami respecto a este punto al poner en boca de Toru la idea de la muerte como una vuelta a la nada, como un vacío o ausencia. Lo que, a su vez, le alejaría de una visión ligada a creencias religiosas tradicionales preponderantes en Japón como el shinto, el budismo o, inclusive, el cristianismo.

Por último, es necesario mencionar el contexto en que se desarrolla gran parte del relato, ya que la representación de Tokio de finales de los sesenta que hace el autor nos permitirá comprender mejor los sentimientos que han dominado Japón en el último tiempo. Tal como explica Pedro Teixeira, *Norwegian Wood* toma lugar en el contexto de las protestas estudiantiles mencionadas en el prólogo del *Completo Manual del Suicidio* de Tsurumi, y por lo tanto arroja luz sobre la mentalidad juvenil que fue la precursora de la apatía social y pesimismo de hoy. El mismo Murakami fue parte de la *Dankai no Sedai* (o Generación Baby Boomer), y el escenario de *Norwegian Wood* podría ser extraído de sus propias experiencias postguerra (2014, p. 47-48).

Por su parte, el libro *Kanzen Jisatsu Manyuaru* (el recién mencionado *Completo manual del suicidio*) fue escrito por Wataru Tsurumi y publicado en el año 1993. A pesar de su naturaleza y la forma en que trabaja la temática del suicidio, fue un total éxito de ventas en Japón, más allá de lo polémica y controversial que fue su publicación. En él, se presentan en detalle diversas formas de quitarse la vida, entre las que se incluyen métodos populares, tales como la sobredosis, el ahorcamiento, la intoxicación por gases, al igual que otros menos convencionales. Estos métodos son clasificados por el autor siguiendo una serie de criterios, que incluyen, por ejemplo, el grado de dolor, la preparación necesaria para realizarlo o la repulsión que pueda causar el cuerpo tras llevarlo a cabo.

Uno de los puntos que llama la atención es que, salvo algunos casos específicos, no fue censurado ni prohibida su venta para menores de edad. Creemos que esto nos demuestra que este tipo de publicaciones no son algo sorprendente y pueden llegar a ser aceptables dentro de la sociedad japonesa. Pues, aunque incluso se ha encontrado junto al cuerpo de diversos suicidas, el libro sigue siendo comercializado. Su autor alega que su intención al publicar este texto no es promover el suicidio, sino más bien, ayudar a quienes desean quitarse la vida a lograrlo de manera efectiva y acorde a las expectativas que ellos posean. Tsurumi asocia este fenómeno con las dificultades de vivir en la sociedad japonesa contemporánea. Puesto que, según su parecer, se trata de una sociedad marcada por las presiones sociales, la competencia y la falta de identidad, lo cual le produce gran desazón. Además, ha expresado que no ve al suicidio como un acto negativo. Pedro Teixeira se refiere con mayor profundidad a la visión que posee el autor al respecto, quien explica la manera en que su generación llegó a tener una perspectiva hastiada de la vida, mencionando una lista de los sucesos más importantes que vivió su generación (las protestas estudiantiles japonesas durante los años 60 y 70, la escalada del conflicto con la Rusia soviética, el alunizaje del Apolo, etc.) que lo engañaron a él y a sus compañeros al creer que ellos tenían el mismo potencial que la generación de la Segunda Guerra Mundial para producir un impacto significativo en el mundo. Sin embargo, el mundo se mantuvo relativamente sin cambios –al menos en comparación con la guerra a escala global que se había desatado décadas antes– a pesar de todas las promesas anunciadas por estos eventos, aparentemente transformadores. Este período de estabilidad sin precedentes fue un chequeo de la realidad para la generación de Tsurumi: para ellos, sus esperanzas de hacer una diferencia, independientemente de si era buena o mala, eran totalmente idealistas (Teixeira, 2014, p.15).

Como es posible notar, se trata de una sensación respecto a la sociedad japonesa compartida con Haruki Murakami. Ambos autores pertenecen a una generación que se vio enfrentada a una realidad completamente distinta de la que esperaban y cuya reacción fue muchas veces la decepción o el hastío.

Tras el intenso debate que se formó después de la publicación del *Completo Manual del suicidio*, el autor lanzó un segundo libro cuyo título es *Bokutachi no Kanzen Jisatsu Manyuaru* (1994) (o *Nuestra opinión acerca del Completo Manual del suicidio*). En él aparecen cartas de fans y, también, cartas de odio enviadas por personas que estaban en contra del trabajo de Tsurumi. Este texto permitió que se originara una discusión sobre las razones por las cuales una persona llega a quitarse la vida, lo que cambió la perspectiva con respecto al libro original.

El cine

Por otra parte, *Jisatsu Sākuru*, más conocida por sus títulos en inglés como *Suicide Club* o *Suicide Circle*, se ha transformado en una película de culto¹⁵ tanto dentro como fuera de Japón. Fue dirigida por Sion Sono y estrenada en el año 2001. Una de las escenas más conocidas y controversiales se encuentra al comienzo del filme. Allí nos presentan a un grupo de más de cincuenta colegialas, que alegremente cuentan hasta tres para luego lanzarse a las vías del tren y ser arrolladas por la máquina en movimiento. Este episodio será el punto de partida de una cadena de suicidios a lo largo de todo el país, que los detectives Kuroda, Shibusawa y Murata deberán investigar.¹⁶

15 El concepto de película o filme de culto incluye a una gran diversidad de producciones cinematográficas alrededor de las cuales se ha formado una especie de “culto popular”. Aunque se trata de una categoría bastante amplia, siguiendo lo propuesto por Andrés Mego, este tipo de películas destacan por características como su propensión por la transgresión, pues suelen causar polémica al tratar temas controvertidos o, en su defecto, convencionales, pero de manera poco convencional. Así también, acostumban a “ir más allá de lo que está aceptado ilustrar en pantalla” (2012, p. 6), por lo que, en muchas ocasiones, nos presentan escenas gráficas de violencia o sexo y forman parte del género de horror. Cabe recordar que puede haber un –a veces largo– proceso entre la aparición de una obra y su transformación en película de culto. A muchas de ellas les fue mal en la taquilla cuando se estrenaron, pero alcanzaron el estatus de películas de culto a través del desarrollo de una lealtad duradera y al ser seguidas por los fanáticos a lo largo del tiempo –a menudo a través de recomendaciones de boca en boca–. En concordancia, esta categoría depende especialmente del espectador, pues lo que para uno puede ser un filme de culto, para otro puede no serlo. Por último, Mego también destaca la fascinación que parece producir el cine ultraviolento proveniente de países asiáticos como Corea del sur o Japón (2012, p. 9), lo que ha extendido la fama de este tipo de películas en Occidente.

16 En el año 2002 se publicó el manga *Jisatsu Sakuru*, escrito e ilustrado por Usamaru Furuya y basado en la historia original de Sion Sono. Esta obra toma como partida el suicidio de 54 estudiantes al lanzarse a las vías del tren en Shinjuku, pero la historia varía por completo luego de eso. Al igual que la película, el manga trata tópicos como la desconexión con respecto a nosotros mismos y a los otros, en conjunto con otras temáticas controversiales y complejas como la depresión, la autolesión, la prostitución adolescente o el bullying. Si bien esta forma de historieta propia de Japón también entra dentro de lo que entendemos por cultura pop, su amplio desarrollo dificulta que podamos referirnos a este interesante tema con la profundidad que requiere, pues existe una gran variedad de obras que retratan, al menos de forma tangencial, el suicidio. Además de la ya mencionada y de algunas que dieron base a los anime que serán trabajados más adelante, contamos con el ejemplo de un manga relativamente popular como es el caso de *Oyasumi Punpun* de Inio Asano (publicado entre 2007 y 2013), que trabaja temáticas como la depresión, las dificultades de algunos individuos para encajar dentro de la sociedad, el abuso y el suicidio.

La cinta, llena de escenas *gore* y violencia explícita, toca la temática del suicidio con mayor profundidad de lo que puede parecer en un principio y lo veremos en la medida que los personajes van desentrañando el misterio detrás de estos acontecimientos. De esa forma, discute diversos temas relacionados, entre los que se encuentran, por ejemplo, el papel perjudicial del Internet en la epidemia de suicidios y el cinismo hacia la cultura consumista y obsesionada con el trabajo, particularmente en su compromiso de autocomprensión y el desarrollo de relaciones significativas con otros (Teixeira, 2014, p. 30). Uno de los puntos álgidos del filme llega cuando el detective Kuroda arriba a su hogar y ve que este se ha convertido en una escena del crimen, pues su mujer y sus hijos habían cometido suicidio. Tras esto, Kuroda recibe un extraño llamado. Lo más sorprendente, es que quien se encuentra al otro lado del teléfono es sólo un niño. Este es el diálogo que se produce:

Niño: *¿Hola?*

Detective Kuroda: *¿Por qué lo hicieron?*

Niño: *Yo no lo hice.*

Detective Kuroda: *¿Por qué?*

Niño: *¿Cuál es la conexión con usted?*

Detective Kuroda: *¿Qué?*

Niño: *Adiós.*

Detective Kuroda: *¡Espera!*

Niño: *¿Entiendes? Entiendo nuestra conexión. Entiendo la conexión con tu esposa. Entiendo la conexión con tus hijos. Pero la conexión contigo mismo... ¿Si tú mueres, perderás la conexión contigo mismo? Aunque te mueras, la conexión con tu esposa permanecerá. También la conexión con tus hijos. ¿Pero si te mueres, perderás la conexión contigo mismo?*

¿Tú te mantendrás con vida? ¿Estás conectado contigo mismo? ¿Por qué no podías sentir el dolor de otros como si fuera tuyo? ¿Por qué no podías soportar el dolor de otros como si fuera tuyo? Eres una escoria, ¿podrías dejar de pensar sólo en ti? (Sono, 2001: 01:11:50-01:13:48).

Esta conversación se puede enlazar con lo planteado por Teixeira anteriormente, ya que, en gran parte, la muerte de la familia del detective se puede interpretar como resultado de su propia negligencia al descuidar su rol de padre y esposo y dedicarse demasiado al trabajo. Pues, tal como lo plantea el autor, el niño critica a Kuroda por su incapacidad de simpatizar con otros y por sólo pensar en sí mismo, y crípticamente le pregunta al detective si él “se siente conectado consigo mismo”. Luego de la llamada, Kuroda se dispara (Teixeira, 2014, p. 32).

Por otro lado, Mitsuko es una estudiante de secundaria que intenta encontrar una explicación para el suicidio de su novio, Masa. Lo que la llevará a hallar el famoso

club de los suicidas tras una visita a la habitación de aquel. Luego de decodificar un mensaje subliminal y ser contactada por un niño, la invitarán a un lugar específico, en donde, posiblemente, podrá descubrir las respuestas que busca. Aquí se produce otra de las intervenciones más interesantes del filme. Se trata del momento en que Mitsuko entra en el club y es interpelada por un niño, que se encuentra rodeado por un grupo mayor de infantes:

Niño: *Incluso si estuvieras muerta la conexión con tu novio permanecerá. Aunque estuvieras muerta, la conexión con el mundo permanecerá. Entonces, ¿por qué estás viviendo? ¿Por qué viniste? ¿Viniste para arreglar tu conexión contigo misma? ¿O viniste a cortar esa conexión? ¿Estás separada de ti misma?*

Mitsuko: *¡Soy yo, y estoy conectada conmigo misma!* [los niños aplauden]

Niño: *¿Estás amarrada a ti? Como entre tú y yo, víctima y asaltante, tú y tu novio ¿Puedes relacionarte contigo? ¿Estás conectada contigo? ¿Estás buscándote a ti misma?* (Sono, 2001: 1:28:16-1:30:26)

Al final de la película, la joven parece haber decidido no quitarse la vida, ya que veremos una escena en donde ella se encuentra en una estación de trenes. Todo nos hace pensar que se lanzará a las vías, pero finalmente sólo se sube al tren. Creemos que este final podría ser interpretado como la reafirmación de sus propias palabras en el diálogo recién citado. Es decir, Mitsuko realmente estaba conectada consigo misma; se encontró y también encontró las respuestas que buscaba, por eso logró romper el círculo del suicidio en que parecía estar inmersa. En este sentido, es importante mencionar que “diversas investigaciones demuestran que el suicidio puede llegar a ser contagioso, puesto que la muerte de una persona o múltiples puede contribuir al aumento de comportamientos suicidas entre otros, especialmente entre aquellos que ya tienen pensamientos suicidas o tienen un factor de riesgo conocido para el suicidio” (Wakatsuki y Griffiths, 2018). Asimismo, Kayoko Ueno (2005), que propone la idea de Japón como una “nación suicida”, explica que los medios japoneses han puesto constantemente su atención sobre el suicidio. Así, a mediados de la década de 1980, hubo una amplia cobertura de los suicidios *Ijime* (debido al *bullying*) entre niños en edad escolar. Otras veces, se observó que jóvenes se suicidaban después de la cobertura masiva de los medios de comunicación sobre el suicidio de figuras carismáticas y artistas famosos. Se cree que cada vez que los medios entregan información detallada de este tipo de incidentes, algunas personas lo imitan. Es como si las razones y los métodos del suicidio estuvieran dados por el discurso mediático de la época. Por lo cual, no parece errado pensar que el director tuviera este tipo de sucesos en mente a la hora de crear su obra.

También nos parece importante destacar que, a nivel de desarrollo cinematográfico, el filme de Sono aparece en un contexto en que Japón se

enfrentaba al término de una larga bonanza económica. Era el “fin del sueño”. El duro golpe que recibió la economía japonesa durante los 90's generó un particular descontento en la generación juvenil de la época, que se verá reflejado en diversas producciones audiovisuales. Así como *Suicide Club* cuestiona la alienación que el exceso de trabajo o el uso abusivo de la tecnología generan en las relaciones interpersonales, en el mismo periodo se estrenaban otras películas que hacían eco de ese sentir. De ese modo, nos encontraremos con una obra como *Batoru rowaiaru* (2000) (en inglés *Battle royale*) de Kinji Fukasaku, que nos presenta a una sociedad que obliga a un grupo de jóvenes a participar en un juego a muerte en donde el último que queda en pie es el ganador. La brutalidad de esta premisa sería un reflejo de la ansiedad y la gran competitividad que existía entre los jóvenes en aquel momento. Sentimientos que eran fomentados por las altas exigencias que la sociedad les imponía. Así, durante el transcurso de la cinta veremos que varios estudiantes elegirán el suicidio, lo que, más allá de la situación extrema en que la ficción los pone, no parece muy lejano de la realidad japonesa, en donde la constante presión social parece ser uno de los grandes detonantes de esta decisión.

El anime

Mōsō Dairinin, más conocida como *Paranoia Agent* (2004), es el nombre de la única serie de televisión realizada por el aclamado director japonés fallecido en 2010, Satoshi Kon –la mente detrás de películas como *Perfect Blue* o *Paprika*–. En este anime, que cuenta con un total de trece capítulos, Kon representa con maestría una serie de problemáticas propias de la sociedad de su época. Entre ellas incluye, además del suicidio, los trastornos psiquiátricos como, por ejemplo, la influencia de los traumas de infancia en la vida de las personas o las dificultades de coexistir con el trastorno de identidad disociativo; el acoso sexual; la corrupción; entre otros. La trama gira en torno al denominado chico del bate, un joven en patines que aparece durante las noches y golpea a sus víctimas con su bate dorado.

Sin embargo, a medida que avanza la trama nos daremos cuenta de que el ataque del chico del bate era, más bien, la personificación de los miedos de los personajes. Por eso, tras ser atacados por él logran liberarse de los problemas que les aquejaban. Este personaje era, originalmente, producto de la imaginación de Sagi Tsukiko, quien lo inventó en su infancia para lidiar con la culpabilidad que sentía debido a la muerte accidental de su cachorro, Maromi; momento en que decidió sindicarlo como culpable del hecho. Satoshi Kon, con su mirada crítica, nos demuestra cómo podemos crear realidad a través de la creencia colectiva en la veracidad de un relato, lo que nos permite comprender el poder que posee el lenguaje como creador de realidades. Pero, también nos advierte del peligro de la palabra cuando es mal utilizada. En la serie es la paranoia –que se expande a través del boca a boca, los chismes y los noticiarios– la que nos lleva a creer en el chico del bate, aunque este en realidad no exista.

Entretanto, en el capítulo ocho de la serie y algo alejados del curso principal de la trama, un grupo de tres personas que conoceremos en primera instancia por los seudónimos de Zebra, Abeja y Gaviota, acuerdan, a través de un foro de internet,

una reunión para llevar a cabo un suicidio grupal. El cual, según la clasificación de Chikako Ozawa-De Silva (2010), sería lo que conocemos como un pacto suicida.

Todo parece normal hasta el momento en que Zebra y Abeja notan que la tercera interesada es sólo una niña de primaria. Es allí donde comienza una extraña aventura que los mueve hacia su objetivo: quitarse la vida, pero con Zebra y Abeja poniendo todo el esfuerzo de su parte por excluir a la pequeña Gaviota de sus planes. En ese contexto, el autor exhibe una serie de métodos de suicidio comunes, tales como la intoxicación por sobredosis de pastillas, la inhalación de monóxido de carbono, el lanzarse a las vías de un tren en movimiento o colgarse de una cuerda en un bosque.¹⁷ Todos estos intentos parecen no tener resultado para los protagonistas, lo que los mantiene intentándolo una y otra vez. Sin embargo, al final del capítulo, podemos confirmar que los tres ya estaban muertos –probablemente desde su primer intento de suicidio– algo que Kon nos iba dando a entender a través de pequeños detalles. Nosotros, como espectadores, lo corroboraremos en una de las últimas escenas, en donde aparecerán como espíritus en una fotografía casual tomada por un grupo de jóvenes turistas.

Ozawa-De Silva (2010) realiza un análisis sobre esta serie y propone una interesante lectura, en particular con respecto a la ironía con que se representa el suicidio en la serie, pues ninguno de los personajes es representado como mentalmente perturbado (en el sentido de tener algún tipo de depresión severa o psicosis); más bien son representados como gente común que se involucra en actividades fuera de lo común. Aunque nunca se da una razón clara para su deseo de morir, algunas señales indican que todos están sufriendo de una severa soledad. La pequeña niña, Kamome, está constantemente aterrorizada de que los otros dos la dejen atrás, e insiste en seguirlos a todas partes, obteniendo claramente gran comodidad con su compañía. Zebra usa un relicario en forma de corazón que contiene una fotografía de él con otro hombre, presumiblemente un ex-amante. Fuyubachi es representado como un anciano solitario con una condición médica. Su carácter ordinario está matizado por el hecho de que parecen no tener nada por lo que vivir, y por lo tanto ven la muerte como una dichosa liberación, ¿pero una liberación hacia qué? Su alegre jugueteo al final del episodio es también extremadamente irónico, ya que nada ha cambiado en su condición en absoluto (estuvieron deambulando sin vida durante la mayor parte del episodio) excepto que ahora parecen sentir que, habiendo muerto, son libres. Como fantasmas ellos no pueden ser vistos, sugiriendo que su sentimiento de liberación se debe a la libertad con respecto a la sociedad, los roles y expectativas sociales, la evaluación y la mirada molesta de los demás (p. 401-402).

Esta interpretación se condice con las hipótesis planteadas en sus investigaciones, ya que la autora considera que las personas que llegan a realizar un pacto suicida no necesariamente sufren de alguna condición patológica. Más bien,

¹⁷ Es interesante subrayar que todas estas formas de suicidio “comunes”, son también las que Wataru Tsurumi lista como tales en su *Completo Manual del Suicidio*. Lo cual demostraría, según nuestro parecer, la presencia de un imaginario japonés acerca del suicidio representado con maestría en este capítulo de la serie creada por Satoshi Kon.

son individuos solitarios, que buscan compañía y necesitan de otros. Asimismo, anhelan sentirse necesitados, sentimiento que le otorga “sentido a sus vidas” (Ozawa-De Silva, 2010, p. 412).

Así, a pesar de dedicar sólo un episodio a esta temática, podemos notar que Satoshi Kon abarca una serie de aspectos que caracterizan –de forma bastante completa– el imaginario en torno al suicidio presente en la sociedad japonesa contemporánea.

También podemos mencionar el ejemplo de *Sayonara Zetsubō Sensei*, manga creado por Kōji Kumeta que comenzó a publicarse el año 2005, finalizando en 2012, y que luego fue adaptado a un anime de tres temporadas y varios OVA¹⁸ dirigidos por Akiyuki Shinbo entre los años 2007 y 2009. Ambas versiones poseen un humor muy característico y nos presentan a un profesor que hará todo lo posible por quitarse la vida, pero que fallará en cada uno de sus intentos. Como afirma Pedro Teixeira se trata de una versión satírica de la cultura tradicional japonesa en general y de la cultura suicida en particular (2014, p. 43-44). De igual forma, la obra se encargará de retratar a través de sus estudiantes diversos trastornos mentales y problemáticas que afectan a la sociedad japonesa. La desesperación (de allí el nombre de *Zetsubō Sensei*, es decir, profesor desesperado) y el pesimismo son elementos centrales en la construcción del personaje principal, quien se refiere constantemente a la falta de razones para seguir viviendo que cree tener. A eso se suman tópicos como el valor que se le da al dinero, la falta de oportunidades y la profundidad con que ha afectado a la sociedad japonesa la implementación del sistema capitalista.

Otro punto que destaca Teixeira es que todo lo relacionado con la historia está imbuido de la tradición japonesa: la estética y la ropa que usa el *Sensei* están fuertemente inspiradas en las del período *Taishō* de Japón; hay un sinfín de ejemplos de imágenes japonesas como los cerezos en flor y frecuentes referencias en la trama al folclore y la religión japonesas. El propio *Sensei* simboliza los ideales tradicionales japoneses: sugiere a una de sus estudiantes que tuvo una discusión con su novio que se suicide por amor; teme a los extranjeros por su franqueza; y se enamora de una *hikikomori* de piel pálida y cabello largo (canon de belleza tradicional japonés) por no salir nunca de casa y sugiere que hagan *shinjū* juntos. En esencia, *Sayonara Zetsubō Sensei* también trata de contrastes. El tradicionalismo de *Sensei*, yuxtapuesto con su entorno del siglo XXI es un ejemplo de esto, y es especialmente revelador porque, al incorporar una figura tradicional japonesa en un entorno contemporáneo, el manga destaca cuánto ha cambiado Japón a lo largo de los años y, lo que es más importante, cuánto ha permanecido igual (Teixeira, 2014, p. 44).

Este manga en particular cuenta con diversas referencias a autores fuertemente ligados al suicidio, como Osamu Dazai –al que nos referiremos con mayor detalle

18 Una OVA (que corresponde a las siglas de *Original Video Animation*) es una producción de animación destinada para su consumo en video, a diferencia del anime tradicional que suele ser pensado para su distribución y consumo en canales de televisión o cines.

más adelante-, Kenzaburō Ōe o Yukio Mishima. De esa forma, el suicidio en la serie sigue siendo una parte integral de la identidad japonesa. Sugiriendo que es tan tradicional y atemporal como la flor de cerezo. Esta postura recuerda la afirmación de *Jisatsu Sakuru* de que el virus del suicidio ha sido durante mucho tiempo parte de la sociedad nipona (Teixeira, 2014, p. 44).

Un caso bastante llamativo es el de *Aoi Bungaku shirīzu* (2009). Esta serie de doce capítulos se divide en seis partes, cada una de las cuales está basada en una obra destacada de la literatura japonesa. Entre ellas se cuentan *Ningen Shikkaku* (en español, *Indigno de ser humano*, 1948) de Osamu Dazai, cuya adaptación, dirigida por Morio Asaka, se realiza en los primeros cuatro capítulos; y *Kokoro* (1914) (en español, *Corazón*) de Natsume Sōseki, que fue dirigida por Shigeyuki Miya y adaptada en los capítulos siete y ocho. Ambas novelas fueron publicadas en la primera mitad del siglo xx y tienen la particularidad de ser las dos más vendidas en la historia de Japón.

En ellas el suicidio es un importante tópico, siendo especialmente desarrollado dentro del anime en el caso de *Indigno de ser humano*. Si bien la novela fue publicada originalmente en 1948 –lo que la dejaría fuera del espacio temporal que es objeto de nuestro estudio–, es fundamental destacar la atemporalidad de los aspectos desarrollados por Dazai en la que es considerada su obra maestra. Pues, los sentimientos de alienación e incompreensión respecto a la sociedad, la depresión, e incluso el alcoholismo y las adicciones, parecen poseer una notable actualidad en el Japón de fines del siglo xx y comienzos del xxi. Sobre dicho punto, Pedro Teixeira (2014) explica que tanto este como otros trabajos del autor han ganado una reciente popularidad entre la juventud japonesa de hoy. Un episodio del año 2011 de la serie de televisión *Begin Japanology*,¹⁹ del canal japonés NHK, sobre Dazai y sus obras contó con varios de esos fanáticos que afirmaron que sus novelas se relacionan mucho con conflictos contemporáneos. El programa también proporcionó evidencia que sugiere que los lectores de *Ningen Shikkaku* se sienten longitudinalmente correlacionados con la ansiedad social causada por los principales cambios relativos a la sociedad, en particular en momentos de fuertes dificultades económicas. Por lo tanto, las luchas internas del pasado de Japón continúan siendo relevantes hoy, especialmente en tiempos de cambios económicos extremos (p. 13-14).

Dazai era una persona gravemente deprimida y sus dificultades personales fueron la fuente de inspiración de muchas de sus obras. Su novela *Indigno de ser humano* es un ejemplo notable. En ella, el protagonista, Yōzō Ōba, es un pobre, deprimido y paranoico alcohólico y adicto a la morfina que falla dos veces en suicidarse (Teixeira, 2014, p. 13). La adaptación al anime presentará todos los aspectos importantes del texto, entre los que se cuentan diversos hechos de carácter claramente autobiográfico. Un ejemplo de ello es el primer capítulo, que termina con un intento de doble suicidio que Yōzō comete junto con una mujer que había perdido a su esposo en la guerra y a la que acababa de conocer. Ambos

¹⁹ La serie *Japanology* es un conjunto de programas de televisión de la cadena pública NHK (*Nippon Hōsō Kyōkai*) que exploran diversos aspectos del Japón tradicional y contemporáneo.

se reúnen en un barranco en la costa de Kamakura para llevar a cabo su objetivo. Allí, el joven ayudará a la mujer, empujándola hacia el mar desde el precipicio, para luego lanzarse él también. No obstante, no logrará su cometido, ya que sobrevivirá al intento mientras que el cadáver de ella, cuyo nombre era Tsuneko, será hallado poco después. Este fallido resultado le conllevará una gran culpa, pues la sociedad empezará a apuntarle tratándolo de asesino.

Luego de varias relaciones infructíferas con distintas mujeres, se casará con una joven que lo convence de dejar el alcohol. Al final del capítulo tres veremos el encuentro que tiene con ella mientras yace ebrio en el suelo durante un día nevado. El breve diálogo entre ambos hace que se replantee algunas de sus ideas y se decida a pedirle matrimonio. Sin embargo, esta etapa de tranquilidad tendrá un pronto y abrupto término luego de que la joven sea abusada sexualmente por un cercano. A Yōzō se le hace imposible entender la situación, por lo que intenta cometer doble suicidio junto a ella, fracasando nuevamente. Tras lo cual terminará internado en una institución mental.

A nivel general, en la obra destaca la lucha del personaje principal por comprender el comportamiento humano y el significado de su existencia, así como la incapacidad de los demás para empatizar con su sufrimiento (Teixeira, 2014, p. 13). Se repite también la idea, ya mencionada en otros casos estudiados, de sentirse sin derecho ni razones para vivir. Ahora bien, respecto al suicidio en sí, el mismo Dazai habría pasado por una serie de intentos fallidos a lo largo de su vida para, finalmente, concluirla en un doble suicidio, o *shinjū*, cometido junto con su joven amante, Tomie Yamazaki, en junio de 1948. Acto que demostró que las percepciones tradicionales del suicidio todavía tenían (y pueden seguir teniendo) una influencia sobre el suicidio en el Japón de la posguerra (Teixeira, 2014, p. 13).

Por otra parte, los dos capítulos dedicados a la novela *Kokoro* –que fue publicada originalmente en 1914– se centran en una parte específica de la historia escrita por Sōseki. En particular, en el momento en que *Sensei* invita a vivir con él a su amigo K, un monje con una filosofía de vida muy distinta a la suya. El lugar en donde vivía era una pensión manejada por una madre, que junto a su hija lo habían recibido tiempo atrás. Mientras que *Sensei* siempre había demostrado un interés amoroso por la joven, su amigo K también se enamorará de ella. Esto genera diversos desencuentros entre los amigos que terminarán con el suicidio de K, situación que dejará a *Sensei* conviviendo con una constante culpa. En el anime, quizás imitando un giro similar al que se produce en la novela, se ve un cambio de perspectiva en la narración. La historia se cuenta en el primer capítulo desde el enfoque de *Sensei*, mientras que en el segundo se hace desde la visión de K.

La novela desarrolla con mayor profundidad que el anime la temática, lo que nos permite comprender de mejor manera el que se haya decidido retratar en esos dos capítulos esa parte de la historia. Como resume Teixeira, *Sensei* es una figura solitaria que se siente eternamente culpable por el suicidio de su amigo de juventud. Con el tiempo, él mismo se suicida tras la muerte autoinfligida del general Nogii. En verdad, *Sensei* no se suicida por simpatía hacia el general; pues admite tener una

perspectiva demasiado moderna, no siendo del tipo al que le atraen tales actos de sacrificio. Al mismo tiempo, *Sensei* se resiente de la modernidad. Está demasiado corrompido por ella para abrazar el pasado de su nación, pero también es incapaz de identificarse con el futuro. Por esa razón, teme una existencia solitaria, similar a la que vivió su amigo perdido por el suicidio. El suicidio de *Sensei* yuxtapone efectivamente los vestigios de la tradición en el telón de fondo de la modernidad y plantea la cuestión de qué significaron los cambios que sufrió el país para la identidad japonesa. *Kokoro* es sólo una de las obras que presentan el suicidio como un vehículo para explorar lo que significa ser “japonés” a principios del siglo xx. Si bien sería inapropiado decir que la cultura nipona es una en la que se condona el suicidio, no hay duda de que a lo largo de los años ha sido objeto de una fascinación obsesiva por parte de la sociedad japonesa (Teixeira, 2014, p. 10-11).

Dentro del mundo del *anime* existen muchos otros ejemplos, siendo otro tópico recurrente el intento de suicidio –y no la consumación de la muerte por parte del suicida–. Un caso bastante actual es el representado en *Koe no katachi*, ya que tanto en el manga de Yoshitoki Ōima (publicado entre 2013 y 2014) como en la película (2016) dirigida por Naoko Yamada, encontraremos algunas referencias. Primero, vemos a Shōya Ishida, uno de los protagonistas, planificando meticulosamente su suicidio tras arrastrar un fuerte sentimiento de culpa debido al acoso que cometía en contra de su compañera de primaria sorda, Shōko Nishimiya. Podríamos interpretar esta decisión como una forma de responsabilizarse por sus actos, lo que en Japón se conoce como *inseki jisatsu*; pero fracasará cuando su madre lo nota. Luego, hallaremos un intento de suicidio mucho más gráfico en el caso de Shōko, pues la joven había vivido acomplexada por su problema de audición y los maltratos recibidos debido a su condición. Ella intentará lanzarse desde el balcón de su hogar, sin embargo, logra ser salvada por Ishida –con el que se había vuelto a encontrar y quien buscaba redimirse por el daño que le había hecho–.

Otra serie de animación japonesa que nos presenta un caso de suicidio es *Orenji* (2016) (en inglés *Orange*), que fue dirigida por Hiroshi Hamasaki y expone este asunto con un enfoque bastante novedoso y certero. Aunque pareciera que nos encontramos con lo que vendría a ser un típico anime de romance, todo cambia cuando la protagonista, Naho Takamiya, comienza a recibir cartas de su yo del futuro. En ellas se pide que cuide a un chico recién llegado a su escuela, llamado Kakeru, quien en un futuro cometería suicidio; razón por la cual Naho deberá hacer todo lo posible para evitarlo. Esta obra pareciese plantear la pregunta de qué harías frente a la posibilidad de tener una oportunidad para hacer las cosas bien. Por esa razón, vemos esta historia como un llamado a brindarle atención a las personas que nos rodean que podrían estar sufriendo, para acompañarlos en su dolor o entregarles nuestro apoyo. Asimismo, destaca el valor de expresar nuestras emociones a quienes nos importan para no sobrellevar nuestro sufrimiento por cuenta propia y cómo pequeños gestos pueden cambiarle la vida a una persona.

Finalmente, *Haibane Renmei* (2002) es un anime dirigido por Tomokazu Tokoro que, según algunas interpretaciones, podría tener implícita la temática del suicidio. Las y los jóvenes alados llamados *haibane*, renacen en un pueblo rodeado

de murallas, llamado Gile. Allí viven pacíficamente, hasta el momento en que llega su “Día del vuelo”, momento en que desaparecen, sin que nadie sepa dónde irán. Pedro Teixeira (2014) cita a Mio Bryce, quien sugiere en uno de sus artículos que los *Haibane* representan a los adolescentes japoneses contemporáneos y su auto-alienación, abnegación y el deseo reprimido de conexión con ellos mismos y los otros. Es implícito que los *Haibane* son víctimas de suicidio (el anime comienza con una joven cayendo del cielo antes de nacer en Gile) y el Día de Vuelo de los *Haibane* llega una vez que ellos son capaces de recordar y aceptar su pasado (p. 54-55).

Aokigahara, “el bosque del suicidio”

Por último, queremos profundizar en el caso de *Aokigahara*.²⁰ Este bosque, también conocido como *Jukai* (“mar de árboles”), está ubicado en la base del monte Fuji y es famoso por ser un lugar preferido por suicidas para quitarse la vida. Se piensa que su fama como tal habría comenzado en el año 1960, cuando se publicó *Nami no Tou*, novela escrita por el prolífico autor japonés Seichō Matsumoto, en la cual dos amantes se suicidan en dicho bosque. Además, en el *Completo manual del suicidio*, Wataru Tsurumi hace mención del bosque como un lugar perfecto para suicidarse. Sin embargo, antes de estos acontecimientos, *Aokigahara* ya poseía cierta popularidad asociada con la muerte, pues existiría evidencia que sugiere que durante el siglo XIX habría sido un lugar en donde se practicaba el *ubasute* –práctica de gerontocidio, que los japoneses consideran más bien mitológica– que consistía en llevar a un lugar lejano y abandonado a un familiar enfermo o anciano y dejarlo allí para que muriera. Por esta razón, se creía que el bosque era hogar de los *yūrei* (espíritus) de las personas abandonadas, lo que hacía que se le considerase un bosque embrujado. (Aokigahara, 2013)

Los *yūrei*, tal como explican Hiroko Yoda y Matt Alt (2012), son almas de personas muertas, incapaces –o no dispuestas– a salir de su “espiral mortal” por diversos motivos (p. 7). Cabe destacar que estos espíritus no son exactamente lo que en Occidente entendemos como fantasmas y para gran parte de los japoneses son algo real, que ejerce influencia en el día a día (Davisson, 2015). Los *yūrei* habrían sido seres humanos que sufrieron una muerte violenta, repentina, llena de culpa o que cometieron suicidio. De hecho, se cree que todo quien se quita la vida se convierte en *yūrei*.

En relación con estos melancólicos espíritus habrían surgido los *jibakurei*, un tipo de *yūrei* que aterroriza un lugar, que está atado a la tierra. La palabra fue mencionada por primera vez en el manga *Ushiro no Hyakutarō* (publicado entre 1973 y 1976) de Jirō Tsunoda, quien la usó para describir a los *yūrei* que están atados a algo o a algún lugar en vez de a alguien, por lo general, debido a muertes no naturales, como suicidio o asesinato. Tsunoda decía que estas muertes vinculaban de alguna manera a los *yūrei* con su ubicación. Él creía que proyectaban una

²⁰ Ante la dificultad de hallar textos académicos que trataran sobre *Aokigahara* y su relación con el suicidio, o al menos artículos que se refirieran a ello con mayor profundidad y seriedad, e intentando alejarnos de la serie de artículos sensacionalistas sobre el tema que podemos hallar en internet, hemos utilizado mayormente la información entregada en la página web <http://www.aokigaharaforest.com>.

resonancia psíquica que provocaría que otros murieran de la misma manera, que es como se acumularían los denominados *yūrei spots* en todo Japón. Estos (también llamados *shinrei spot*) son, esencialmente, lugares embrujados que fueron escenario de asesinatos, suicidios o terribles accidentes. Se pueden encontrar a través de todo Japón y los hay de diversos tipos (Davisson, 2015: cap. 10). No es extraño, entonces, que uno de los más famosos sea *Aokigahara*.

Las cifras indican que no solo es el lugar en donde se han cometido el mayor número de suicidios dentro de Japón, sino que, considerado a un nivel global, solo es superado por el puente Golden Gate que está ubicado en San Francisco, Estados Unidos. La cantidad de cadáveres encontrados al año es sumamente alta, lo que ha hecho necesaria la creación de unidades especiales de patrullaje, cuya finalidad es ayudar a quienes entran al bosque con el objetivo de suicidarse, o hallar los cuerpos de quienes lograron su cometido.

A la par, el número de muertos iba en franco aumento con el avance de los años, pasando de un promedio cercano a las setenta muertes entre los años 1998 y 2002, a más de cien en 2003²¹. En ese mismo año la policía japonesa dejó de publicar estos datos. Al parecer, el objetivo era que se deje de asociar a *Aokigahara* con el suicidio. De hecho, en las entradas principales del bosque se han instalado carteles de madera con mensajes para aquellos que llegan allí con el fin de quitarse la vida, aconsejándoles pensar mejor las cosas y buscar ayuda. Uno de los textos más conocidos reza lo siguiente: *Tu vida es un valioso regalo de tus padres. Por favor, piensa en ellos, en tus hermanos e hijos. No te quedes tus problemas para ti mismo. Habla sobre tus dificultades*;²² e incluye en el final datos de contacto de la Asociación para la Prevención del Suicidio.

Probablemente podamos hallar muchos otros ejemplos de representaciones del suicidio en la cultura pop japonesa, pues nuestra intención no era hacer un listado exhaustivo de ellas. No obstante, creemos que los casos escogidos y analizados permitirán a las y los lectores hacerse un panorama general de la forma en que se entiende este fenómeno en Japón.

²¹ Datos oficiales de la policía de Japón, también disponibles en la página <http://www.aokigaharaforest.com>

²² El texto original se puede encontrar en varios idiomas, entre los cuales, además del japonés, se encuentra el inglés, el alemán y el francés. Incluimos el párrafo en inglés, a partir del cual se presenta esta traducción: *Your life is a precious gift from your parents. Please think about your parents, siblings and children. Don't keep problems to yourself. Talk about your troubles.*

Conclusiones

Como hemos podido ver, el suicidio no solo es un tema-país debido a las altas tasas que presenta Japón, sino que también es un fenómeno de carácter sociocultural, con el cual la sociedad nipona convive a diario y que está conectado con elementos de gran profundidad que conforman la visión de mundo propia de la cultura japonesa. Tal es el caso, por ejemplo, de sus creencias religiosas, tradiciones, costumbres o ideales, teniendo especial relevancia para el caso del suicidio las concepciones que poseen sobre la muerte. Allí, una idea que destaca es la de “morir como se quiere”, es decir, en el momento y el lugar adecuado, la cual tendría su origen en el código ético de los samuráis: el *bushidō*, el que más adelante se habría transformado en parte de la moral nacional.

El suicidio es un problema que puede reunir diversas aristas, que van desde los trastornos psiquiátricos, hasta los problemas económicos o de carácter social. Pero, para los japoneses, lejos de ser considerado un acto negativo o de cobardía -como suele suceder en Occidente- puede ser visto como una salida válida, como una forma moralmente apropiada para terminar con el sufrimiento o la deshonra y como una expiación por los errores cometidos. Esta visión quizás ha sido exacerbada por la historia traumática de la nación y la inclinación colectivista. Algunos trabajos examinados revelan ansiedades relacionadas con diferentes problemas contemporáneos, incluida la dependencia excesiva de la tecnología a expensas de la comunicación interpersonal; los sentimientos de soledad como resultado de un aumento de las brechas generacionales y la disolución de la estructura familiar tradicional; las consecuencias de la cultura de trabajo rígida y exigente de la nación; y la percepción de falta de influencia o presencia en la sociedad. Esta desesperanza se enmarca con mayor frecuencia en el contexto de la juventud japonesa, que puede estar luchando para llegar a un acuerdo con una desconexión entre los valores tradicionales de la nación y las realidades de un Japón del siglo XXI (Teixeira, 2014, p. 81).

En ese escenario, no parece raro que exista una cantidad importante de individuos en situaciones de vulnerabilidad: personas solitarias, que se sienten desconectadas del mundo o fuera de lugar al no cumplir con las exigencias o expectativas sociales que pesan sobre ellos. Sentimientos que también pueden afectar a quienes han dejado de desempeñar el rol que solían cumplir dentro de la sociedad, por ejemplo, debido a la pérdida de sus trabajos o familias.

Todos pueden ser propensos a quitarse la vida, todos convivimos con la muerte, eso es lo que muestran las representaciones escogidas al presentarnos a personas completamente normales tomando la decisión de suicidarse. Las obras de estos autores son un reflejo de la sociedad japonesa y de las problemáticas con que conviven a diario, a través de ellas las cuestionan y ponen en tela de juicio. En ocasiones nos muestran el suicidio con naturalidad, a veces de forma irónica o exagerada y, otras, de forma violenta. En cualquiera de los casos, los autores nos presentan una sociedad en que el suicidio está patente, pero que, a pesar de eso, no lo rehúye, sino que ha decidido coexistir con él y considerarlo una forma válida de terminar una vida que se estima que no vale la pena vivir.

A nivel general, creemos que este estudio nos ha permitido comprobar que existe una persistencia de los valores antiguos o tradicionales sobre el suicidio que, a su vez, se han ido mezclando con las ideas que caracterizan a las nuevas generaciones. Las que se vieron afectadas por la introducción del sistema capitalista y de los grandes cambios tecnológicos, que trajeron consigo el individualismo, la desconexión y la ruptura con ciertos ideales comunitarios. Esto reafirma el concepto de la “cultura del suicidio” y la existencia de una serie de imaginarios comunes en torno a este fenómeno, que más que convertirlo en un completo tabú o buscar explicaciones en la patologización de esta conducta, comprenden su fuerte componente cultural y, a pesar de cambios y evoluciones, siguen conviviendo con él.

Con esta investigación esperamos aportar a una comprensión holística de la problemática del suicidio dentro del Japón contemporáneo, que pueda ser de utilidad para enfrentarlo en el futuro, pues, consideramos que continúa siendo un tema pendiente. Un reflejo de ello es que, aunque parecía que los primeros meses del 2020 auguraban una nueva tendencia a la baja, incluso en el contexto de la pandemia, diversos medios han reportado cifras como la de octubre, en que 2.153 personas se quitaron la vida, superando la cantidad total de muertos debido al Covid-19 para esa fecha. Asimismo, estas cifras mostraron un importante aumento en los suicidios cometidos por mujeres, lo que nos recuerda que las brechas de género siguen teniendo gran peso dentro de la sociedad japonesa (Wang y Wakatsuki, 2020). Dado que las elevadas tasas de suicidios son el resultado de una interacción compleja entre los problemas en la prestación de servicios de salud mental, las actitudes sociales, las influencias culturales y los factores económicos, reducirlas requerirá abordar el suicidio desde una interpretación cultural, un mayor acceso a los servicios de salud mental, la mejora de los entornos laborales, el aumento de la provisión de asistencia social e impulsar el crecimiento económico. En Japón, esto sigue siendo una tarea enorme, pero al menos existe la voluntad para que suceda.

Referencias bibliográficas

- Aokigahara forest (青木ヶ原) (2013). <http://www.aokigaharaforest.com/>
- Asaka, M. (Dir.) (2009) *Aoi bungaku shirizu* [Serie de televisión] Capítulos 1-4. Madhouse; Nippon Animation Co.
- Asano, I. (2007) *Oyasumi Punpun* [Manga]. Shōgakukan.
- Benedict, R. (2006 [1946]). *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa*. Alianza editorial.
- Burke, P. (2006). *¿Qué es la historia cultural?* Paidós.
- Cisternas, D., Inostroza, N., Rives, B. y Vargas, S. (2005). Historia, imagen y memoria: el uso del documento visual como fuente histórica [Informe de Seminario para optar al grado de Licenciado en Historia, Universidad de Chile]. <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/133427>
- Córdova, S. (2012). Morir en el país de los Kami: perspectivas para un análisis de la construcción cultural de la muerte en Japón (1868-2011) [informe de seminario para optar al grado de Licenciada en Ciencias históricas, Universidad de Chile]. http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/110920/cordova_s.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Davisson, Z. (2015). *Yurei: The Japanese Ghost*. Chin Music Press.
- Dazai, O. (2010 [1948]) *Indigno de ser humano*. Sajalín editores.
- Durkheim, É. (1928 [1897]). *El suicidio. Estudio de sociología*. Editorial Reus.
- Fukasaku, K. (Dir.) (2000) *Batoru rowaiaru*. [Película] Toho Company; AM Associates en asociación con Fukasaku-gumi; GAGA; Kobi Co.; MF Pictures; Nippon Shuppan Hanbai; (Nippan) K.K.; Toei Company; WOWOW.
- Furuya, U. (2002) *Jisatsu Saakuru*. [Manga] Shogakukan.
- Fusé, T. (1980). Suicide and culture in Japan: A Study of Seppuku as an Institutionalized Form of Suicide, *Social Psychiatry* 15, 57-63. <https://doi.org/10.1007/BF00578069>
- Grossberg, L. (2009). El corazón de los estudios culturales: Contextualidad, construccionismo y complejidad, *Tabula Rasa*, 10, 13-48. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/1474/2013>
- Hamasaki, H. (Dir.) (2016) *Orenji*. [Serie de televisión] Telecom Animation Film Company.

- Janotti, J. (2015). Cultura pop: entre o popular e a distinção. En S. Pereira de Sá, R. Carreiro, y R. Ferraz (org.), *Cultura pop* (pp.45-56). EDUFBA. http://www.compos.org.br/data/Cultura_pop_repositorio.pdf
- Kon, S. (Dir.) (2004) *Mōsō dairinin*. [Serie de televisión]. Asmik Ace Entertainment; Madhouse; Tohokushinsha Film Corporation (TFC); WOWOW.
- Kumeta, K. (2005) *Sayonara Zetsubō Sensei* [Manga]. Shūkan Shōnen Magazine.
- Long, S. O. (2005). *Final days: Japanese culture and choice at the end of life*. University of Hawai'i Press.
- Miya, S. (Dir.) (2009) *Aoi bungaku shirīzu* [Serie de televisión] Capítulos 7-8. Madhouse; Nippon Animation Co.
- Mego, A. (2012). Anatomía de un filme de culto, *Ventana indiscreta*, 8, 4-9. https://revistas.ulima.edu.pe/index.php/Ventana_indiscreta/article/view/982/944
- Meo, A. L. (2015). Animación japonesa. Industrias culturales, Medios masivos de comunicación y productos de la cultura pop nipona, *Questión, Revista especializada en Periodismo y Comunicación*, 1(45), 358-372. <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/2389/2118>
- Murakami, H. (2014 [1987]). *Tokio Blues. Norwegian Wood*. Tusquets editores.
- Nippon.com (2020b). *El suicidio es la principal causa de muerte entre los jóvenes en Japón*. Nippon.com. <https://www.nippon.com/es/japan-data/h00857/>
- Nippon.com (2020a). *El número de suicidios en Japón cae por debajo de las 20.000 personas*. Nippon.com. <https://www.nippon.com/es/japan-data/h00635/>
- OCDE (2020). Tasas de suicidio (indicador). <https://data.oecd.org/healthstat/suicide-rates.htm>
- Ōima, Y. (2013) *Koe no katachi*. [Manga] Shūkan Shōnen Magazine.
- OMS (2018) Tasas brutas de suicidio (por 100 000 habitantes) (indicador) [https://www.who.int/data/gho/data/indicators/indicator-details/GHO/crude-suicide-rates-\(per-100-000-population\)](https://www.who.int/data/gho/data/indicators/indicator-details/GHO/crude-suicide-rates-(per-100-000-population))
- Ozawa-de Silva, Ch. (2008). Too lonely to die alone: Internet Suicide Pacts and Existential Suffering in Japan, *Cult Med Psychiatry*, 32, 516-551. <https://doi.org/10.1007/s11013-008-9108-0>

- Ozawa-de Silva, Ch. (2010). Shared Death: Self, Sociality and Internet Group Suicide in Japan, *Transcultural Psychiatry*, 47(3), 392-418. <https://doi.org/10.1177/1363461510370239>
- Rozas, C. (2020). *Introducción a la historia del Japón. Una mirada desde el fin del mundo*. Ediciones Zero.
- Rubio, D. (2006). Desarrollo y pérdida. Diferencias culturales y sociales desde el Japón de preguerra hasta la actualidad. En P. San Ginés (ed.), *La investigación sobre Asia Pacífico en España*, N° 1 de la *Colección Española de Investigación sobre Asia Pacífico* (pp. 247-265). Editorial Universidad de Granada. <http://www.ugr.es/~feiap/ceiap1/ceiap/capitulos/capitulo16.pdf>
- Shinbo, A. (2007) *Sayonara Zetsubō Sensei* [Serie de televisión]. SHAFT; Star Child Recording.
- Shuichi, K. y Quartucci, G. (1987). El Concepto de la muerte en Japón, *Estudios de Asia y África*, 22(1), 132-139. <https://estudiosdeasiayafrika.colmex.mx/index.php/ea/article/view/1008/1008>
- Soares, Th. (2014). Abordagens Teóricas para Estudos Sobre Cultura Pop, *LOGOS 41, Cidades, Culturas e Tecnologias Digitais*, 2(24), 68-81. <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/logos/article/view/14155/10727>
- Solís, R. (2010). La crisis financiera del Japón de los años 90: algunas lecciones de la década perdida, 1992-2003, *Análisis Económico*, XXV(60), 201-239. <https://www.redalyc.org/pdf/413/41316760009.pdf>
- Sono, S. (Dir.). (2001). *Jisatsu Sākuru* [Película]. Omega Project; Toho Company; Biggubito; For Peace Co. Ltd.; Fyūzu.
- Sōseki, N. (2014 [1914]) *Kokoro*. Impedimenta.
- Takahashi, Y. (2017). *El suicidio y su prevención en Japón*. Nippon.com. <https://www.nippon.com/es/currents/d00266/>
- Takahashi, Y. (1998). Suicide in Japan ¿What are the problems?. En R.J. Kosky, H. S. Eshkevari, R. D. Goldney y R. Hassan (eds.), *Suicide Prevention: The Global Context. Proceedings of the 19th Congress of the IASP* (pp.121-130). Plenum Press. https://link.springer.com/chapter/10.1007/0-306-47150-7_17
- Takahashi, Y. y Berger, D. (1977). Cultural Dynamic and the Unconscious in Suicide in Japan. EnD. Lester (ed.), *Suicide and the Unconscious*, (pp.248-258). Jason Aronson Publishers. http://www.japanpsychiatrist.com/Abstracts/Cultural_Dynamic_and_the_Unconscious_in_Suicide_in_Japan.pdf
- Tanaka, M. (coord.), Kerber, V., Martínez, O y Lozoya, J. (2011). *Historia mínima de Japón*. El Colegio de México.

- Teixeira, P. (2014). The Portrayal of Suicide in Postmodern Japanese Literature and Popular Culture Media, *UVM Honors College Senior Theses*, 15. <https://scholarworks.uvm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1039&context=hcoltheses>
- Tokoro, T. (Dir.) (2002) *Haibane Renmei*. [Serie de televisión] Radix Ace Entertainment.
- Tsunoda, J. (1973) *Ushiro no Hyakutarō* [Manga] Shūkan Shōnen Magazine.
- Tsurumi, W. (1994). *Bokutachi no Kanzen Jisatsu Manyuaru*. Ota Shuppan,
- Tsurumi, W. (1993). *Kanzen Jisatsu Manyuaru*. Ota Shuppan.
- Ueno, K. (2005). Suicide as Japan's major export? A note on Japanese Suicide Culture, *Revista Espaço Acadêmico*, 44.
- Uribe, C. (2012). Interdisciplinarietà en investigación: ¿colaboración, cruce o superación de las disciplinas?. *Universitas humanística*, 7, 147-172. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/3633/2773>
- Urteaga, E. (2009). Orígenes e inicios de los estudios culturales. *Gazeta de Antropología* 25 (1), artículo 23, 1-17. <http://hdl.handle.net/10481/6872>
- Vice (2012) *Suicide Forest in Japan* [Documental] <https://www.youtube.com/watch?v=4FDSdgO9df8>
- Wang, S. y Wakatsuki, Y. (2020). *En Japón, más personas murieron por suicidio el mes pasado que por covid en todo 2020. Y las mujeres han sido las más afectadas. ¿Por qué?* CNN. <https://cnnespanol.cnn.com/2020/11/30/en-japon-mas-personas-murieron-por-suicidio-el-mes-pasado-que-por-covid-en-todo-2020-y-las-mujeres-han-sido-las-mas-afectadas-por-que/>
- Wakatsuki, Y. y Griffiths, J. (2018). *Japón tiene la tasa de suicidio más alta en 30 años entre jóvenes*. CNN. <https://cnnespanol.cnn.com/2018/11/06/japon-tiene-la-tasa-de-suicidio-mas-alta-en-30-anos-entre-jovenes/>
- Yamada, N. (Dir.) (2016) *Koe no katachi* [Película]. ABC Animation; Kodansha; Kyoto Animation; Pony Canyon; Quaras; Shochiku.
- Yoda, H. & Alt, M. (2012). *Yurei Attack!: The Japanese Ghost Survival Guide*. Tuttle publishing.
- Young, J. (2002). Morals, suicide and Psychiatry. A view from Japan, *Bioethics*, 16(5), 412-424. <https://doi.org/10.1111/1467-8519.00299>
- Zamora, F. (2007). *Filosofía de la Imagen: Lenguaje, Imagen y Representación*. ENAP, Universidad Nacional Autónoma de México.

Formas de organización funeraria en torno a la muerte. Una aproximación a la Parroquia de los Santos Mártires Coreanos de la Ciudad de Buenos Aires

Forms of funeral organization around death. An approach to the “Parroquia de los Santos Mártires Coreanos” of the City of Buenos Aires

Fecha recepción: octubre 2020 / fecha aceptación: enero 2021

Celeste Castiglione¹

DOI: <https://doi.org/10.51188/rrts.num24.438>

Resumen

El presente trabajo busca indagar acerca de las formas de organización funeraria que adquiere la migración coreana en la Argentina y específicamente en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, donde se concentra la mayor parte de las iglesias, como uno de los aspectos más visibles de su presencia cultural. Nos interesan particularmente las comisiones y actividades que se forman en virtud de los rangos etarios (niños/as, jóvenes, adultos, ancianos) así como las que se organizan en función de determinadas tareas y celebraciones.

Palabras clave: Iglesias; migración coreana; rituales funerarios; CABA

Abstract

The present essay is looking to inquire the funerary organization forms that the Korean migration in Argentina and specifically in the Ciudad Autónoma de Buenos Aires, where most of the churches are located, as one of the most visible aspects on their cultural presence. We're particularly interested in the commissions and activities formed on the age ranges (childs, young adults, adults, elder) and the organized in function of determinate chores and celebrations.

Keywords: Churches; Korean migration; funerary rituals; Ciudad Autónoma de Buenos Aires

¹ Licenciada en Ciencia Política (UBA), Socióloga (UBA), Dra. en Ciencias Sociales (UBA), investigadora adjunta de CONICET, con sede de trabajo en el Instituto de Investigaciones en Contextos de Desigualdades (IESCODE) de la Universidad Nacional de José C. Paz (UNPAZ). Dirección postal: Vuelta de Obligado 3462 (CP:1429) CABA. Email: castiglioneceleste@yahoo.com.ar

Introducción

La tradición de los estudios coreanos en la Argentina posee una historia que se inaugura a partir de los trabajos pioneros de Carolina Mera desde la etnología urbana (1994). El impacto en la construcción de una representación social acerca de los inicios del grupo migratorio fue analizado por Corina Courtis (2000) desde la antropología, campo que comparte con Mirta Bialogorski (2002; 2017) que se focalizó en el discurso y más recientemente en las prácticas identitarias y el significado de la interacción con otras comunidades en el barrio de Flores. En otras partes del país, los trabajos de Liliana Palacios de Cosiansi, Sergio Naessens en la Universidad Nacional de Tucumán, el grupo de estudios de Jorge Santarrosa de la Universidad Nacional de Córdoba, así como los de la Universidad del Salvador y la Universidad Nacional de La Plata, Comahue y de Rosario sumaron sus aportes no solo desde la perspectiva de sus propias ciudades y contextos, sino en nutrir el análisis acerca múltiples acercamientos de la península desde el otro lado del mundo. Todos estos aportes habilitaron la construcción de un campo interdisciplinario que promovió la creación de la Asociación Argentina de Estudios Coreanos en 2004, cátedras, centros en diferentes casas de estudio, celebración de congresos nacionales e internacionales, así como proyectos de investigación subvencionados por universidades locales y extranjeras.

Esto abrió posibilidades de diversificar las áreas de interés factibles de ser divididas en corrientes que dialogan entre sí: los estudios sobre Corea del Sur y otros que trabajan el desarrollo de esa migración en Argentina. Este trabajo se concentrará en la segunda línea, medio siglo después de que arribara el primer migrante coreano y las distintas etapas que este flujo ha tenido, haciendo especial hincapié en el desarrollo de la tramitación de la muerte entre las principales protagonistas de esta tarea: las iglesias evangélicas y la iglesia católica, haciendo énfasis en esta última.

De manera que, si bien es un avance de la investigación, esta busca profundizar, dentro del campo de los estudios migratorios, las temáticas vinculadas a los afectos (Arfuch, 2018), las emociones (Bjerg, 2010, 2017; Moscoso, 2015), la complejidad específica de los migrantes en la vida cotidiana durante momentos puntuales de su ciclo vital (Da Orden, 2010; Canelo, 2006) y la ritualidad funeraria (Van Gennep, 1960 [1909] y Torres, 2006).

Dentro de las entrevistas que habitualmente realizamos, la muerte surge como el “elefante blanco” en el medio de la sala, que nadie menciona pero que los sujetos bordean en los relatos y biografías, en donde las dimensiones del pasado y las expectativas con respecto al futuro los atraviesan. Esto se registra especialmente en grupos de reciente llegada, que poseen un idioma y un esquema cultural diferente² y que entran en tensión con una multiplicidad de discursos locales desconocidos (hospitalarios, normativos, policiales, etc.), a fin de realizar los trámites necesarios en el momento del fallecimiento de un connacional.

2 Coincidimos con Wright (2004, p.151) que “las identidades culturales no son inherentes, definidas o estáticas: son dinámicas, fluidas y construidas situacionalmente, en lugares y tiempos particulares” (...) Entendemos el concepto de cultura como un proceso activo de construcción de significado y de disputa sobre la definición, incluyendo la de sí misma.

Por esa razón, el objetivo será profundizar en el campo religioso y como opera en relación con lo que Aldo Ameijeiras (2014, p.10), señala en cuanto a que “los símbolos y rituales no son solo objetos de apropiaciones religiosas sino también apropiaciones civiles relacionadas con procesos de consolidación de identidades nacionales”. Es decir, de qué forma lo religioso se articula, con la identidad nacional reforzándose (o no) mutuamente y en este caso puntual es combinado con la iglesia católica apostólica romana.

Para ello se presentará la perspectiva metodológica, un breve contexto sobre las corrientes religiosas en Corea, un repaso acerca de la migración hacia la Argentina y el escenario en donde parte de ella se desarrolla para profundizar en las narrativas de la muerte y como es vivida para la comunidad de fieles de la Parroquia de los Santos Mártires Coreanos (en adelante PSMC), en todas sus etapas.

Perspectiva metodológica

El presente artículo es un avance de un proyecto de investigación de largo aliento que indaga acerca de aspectos de la vida cotidiana de la comunidad coreana en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (en adelante CABA). Si bien hemos abordado otras temáticas, desde 2014 nos hemos focalizado en aspectos vinculados a la ritualidad funeraria, el duelo y las celebraciones que se realizan *a posteriori*. A fin de ahondar en estos momentos clave del ciclo vital realizamos entrevistas en profundidad³ con líderes comunitarios y miembros de las distintas iglesias, que son quienes llevan a cabo gran parte del proceso. Estas congregaciones han logrado albergar dentro de sus servicios el acompañamiento de sus miembros en momentos claves de su ciclo vital, de manera particular a través del bautismo, comunión, confirmación y matrimonio, así como también en los ritos de pasaje, que profundizaremos en otro punto, frente al fallecimiento de uno de sus miembros, como legitimadoras de la salvación y así como de las prácticas rituales que ofician *a posteriori*.

En este caso, los estudios que han trabajado una asociación en particular constituyen un aporte (Baily, 1982), y en virtud de artículos anteriores más generales (Castiglione, 2017a y Castiglione, 2017b) se pudo acceder a la PSMC, a fin de profundizar desde este espacio el complejo entramado que articula lo religioso,

3 Con la PSMC iniciamos el contacto con Leo, líder del grupo de los jóvenes el 16/12/2017, quien nos recibió en la iglesia y mantuvimos dos entrevistas en profundidad. En febrero de 2018 ofició de traductor en una entrevista con el cura principal, que nos permitió acceder al grupo de los jóvenes (en su mayoría descendientes de segunda y tercera generación), con quienes continuamos las entrevistas. El perfil de los diez jóvenes entrevistados fue en su mayoría varones (60%), en un rango de 18 a 30 años, realizadas los sábados por la tarde, cuando concurrían a su curso de formación religiosa. Todos los entrevistados tenían el secundario completo, cursaban carreras universitarias y poseían ciertos conocimientos del proceso de investigación, de manera que accedieron a realizarla sin inconvenientes ni reparos; sin embargo, la fuerte adscripción católica y el marco en que se desarrollaban los encuentros llevó a que el contexto, material y simbólico, influyera; en que las respuestas se saturaran, especialmente en las respuestas que abordaban aspectos que pudieran llevar a una tensión con los aspectos religiosos. La habilitación estaba dada por el profesor de catequesis, y si bien esta situación al principio nos pareció compleja, pues no existía una alternativa superadora, se equilibraba no obstante cuando le consultaba a los entrevistados quién quería ingresar y luego nos dejaba solos al momento de la misma. La posibilidad de entrevistar a otros grupos etarios, que nos aportaran otras miradas (o no), se vio frustrada por la ASPO (Aislamiento Social, Preventivo y Obligatorio), pero planeamos realizarla en el próximo año.

lo identitario –siempre resignificado y cambiante -- con las emociones frente a la muerte como hecho absoluto, para un grupo étnico transnacional con un capital social en transformación.

Consideramos a la historia oral como nuestra principal fuente narrativa, que además se encuentra contextualizada en la PSMC. Esto nos proporcionó compartir momentos con sus miembros proveyéndonos de información adicional y observación participante. Las entrevistas constituyeron nuestro principal insumo, que como señala Portelli (2016, p.3) “nace del encuentro entre personas, de la entrevista como el intercambio de miradas. Pero en un nivel más amplio y profundo nace del deseo de la diferencia, de la búsqueda de una diversidad que desafía la identidad y la transforma”. Asimismo, el concepto de mirada no necesariamente es literal, sino también es el reconocimiento de que ese entrevistado tiene algo importante que decir, sobre su vida y su subjetividad. La mirada sobre el otro, no sólo contiene un sentido metodológico basado en que ningún tema escapa al interés de las ciencias sociales sino también de reconocimiento, frente a otros enfoques que privilegian algunas temáticas por sobre otras. En esa institución religiosa hemos profundizado en un aspecto que nos parece crucial dentro de la trayectoria migratoria, vinculado al protocolo que se desarrolla a partir del fallecimiento de uno de sus miembros, la ritualidad funeraria y los tiempos del duelo.

Este tema lo hemos abordado no solo porque forma parte de un proyecto mayor sobre migración, muerte y Estado, sino también porque no hemos encontrado antecedentes sobre esta temática en Argentina, de manera específica. Asimismo, desde nuestro enfoque, estudiar las migraciones desde el final de la vida, lleva a reflexionar sobre aspectos de su subjetividad, de cómo se articula con la vida comunitaria y de las relaciones que establecen no solo con su sociedad de origen sino con la de destino. Consideramos que la muerte plantea un desafío a nivel comunitario que convoca un robustecimiento y actualización de los lazos identitarios y al mismo tiempo es parte de una práctica cultural que comunica, estructurada y estructurante. En esa línea, el objetivo es recuperar los relatos de los concurrentes en función de la muerte, la forma en la que opera la iglesia, las ceremonias que se establecen y la liturgia, teniendo en cuenta las ideas vinculadas a las costumbres que se tenían en el país de origen y cómo son continuadas, negociadas, hibridadas o transformadas en este nuevo espacio.

En ese sentido las preguntas que guiaron la investigación se relacionaban con el rol de la iglesia en la trayectoria personal de los entrevistados y en la congregación; cómo se desarrollan los ritos funerarios de acuerdo a la diversidad de iglesias existentes identificadas con la migración coreana; cómo habían vivido las acciones y ritualidades (Reimers, 1999) y cuál es el acompañamiento que se hace a nivel comunitario.

Breve contextualización

El complejo entramado que constituye la identidad religiosa, que se despliega de manera transnacional en el Barrio de Flores y que congrega a parte de la comunidad coreana residente en el país y sus descendientes tiene su origen a partir de su arribo en la década de 1960.

El libro pionero de Mera (1998) sobre la migración coreana en la Argentina logra articular las dimensiones que abarcan miles de años en la historia coreana y la forma en la que se plasman en la historia reciente, especialmente cuando describe la influencia del *chamanismo* para comprender la relación entre hombres y mujeres y los roles que ambos desempeñan hasta el presente. En esta tradición, el rol de la mujer es de acompañante y guía de las almas al más allá, ayuda al muerto que atraviesa ese momento y evita que su espíritu vague errante en el mundo de los vivos. Las mujeres chamanes, llamadas *mudangs*, gozaban de poder y prestigio (Nader, 2007), se ocupaban de las profecías, las ceremonias y la cura de los enfermos. A este conjunto de representaciones populares, se suma el *taoísmo* (tao=camino) que le incorpora una perspectiva cósmica donde el *ying* y el *yang* operan como fuerzas en lucha y se constituyen como grandes energías espirituales, que junto a los cinco elementos (madera, metal, agua, tierra y fuego), representan una cosmovisión. Parte de esos elementos se observan en la bandera coreana.

Por otro lado, el *confucianismo* llega a la península desde China en el período de los Tres Reinos (37 a.C-668 d. C), en un momento en que el *budismo*, que había ingresado en el siglo IV d. C, se había replegado en los grupos de la nobleza, una vez perdido el impulso inicial y como menciona Giuffré (2007, p.56) “era evidente la necesidad de cambio tanto en el sistema de gobierno como en la administración de justicia”. El confucianismo pasó a ser la religión del Estado, ordenando de manera patrilineal la organización familiar a través de lazos consanguíneos y robusteciendo la figura de rey como ejemplo moral, brindando las bases para una sumisión armónica con el orden, respeto por las jerarquías, considerando a la comunidad como prioritaria frente al individuo (Bavoleo, 2010) y fomentando el respeto por las ritualidades que ordenan el mundo del sujeto y su contexto. Como sintetiza Mera (1998, p.56):

El budismo insiste sobre la moral individual, el confucianismo sobre las reglas de la vida en sociedad y el taoísmo sobre la concepción general del mundo, produciéndose una interacción que fortalece cada uno de los sistemas de pensamiento a los que se ajustan el Extremo Oriente, China, Corea y Japón reforzándose unos a otros.

En el período Koryo (918-1392) los reyes de esa etapa le sumaron al confucianismo la dimensión educativa, privada y pública, que estableció una suerte de casta meritocrática que permitía acceder a los puestos gubernamentales. Se aspiraba a conseguir un orden que buscaba el Gran Aprendizaje que conducía a la armonía sobre la base de las virtudes vinculadas a la observancia de los ritos, como esquema de conducta y pensamiento, donde se anhelaba el encuentro de la plenitud a partir de la interacción entre el hombre y su contexto, así como la posibilidad de aprender a discernir acerca de lo correcto e incorrecto en distintos

aspectos de su vida. Estos principios rigieron la educación de los niños y jóvenes hasta mediados del siglo XX y se aplicaron a los negocios y la economía, tanto de Corea como de Japón, que los profundiza en los años de la ocupación en la península (1910-1945).

El cristianismo ingresa desde China a Corea a partir del 1600 con una importante oposición y persecución desde las autoridades políticas y religiosas. Sin embargo, logró asentarse. Los protestantes ingresaron en 1884, con un primer misionero médico y pastor, y a partir de 1910 comienzan a proliferar colegios bajo ese esquema pedagógico y religioso, además de participar en las luchas independentistas.

A pesar de las nuevas corrientes, las distintas influencias y conflictos, el chamanismo pervive y se fusiona con elementos de todos ellos, conformando una fórmula particular y como señala Weskamp (2009, p.515) esta “religión folklórica existe en una sociedad compleja en relación a y en tensión con la religión organizada”.

Con la rendición de Japón después de la Segunda Guerra Mundial la península entra en disputa presa de la Guerra Fría: al norte por las fuerzas pro soviéticas lideradas por Kim Il Sung y al sur bajo la influencia norteamericana. La tensión entre norte y sur lleva a la Guerra de Corea que se extendió de 1950 a 1953. El armisticio de Panmunjom estableció, a partir del paralelo 38°, el límite entre ambas hasta el presente. Sin embargo, la estabilidad política seguía en vilo. El Partido Democrático de la República de Corea, electo en 1960 sufrió al año siguiente un golpe de Estado que llevó al general Park Chung Hee al poder hasta 1979, bajo un régimen dictatorial con un gran costo para las clases populares. Su gobierno estableció una planificación económica que sería la primera etapa de un modelo de sustitución de importaciones, con gran protagonismo del Estado que desarrolla siete planes quinquenales con énfasis en sectores e industrias específicos.

Como señala Mera (1998), en 30 años Corea del Sur pasa de ser una sociedad rural y agrícola a ser moderna e industrial denominándose este proceso como el “milagro coreano”, sin mencionar el alto costo que tuvo para una parte de la población que se vio profundamente afectada. Desempleo, pobreza, sobre abundancia de mano de obra en las ciudades y desarticulación de los esquemas rurales, llevaron a una disminución de las condiciones de vida de gran parte de la población. Desde el plano político, en 1993 se elige el primer presidente de manera democrática y hacia el fin de esa década se habla por primera vez de un acercamiento entre ambas Coreas. En este complejo entramado de influencias y contextos comienza la migración hacia la Argentina.

La migración a la Argentina

El primer registro de un migrante de nacionalidad coreana data de 1956 y será a partir de 1962, con la firma del acuerdo diplomático entre Corea del Sur y Argentina, que arribe el primer flujo en 1965. La emigración será fomentada por el gobierno coreano a partir de subvenciones con distintos países de América Latina, como Brasil, Paraguay, Chile y Argentina. La idea original era establecerse en áreas rurales, previa adquisición de tierras por la Corporación Coreana de Desarrollo de Ultramar.

Llegaron casi 2880 migrantes para estos emprendimientos, que no fueron exitosos (Trincheri, 2009). En 1985 se firma en Buenos Aires el Acta de Procedimiento que habilita a residir en CABA y Gran Buenos Aires previo depósito de 30.000 dólares en el Banco de la Nación Argentina en Nueva York; y entre 1984 y 1989 se otorgarán 11.000 permisos más. Las corrientes previas ya se habían establecido en Flores y en la provincia de Buenos Aires y los nuevos flujos, con capital para invertir, se asientan en barrios céntricos, asistiendo a las iglesias que comienzan a conformarse en ese barrio.

Mera (1998) sintetiza las causas de la opción emigratoria basadas en una mejora de las condiciones de vida, encontrándose entre ellas la educación de sus hijos, dificultada en la península por la competencia desmedida, la necesidad de ampliar y manejar el uso del tiempo, así como el temor a una nueva guerra o invasión por parte de Corea del Norte. Pero como expresa esta autora, este desplazamiento hacia occidente, que alejaba aún más a las familias de las concepciones y principios orientales tradicionales, ya había nacido en la contradicción previamente ocasionada por su alianza con EEUU y su apertura a partir de los Juegos Olímpicos de 1988. Sin embargo, la elección de Latinoamérica era también basada en su adscripción cristiana y a la libertad que tenían para su desarrollo.

A partir de la Crisis de 2001, se produce una reconfiguración de la comunidad coreana: una parte de ella re emigra hacia otros países, y otra opta por permanecer en Argentina profundizando su nicho laboral anclado en la industria textil en virtud de la alta concentración obtenida, conformando un enclave étnico (Garcés, 2012) que se basa en la pertenencia de un empresariado a un determinado grupo étnico o migrante, y por otro, a la dependencia o utilización de recursos étnicos que facilitan esa actividad económica. Esta definición limita la amplia coloratura que estos comercios adquieren entre una economía de propiedad étnica y otra étnicamente controlada.

En el caso de los coreanos en el barrio de Flores, esta dimensión se relaciona con la identidad diaspórica: dispersa en distintas ciudades, relacionada a través de cadenas migratorias y conservando relaciones de intercambio en distintos niveles con la sociedad de origen, con la que poseen una importante red de comunicación. Otra de las características de estas migraciones es que la relación con la sociedad de destino no es plena, conservando su idioma y gran parte de sus costumbres, instrumentándolos en diversos ámbitos y con determinadas personas. Esta característica transnacional-diaspórica, los habilita a pensar “el espacio migratorio en términos de redes y de relaciones y libera a los migrantes de las ataduras de la tradicional relación entre el Estado Nación” (Mera, 2016). Esto les permite una flexibilidad frente a las crisis y los movimientos del mercado pudiendo comercializar con otros enclaves, pero también el plano político y social.

En definitiva, la comunidad coreana y sus descendientes de la CABA, en gran parte ha podido tener una movilidad social ascendente en las últimas dos décadas, que también fue nutrida por la explosión de la industria cultural del sur de la península. De manera que aquí se traza un movimiento que relaciona lo económico, lo político y lo social, articulado por el *hallyu* u “ola coreana”, que habilita un marco

sin precedentes de referencia con una producción cultural comercializada que engloba tecnología, cine, k-dramas o series, k-pop, gastronomía, maquillaje y moda, entre otros artículos. En definitiva, toda una estética y un tipo de consumo que llevó a que Corea del Sur se transformara en exportadora de una forma de ver el mundo, donde su desarrollo tecnológico es su soporte y los migrantes y descendientes, sus representantes.

El escenario religioso coreano en la Ciudad de Buenos Aires

Dentro del medio siglo de la migración coreana en Argentina, las representaciones sociales acerca del *otro* tuvieron, especialmente en la década de 1990, tres principales prácticas de alterización que Courtis (2000) caracteriza como 1) estereotipación, a través de características ultrageneralizantes de rasgos negativos, 2) la hiperexotización como una focalización y sobre dimensión de la diferencia y lo exótico considerado como nocivo y 3) la territorialización, basada en la construcción discursiva del “barrio coreano” en donde todo era considerado sospechoso y observado con desconfianza desde gran parte del discurso local.

Como hemos mencionado, a partir de la crisis de 2001, en donde parte de la comunidad elige permanecer en la Argentina, el desplazamiento hacia la Av. Avellaneda del comercio étnico y la ola coreana, cambiaron radicalmente la forma de ser observados, para pasar a ser representantes de la revolución cultural y en que los rasgos fenotípicos son, en el presente, un motivo de admiración para parte de la sociedad argentina. Bialogorski (2017) describe este cambio que se produce también en el interior de la comunidad coreana, habilitando una heterogeneidad de aspectos culturales para ofrecer eventos abiertos a la comunidad.⁴ Actualmente estamos investigando el impacto del COVID-19 en la comunidad y las formas en las que la ha atravesado de manera particular, atendiendo que al ser de carácter mundial las posibilidades de pensar su futuro en otros horizontes replantea las estrategias en lo social, lo político y lo económico, especialmente en los coreanos, fundamentalmente insertos en el comercio transnacional.

Dentro de los primeros años de su llegada, la amplia coloratura religiosa fue un refugio, un consuelo y una gran cohesionadora de grupos en espacios y condiciones adversas. Esta se conforma como un sistema cultural con cosmovisiones del mundo que refleja las ideas del grupo, se nutren de símbolos y ritualidades que nutren un *ethos*, que, en este caso, además, posee una especificidad étnica que se corporiza en las iglesias. Esta identidad es construida en base a eventos del pasado, transmisión de la memoria, a lo que se suma la firme convicción de que las prácticas y las buenas acciones que se realizan hoy tienen consecuencias en el futuro. Por ejemplo, parte de los entrevistados considera que fue el “trabajo”, el “sufrimiento” y el “sacrificio de los abuelos y padres” los que crearon las condiciones de este presente venturoso y de reconocimiento mundial para ellos y su sociedad de origen.

4 Esto se observa en nuevos espacios de comunicación, actividades culturales como el Museo Kim Yun Shin, el Centro Cultural Coreano, así como la participación en Buenos Aires Celebra Corea, Día del Inmigrante o el Día de las Colectividades con el gobierno municipal de CABA. A esto se suma un sinnúmero de encuentros formales e informales que realizan los *fans* de los distintos grupos y exponentes.

Como todo sistema simbólico, este tiene una función de conservación del orden social y control, enmascarado que contribuye a la legitimación de discursos, institucionales o no, que reproducen poder (Bourdieu, 1971), y en este caso, contribuyen a la reforzar las representaciones sociales positivas que se tienen en el presente de esta migración y su descendencia.

Asimismo, dentro de las múltiples funciones de la dimensión espiritual coincidimos con Horlyck (2014) en que los ritos ancestrales, las creencias confucianas, han dejado un legado de honrar a los muertos y que el eco de estas múltiples capas, así como la necesidad del enfoque práctico que requiere la muerte forman parte de la sociedad tanto en la Corea premoderna y como en la moderna.⁵

En el contexto previamente relatado, parte de la comunidad coreana construye desde la década de 1980 establecimientos religiosos que se emplazan sobre la Av. Carabobo y en sus inmediaciones. En un rápido recorrido encontramos: el templo budista Koryosa, la Iglesia Metodista de Flores (cuenta con Facebook, grupos musicales, misa y oraciones virtuales), la Iglesia Presbiteriana Coreana Hankookin, la Iglesia Evangélica Central Coreana, la Primera Iglesia Evangélica Coreana Presbiteriana, la Iglesia Coreana del Evangelio Pleno de Argentina, la Iglesia Evangélica Metodista Argentina, la Iglesia Evangélica Asamblea de Dios Encuentro de Vida, la Iglesia So Mang (posee un blog, información para matrimonios, noticias, temperatura y fotos de Corea), Iglesia Bautista de Flores (fundada en 1939, recursos multimedia, culto *on line*, recursos para niños, estudios bíblicos, actividades culturales en la sede, como películas y debate), la Iglesia Adventista del 7mo día coreana (fundada en su sede matriz en 1863 en Maryland, EEUU. Su página web posee una estética unificada, redes, información, ministerios para jóvenes, niños, mujeres, encuentro para padres, karaoke de himnos y una aplicación para el celular), la Iglesia Evangélica Presbiteriana, la Iglesia Presbiteriana Coreana Sion (15), Casa de Oración (14), la Iglesia Evangélica Presbiteriana Sin Sung Coreana (252), la Iglesia Presbiteriana Coreana Yang Moon, (92), la Iglesia Presbiteriana Coreana CHE II⁶, (página web en coreano, Figura N° 1, 300), Iglesia Presbiteriana Chung Ang, (450) y la Parroquia de los Santos Mártires Coreanos, Figura N° 2 (927).

5 Sobre este último punto, en la última década, el avance tecnológico y la vertiginosa competencia laboral, han puesto en duda esta idea, así como también el respeto a los mayores y a las jerarquías, especialmente en el ámbito familiar. Esto provoca un impacto en los migrantes y descendientes que retornan a Corea a visitar a sus familias y se encuentran con que los recuerdos no coinciden con el presente. Este choque entre la Corea narrada y la observada desde hace más de una década, se ha transformado en un tema de discusión al interior de las iglesias que negocian los términos de esa influencia. Un entrevistado de una iglesia evangélica (Roberto, 40 años, docente, octubre de 2018, en su casa), nos refería que este vivir "*pali pali*" (rápido rápido) y el temor a perder un puesto de trabajo llevaba a los jóvenes a no concurrir a los ritos mortuorios de sus familias, por ejemplo. Asimismo, una entrevistada de otra iglesia evangélica (Eva, 25 años, estudiante, enero de 2019, en un bar) nos señalaba que, frente a la flexibilización de prácticas sociales de los jóvenes (tanto en la sociedad de origen como en la de destino), su institución había decidido ser un espacio de encuentro para los que quisieran tener una vida más arraigada a los valores tradicionales. Otra entrevistada, nos narraba con asombro, que en cuando estaba de visita en Corea, concurrió con su padre al velorio de un amigo, y el proceso estaba realizado por una empresa (catering, servicio, organización), lo cual los desconcertó profundamente, ya que como veremos, la presencia familiar en este proceso, no se discutía (Lucía, empresaria, 40 años, agosto de 2018, en su oficina). Asimismo, todos cuentan que cuando viajan a la península, visitan los cementerios donde están sus familiares.

6 De acuerdo a Facebook posee una sucursal en las inmediaciones del camino a La Plata, que no hemos podido visitar ni conseguir otra información como consecuencia de la ASPO.

Los números entre paréntesis que se han consignado en el párrafo anterior se relacionan con la cantidad de espacios sobre un total de 4000 parcelas disponibles, que estas iglesias han comprado para enterrar a sus miembros en el Cementerio La Oración del Partido de Cañuelas en la provincia de Buenos Aires, al sur de la CABA. El emprendimiento de adquirir un espacio de enterramiento surgió de las dirigencias de las iglesias que se congregaron a principios de 1990 y que en 2008 inauguran este sector dentro de este cementerio privado.

Figura 1

Iglesia Presbiteriana Coreana Che Il



Fuente: Google Maps (Última vista: 20 de marzo de 2020)

Figura 2

PSMC, Festejos por Aniversario 29 de septiembre de 2015



Fuente: Facebook de la PSMC (Última vista, 15 de diciembre de 2019)

Junto a las iglesias hay espacios comprados por particulares o familias. Esta adquisición evidencia la relación entre las iglesias evangélicas y la iglesia católica (PSMC) que emprenden tareas en común en virtud del beneficio comunitario. La cantidad adquirida por cada una se ilustra en un plano donde la alta concentración de la católica posee un impacto, ya que cubre gran parte del mismo. Sin embargo, esta jerarquía numérica que evidencia no se traslada a la estética de las lápidas que de manera uniforme se encuentran a ambos lados de la vía central. Las mismas son sobrios rectángulos negros, con un bajorrelieve con el nombre de la iglesia (en coreano y español) que corona la fila que se distribuye hacia los costados (Ver Fig. N° 3). Al comienzo del área se encuentra el plano referido, unos carteles con la historia y un monolito que versa “Cementerio Coreano” con un poema en su base⁷ en *han-gul* (Ver Fig. N° 4) y el fin de la vía central marcado por un arco rojo (Ver Fig. N° 5).

Figura3

Cementerio La Oración- Sector Coreano- Lápida de Che Il



Fuente: La autora, 21/7/2016

⁷ “Adoptando estas tierras tan diferentes a su país que añora/ los descendientes del pueblo coreano que trabajaron el sueño del pionero durante toda su vida/duermen en paz acá, tierra de descanso eterno/ lugar de nuestras vidas que se fue edificando únicamente con la esperanza/ convertidos en estrellas de la Pampa, serán nuestros firmes protectores”. Traducción realizada por Ricardo Son (profesor de coreano y entrevistado) a quien le agradecemos.

Figura 4

Cementerio La Oración- Sector Coreano Monolito



Fuente: La autora, 21/7/2016

Figura 5

Cementerio La Oración- Sector Coreano -Arco



Fuente: La autora, 21/7/2016

La PSMC se encuentra a dos cuadras de la Av. Carabobo, eje central del barrio y donde se localizan la mayoría de los comercios de productos étnicos y gran parte de los restaurantes coreanos que dan a la calle. Su edificio central es de gran magnitud y recientemente anexaron un terreno lindante, a fin de construir salones y aulas. En el corazón del edificio se encuentra la iglesia, similar a cualquier otra católica, pero no posee una salida directa (Fig. 2). En el frente se lee en español su nombre “Santos Mártires Coreanos” que hace alusión al asesinato de 8000 creyentes en el siglo XIX, 103 de ellos canonizados en 1984. También se observa una virgen coreana pequeña, en una vitrina, que marcan un límite étnico.

El rasgo diferenciador que posee la PSMC, con respecto a otras comunidades religiosas, radica en la dependencia institucional con la iglesia apostólica romana

y en este caso, en concordancia directa con la Parroquia Santuario de Nuestra Señora de la Medalla Milagrosa situado a dos cuadras.⁸ Esta relación, material y simbólica, es considerada como un valor agregado para los miembros, al que aluden como una atribución de la pureza de la adscripción doctrinaria. El constante contrapunto se encuentra dado con las iglesias evangélicas a las que, en las entrevistas, surgen como otra forma de llevar a cabo la religión, dispersa y atravesada por los matices y la personalidad que pueda tener su dirigencia, dado que carece de la uniformidad genealógica que la iglesia católica puede presentar, como se observa en el siguiente relato:

L: No tengo idea porque es tan importante la religión para los coreanos. Pero si vos te fijás todos pertenecen a una iglesia. Es rarísimo, no es solo acá por mantener la cultura coreana o para estar juntos, incluso “que me siento parte de este club”. Pero también en Corea está lleno de Iglesias. Las personas son muy intrínsecas a la cultura que tiene la iglesia en sí. Esta es una Iglesia Apostólica Romana. Las iglesias evangélicas tienen como su propia metodología, su propia interpretación también. A ellos no les “baja” el Vaticano y nuestro eje es el Vaticano. Vos sabés que en la Iglesia católica está el cura, del cura al obispo, del obispo al arzobispo, cardenal y el Papa. Del Vaticano nos bajan a nosotros, que somos una península, por decirlo de alguna manera. Es que estamos dentro de una organización y lo nuestro es bastante simple (...) Nosotros le respondemos a la iglesia de la Medalla Milagrosa, que es parte de Flores. (Leo, coreano, empresario, 27 años, diciembre de 2017, PSMC)⁹

De acuerdo a las palabras de Leo, el espíritu de la PSMC es trabajar de manera constante con el apoyo y consejo de la Iglesia de la cual dependen, atentos a lo que dicte el Papa, al mismo tiempo que se autodenomina como península.

La organización de la PSMC cuenta con un cura que se ocupa de los bautismos, casamientos, misas y funerales, otro de menor jerarquía que ayuda, que suple en caso de enfermedad o licencia del mayor y dos monjas que brindan catequesis: todos enviados de Corea. Por un lado, la presencia del personal nativo posee un aspecto muy positivo para la comunidad, porque tiende un puente transnacional orgánico con la sociedad de origen, además de que les permite contar con la perpetuación del idioma.

Los entrevistados mencionan que la relación de una parte de los fieles coreanos resulta estrecha con los curas, a los que acuden para consejo y consuelo constante, y ante cualquier problema que se le presenta pedir su opinión a fin de poder obrar y accionar dentro del marco doctrinario. Sin embargo, la rotación –que oscila entre

8 La Parroquia Santuario de Nuestra Señora de la Medalla Milagrosa, ubicada a una cuadra de la PSMC, es un edificio monumental bajo la Congregación de la Misión o misioneros vicentinos. Fundada en 1941 forma parte de la región eclesiástica que abarca a la Argentina, Paraguay y Uruguay. <https://www.medallamilagrosa.org.ar/misioneros-vicentinos>

9 Este joven fue el que abrió las puertas de la institución a las entrevistas. Oficia de líder de los grupos de jóvenes, con quienes se comunica alternativamente en español y coreano en un marco de informalidad, sin olvidar su rol y durante la semana es un empresario que viaja a Corea del Sur varias veces al año. Con Leo se han mantenido varias entrevistas, formales e informales, en donde siempre se ha mostrado como el “traductor” de la PSMC para con la entrevistadora.

dos o cuatro años--, dificulta la profundización de las relaciones, aunque siempre hay excepciones que tienen que ver con la personalidad del sacerdote y la coyuntura que esté transitando la congregación.¹⁰

Este es un punto importante a analizar, porque las características del cura “marcan” las políticas internas de la Iglesia y de las iglesias católicas en general, por su carácter vertical. Asimismo, desde esta institución ya se ha advertido que por diversas razones los fieles estaban dejando de concurrir a la misa y se mencionaba con alarma la “falta de vocación sacerdotal” en los jóvenes, lo que no permitía renovar los distintos estamentos. Frente a esa crisis, la PSMC, que remite a una comunidad cada vez más pequeña, se planteó la posibilidad de dar misa en español, a fin de interesar con *La Palabra* a los niños descendientes que, ya escolarizados e hijos de segunda generación, no tenían al coreano como su lengua madre. Como planteaba el catequista, las escrituras carecían de sentido para ellos, concurriendo al rito obligados y solo deseando la culminación de la misa. Por esa razón, este tema comenzaba a ser motivo de discusiones al interior de cada uno de los grupos, en donde se destacaban tres posibilidades: a) seguir en coreano, con el beneficio de conservar ese espacio para quienes lo necesitaran así, por costumbre, por edad, etc; b) brindar misa en español (lo cual era dificultoso para un cura coreano que no lo supiera bien) y c) alternar partes en coreano y español. De manera que la alternativa es conservar las raíces o permitir una hibridación que, con el paso del tiempo, los aleje del idioma. Esta discusión embrionaria se estaba planteando al momento de las entrevistas y resultaba muy profunda, incluso para los jóvenes que encuentran en su grupo de los sábados la posibilidad de hablar coreano. Una entrevistada nos mencionaba en la iglesia podía alternar conceptos en español o coreano y la entendían lo cual le proporcionaba un bienestar que no encontraba en otros espacios de su vida laboral o estudiantil: “Por ejemplo, *ta ta* en coreano es como “frustrado”, “incómodo”, no poder hacer algo, impotente, una mezcla y eso está bueno de acá, porque lo mezclás [y te entienden]” (Francesca, descendiente, estudiante UBA, 22 años, febrero de 2018, PSMC). De manera que la Iglesia se encuentra en una encrucijada donde constituirse como un espacio de conservación del idioma se constituye como una virtud, aun cuando las posibilidades sean la pérdida de un número mayor de los descendientes que se designan como los reproductores identitarios. La situación se dirime, en gran parte, de acuerdo a la tendencia, más conservadora o más heterodoxa, que posea el cura que sea asignado por esos cuatro años y la fuerza de la Comisión Directiva, que pugnará por una u otra tendencia.

La concurrencia a una iglesia forma parte de la vida cotidiana de parte de las familias coreanas. La asistencia los días domingo a la misa tiene una segunda etapa vinculada al espacio de socialización que se desarrolla a posteriori con respecto a compartir el almuerzo y establecer reuniones con distintos grados de formalidad para niños, jóvenes, mujeres, ancianos, etc. Es en la organización de festividades,

10 Nos relataban que cada cuatro años, la personalidad del cura, su perspectiva religiosa y formación, acerca o aleja las posibilidades de apertura o clausura de la comunidad, el lugar que se le va a dar a la juventud, la posibilidad de flexibilizar cuestiones litúrgicas a fin de consolidar y aumentar la cantidad de fieles, etc. El tema del idioma mencionado de manera superficial es un aspecto de estudio para futuras investigaciones.

aniversarios o alguna situación problemática donde se ponen a prueba las presencias y lazos comunitarios y de esta con la dirigencia eclesiástica.

La iglesia es un escenario performático en donde las familias se muestran, se presentan y establecen un juego de poder, jerarquías y honores. De acuerdo a uno de los entrevistados las iglesias aportan “un apoyo moral, espiritual y hasta material” (Jorge, coreano, docente, 45 años, abril de 2016, oficina) aunque para otros su presencia adquiere un rol vinculado a la socialización “para mí es como un club” (Fabián, descendiente, profesor de catequesis, estudiante UBA, 22 años, abril de 2018, PSMC).

Además, de manera regular se organizan retiros espirituales y campamentos para los diferentes grupos que consolidan la pertenencia de manera individual y colectiva con la institución: “La iglesia ya es parte de mí, no puedo no venir” (Fabián, descendiente, profesor de catequesis, estudiante UBA, 22 años, abril de 2018, PSMC). Para ello la organización interna vinculada a los ciclos vitales resulta cohesionadora, especialmente con el grupo de jóvenes, que resulta fundamental para el sostenimiento a futuro, a través de actividades tales como la participación en el coro, las clases que se dan los sábados a la tarde de 14.30 a 18.30 con misa, merienda, valores de la Biblia y otros que se arman para eventos en particular.

El grupo de los adultos y matrimonios (de 30 a 50 años) se reúne también los sábados y otro día de la semana convenido, y el grupo de ancianos, que tiene también su día, amén de que muchos de ellos se encuentran en el establecimiento todos los días como punto de reunión.

La muerte en comunidad

Abordar la muerte y todos sus significados implica un desafío conceptual y teórico porque interpela a los sujetos con su historia y sus contextos, pero es también un objeto privilegiado para estudiar las formas y representaciones con las que cada grupo la tramita y capitaliza, por lo que pasa a formar parte de su cadena de sentido, sus silencios o su historia. En este caso se focalizará el recorte del corpus puntualizándolo en la logística, prácticas y ritualidad que emprende la PSMC, entendiéndolo como:

todas las conductas corporales más o menos estereotipadas, a veces codificadas e institucionalizadas, que se basan en un conjunto complejo de símbolos y creencias. Los ritos funerarios, comportamientos variados que reflejan los afectos más profundos y supuestamente guían al difunto en su destino *post mortem*, tienen como objetivo fundamental superar la angustia de la muerte de los sobrevivientes (Thomas, 1991, p.115).

Es decir, los rituales ayudan al grupo a reincorporarse a la vida social, y en el caso de las iglesias, a cumplir con el rol protagónico a fin de dirigir la ceremonia, así como acompañar y consolar a los fieles.

Torres (2006) profundiza en las características del *rito funerario* vinculado a cinco características básicas: 1) el carácter *repetitivo* apunta a un conjunto de reglas establecidas, a un esquema de comportamientos ordenados, a partir de la costumbre y regulados; 2) la *complejidad* porque todo símbolo o mito posee un carácter ambiguo, al que se le pueden proveer distintos sentidos, con la suficiente vaguedad que conforman una compleja estructura interna que los lleven a ser parte de una situación que se encuentran fuera de lo ordinario; 3) la *sociabilidad* que implican los ritos explicitan la necesidad de la reunión como esencial para los individuos que llegan a la convocatoria, creando una sinergia que suma elementos, eslabones de sentido para la historia y la memoria del grupo. La *religiosidad* es el punto 4) que hace referencia a las creencias, al reconocimiento de un plano extra empírico, religioso por sí mismo que manifiesta un poder de lo numinoso, lo místico y lo sagrado, que tiene una eficacia, y, por último, el 5) la *intersubjetividad comunicativa o significatividad*, importa saber qué se dice a través de los símbolos en la interacción social. Tres postulados básicos sustentan estos estudios:

El individuo no solo se halla con un mundo socialmente determinado, prefijado de antemano, sino que, además, se halla inmerso en un mundo de significaciones compartidas; este abarca no solamente el universo sociocultural en el cual vive el individuo, sino que, además, incluye la realidad de la vida cotidiana y, las significaciones no se agotan, sin embargo, en el mundo finito de la vida cotidiana, sino que hay otras que trascienden el mundo perceptible. Son los símbolos. (Torres, 2006, p.7)

Como seres socioculturalmente rituales, los pasos que se despliegan al momento del fallecimiento de un miembro de la colectividad atraviesan las cinco características previamente descriptas. Pasaremos a analizarlas: cuando fallece un miembro de la comunidad coreana de la CABA, la familia se ocupa de llamar a la Cámara de Comercio, que inmediatamente lo publica en una página web. De acuerdo a una entrevistada, se cree que al menos tres veces por día los miembros de la comunidad entran a la página. Allí se publican toda serie de noticias y normativas locales, así como también ofertas e información de todos los rubros en los que se desempeñan. También hemos observado análisis de noticias, actualización de la Crisis del COVID-19, sitios que redirigen a canales de noticias argentinos y servicios (escribanía, agencia de viajes, medicina y odontología, entre otros). En la pestaña de Comunidad se encuentran los obituarios, producidos por las distintas iglesias, los nombres de los miembros de la familia, quien oficia en el servicio, y donde es enterrado.

Vigilia por el difunto. La comunidad cuenta con dos casas funerarias de confianza: la primera llamada “La italo argentina” (IA), es el lugar elegido por las iglesias evangélicas y la segunda, “Casa Escalada” (CE), es de preferencia de los coreanos que pertenecen a la iglesia católica, siendo esta última, la que posee instalaciones más amplias y un rango de servicios diversificado (normal, superior y VIP). Ambas poseen salas acondicionadas especialmente para los coreanos, destinándoles un piso entero, ya que la concurrencia es muy importante, con un mínimo de 30 personas, aumentando luego a lo largo de la noche, a partir del cierre de los comercios. El velatorio se inicia durante el día y dura toda la noche, siendo

los hombres los que permanecen durante todo el proceso. Para la Iglesia católica, la logística se encuentra muy reglamentada como prácticas sociales, que actualizan creencias y valores y son al mismo tiempo procesos de comunicación.

Volviendo al velorio, existe también una cuestión litúrgica que marca uno de los entrevistados de la PSMC, ya que considera que, a través del rezo realizado en forma conjunta y repetitiva, se ayuda al alma del difunto a elevarse y llegar al cielo:

E: ¿Cómo se desarrolla el velorio?

L: Uno sabe más o menos cuándo alguien se está muriendo, a menos que sea repentina y actuamos de un día para el otro. Hay una página web, "IACEA", ahí hay una sección para los difuntos, todos los velorios se postean. Todos van y llevan una ofrenda en un sobrecito. Acá viene la parte más interesante. Nosotros creemos que el rezo puede ayudar a que la persona vaya al cielo. Nosotros tenemos el purgatorio, nosotros creemos que mediante nuestros rezos puede impulsarlos. Esa es una gran diferencia con los evangélicos (...) nosotros cada 20 minutos rezamos, entra una tanda y se va, entra otra y se va: es por llegada. El proceso es bastante simple. Entra saluda al cadáver como una muestra de respeto, prende un incienso y tira agua bendita. Saluda a los familiares, deja el sobre con la plata. Acá es donde entra la parte más interesante, o chocante, hay una sala, después del otro lado uno puede comer o tomar alcohol, come, se ríe, juegan a las cartas. Yo al principio no entendía eso y la explicación es bastante simple. Para que exista una división, un ambiente de rezo, de respeto, un ambiente donde uno conmemora tiene que haber un lugar donde se divierte. La muerte es una transición y uno acompaña. Está bien, uno se puede poner triste porque esa persona físicamente no está, pero nosotros creemos que hay vida después de la muerte, por eso es también como una fiesta y tiene que existir una línea que divide la habitación donde se conmemora y la que se toma y se lleva mejor la situación. (Leo, coreano, empresario, 27 años, enero de 2018, PSMC)

Dentro del relato de Leo es importante la reiteración del nosotros que marca la diferencia con los otros, en este caso las Iglesias Evangélicas.

L: Nosotros creemos que el rezo de los católicos puede ayudar a que esa persona pudiera irse. En esto nosotros tenemos una diferencia con los evangélicos. Ellos no creen en el purgatorio, el estado intermedio entre el cielo y el infierno; nosotros creemos que las almas que están en el purgatorio mediante nuestros rezos y mediante todo lo que nosotros podamos hacer y ayudar desde acá, puede contribuir a darle una mano, a impulsarlos y eso es una gran diferencia con los evangélicos. Los evangélicos no creen en el purgatorio y es ahí donde se divide un poco. (Leo, coreano, empresario, 27 años, enero de 2018, PSMC)

El entrevistado describe la división espacial con roles que se pueden rastrear en la influencia folklórica: un área para los rezos y el acompañamiento y otra para la desarticulación de la solemnidad del rito, para recordar que la vida continúa, aunque este es también el ámbito de lo masculino. Las mujeres ayudan con las sopas, el sushi y demás alimentos, mientras que los hombres son servidos, comen y toman *soju* (vino coreano).

En esta contraposición, como un ying y un yang, se equilibra el universo en los velorios. Atendiendo y aceptando la situación que los atraviesa y reconociendo también al llamado de Dios a no cuestionar el plan celestial, aceptando el momento de reconocimiento de lo inevitable.

El cura de la PSMC relataba: “cuando hay un difunto nos avisan y aquí preparamos la misa de “unción de los enfermos” que es uno de los sacramentos, como el bautismo o la comunión” (Padre O, coreano, 60 años, enero de 2018, PSMC). Hay un libro con rezos y canciones para acompañar el momento. La estricta ritualidad y especialmente en los de “pasaje”, tienen como objetivo unir a los participantes entre ellos como colectivo, (es notable como se menciona el “nosotros” en todo el relato), pero más allá de ellos mismos, como parientes hermanados en otras latitudes, cerrando brechas y dándole una continuidad a la línea entre el pasado, el presente y el futuro (Reimers, 1999). Los *ritos de pasaje* que acompañan los cambios de un estado de la vida a otra, son instancias en donde se permiten prácticas sociales altamente afectivas que solidifican vínculos (o los terminan de romper por ausencias o aspectos no cumplidos), pero que apuntan a comprender los ciclos vitales y a acompañar en el proceso. Pero es mucho más que eso, como señala Seligson (2009) es la subordinación a la familia, el linaje, el clan y esa lealtad es concebida como proyección que se hace hacia el Estado, por eso podemos sumarle un componente político a la acción.

Además de ayudar con las oraciones, los miembros también contribuyen con dinero que es recepcionado por los amigos cercanos a la familia y anotan en un cuaderno la suma de la contribución, que es mayor representando el grado de cercanía. Si bien la familia es el núcleo duro de las relaciones a quienes se le debe lealtad, en estas circunstancias, los lazos más débiles se activan movilizando a los miembros de los grupos de variado volumen. En el caso de los velorios, las diferencias parecen robustecer estos vínculos e invita a reunirse a pesar de la dispersión y las ocupaciones. La activación de las relaciones se desarrolla de una forma especial en este contexto. Como estudia Granovetter (1973, p.17) “Los vínculos débiles frecuentemente considerados como productores de alienación son vistos aquí como indispensables para las oportunidades individuales y para su integración”. Se diluyen los conflictos, se aprovecha la socialización, se difunde información en las horas en donde se llevan a cabo las distintas etapas durante el proceso del velorio. De esta manera, la presencia de los miembros de la comunidad es muy numerosa luego de las actividades diarias, dejando de lado las diferencias y los conflictos, aunque, por supuesto, no en todos los casos.

Una de las entrevistadas relató que parte de su familia no concurría a ninguna iglesia, pero cuando aconteció la muerte de su abuela la cantidad de concurrentes

que se allegaron asombró a su familia sumándole una emoción que llevó a que a partir de ese momento participaran de manera mucho más activa en todas las actividades de la Iglesia:

F: Papá después habló mucho y me quedó la imagen de icuántos amigos tiene, cuánta gente lo apoya! En ese sentido mi papá dijo que había que portarse bien en la vida para celebrar que habían venido muchos. Se conmovió acerca de cuánta gente había venido, me quedo mucho eso y pensé “algo deben estar haciendo bien si tanta gente viene”. Me gusta mucho eso porque acá se acompaña toda la noche. Mi otra abuela vive en Estados Unidos y allá se cierra toda la noche y mi abuela le decía mi mamá “¿cómo dejan al muerto ahí, solo?”. Y acá no: te ayudan, comen, cuentan anécdotas, se bebe alcohol, pero también para recordar y hablar sobre la situación. A mí me gusta eso de acompañar. (Francesca, descendiente, estudiante UBA, 22 años, diciembre de 2018, PSMC)

En este caso, la PSMC con su apoyo y presencia llevó a que toda la familia se sintiera convocada a participar nuevamente, fortaleciendo el lazo identitario, a la que se sentía convocada de una forma más profunda y comprometida por lo que la iglesia les había dado:

F: Yo siempre fui a misa en el colegio y mi mamá también, pero no veníamos hasta acá porque quedaba lejos. Pero cuando fallece mi abuela necesitamos de la presencia de la intermediación de la iglesia coreana. Venir a misa y participar de la misa en coreano. Mi papá también se dio cuenta de la importancia: no solamente ir a misa, sino que es nuestra iglesia, que es la única coreana y que cuando fallece alguien es nuestra primera aliada donde podemos correr. (Francesca, descendiente, estudiante UBA, 22 años, diciembre de 2018, PSMC)

En el caso de los procesos funerarios coreanos, el cuerpo se ubica como el centro de los acontecimientos y por donde pasan las ceremonias iniciales. Entre el velatorio y el entierro se agrupan las tres instancias que Van Gennep (1960 [1909]), considera necesarios para un pasaje efectivo de los miembros del grupo que quedan: el de *separación* (conductas simbólicas que separan al individuo del grupo al que pertenece), el de *transición* (momento en el que el cuerpo todavía no dejó completamente el plano terrenal y aún no pasó al otro) y el de *agregación* (cuando el fallecido se incorpora al otro estadio, abandonando el grupo de pertenencia). Estas tres fases se encuentran en el proceso que se inicia en el velorio y que concluyen en el entierro al día siguiente.

Es importante también la connotación espiritual y pedagógica que posee participar, dentro del marco religioso: “Justo yo no soy de los que le tienen miedo a la muerte (...) acá para la religión morir no pasa nada, vas a recibir una vida mejor en el cielo, así que preocupáte por cómo vivís... (Fabián, descendiente, profesor de catequesis, estudiante UBA, 22 años, abril de 2018, PSMC). Este mismo entrevistado, nos contaba que el velatorio “no es un ambiente muy triste, a veces se quedan tomando... viendo velorios occidentales este es mucho más tranquilo, no es estar al

lado del cuerpo llorando” (Fabián, descendiente, profesor de catequesis, estudiante UBA, 22 años, abril de 2018, PSMC)

Otra entrevistada coincidía:

B: No le temo a la muerte por la cuestión religiosa ya que concebimos la muerte de otra manera... Más allá de la herencia cultural, la concepción de la muerte que adoptamos es una perspectiva que se vincula mucho más a la religión, porque toda mi familia es católica y mi mamá era evangélica. Lo que suele pasar es que cuando tu esposo tiene una religión y vos otra se hace como un convenio que es un poco más machista y prevalece la religión del hombre. Entonces mi mamá que era evangélica se pasó a la católica y desde chicos estamos muy influenciados por la religión y vemos a la muerte como un paso hacia otra vida, no como algo trágico, como algo que se acabó sino como que empieza otra vida. Tenemos como una mirada un poco más esperanzadora, que Dios nos va a perdonar. (Brisa, descendiente, estudiante, 24 años, diciembre de 2018, PSMC)

Rito de sepelio. Entre las iglesias evangélicas y la PSMC, hay también otra diferencia vinculada a la ritualidad relacionada con la “mañana siguiente”. Mientras las primeras hacen el anteúltimo rezo en la casa velatoria y de allí parten hacia el cementerio elegido, que puede ser el mencionado u otro privado, a veces en micros contratados para tal efecto, la PSMC lleva al fallecido a la iglesia a realizar el último servicio:

L: Al día siguiente traen el cuerpo y acá se hace otra ceremonia, y acá es la última misa, y se lleva todo al Memorial u otro cementerio. Ese es el proceso, de un día para el otro. El velorio empieza a las 6 de la tarde, de 8 a 11 es cuando más gente hay, de 11 a 1 es cuando se libera un poco, de 1 a 8 se queda los familiares más cercanos y de 8 a 10 es la preparación para traerlos a la misa de las 10 acá. Una cosa muy importante es la función del nieto mayor, que lleva la foto del fallecido: en la cultura coreana el hijo mayor hombre es más importante, el primogénito es muy importante, y un escalón abajo está el nieto, que lleva la foto; y los amigos del nieto son los que llevan el ataúd. Te preguntarás qué pasa si no tiene nieto, siempre hay una figura que cumple ese rol. Se busca la manera. Esa es la parte más protocolar. (Leo, coreano, empresario, 27 años, enero de 2018, PSMC)

Una vez producida la inhumación y la última oración frente a la tumba, la familia invita a los concurrentes a un almuerzo, en un restaurant reservado para luego retirarse a cumplir el duelo.

Cuando preguntamos a los entrevistados las preferencias de ser enterrados en la Argentina los miembros de la PSMC nos manifestaron que estando los hijos aquí no necesitaban nada más: “yo creo que a mi familia no les molestaría ser enterrados acá” (Leo, coreano, empresario, 27 años, enero de 2018, PSMC), porque además en el momento que arribaron, en la década del 80, de a poco vino el resto de la familia

y muchos de ellos vivían con abuelos, padres, tíos y primos, conformando un núcleo que de a poco se alejaba de la sociedad de origen. Este es un punto importante en donde no siempre hay coincidencias, pero que ha tenido que ser negociado, en virtud de las dificultades que posee el transporte de un cuerpo al otro lado del mundo. Las diferencias que se articulan de generación en generación, además del espacio propio en el Cementerio La Oración u otro del ámbito privado, provoca que este no sea un tema angustiante, que emerja en las entrevistas, sino que, por el contrario, la misma comunidad fue solucionando.

Los domingos, nos contaba una empleada del Cementerio La Oración, el espacio es habitado por las familias o por grupos que llegan en *combi* desde las distintas iglesias. Pero también concurren en otras fechas al cumplirse el año de fallecimiento y algunos el 1° de enero, pasando previamente por la Basílica de Luján, considerado santuario de la Argentina y lugar de procesión anual, situado a 70 kilómetros de la CABA.

Como hemos mencionado y aquí retomamos: este es un punto en donde coinciden todos los entrevistados: el ritmo vertiginoso de Corea, llevó a que no se puedan respetar los tiempos que requiere un ritual funerario: “Son todos bastante egoístas y egocéntricos, la muerte es un trámite. Si vos te ponés en pausa, el de atrás te pasa”. (Fabián, descendiente, profesor de catequesis, estudiante UBA, 22 años, abril de 2018, PSMC). Está en la memoria narrativa de la congregación los ritos folklóricos cuando el hijo mayor pasaba tres años de luto en una choza en la montaña, por esa razón consideran que la posibilidad de cumplir con los tres días y enterrar a sus muertos, es un aspecto superador con respecto a lo que ocurre en Corea en el presente, donde últimamente se opta por la cremación y la rápida tramitación del rito.

La migración, la forma en la que se fue organizando la comunidad, la elección del nicho económico que les brindó capital social y económico, les otorgó la oportunidad de cumplir con ritos y etapas de esa Corea recordada y trata de cumplir con un esquema axiológico compartido en sus grupos de proximidad.

El duelo¹¹ y las ceremonias posteriores: Con respecto al período de *duelo*, este lapso varía de acuerdo a la familia y la iglesia a la que pertenece, en donde se negocian tiempos y acciones, que se van alterando de acuerdo a la situación.

En Corea hay ceremonias destinadas a los muertos que atraviesan fronteras y hoy son parte de festividades que atraen a turistas, consumos culturales y marcan modas: la *seollal* por el año nuevo lunar y que se festeja en febrero y la *chuseok*, la fiesta de la cosecha en septiembre/octubre, en donde en cementerio es una continuidad del espacio doméstico a los efectos de compartir con los antepasados el momento.¹²

11 “Duelo es un término que, en nuestra cultura, suele referirse al conjunto de procesos psicológicos y psicosociales que siguen a la pérdida de una persona con la que el sujeto en duelo, el deudo estaba psicosocialmente vinculado” (Tizón, 2004, p.36).

12 También van al Cementerio el día de la Cosecha y el Año Nuevo, ambas determinadas por el calendario lunar. Cada uno de los miembros concurren a la tumba y ofrecen sus respetos.

También hay celebraciones propias de cada familia (*kijesa*=기제사) relacionadas con el aniversario del fallecimiento de un ancestro en particular (Corvalán, 2017). Esta última la denominan *jesa* (제사) y consiste en una cena que se efectúa en la casa del primogénito varón. Consiste en colocar en el centro de una mesa baja una tablilla de madera, con una oración en *hanji*, papel coreano, orientada hacia el norte que simboliza la presencia espiritual del antepasado y la comida dispuesta sobre la mesa en forma determinada para el espíritu que “baja”. Los alimentos se disponen de manera descendente (como en una ladera de la montaña) y con una distribución muy cuidada (Lee, 2010). De afuera para adentro, se colocan las frutas, luego los alimentos deshidratados y el *kimchi*, en tercer lugar, las sopas y vegetales, luego los fideos. En el frente, apilados en primer lugar se ubican las carnes, de res o cerdo (simbolizando la tierra), el pescado (el agua) en el segundo y pato o pollo (el aire). Los cuencos y ofrendas masculinos orientados al oeste, los femeninos al este y dos velas a ambos extremos con un incienso en el medio. A partir de allí se sigue una secuencia con saludos rituales, llamando a los espíritus para que desciendan, ofrendas por rango etario, el licor, la comida principal, el té y luego despide a los antepasados hasta el próximo año, se quema la oración y se dividen las ofrendas llevando el resto al cementerio, para compartir (KCCC, 2011).

Este aspecto es interesante, porque las iglesias evangélicas le dan la estructura ritual que no entra en tensión con las formas tradicionales de la península. Las celebraciones que tienen orígenes chamánicos y las budistas plantean una periodicidad muy específica: concurrir al cementerio a los tres días del fallecimiento y a los 49 días. Cuando lo preguntamos en la PSMC, las respuestas fueron diversas. Como nos relataba una entrevistada:

V: Se lo toma muy en serio: como que se abre la puerta, se deja pasar, hacemos un saludo que se llama *chol*, te arrodillas, con las dos manos una arriba de la otra, te lo pones en la cabeza en la frente y te arrodillas y bajas (Valeria, descendiente, estudiante, 18 años, diciembre de 2018, PSMC)

O bien:

L: Esa tradición es budista, pero los coreanos tienen la raíz en el budismo y lo usan. Tres días, 49 días, pero no es de la Iglesia Católica.

E: Perdón...pero en algunas ocasiones me la han mencionado.

L: No, no, acá también se hace. (Leo, coreano, empresario, 27 años, enero de 2018, PSMC)

Como bien explica, esta ceremonia de origen chamánico entró en tensión con la Iglesia católica, pero fue negociada y rediseñada:

L: El *jesa*, te explico, lo importante de esto es que es una conmemoración... ¿viste esas anécdotas que se cuentan de los abuelos? Era la modalidad, una cena donde se mantenían las historias para contarle al nieto, el linaje, las historias, todo. Lo importante es eso, la parte protocolar pasa ahí, el compartir las historias, es una parte importante. La otra es la

del espíritu, todo se pone al revés, porque supuestamente el espíritu come con nosotros. Es una costumbre 100% coreana y el Papa del momento dijo ¿"espíritu", "baja"? "No, está prohibido". Hoy por hoy, no está aceptado, pero no está "hecha la cruz"¹³ a la costumbre. ¿Qué es lo que dice la Iglesia, hoy por hoy? hagamos una cena, hagamos una misa, pero el "espíritu" no". (Leo, coreano, empresario, 27 años, enero de 2018, PSMC)

Hay costumbres y tradiciones tan antiguas (Seligson, 2009; Horlyck y Pettid, 2014), que perviven en el plano de lo privado o en iglesias evangélicas (que son mucho más permeables a rituales y ceremonias ancestrales), pudiendo convivir y rememorar aspectos que nutren su coreaneidad en función de la piedad filiar, la subordinación a la familia, el linaje, pudiendo trazar una narrativa más permeable al mundo de los espíritus, y a ser parte de una cadena de sentido que los une con los ancestros y sus descendientes. En este caso, la flexibilidad moderada de la Iglesia católica, con la concesión semántica, que doctrinariamente podría impedir que sus fieles las reproduzcan, negoció un espacio que contribuye a que sus miembros las puedan efectuar en el marco material y simbólico de la parroquia. De esta manera se puede cumplir y tramitar las tensiones que emergen y las familias continuar celebrando los rituales propios de su memoria histórica.

Algunas reflexiones finales

Al comienzo de este trabajo, que es de carácter parcial, se planteó que la religión, que contiene rituales y objetos, se articula con las construcciones identitarias de parte de los migrantes coreanos que ven allí una forma de perpetuar y sostener una relación con la sociedad de origen, siendo un elemento más del transnacionalismo y lo que tiene para ofrecer Corea del Sur. Se revela una identificación profunda con los rasgos de la patria en donde la religión suma un puente más: por la reproducción del idioma, por la forma de vivir y habitar el espacio esto revela que, en cualquiera de sus iglesias, se marca una actualización de la coreanidad, en la amplia coloratura de opciones que ofrecen, pero en donde la presencia de lo religioso se encuentra activo como marco axiológico de base.

No solo por su carácter de espacio de reunión sino de identificación simbólica y material que las iglesias representan para este grupo en particular entrevistado en CABA, un esquema de principios y valores estructurada y estructurante, tanto en su influencia en los ciclos vitales como de las acciones cotidianas.

De acuerdo a lo observado y las entrevistas efectuadas, la monumentalidad de la PSMC, así como la autoridad e influencia de alguno de sus miembros, muchas veces medido en volumen monetario y capital, esta iglesia es considerada como el lugar donde concurren "los ricos" de la comunidad y pertenecer a ella, da un prestigio particular. La elección de la adscripción al Vaticano los encolumna en un eje occidental y católico que se aleja de ciertas representaciones sociales vinculadas a lo ancestral, lo milenario que ofrece el universo conceptual oriental, para editar su religiosidad desde el 1600, cuando penetra el cristianismo en la

¹³ Es un modismo para expresar que no está prohibida.

Península. Esta elección, que es también política, implica una mirada diferente a la de las iglesias evangélicas que permiten una combinación más flexible en su paisaje nocional y doctrinario. De manera que, recuperando los conceptos de Ameijeras con el que iniciamos este recorrido, deberemos preguntarnos en el futuro si esta “apropiación religiosa” es también una forma de acercamiento político más a la identidad nacional de esta Corea superdesarrollada, capitalista y globalizada o de este grupo en particular.

En esa línea, no es desdeñable la elección del nombre basado en la muerte de mártires cristianos perseguidos por no querer realizar rituales a los ancestros por considerarlos paganos. Hacia al interior y en el discurso que establecen los entrevistados para hablar de las otras iglesias, la construcción identitaria del “nosotros”, “nuestra Iglesia” es recurrente, en contraposición con otras comunidades religiosas y en la PSMC su discurso se encuentra reforzado por su pertenencia a la Iglesia Apostólica Romana. Este último fue algo importante dentro de los discursos de sus miembros, en donde la dependencia a la cosmovisión “oficial” y la estética del Vaticano y del Papa, argentino, cierran la discusión en cuanto a la legitimidad y la autoridad que esta posee con respecto a otras congregaciones. Esto se refuerza simbólicamente y materialmente con la cantidad de espacios conseguidos en el Cementerio La Oración, y la sala velatoria que ocupan casi con exclusividad. La tensión con otras iglesias también se encuentra en diálogo con el pasado folklórico, pero negocian y se relacionan en proyectos en común como el cementerio y la misa con cena que logran subsumir dentro de la órbita de la iglesia. En ese sentido, el cementerio logra la unión de las iglesias en un solo lugar, mientras que las instituciones religiosas se encuentran disgregadas.

Asimismo, la doctrina ofrece un consuelo concreto que es la salvación y la vida después de la muerte que proporciona una salida al miedo y la sorpresa que siempre conlleva lo irreversible. En ese sentido, los entrevistados han manifestado que la muerte no debería ser un paso que provoque temor, sino aceptación y ese es el clima que se transita en los velatorios, con excepciones vinculadas a la forma de la muerte. Sobre este último punto vamos a indagar en futuros trabajos, especialmente cuando podamos profundizar el diálogo y la confianza.

Dentro de lo que significa la iglesia para sus miembros, caracterizada como “club”, “apoyo moral/material/espiritual”, “parte de su vida”, son espacios clave para el encuentro segmentado en rangos etarios para poder otorgar el consejo y el consuelo (y el control) que cada momento del ciclo vital requiere. Incluso en el momento de la muerte, colaborando en detalles que ya se encuentran dentro de una logística en donde trabajan en conjunto la gestión eclesiástica y las familias cercanas.

En el momento de la vigilia del difunto, la misa exequial y el rito del sepelio la actuación comunitaria es clave, quedando para el futuro y en la conciencia de las familias el grado de compromiso que asumirán para retribuir lo recibido. La certeza de la ritualidad, consignada a través de horarios y plazos establecidos reduce la incertidumbre y contribuye a que a lo largo de la jornada la comunidad se informe y asista. El carácter repetitivo de las oraciones y canciones que se despliegan a

lo largo del velorio, con una regulación marcada, la sociabilidad que se explicita de manera puntual en estas convocatorias “clave” de la vida personal, familiar y comunitaria ponen en juego la profundidad de los lazos comunitarios evidenciando un rol pedagógico para las generaciones presentes y futuras. En ese sentido la complejidad de estos ritos, en donde todo posee un margen de ambigüedad, es interpretado por los ancianos que le proporcionan una “traducción”. Podemos compartir un ejemplo que nos han relatado de manera informal en el plano de lo anecdótico cuando en una ocasión los sahumerios tradicionales no habían llegado a tiempo de Corea de manera que frente a un funeral hubo que negociar esta marca identitaria (como señalamos anteriormente la importancia de la articulación entre los rituales y los objetos) y suplirla con otros, recayendo la decisión en el grupo de ancianos de la iglesia que legitimaron las elecciones y reemplazos efectuados. Pero, en definitiva, es el capital económico, cultural y social que ha reunido la comunidad coreana, en su mayoría, lo que le ha brindado a la muerte un espacio relevante para la celebración, el acompañamiento y la ayuda mutua, en donde los límites con la sociedad de destino están marcados y selectivamente desdibujados hacia el interior, para con las otras iglesias, --al menos en lo narrado--, pudiendo colaborar de manera especial para el contexto del fallecimiento de un connacional o sus descendientes, reproduciendo los símbolos y rituales que le dan sentido étnico y proyección a futuro.

Referencias bibliográficas

- Ameijeras, A. (2014). *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales. Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*. CLACSO.
- Arfuch, L. (2018). *La vida narrada. Memoria, subjetividad y política*. Eduvim.
- Baily, S. (1982). Las sociedades de ayuda mutual y el desarrollo de una comunidad italiana en Buenos Aires, 1858-1918, *Desarrollo Económico*, 21(84), 485-514.
- Bavoleo, B. (2010). *Silhak: del neo-confucianismo al pensamiento científico occidental* [ponencia]. 5° Congreso Nacional de Estudios Coreanos, “La Península de Corea en la Encrucijada”, Córdoba, Argentina.
- Bialogorski, M. (2002). La presencia coreana en la Argentina. Construcción de una experiencia migratoria. Universidad de Buenos Aires. <http://www.centro-de-semiotica.com.ar/indice.html#BIBLIOTECA>
- Bialogorski, M. (2017). El abordaje de la inmigración coreana en Argentina desde una perspectiva antropológica. En P. Iadevito (comp.). *La inmigración coreana y su diáspora*, (61-77). Ed. Prometeo.
- Bjerg, M. (2010). *Historias de la migración en Argentina*. EDHASA.
- Bjerg, M. (2017). Emociones, inmigración y familia, *Anuario IEHS*, 32(2).
- Bourdieu, P. (1971). Génesis y estructura del campo religioso. *Revue Française de Sociologie*, XII, 295-334.
- Canelo, B. (2006). *Migrantes del área andina central y Estado porteño ante usos y representaciones étnicamente marcados de espacios públicos. Ciudad de Buenos Aires, Argentina*. CLACSO.
- Castiglione, C. (2017a). Memoria y ritos funerarios: una aproximación a la comunidad coreana en la Ciudad de Buenos Aires, *Etnografías Contemporáneas*, 3(5), 152-181.
- Castiglione, C. (2017b), (6-10 de Noviembre). *Un acercamiento a las formas de tramitar la muerte: el caso de la comunidad coreana en la Ciudad de Buenos Aires* [ponencia]. XVIII Encuentro de Valoración y Gestión de Cementerios Patrimoniales, Montevideo, Uruguay.
- Corvalán, C. (2017). *Seollal, el año nuevo en Corea*. <http://coreanizada.com/category/mi-vida-en-corea/>

- Courtis, C. (2000). *Construcciones de alteridad. Discursos cotidianos sobre la inmigración coreana en Buenos Aires*. EUDEBA.
- Da Orden, M.L. (2010). *Una familia y un océano de por medio; la emigración gallega a la Argentina, una historia a través de la memoria epistolar*. Antropos.
- Garcés, A (2012). Comercio inmigrante y economías étnicas: síntesis y críticas de los debates vigentes, *Polis*, 29. <http://journals.openedition.org/polis/1928>
- Giufreé, M. (2007). *Del confucianismo chino a la conformación del capital social y la esfera ciberpública en la Corea de hoy* [ponencia]. III Congreso Nacional de Estudios Coreanos, Tucumán Corea desde Argentina: perspectiva multidisciplinar, Tucumán, Argentina.
- Granovetter, M. (1973). La fuerza de los vínculos débiles, *American Journal of Sociology*, 78(3), 1360-1380.
- Horlyck, C. (2014). The Eternal Link: Grave Goods of the Koryŏ Kingdom (918-1392 EC), *Ars Orientalis*, 44.
- Horlyck, C. y Pettid, M. (2014). *Muerte, duelo y el más allá en Corea: aspectos críticos de la muerte desde la antigüedad hasta la época contemporánea*. University of Hawaii Press.
- Korean Cultural Centre of Chicago. (2011). *Chuseok*. http://www.kccoc.org/home/eng_kccoc_info_korea/1823
- Lee, Yeun Ja (2010). Jongga Ancestral Rituals and Food Culture, *Koreana*, 24, (2).
- Mera, C. (1994). Migración coreíen en Argentina, *Revista Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, <http://nuevomundo.revues.org/1287>
- Mera, C. (1998). *La migración coreana en la Argentina. Multiculturalismo en el espacio urbano*. EUDEBA.
- Mera, C. (2016). Migración coreana y china en Argentina, 1960-2000. En *Los inmigrantes en la construcción de la Argentina* (pp.91-107). OIM.
- Moscoso, J. (2015). La historia de las emociones, ¿de qué es historia?, *Vínculos de historia*, 4, 15-27.
- Nader, R. (2007). Religión y religiosidad. La mujer como referente de las tradiciones religiosas en Corea. Ponencia en *III Congreso Nacional de Estudios Coreanos Tucumán Corea desde Argentina: perspectiva multidisciplinar*, Tucumán, Argentina.

- Portelli, A. (2016). *Historias orales: Narración, imaginación y diálogo*. Universidad Nacional de La Plata.
- Reimers, E. (1999). Death and identity: graves and funerals as cultural communication. *Mortality*, 4(2).
- Seligson, S. (2009). Ritos de paso: contigüidad del linaje en la sociedad coreana. En P. Foirnir y W. Wiesheu (coord.), *Ritos de paso* (pp.103-111). ENAH.
- Thomas, L. V. (1991). *Antropología de la muerte*. FCE.
- Van Gennep, A. (1960 [1909]). *The rites of Passage*. The University of Chicago Press.
- Tizón, J. (2004). *Pérdida, pena, duelo*. Paidós.
- Torres, D. (2006). Ritos de paso: Ritos funerarios (La búsqueda de la vida eterna). *Paradigma*, 27(1), 349-363. http://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1011-22512006000100013&lng=es&tlng=en.
- Trincheri, A. (2009). *La historia cultural de la colonia coreana Lamarque 1965-1979*[ponencia]. 5° Congreso Nacional de Estudios Coreanos: «La Península de Corea en la Encrucijada», Córdoba, Argentina.
- Weskamp, C. (2009). Sistema de creencias en Corea del Sur: comprendiendo la multirreligiosidad actual desde una perspectiva histórica [ponencia]. 5° Congreso Nacional de Estudios Coreanos: “La Península de Corea en la Encrucijada”, Córdoba, Argentina.
- Wright, S. (2004). La politización de la cultura. En M. Bouvin, A. Rosato y V. Arribas (comp.), *Constructores de otredad*. Antropofagia, pp.128-141.

China in the World: The Emergence of a New Worldview¹

China en el mundo: el surgimiento de una nueva cosmovisión

Fecha recepción: octubre 2020 / fecha aceptación: enero 2021

Zhenjiang Zhang² y Joseph D. Plummer³

DOI: <https://doi.org/10.51188/rrts.num24.478>

Abstract

"A Community of Common Destiny" (CCD) has been an important concept introduced and promoted by the Communist Party of China and the Chinese government for over the past decade. Through the conceptualization and comparison between two previous conceptual worldviews of Chinese civilization named here "China's World" and "China and the World", this article seeks to place the CCD concept in its proper historical context and proposes that its contemporary development and promotion among the Chinese leadership signifies a fundamental advancement in Chinese civilization's worldview referred to here as "China in the World". This implies a new global mission for the future of the world, inclusive of China's growing contributions concerning international responsibility and reciprocity (Xi, 2017b).

Keywords: Community of Common Destiny; Chinese Worldviews; "China's World"; "China and the World".

1 Support for the preparation of this article came from the "Chinese Overseas and the Implementation of China's 'One Belt, One Road'" project of the 2016 Humanities and Social Sciences Key Research Base under the Ministry of Education, PRC. (grant number: 16JJD810006).

2 Professor and Dean of the School of International Studies/Academy of Overseas Chinese Studies, Jinan University. 601 Huangpu W. Ave, Tian He Gong Yuan, Tianhe District, Guangzhou, Guangdong Province, China. Email: zhangzhenjiang@gmail.com

3 Master student of China Studies, Jinan University. 601 Huangpu W. Ave, Tian He Gong Yuan, Tianhe District, Guangzhou, Guangdong Province, China.

Resumen

“Una Comunidad de Destino Común” (CCD) ha sido un concepto importante introducido y promovido por el Partido Comunista de China y el gobierno chino durante la última década. A través de la conceptualización y comparación entre dos visiones del mundo previas de la civilización china, denominadas aquí “El mundo de China” y “China y el mundo”, este artículo busca ubicar el concepto de CCD en su contexto histórico y propone que su desarrollo y promoción contemporáneos entre los líderes chinos implica un avance fundamental en la cosmovisión de la civilización china a la que se hace referencia aquí como “China en el mundo”. Esto implica una nueva misión global para el futuro del mundo, que incluye las crecientes contribuciones de China en relación con la responsabilidad internacional y la reciprocidad (Xi, 2017b).

Palabras clave: Comunidad de Destino Común (CDC); Cosmovisiones chinas; “El Mundo de China”; “China y el Mundo”.

A “Community of Common Destiny” (CCD) is a concept which has been forcefully promoted in recent years by the Chinese authorities and is under broad discussion among the global community in terms of China’s foreign policy. This article will first reflect on how the CCD concept initially developed historically over time within China’s mainstream political content. Then the second part of the article will offer an explanation as to why China has created and begun vigorously promoting the CCD concept, at this particular moment of Chinese civilizational history, by demonstrating how the aspiration toward a Community of Common Destiny signifies a historical transition that has occurred at the level of Chinese civilization’s fundamental worldview.

The “Community of Common Destiny” as a concept went through a steady progression both in Chinese leaders’ speeches and in the government’s official documents. It was first mentioned by President Hu Jintao in the Party report of the Communist Party of China’s (CPC) 17th National Congress in 2007 concerning cross-strait relations between China and Taiwan. Hu had said that “the 1.3 billion mainland Chinese people and the 23 million Taiwanese are brothers and sisters deriving from the same ancestors and thus both sides should work together to build a shared future together” (Hu Jintao, 2007). Soon afterwards, The Chinese State Council published a white paper titled “China’s Peaceful Development” in 2011 wherein the “Community of Common Destiny” is mentioned twice. The CCD was first conceptualized there as

A community containing different countries, including those with different political systems, and at various phases of development, who rely on the support of each other and enjoy mutual interests in order to encourage multicultural communication and mutual learning, the seeking of common ground for humanity’s mutual interest and value, and the bridging of multinational cooperation that aims to overcome different challenges and to achieve inclusive development (State Council Information Office of the People’s Republic of China, 2011).

The meaning of this concept emphasizes achieving a shared global security and promotes the communication of different civilizations, while at the same time urging the global community to see itself from the perspective of the “Community of Common Destiny”.

President Hu further elaborated some of the details of the CCD concept during the 18th CPC National Congress in 2012 where he mentioned that

Win-win cooperation aims to promote the idea of a Community of Common Destiny. While in pursuit of the national interests of one country, other countries’ national interests should also be taken into account; And furthermore, in pursuit of one country’s economic development, other countries’ economic development should also be enhanced in order to promote better mutual interests for all of humanity (Hu Jintao, 2012).

For these reasons, a new and balanced global partnership is needed. Hence, the CCD concept, which was first parenthetically mentioned within a party report, has grown to become the principal international outlook and policy for the Communist Party of China and the Chinese government.

President Xi Jinping continued the institutional adoption of the CCD concept following his ascent to power in late 2012 at the 18th National People’s Congress (NPC) by having it formally written into both the Chinese national constitution and the CPC Party constitution. The intention was to first announce the CCD concept to the international community and make them aware of Beijing’s vision of the future and then begin promoting the concept internationally. First, Xi referred to “the Community of Common Destiny” abroad while giving a speech at the Moscow State Institute of International Relations in Russia in 2013. Following this, the CCD concept was repeatedly referenced on numerous occasions concerning countries like Cuba and ASEAN member countries. In both instances Xi had specifically mentioned the concept in relation to those partners building “a Community of Common Destiny for China and Cuba”, or building “a Community of Common Destiny for China and ASEAN”. In September 2015, Xi then attended the 70th United Nations Conference, where he gave a speech, not only focused on building a new type of international relations based on mutual cooperation and benefits, but which also made explicit reference to a practical five dimensional path forward that would bring the “Community of Common Destiny” into fruition (Xi Jinping, 2015). Later, on the 18th of January, 2017, Xi delivered a famous speech at the UN headquarters in Geneva titled “The International Community Working Together to Build a Community of Common Destiny”. It systematically illustrated the concept of building “a Community of Common Destiny” and generalized further about the practical five-dimensional path that would help build such a community. In Xi’s words the path forward will “insist on communication and negotiation and build a long-lasting peaceful world”, while also “insisting on sharing and joint-construction in order to build a secure world for all”, “insisting on cooperation and mutual benefit, to build a world of prosperity for all”, “insisting on cultural exchange and mutual learning, in order to build a more open and inclusive world”, and finally “insisting on building a green and low carbon world, in order to build and maintain a clean and beautiful world.”

These five dimensions further explain the practical path for the Community of Common Destiny's realization (Xi Jinping, 2017a). On February 10th, 2017, with the promotion of this plan by Xi, the phrase of "a Community of Common Destiny" was then incorporated into the UN resolution.⁴ And on October 19th, 2017, the National People's Congress of China passed a CCP amendment⁵ representing a historic symbolic moment of the CCD concept becoming more mature and comprehensive. Finally on March 11th, 2018, during the first meeting of the 13th NPC, an amendment to the Constitution of the People's Republic of China was passed that changed the words "develop the diplomatic and economic relations with foreign countries, and promote cultural exchange" to "develop the diplomatic and economic relations with foreign countries, promote the cultural exchange and to build a Community of Common Destiny".⁶

In retrospect, the Chinese government and Party's added emphasis on the concept of "a Community of Common Destiny", and it leads to the question of why this concept has become such an important and popular political idea in China? The answer can be found in a recent shift and reconceptualization of China's worldview.

The term "worldview" as a concept has a rich and extensive history and demands a further brief explanation as to the intended meaning here. The term is a translation from the German "Weltanschauung" that was first used by German philosophers in the late 18th century. At that time, and in the broad conceptualization of the term that followed, including the intended meaning here, "worldview" has been used to signify the foundational beliefs that form and shape human thought and action. Building on this approximate definition, worldviews usually contain a number of presuppositions that are typically left unquestioned by the masses of people, and only occasionally questioned throughout history by rare intellectuals, who only became fully aware of their civilizations operating worldview once challenged by a foreigner from another ideological universe (Sire, 2015). Over time as different civilizations meet and converge throughout the course of world history, new worldviews are then able to be conceptualized, including what is useful from other civilizations as a creative elite class attempts to meaningfully respond to the challenges posed to their civilization by a competing civilization. This pattern of challenge and response is quite apparent over the course of Chinese history as it is applied to how Chinese leaders, decision makers, and thinkers have seen the world, although it should also be kept in mind that the perspective of the Chinese creative elite has not necessarily been different from how ordinary Chinese people have learned to see the world. Chinese civilization, as will be seen shortly, has already been through two previous worldviews, referred to here as "China's World" and "China and the World", and is now in the process of transitioning to a third phase: "China in the World".

4 For the first time, a UN resolution contains the concept of 'building a Community of Common Destiny', Xinhua News Agency, February 11, 2017.

5 "The Spokesperson of the Ministry of Foreign Affairs talks about writing the "Belt and Road" construction into the Party Constitution: Demonstrating determination and confidence, Xinhua News Agency, October 26, 2017.

6 "Amendment to the Constitution of the People's Republic of China"-Adopted at the first meeting of the 13th National People's Congress.

The conceptual worldview of “China’s World” originated in ancient China from what has come to be known as “The Hua Clan Order” (华夷秩序, in which the world’s theoretical center was located in the Chinese imperial city, and where the emperor, also known as the “Son of Heaven”, was in charge of that power and represented the authoritative center of the world. Strictly speaking, Chinese emperors at that time had no possible opportunity to know the outside world beyond China owing to the geographical and technological limitations of the period, and the historical evidence suggests they also had little real desire to know it, based on their worldview placing themselves at the center of the world and thus the height of civilization. The theory of “Wufu” (五服)⁷, literally meaning “the five costumes”, classified the empire into five realms according to their geographical distance from the imperial city. The outer realms were all conceptualized to be secondary and inferior to the imperial center, and were ranked depending on their proximity to the imperial center with the closest always being superior to distant places. The realms outside of the imperial center consisted of the “Eastern barbarians (东夷), Southern barbarians (南蛮), Western barbarians (西戎), and Northern barbarians (北狄)”. The classification system was rigidly upheld in this hierarchical manner regardless of the **current** substantive economic development in peripheral cities, or other definite aspects of civilization, or education throughout the empire that may have been worthy of merit.

The notion of **concerning** a nation’s imperial city as the center of the world, in this way was in fact in no way unique to China or unusual in the history of the world. It is believed by contemporary historians and anthropologists that at an early stage of development, most of the world’s ethnic groups and nations held similar beliefs until there was cross-cultural communication between the world’s different regions, nations and civilizations. Although according to Chinese history, “China’s World” was unique in that it was more than simply an idea, or a short-lived phenomenon at the dawn of civilization. Beginning in the Zhou dynasty, and lasting until the end of the 19th century, “China’s World” was a lived political reality that was continuously implemented for over two thousand years with only brief interruptions, which some western scholars have termed “the tributary system” (Fairbank & Teng, 1941).

From China’s point of view during this period, all non-Chinese nations desiring further communication were first required to send a “tributary ambassador” to the imperial city. During the visit, the ambassador would present the emperor with the appropriate tributary gifts required by the imperial court and then in return also receive gifts from the Emperor. The King of the tributary nation would then be endowed with the title of “King” by the Emperor. It is important to note that within the conceptual framework of “China’s world” visiting nations’ Kings were all held subordinate to the Chinese Emperor. The “tributary system” viewed from the modern perspective of state sovereignty is a conspicuously “unequal” form of international relations. However, the purpose of describing the ancient worldview is not to dwell on the apparent inequalities of the past. The focus here is to get closer

7 “Five costumes theory” refers to the Chinese emperor as the center of a circle, according to the distance from the emperor and the closeness to draw five concentric circles. The area under the direct rule of the emperor was called Dianfu, the nation’s built around the emperor were called Houfu, the countries that were conquered outside of Houfu were called Suifu or Bingfu, and the other areas that could potentially be conquered outside of the known circles were called Yaofu or Huangfu

to how the Chinese creative elite, leadership and decision-makers, saw the world throughout the various phases of Chinese history.

There is a very applicable historical example that brings the Chinese leadership's ancestral vision to life, found in the 1793 diplomatic visit to China of the English ambassador Lord George Macartney. He arrived in Beijing, the imperial city of the Qing Dynasty, from the United Kingdom bearing the sufficient tributary gifts in order to attend the 80th birthday celebration of Emperor Kangxi. The United Kingdom, with its modern conception of the state had a request of its own, which Lord Macartney would fail to deliver. The main reason for the diplomatic failure can be summed up as a "fight over ritual". The Chinese chancellors had insisted that representatives of visiting subordinate nations should kneel down before the Chinese emperor to show their respect as was naturally customary according to the conception of "China's World". However, Macartney firmly dissented based on his own view that China and the United Kingdom were of equal status in the world. He was there on behalf of the British King and refused to bow. Eventually, the Emperor still agreed to meet with Macartney, but only after a long negotiation process determining how the interaction would occur. Although the meeting happened, Macartney failed in making his intended requests that were the reason for the visit.⁸

The incident not only represents the typical vision of the imperial court throughout the "China's World" historical phase, but also should be viewed historically as the symbolic event marking the beginning of the end of "China's World" and a transition toward a new worldview. The ancient Chinese ideology in the mid-19th century, was then further challenged by the first Opium War in 1840 that signified the start of China's modern history and the deathblow to "China's World". For the first time in China's long history it had encountered an undefeatable western world. From the time of the Opium Wars on China's wars with the western powers all ended in failure. The world was no longer filled with remote barbarian tributaries, but rather sovereign nations who were unwilling to pay tribute.

The conceptual worldview of "China and the world" represents a transition phase from the tributary system to full state sovereignty that culminates in "China in the world", where China's worldview has an active role in shaping the world. During this transition phase, China's creative elite had mixed-feelings about their status in the world, especially vis-à-vis the western powers. Their main goal throughout this period was to get rid of the unequal treaties imposed upon them by the western world, but at the same time they also sought to learn from western civilization. The western world had in this sense become China's world. What this article names "China and the world" should actually be understood as "China and the western world"; where China, in its new found powerlessness, is viewed alongside the world of western powers while not being integrated into that world and simultaneously ambivalent about how to approach it.

During "China and the World", the primary mission of Chinese decision-makers, academics and the common people was to get China out of the unequal treaties

⁸ There are many opinions about Macartney's envoy to China. For a more direct reference, you can refer to [English] Maarni, translated by Liu Bannong, "Longying Envoy's Attendance", Chongqing Press, 2008 edition.

that had been imposed upon them by the western world. To achieve this goal there were two potential directions: defeat and eliminate the western powers from China, or embrace the western world and then defeat it later over a course of civilizational learning and adaptation. The first path was clearly a dead end, based on China's unequal economic and technological development, while the second was more likely to be successful given the precedent of achievement in East Asia already set by Japan. Japan's success, especially during the 1894 Sino-Japanese War, was a bitter lesson that taught China that it too could be equal with the western great powers one day in the future. At the time, refusing the world by locking the western powers out of China or embracing the world by learning everything possible from western civilization became the two extremes in terms of China's foreign policy and resulted in two well-known Qing Dynasty campaigns known as "learn from foreigners, in order to contain them" and the "self-strengthening (westernization) movement".

The "China and the world" worldview, which was deeply influenced by the era of the late Qing Dynasty and its policies, contained two fundamental flaws. First, the conceptualization of "the world" indicated here, as previously noted, was largely referring to the western world or the developed world of the time, rather than a global world as a whole. And secondly, "China" and "the western world" were to a large extent divided, with both China and the western world being antagonistic toward each other. Still China's only real option at that moment was to attempt to become virtually indistinguishable from the west through giving up its own historical worldview.

Ever since the establishment of the People's Republic of China in 1949, and the full implementation of modern state sovereignty that ensued, a new worldview has gradually been conceptualized. "China in the world" can be defined first of all as a basic historical and geographical fact, as well as an implemented state of affairs. Ever since ancient times, Chinese civilization has thrived and developed alongside the Yellow river and the Yangtze river. To be precise, it has always been geographically located in the northern hemisphere's northerly region, the southern region of Eurasia, the northern and central regions of Asia and the western coastal region of the Pacific Ocean, from which it has never relocated anywhere else. Secondly, China has come to realize that it is "part of the world". Once China encountered the western world from their traditional perspective, some difficult lessons had to be learned owing to the prolonged ignorance and arrogance of the ancient Chinese system. China, especially after the implementation of the reform and opening-up policy, as it was gradually reviving itself and growing more prosperous, eventually began to realize that just like any other nation it was not a special member of this global community, in the sense of being the global center, but rather just like any other nation, although with some particularly unique historical experiences.

In the same way as the beginning of the transition from "China's world" to "China and the world" was marked by the diplomatic event of Lord Macartney's trip to Beijing at the end of the 18th Century, so there is a significant diplomatic event that can be highlighted here in order to reveal the beginning of the historical transition in worldview from "China and the world" to "China in the world". If the "China and the world" conception had its beginnings in the diplomatic misunderstanding as a

prelude to war with western colonial powers; then here it is argued that the third phase of “China in the world” begins through reconciliation with the western world, led not by a traditional colonial power, but the center of global imperialism the United States.

In the 1967 Foreign Affairs journal article titled “Asia After Vietnam”, then U.S. presidential candidate Richard M. Nixon called for the opening of relations with China and its inclusion among the nations of the world. This would later famously become his greatest success as the 37th U.S. President. The article presents a case for a policy that later would become known as the “Nixon Doctrine”, that called for a realist policy against land warfare in Asia and an enabling of Asian allied countries to provide for their own defense under the American nuclear umbrella. The main points of the article argued for a policy of anti-racism in global politics in a rejection of British colonial notions of difference, an understanding of structural differences in the international system and a willingness to accommodate them, a call for universal integration and anti-isolationism, a policy based on realism and not ideology, with an emphasis on pulling China back into the world community “as a great and progressing nation” (Nixon, 1967).

When Chairman Mao Zedong had read the article, he realized that if Nixon became President there would be an opportunity for good relations between their countries. Mao later had the article translated and then printed verbatim in Chinese newspapers and in 1970, while discussing with the American communist journalist Edgar Snow, Mao is quoted as having said, the Soviet Union had failed as China’s guide for development, “I now place my hopes in the American people.” (Pomfret, 2016). When later asked by an advisor in disbelief how the PRC could negotiate with the US, Mao replied with a simple truth: “The United States never occupied Chinese territory” (Pomfret, 2016).

After making private deals with the United States, the PRC ascended to the United Nations in 1971 and obtained a leadership role on the UN Security Council. Following this event, China’s diplomatic relationships in the 1970s were opened to the wider world, beyond the Soviet aligned socialist bloc and non-aligned powers. And finally, after winning the Presidential election in 1969, President Nixon was invited to make the first US state visit to China in 1972, ending 25 years of non-communication between the two nations.

Where the visit of Lord Macartney had pointed to future disintegration of a long-established ancient worldview based on the divergence of views between China and the colonial powers, Nixon’s article, followed by Mao’s ability to realize the diplomatic opportunity and seize the moment, was based on a convergence of interests between China and the non-colonial western world that formed a foundation for China’s growing embrace of a global world. The first event signifies a decline of an ancient worldview, while the second event should be interpreted as pointing toward the rise of China’s modern global vision of “China in the world”. From the beginning of this process until today, China has increasingly deepened its position in the world by becoming a member of multi-national institutions such as the United Nations and World Trade Organization, through the opening of diplomatic relations with other countries in the world system, and deeply integrating itself economically

as one of the world's largest economies. Along with the revival of China and the rejuvenation of the Chinese nation that followed, the western world and China have interacted with each other, enabling Chinese decision-makers, practitioners, and academics to gradually conceptualize the "China in the world" worldview.

China is now an integral part of the world inasmuch as its prosperity brings prosperity to the whole world, and its decline would likewise cause the decline of the world as well. In this sense, China and the rest of the world cannot stand or fall by themselves, but are inextricably connected. Most importantly this state of mind also indicates China's confidence, which shows the world is important to China, and at the same time emphasizes China's outstanding contributions to the world. China not only wants to participate as a member in the world, but also desires to shape the world, as can be seen in its ongoing creation of multi-national institutions such as the Shanghai Cooperation Organization in 2001.

It can now be seen in recent times that "China in the world" has gradually become a key policy which has begun being implemented. After the 18th NPC, the new Chinese leader, President Xi Jinping, no longer chose to begin his first state visit to western countries as previous leaders had done in the past. For the first time since the founding of the PRC, China instead held a forum on 'neighboring diplomatic work' in October 2013, where China's diplomatic relations with Non-western neighboring countries were the main focus of the forum. The forum also brought up the policy of insisting on treating neighboring countries well in order to bring peace, security and prosperity to neighbors. These policies suggest that China is growing in confidence and beginning to see the world in a comprehensive way, where the worldview of China is not dominated or shaped by a world of western countries, but one in which China is sovereign and its friends are diversified in addition to the western countries. This is the meaning of China's third worldview of "being in the world" and not alongside it or at the center of it.

Of course, the Belt and Road Initiative (BRI) and its new corresponding ideology of "A Community of Common Destiny" are the best indicators of the shift in worldview to "China in the world". The BRI first began while president Xi was visiting two of China's neighbors, Kazakhstan and Indonesia respectively. At the former, he promoted a new "Silk Road Economic Corridor" in September 2013, and at the latter announced the "21st Century Maritime Silk Road" in March 2015. Once authorized by the State Council, the National Development and Reform Commission, the Ministry of Foreign Affairs, and the Ministry of Commerce together jointly issued the "Vision and Actions for Promoting the Joint Construction of the Silk Road Economic Belt and the 21st Century Maritime Silk Road". The "Belt and Road" initiative has since become the starting point for thinking about China's foreign relations. In May 2017, the first "Belt and Road" International Cooperation Summit Forum was held in Beijing where 279 concrete results in five categories were reached and 76 items were achieved (Information Office of the State Council, 2019). A total of 29 foreign heads of state attended the summit, along with other heads of government, such as the Secretary-General of the United Nations, the Chairman of the International Committee of the Red Cross, and many other important international organizations were represented. The second "Belt and Road" International Cooperation Summit Forum was then held in Beijing during April 2019 where attendance had grown to

include leaders of 38 countries, including heads of state and governments, as well as the Secretary-General of the United Nations and the President of the International Monetary Fund, who all attended the round table Summit. Furthermore, more than 6,000 foreign guests from 150 countries and 92 international organizations participated in the forum, achieving a number of important results in the process (Wang Yi, 2019). So far, China's Belt and Road Initiative has become one of the world's leading economic development plans, and has attracted enormous amounts of international attention.

The focus of this article is not on the specific content of the Belt and Road Initiative, but in short, BRI construction should be understood as a distillation of China's development experience over the past 40 years, in which the core idea has been "connectivity". Regions and countries with different comparative advantages can be connected together through infrastructure building, policy coordination, unimpeded trade, financial integration, and people-to-people communication, which come together to form the "five connectivities" policy under the BRI. Once these isolated nations and regions are interconnected, only then may large-scale economic exchanges begin to occur. Even now, in some places with underdeveloped infrastructure, the old slogan "If you want to get rich, first build roads" still applies. In this regard, the form of development China provides the international community through the BRI and MSRI (Maritime Silk Road Initiative) is entirely based on and in line with its own development experience. China has benefited from opening up to the world, and now it is China's responsibility to benefit the world through the BRI, which is now being welcomed by many countries in the world. Judging from the two international cooperation Summit forums, the BRI has expanded from the original geographic scope of Asia and Europe to the whole world. It is the belief of this author that the BRI has become an alliance of like-minded and willing volunteers (Zhang Zhenjiang, 2019). In an interconnected world, each region and country may become the center of the world because of its unique comparative advantages and innovative capabilities, the developmental trend of which has completely surpassed any lingering notions of "China's world".

Asian, African and Latin American countries have all become major partners, who have signed the BRI cooperation memorandum with China or are carrying out specific cooperation projects with China. Additionally, China also welcomes traditional western countries to join as well. It is clear that such a wide range of international cooperation and development projects have also completely gotten rid of the "China and the world" (China and the West) concept and made history of the idea "only the West but not the world". China welcomes the West to join but China now sees beyond Europe and the United States. The BRI in its conceptualization and implementation has completely surpassed the worldview of "China and the world" and has become the policy practice of the new worldview "China in the World".

If the BRI is a means to an end, then the "Community of Common Destiny" is tantamount to the ultimate goal. On the one hand, the CCD concept has a deep and strong Chinese philosophical foundation. This ideology is not only the result of the globalization of human society, but also conforms to ancient Chinese thoughts and practices such as "the integration of man and nature", "the great unity (of the world)", and the notion of "harmonious relations among nations" (Dellios & Ferguson,

2013). Yet, on the other hand, the idea of the CCD is a definitively modern outlook and distinctly represents “China in the world” and should not be confused with “China’s World”. From this perspective, China realizes it is a part of the world and can bring prosperity to the wider world, while at the same time, being responsible for the world and its partners. In this way, China and the world will either prosper or fail mutually together. To quote from General Secretary Xi Jinping’s words in the report of the 19th National Congress of the Communist Party of China, “The destiny of the world is in the hands of the people of all countries, and the future of humanity depends on the choices of the people of all countries” (Xi Jinping, 2017b). Chinese people are willing to work with the people of all countries to build the Community of Common Destiny and jointly create a better future for humanity.

The world is currently undergoing major changes unseen in a century, mainly referring to the relationship between the West and the world. However, as far as the relationship between China and the world is concerned, it is a major change that hasn’t been seen “for thousands of years”. This change has been hard-won and requires careful attention and cultivation, because building a “Community of Common Destiny” will not be all smooth sailing and there are potential causes for concern on the horizon. Externally, whether the world, and especially the West, can accept the rise of a non-Western power is the biggest challenge; while internally, the two outmoded worldviews of “China’s World” and “China and the World” are still deeply rooted in Chinese culture, and still exist in the minds of many Chinese people today. Take for example how Chinese netizens reacted to China’s hosting of the Olympic Games in 2008 or China’s hosting of recent high-level international conferences, in these instances many praised the fact that “all nations would be coming to pay their tribute” (万国来朝). This kind of attitude is a clear indication of the two former worldviews emerging from the depths of the Chinese psyche and ought to be guarded against.

The world is undergoing major changes unseen in a century, and China continues to rise with the changes. The changes in China and in the world are reciprocal cause and effect and mutually integrated with the interactive processes inevitably shaping our common future. As China advances, it should pay more attention to practicing its internal strengths, while actively and unashamedly explaining its doubts to the outside world. Simultaneously remaining aware of the potential re-emergence of “China and the world” and guarding against the arrogance and rashness to prevent the resurgence of the dormant “China’s world” mentality. To borrow from Xi Jinping’s speech at the high-level meeting on “Consulting and Building a Community of Common Destiny” held at the Palais des Nations in Geneva on January 18, 2017,

There is only one earth in the universe and human beings share one home... It is the expectation of the people from all countries and the responsibility of our generation of statesmen to let the fire of peace be passed on from one generation to the next, in order to allow the momentum of development to flow continuously, and allow the light of civilization to shine forth. China’s plan is to build a ‘Community of Common Destiny’ and achieve this kind of win-win sharing (Xi Jinping, 2017a).

Bibliographic references

- Dellios, R., & Ferguson, J. R. (2013). *China's Quest for Global Order: From Peaceful Rise to Harmonious World*. Lexington Books, United Kingdom.
- Fairbank, J.K., & Teng, S.Y. (1941). On the Ching Tributary System. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 6(2), 135-246.
- Hu, J. (2007, October 15). *Hold high the great banner of socialism with Chinese characteristics and strive to win new victories in building a well-off society in an all-around way*. Report at the 17th National Congress of the Communist Party of China, China.
- Hu J. (2012, November 8). *Unswervingly advance along the road of socialism with Chinese characteristics and strive to build a well-off society in an all-around way*. Report at the 18th National Congress of the Communist Party of China, China.
- Maarni (2008). *Longying Envoy's Attendance*. (translated by Liu Bannong). Chongqing Press.
- Ministry of Foreign Affairs. (2017, October 26). Spokesperson talks about writing the "Belt and Road" construction into the Party Constitution: Demonstrating determination and confidence. *Xinhua News Agency*. <http://cpc.people.com.cn/19th/n1/2017/1026/c414305-29611258.html> Visit time: January 10, 2020.
- Nixon, R. (1967). Asia after Viet Nam. *Foreign Affairs*, 46(1), 111-125.
- Pomfret, J. (2016). *The Beautiful Country and the Middle Kingdom: America and China, 1776 to the Present*. Henry Holt and Company.
- Sire, J. W. (2015). *Naming the Elephant: Worldview as a Concept*. 2nd Edition. InterVarsity Press, Downers Grove Illinois.
- State Council Information Office of the People's Republic of China. (2011, Septiembre 6). *China's Peaceful Development, White Paper*. <http://www.scio.gov.cn/tt/Document/1011394/10113944.Htm>
- Information Office of the State Council. (2019, April 22). *Belt and Road Initiative: Progress, Contributions and Prospects*. Press Conference. http://www.gov.cn/xinwen/2019-04/22/content_5385136.html
- Wang Y. (2019, April 28). *New Starting Point, New Vision, New Journey. Talks about the Outcomes of the 2nd "One Belt One Road"*. International Cooperation Summit Forum.
- Xi J. (2015, September 28). *Work hand in hand to build new partners for win-win cooperation and build a Community of Common Destiny*. Speech at the General Debate of the Seventieth United Nations General Assembly.

- Xi J. (2017a, January 18). *The International Community Working Together to Build a Community of Common Destiny*. Speech at the United Nations office, Geneva.
- Xi, J. (2017b, October 18). *Decisive victory in building a moderately prosperous society in an all-round way, and winning the great victory of socialism with Chinese characteristics in the new era*. 19th National Congress of the Communist Party of China, China.
- Xinhua News Agency. (2017, February 11). For the first time, a UN resolution contains the concept of 'building a Community of Common Destiny'. *Xinhua News Agency*.
- Zhang Z. (2019, april 26). The new stage of the 'Belt and Road' should be a 'Volunteer Alliance'. *Earth Daily-Tianxia Weekly*. <http://global.sina.cn/szzx/article/20190426/04bde8b611c51000.html> Visit time: January 10, 2020.

Migración china en Tocopilla. Heterogeneidad relacional y transformaciones internas (Chile, 1884-1960)¹

Chinese migration in Tocopilla. Relational heterogeneity and internal transformations (Chile, 1884-1960)

Fecha recepción: octubre 2020 / fecha aceptación: enero 2021

Damir Galaz-Mandakovic² y Jorge Moraga R.³

DOI: <https://doi.org/10.51188/rrts.num24.467>

Resumen

A partir de hallazgos documentales rastreados en el Archivo Provincial de la ciudad de Tocopilla y en el archivo del Ministerio de Bienes Nacionales, entregamos antecedentes y algunas propuestas para explicar la heterogeneidad y transformaciones internas de la migración china en esta ciudad. Si bien dicho colectivo fue objeto de discriminación y racismo, en especial relacionado con su presencia y actividades en espacios marginales y delictuales de la ciudad, los documentos analizados dan cuenta de la existencia de estrechas redes con diferentes segmentos sociales, que derivaron en la elitización de un fragmento muy visible del mundo chino. Este proceso de elitización estuvo concentrado en un grupo de "grandes hombres" -en especial a partir de los años 30- y vio su consolidación en las décadas siguientes, como lo demuestra la relevante participación de esta comunidad en la transmisión y compraventa inmobiliaria hacia fines de la primera mitad del siglo XX.

Palabras clave: Migración china; Tocopilla-Chile; *huaqiao*; cantoneses.

¹ Este artículo es resultado de los proyectos Fondecyt N° 11160648 y N° 11180932.

² Doctor en Historia y en Antropología. Universidad Católica del Norte. Dirección postal: Avda. Angamos 0610, Antofagasta, Chile. Email: damirgalaz@gmail.com

³ Doctor en Antropología. Universidad Central de Chile, Vicerrectoría Académica-Facultad de Derecho y Humanidades. Dirección postal: Lord Cochrane 417, Santiago, Chile. Email: simpulum@yahoo.com

Abstract

Based on documentary findings traced in the Provincial Archive of the city of Tocopilla and in the archive of the Ministry of National Assets, we provide antecedents and some explanatory proposals regarding the heterogeneity and internal transformations of Chinese migration in this city. Although this group was the object of discrimination and racism, especially related to its presence and activities in marginal and criminal spaces of the city, the documents analyzed show the existence of close networks with different social segments, which led to the elitization of a highly visible piece of the Chinese world. This process of elitization was concentrated in a group of “big men” -especially from the 1930s on- and saw its consolidation in the following decades, as evidenced by the relevant participation of this community in the transmission and sale of real estate towards the end. from the first half of the 20th century.

Keywords: Chinese migration; Tocopilla-Chile; *huaqiao*; Cantonese.

Introducción

En noviembre 1906, un encrespado senador del Partido Conservador llamado Ramón Subercaseaux Vicuña, conocido por sus pinturas y misiones diplomáticas en Europa, emitió duros comentarios contra los migrantes chinos en Chile:

Si esta migración asiática viniera en estos momentos para trabajar en las próximas cosechas, i regresara en seguida a su país o se marchara a otra parte, bienvenida fuera. Pero se sabe que esta jente se establece a firme en el país a donde llega, forma en él casa aparte i conserva sus costumbres i vicios, rechazados éstos por la moral i por el sentimiento unánime de todas las ciudades civilizadas⁴.

El hostil senador emitió estos comentarios en el marco de la discusión de un proyecto de ley que autorizaba al Presidente de la República a invertir algunos recursos para fomentar la llamada *inmigración libre e industrial*. Ante estas mociones, el citado parlamentario concluyó su larga intervención indicando: “*Mi único propósito era oponerme a que se hiciera atmósfera favorable a la introducción en Chile de inmigrantes asiáticos, que yo considero la más perniciosa de las inmigraciones*”⁵.

Ciertamente, en el universo simbólico de aquel parlamentario, la única migración posible y aceptable era la europea. El senador Luis Devoto Arrizaga, del Partido Liberal Democrático, se sumó a los dichos de su colega, señalando: “*Creo que esa inmigración, no solo de chinos, que es absolutamente inadmisibile, sino*

4 Archivo Biblioteca Congreso Nacional de Chile, Cámara del Senado, *sesión 13ª extraordinaria en 15 de noviembre de 1906*, p.351.

5 Archivo Biblioteca Congreso Nacional de Chile, Cámara del Senado, *sesión 13ª extraordinaria en 15 de noviembre de 1906*, p.352.

*también de japoneses, que tienen muchos puntos de contacto con aquellos, sería muy perjudicial para el país*⁶.

Estas discursividades elitistas no eran aisladas ni desarticuladas entre la sociedad y la propia institucionalidad nacional, todas ellas daban muestra de un recelo y de una resistencia densa en un cuadro de desprecio racializado al otro. Pero no solo los políticos, en el marco del darwinismo social que devino en sinofobia, fueron los únicos en expresar una adversidad. El diario *El Industrial* de Antofagasta informaba en octubre de 1906 que la Sociedad Asiática de Beneficencia había realizado una declaración protestando contra la campaña emprendida por el diario *El Mercurio* “*desfavorable a la raza amarilla*”⁷, añadiendo que los desembarcados en Iquique y en otras ciudades del norte eran “*casi todos comerciantes que viajan por su cuenta*”, distinguiendo en ello que no eran “*inmigrantes, porque no venían contratados*”⁸.

No obstante, allende de estas consideraciones de desprecio y hostilidad, curiosamente, meses antes, una activa y entusiasta colonia china participaba en Antofagasta en la bienvenida que se brindaba al presidente electo de Chile, Pedro Montt, en agosto de 1906. El Diario *El Industrial* notició:

*La colonia china por su parte, enviaron un saludo sobre papiro con grandes caracteres negros cuya traducción dice así: Sim Lim Guerra, en nombre de la Colonia China de Antofagasta, tiene el honor de saludar al futuro Presidente de Chile, señor Pedro Montt, por su feliz arribo a este puerto*⁹.

Más allá del mero hecho anecdótico, este último dato nos expide a una problematización: ¿Quiénes eran los chinos discriminados y quiénes eran los que participaban sin mayor problema en la sociedad chilena y en los diversos protocolos políticos? ¿Quiénes eran los chinos considerados en el recibimiento de un presidente de la república? ¿Cómo conllevaban en su vida cotidiana aquellos chinos las imágenes de desprecios difundidas por diarios y políticos? ¿Qué tipos de chinos integraban la Sociedad Asiática de Beneficencia?

Las investigaciones más canónicas han tendido a homogeneizar y folclorizar a las comunidades chinas fuera de su país, invisibilizando su diversidad interna. Por nombrar algún clásico, el mismo Crissman a fines de la década de 1960 propuso un modelo que distinguía organizaciones chinas basadas en identidades

6 Archivo Biblioteca Congreso Nacional de Chile, Cámara del Senado, *sesión 13ª extraordinaria en 15 de noviembre de 1906*, p.352.

7 *El Industrial* (Antofagasta), 26 de octubre de 1906.

8 *El Industrial* (Antofagasta), 26 de octubre de 1906. Esta diferencia la hacían para distinguirse de los antiguos coolies, la llamada “Migración por Contrato Laboral” en China.

9 *El Industrial* (Antofagasta), 16 de agosto de 1906.

territoriales y de lengua¹⁰, con una considerable clausura en sí mismas. Algunos incluso observan algunas de estas características a nivel mundial (Nieto, 2007; Wang, 2011). Sin entrar en tal discusión, y concediendo que lengua y territorio algún peso mantienen en las comunidades migrantes, quisiéramos abrir la pregunta en torno a lo ocurrido en Chile, donde esos mundos chinos no fueron homogéneos, sino internamente muy diversos en los momentos temporales que analizamos en este texto. Quizás tan diversos como los espacios sociales y alteridades, no solo de clase, sino étnicas y regionales, presentes en la sociedad chilena por la cual ellos derivaron. Una diversidad china en Chile que en los comienzos del siglo XX en parte se explica por su origen territorial y de su lengua común, pero más por sus conflictos y alianzas con los nativos chilenos. Es lo que pretendemos destacar. Con disposiciones sociales presentes en dichos nativos, los chilenos, que tampoco se explican solo por la construcción de un imaginario racista que habría obligado a la exclusión de ese “otro” inasimilable. Pues, al parecer, ese otro chino no fue tan inasimilable. Al contrario. Los textos y discusiones que serán expuestos, si bien no están exentos de juicios racistas que amenizan la lectura, dan cuenta de un estrecho contacto e interacción entre segmentos sociales chinos y chilenos. Entonces, primero y gruesamente ¿Qué estructuras culturales explican esos ensambles o fisuras con la sociedad de llegada? Y luego, volviendo a la diferencia interna: ¿qué sujetos sociales chinos son los que buscaron reconocimiento ante el Presidente de la República de Chile durante una visita a Tocopilla en 1929, y quiénes de ellos lo hicieron en espacios sociales que, al menos la discursividad nativa oficial, marcó como delictuales?

La presente investigación histórica está basada en la revisión de un extenso archivo documental perteneciente al Archivo Provincial de la ciudad de Tocopilla (Región de Antofagasta, Chile) que contiene documentos de la propia Gobernación Departamental y también documentos de la gestión municipal desde los finales del siglo XIX¹¹. Dichos hallazgos documentales nos dan algunas luces respecto a los procesos heterogéneos de la migración china en Tocopilla, en cuanto a la percepción local de la migración, a los entramados de discriminación, también la narración de actos considerados como delictuales, la propia marginalidad, pero también al devenir del establecimiento de redes, diversos modos de relaciones sociales, a las agencias de institucionalización y también a la elitización y distinción que en general fue caracterizando a este colectivo migrante de cantoneses. Estos reportes fragmentarios de la vida cotidiana en este período, que nos permiten identificar y visibilizar a sujetos diversos, se complementan con datos obtenidos en diversas fuentes hemerográficas, especialmente diarios locales y regionales. Del mismo modo, podemos identificar, cuantificar y caracterizar a través de

10 En China se suelen distinguir tres grandes bloques lingüísticos: el mandarín o Puntunhua (lengua del norte), actual lengua franca impulsada por Pekín; el Wu, en la zona de Shanghai y el centro costero; y el cantonés, cuyas variantes se escuchaban a comienzos del siglo XX en Chile. Los límites de la lengua y las filiaciones parentales derivadas de sus lugares de origen han sido consideradas tradicionalmente como la principal marca de diferenciación interna entre los chinos de ultramar (Crissman 1960). Estudios más actuales demuestran que son otros factores los que definen el comportamiento de estas poblaciones (Vgr., Greenhalgh, 1994 y 2010).

11 Si bien logramos entrever que el “archivo” reproduce un dispositivo de poder, quisiéramos objetivar en parte nuestra posición, explicitando que indagamos en palabras escritas en español y desde archivos chilenos.

datos obtenidos en los archivos del Ministerio de Bienes Nacionales, situados en Tocopilla, sobre los procesos relativos a las transacciones de propiedad privada que desplegó la colectividad china en Tocopilla. En ellos se demuestra la relevante participación de la comunidad china en la transmisión y compraventa inmobiliaria, constatando la complejidad de las relaciones entre chinos y nativos en la primera mitad del siglo XX.

Este artículo propone que la migración china, amén de su participación marginal en una sociedad del desierto costero de Atacama recientemente incorporado a Chile, además de una serie de imágenes aciagas que se construyeron sobre ella, -que entre otras cosas significó una sinofobia densa- fue estableciendo las agencias de articulación que devinieron en una elitización local y una considerable distinción social, siendo los indicadores de ello las actividades comerciales, la notoriedad social y la gestión inmobiliaria. No obstante, este devenir no sería de una homogeneidad integral, como suele proponer la lectura nativa, porque a pesar de estos rasgos de elitización, siguieron existiendo chinos situados en la marginalidad, surgiendo así un proceso antropológicamente heteróclito y singular. En ese sentido, podemos preguntarnos si acaso hubo sinofobia en los finales del siglo XIX y principios del siglo XX, o realmente lo que se evidenció socialmente fue una aporofobia que estigmatizó y mancilló a algunos migrantes chinos en razón de su rezago, pobreza y marginalidad.

Migración china y marginalidad tocopillana

En noviembre de 1884, el puerto salitrero de Tocopilla atestiguaba algunos hechos sombríos ocurridos en un lugar mencionado como *Café Chino*¹². El diario *El Industrial* comentaba en duros términos: “*En un Café de Chino, raza que por desgracia abunda en este puerto (...) se ha perpetrado un horroroso crimen en una pobre mujer llamada Lorenza Barrios*”¹³.

Los detalles entregados por el matutino antofagastino indican que la mujer había llegado a dicho café en donde se hallaban varios chinos, uno de ellos era su marido, sin embargo, sin mayor explicación, la mujer fue encerrada en uno de los cuartos del inmueble,

*acompañada de un niño de uno a dos años, donde era visitada por los distintos chinos que en aquel café se encontraban. Esto había sido notado por unos vecinos del lado, i temiendo que a más de las visitas se cometiera algún crimen, se presentaron al señor gobernador esponiéndoles sus temores*¹⁴.

Ejecutado el denuncia en la gobernación por parte de los vecinos, se impartieron las órdenes para un allanamiento policial a dicho *Café Chino*. El diario relata:

12 El semanario *La Cachimba* (Antofagasta) en su edición del 31 de mayo de 1930 indica que un *café chino* era una “casa de citas”; es decir, un lugar donde se ejercía la prostitución clandestina.

13 *El Industrial* (Antofagasta) 29 de noviembre de 1884.

14 *El Industrial* (Antofagasta) 29 de noviembre de 1884.

Al presentarse ésta, los chinos se quedaron sin saber qué hacer, protestando que nada habían hecho; pero la policía sin hacer caso de esto i viendo la confusión que se pintaba en todos ellos, hizo abrir una puerta que daba a un cuarto i lo primero que se presentó a su vista, fué la pobre mujer, joven como de 18 años, que yacía exánime en su sucio lecho¹⁵.

De inmediato, el cuerpo fue levantado y la policía esgrimió una hipótesis: “Se presume que fué envenenada con opio, poniéndole en la bebida”¹⁶.

Fue entonces que los nueve chinos fueron rápidamente detenidos y “fueron conducidos al cuartel de policía (...) adonde han permanecido bien custodiados e incomunicados”¹⁷. Los apresados fueron enviados a Antofagasta en un vapor llamado *Lautaro*, ciudad donde fueron puestos a disposición del Juzgado local, lugar en donde fueron condenados.

Sucesos como estos, auxiliados por la difusión y comentarios perniciosos de la prensa, fueron construyendo una imagen centrada en la negatividad hacia los migrantes chinos en Tocopilla, quienes, desde los finales del siglo XIX, fueron habitando las periferias de la urbe, particularmente en las zonas cercanas a los cerros, las que también eran afamadas por ser espacios de sociabilidad con excesos de goce: “chinganas (donde) corría el licor y se cometían muchos delitos. A estos locales el bajo pueblo acudía armado de revólveres, cuchillos y manoplas”, nos comenta el cronista local Juan Collao (2001 [1970], p.100).

Una vez superada la epidemia de la Fiebre amarilla en Tocopilla en 1912, surgieron una serie de disposiciones referidas a la gestión de la basura y al control que debiese ejercer la policía en los barrios suburbanos. Uno de estos controles llevó a la policía a denunciar ante el gobernador sobre “la oscuridad de los barrios periféricos”, por causa de no contar con alumbrado público, lo cual impedía la realización de fiscalizaciones en esos barrios, en especial: “La parte de la calle de Colón hacia el norte no se enciende ninguna luz quedando esa parte completamente oscura, siendo que ahí existen todos los salones de prostíbulos, casas de comercio i mataderos de chinos”¹⁸. De esa manera, se visibilizaba que los barrios marginales de la ciudad contaban con migrantes chinos que trabajan el “negocio de las carnes muertas” (Collao, 2001 [1970], p. 118) en barrios donde por efecto de la oscuridad pueden “suceder en no lejano día algún asalto quedando impune, como así también actividades de contrabando no pudiendo evitarlo la policía, debido exclusivamente al pésimo servicio del alumbrado que hoy existe en toda la población”¹⁹, señala un documento policial de agosto de 1912.

¹⁵ *El Industrial* (Antofagasta) 29 de noviembre de 1884.

¹⁶ *El Industrial* (Antofagasta) 29 de noviembre de 1884.

¹⁷ *El Industrial* (Antofagasta) 29 de noviembre de 1884.

¹⁸ Archivo Provincial de Tocopilla, Oficio N° 12, Al Sr. Gobernador, remite: Juan Carlos Bischofshofen, prefectura de policía, 17 de agosto de 1912.

¹⁹ Archivo Provincial de Tocopilla, Oficio N° 12, Al Sr. Gobernador, remite: Juan Carlos Bischofshofen, prefectura de policía, 17 de agosto de 1912.

Sobre la mención al negocio de las “*carnes muertas*”, cabe indicar que este fue desarrollado por varios chinos, no solo en la calle recién mencionada, sino también en los sectores de la playa al margen norte de los límites urbanos. En el decir del investigador Juan Collao, desde el segundo lustro de la década de 1880 algunos chinos se instalaron con tolderías y “rucos” en la costa, “*alimentándose por caridad, de la peor carne que obtenían del matadero municipal, que por entonces se encontraba en las playas, a la altura de la calle Washington, y restos de comida que obtenían en la población o que encontraban en los tarros de basura*” (Collao, 2001 [1970], p.293).

En esas circunstancias, los chinos pudieron conseguir diversas menudencias que empezaron a “*vender en los barrios más humildes, llegando después a tener sus propios camales donde sacrificaban cerdos y corderos, lugares que se caracterizaron por la falta absoluta de higiene, malos olores y abundantes mosqueríos*” (Collao, 2001 [1970], p.293). Añadiendo que esta actividad se desarrolló “*entre el barranco y la playa*²⁰ (...) *sin observar las más mínimas condiciones de higiene y reglamentos sanitarios*” (Collao, 2001 [1970], p.176). Todas estas imágenes de supuesta insalubridad, iban acompañadas por una prensa racista y prejuiciosa que difundía contenidos durísimos, tal como *El Industrial*, que en su edición del 6 de enero de 1906 titulaba una pregunta: “*¿Por qué comen ratones los chinos?*”²¹.

Se constata entonces el ensamble de un grupo de chinos en espacios sociales por los que transitan nativos chilenos de capas populares de la población local. Espacios en la marginalidad urbana, donde se ejerce la prostitución y se consume opio²². No hay estudios sobre la propiedad de dichos establecimientos, pero sí queda clara la presencia de vínculos que permiten la existencia de clientes consumidores y también de mujeres nativas que ejercen la prostitución en locales cuya propiedad es de chinos. En paralelo, se aprecia la existencia de espacios donde se negocian y venden otras carnes, las de animales muertos, generando un mercado de interiores de animales comandado también por el mundo chino, que al parecer dialogó y marcó la cocina popular de la zona. Es interesante constatar que esos primeros carniceros que revendían interiores donados por chilenos en la primera década del siglo XX tenían instalados mataderos propios, quizás insalubres o fuera de la ley, pero de su propiedad, donde sacrificaban sus animales. Más aún, ya en la década

20 El cronista se refiere al barranco costero existente desde calle Colón y Washington hacia el norte.

21 A la pregunta “¿Por qué comen ratones los chinos?”, el diario respondía: “*parece que es para hacer crecer el cabello (...) las ratas producen en el cabello humano el mismo efecto que las zanahorias en los caballos. Todo aficionado a los caballos sabe que aquel es el mejor medio de dar a este animal un pelaje brillante y suave*”. La delirante nota también afirmaba que con dicha digestión de roedores “*se detiene la caída del pelo. Y al revés, el cabello toma mayor fuerza y se hacen brillantes y suaves como la seda*”. La irracionalidad de estos comentarios concluía con una ironía: “*Ya lo saben los calvos y los que van para tales. Solo falta que hagan la prueba*” (*El Industrial*, 6 de enero de 1906).

22 Salvo excepciones (Henríquez 2004; Salazar 1985; Stuvén y Fernandois 2011), no se ha profundizado en el trabajo sexual ni en las condiciones de vida en los sitios donde se la practicaba en el norte salitrero de Chile, incluyendo por cierto los fumaderos de opio controlados por chinos, pese al evidente vínculo entre capitalismo, minería y prostitución (Kalazich 2018).

siguiente, a mediados de los años 20, estos negocios ya representan una abierta competencia en su rubro, lo que causaba resquemores en el comercio local²³.

Hacia mayo de 1923, una carta firmada por el alcalde de Tocopilla, Eduardo Mascayano, acusaba con el Gobernador del Departamento de Tocopilla a algunos ciudadanos chinos por participar en actividades comerciales de “modo desleal”, solicitando a la autoridad que interviniera; en ese cuadro:

*La I. Municipalidad en sesión de fecha 11 del presente, acordó pedir a Ud. su valioso concurso a fin de que se cree una comisión para estudiar los reclamos de algunos comerciantes de carnes i comidas calientes sobre el comercio desleal que ejercen algunos ciudadanos chinos en Tocopilla*²⁴.

Dichas acusaciones estaban remitidas a que los chinos desarrollaban, aparentemente, actividades sin los permisos sanitarios correspondientes y “de vender a precios que perjudican al comercio establecido i de negociar con barcos pacotilleros en el muelle de pasajeros burlando a los controles policiales”²⁵. Es por ello que la acusación y reclamo contra los chinos era, según las consideraciones de la sesión municipal, “un problema público primordial”, al punto de decir que: “esta alcaldía vería con agrado tuviera a bien aceptar esta comisión”²⁶.

Estos problemas tuvieron una larga data. Porque, incluso, en 1931 la municipalidad volvió a expresar una hostilidad con los chinos, pidiendo sin ambages restricciones a este colectivo. Al menos así lo explicitó el alcalde Luis Cárcamo en un oficio que envió al intendente de Antofagasta en marzo de 1931 en el cual denunciaba una serie de hipotéticos vicios: “Sr. Intendente (...) solicito a Ud. tener mayores controles sobre la inmigración asiática al Departamento, especialmente en Tocopilla, puerto donde día a día llegan grandes grupos de chinos”²⁷.

Esta acusación evidenciaba un fuerte sustrato racista al indicar que la propia migración china era un “peligro ante la raza (chilena), pueden degenerarla a través

23 Según constata Bao Rong: “A diferencia de los chinos que llegaron a Chile en el siglo XIX, los chinos que arribaron después de 1900 ya no lo hicieron en calidad de culí, sino principalmente gracias a las invitaciones de familiares y amigos que ya residían en el país. Las ocupaciones más comunes de esta nueva generación se mantenían en las salitreras, a lo que se agregó la tenencia de negocios de abarrotes y carnicerías. Sin ir más lejos, en el año 1913, en aquellos pueblos cercanos a las salitreras, el número de negocios de abarrotes aumentó a 92. También aparecieron seis carnicerías, dos cafés y un hotel. Todos locales a cargo de chinos” (Bao 2013). Datos similares sobre la época se encuentran en Chou (2004). En 1917, el diario La Nación comentaba: “No tiene para nosotros ventaja alguna la infiltración de inmigrantes chinos en nuestra población. Es cierto que se trata en muchos casos de hombres sobrios y humildes que abaratan grandemente el costo de la mano de obra (...) vienen a estreñar el problema social de la oferta y la demanda del trabajo, no es deseable” (15 de enero de 1917).

24 Archivo Provincial de Tocopilla, Oficio N°34, Al Sr. Gobernador, remite Alcalde E. Mascayano, 27 de mayo de 1923.

25 Archivo Provincial de Tocopilla, Oficio N°34, Al Sr. Gobernador, remite Alcalde E. Mascayano, 27 de mayo de 1923.

26 Archivo Provincial de Tocopilla, Oficio N°34, Al Sr. Gobernador, remite Alcalde E. Mascayano, 27 de mayo de 1923.

27 Archivo Provincial de Tocopilla, Oficio N°23, Al Sr. Intendente de Antofagasta, petición de restricciones a la inmigración china, firma alcalde L. Cárcamo, 19 de marzo de 1931.

*de la insalubridad en la venta de carne, además de su afición por el juego". Señalando, además, que día a día llegaban a la municipalidad "quejas de comerciantes y vecinos de buen vivir. Es de esperar medidas correctivas antes estos foráneos que perjudican a nuestra población"*²⁸.

A esas escenas, podemos añadir los datos que nos remiten a ciertos conflictos que establecieron chinos con otros migrantes internacionales. Hacia octubre de 1921, se presentó la situación de unos chinos que fueron apresados por riñas e intento de incendio en un local comercial perteneciente a un yugoslavo. La policía comunicó:

*...quisiera informar que la situación de los tres ciudadanos chinos involucrados en la pelea del 29 de setiembre en las afueras del local comercial del Sr. Bakulic, se encuentran detenidos, ya que según el señor Bakulic los ciudadanos chinos querían incendiar el local comercial*²⁹.

El documento policial indica que los detenidos rechazaban todas las imputaciones:

*señalan que solamente habían ido a buscar las mercaderías que habían sido compradas i comprometidas por el Sr. Bakulic que, aseguraron, las obtiene a través de vapores pacotilleros. Acusando al mismo tiempo de contrabandista al comerciante*³⁰.

Cabe indicar que el yugoslavo Nikolas Bakulič era un comprador *al por mayor* de mercaderías en el puerto, las que luego revendía a comerciantes minoritarios, entre ellos los chinos, pero aquel yugoslavo allegado desde la isla de Brač, era famoso por los contrabandos.

Las actividades comerciales de los chinos también generarían algunas pulsiones securitarias, para así poder comerciar y desplazarse dentro de la ciudad con tranquilidad, para ello fue prioritario el uso de armas ante los excesos de asaltos y quitadas de mercaderías. Tenemos el caso de Federico Loo Ku, quien el 7 de febrero de 1924 elevó una solicitud del gobernador:

*Federico Loo Ku, de nacionalidad china, comerciante de carnes i radicado desde varios años en esta ciudad, á Ud. con todo respeto digo: Que, en resguardo de mi persona i por tener que traficar á veces tarde de la noche por barrios apartados de la Colonia (Villa Esmeralda) tal vez con grave peligro de ser asaltado por jente de malos antecedentes que merodea por partes más solas de la población*³¹.

28 Archivo Provincial de Tocopilla, Oficio N°23, *Al Sr. Intendente de Antofagasta, petición de restricciones a la inmigración china, firma Alcalde L. Cárcamo*, 19 de marzo de 1931.

29 Archivo Provincial de Tocopilla, Oficio s/n, *Al Sr. Gobernador Departamental, Remite: Comisario Jorge Bonilla*, 1 de octubre de 1921.

30 Archivo Provincial de Tocopilla, Oficio s/n, *Al Sr. Gobernador Departamental, Remite: Comisario Jorge Bonilla*, 1 de octubre de 1921.

31 Archivo Provincial de Tocopilla, carta s/n *Al Sr. Gobernador: solicitud para uso de arma*, 7 de febrero de 1924.

De esta forma el ciudadano chino daba cuenta de una escena delincinencial y de peligrosidad en los sectores limítrofes, por tal razón, el uso de un arma era primordial:

*con todo respeto permítame solicitar el permiso para cargar revólver por el término del presente año, sometiéndome á dar cumplimiento en todas sus partes á las disposiciones dictaminadas por la Gobernación de su digno cargo*³²

El sector que Federico Loo Ku denunciaba como “*apartados de la Colonia (Villa Esmeralda)*”, se refería a un barrio que colindaba con la termoeléctrica perteneciente a The Chile Exploration Company de la familia Guggenheim, usina encargada de energizar a la gran mina de Chuquicamata. Dicho barrio era el espacio intermedio entre un *Company town* de la misma termoeléctrica y la ciudad tradicional, es por ello que los estadounidenses, en el marco del ejercicio del control social que ejercían, comenzaron a presionar a las autoridades para generar la caducidad de patentes y así ejercer el cierre de cantinas y restaurantes, o cualquier otro espacio que promoviera el consumo de alcohol. Quizás, era a ellos a los que el comerciante chino temía y se sentía amenazado. En ese contexto, surgieron verdaderas campañas de delación y la compañía estadounidense denunció a otro ciudadano chino residente en el mismo barrio colindante, sobre el cual “*tenemos serias sospechas del manejo de sustancias ilícitas*”³³.

Diez días después, la policía informaba al mismo Gobernador que el martes 24 de abril de 1927, a las 12 del día, que, junto al Médico Sanitario Dr. Vivanco, el Inspector Sanitario Sr. Jénaro Castro, el Guardián 1º Luis Donoso y el Guardián 3º Agundío Sepúlveda, sorprendieron al ciudadano chino Higinio Hauyon Kong, domiciliado en Calle Riquelme N°721 (Villa Esmeralda), con la instalación de un fumadero de opio³⁴, quien estaba en ese departamento al momento de la inspección:

donde se encontraron varios frascos y tarritos con ese narcótico, como asimismo la cachimba de fumar y existencia en píldoras de esa misma droga, las que fueron recojidas por el Médico Sanitario para entregarlas al Juzgado a las órdenes de quien pasó el detenido Hauyon (...) Los sorprendidos en tráfico de alcaloides, se les debe aplicar la Ley de

32 Archivo Provincial de Tocopilla, carta s/n Al Sr. Gobernador: solicitud para uso de arma, 7 de febrero de 1924.

33 Archivo Gobernación Provincial de Tocopilla, Oficio N° 16 Comisaría de Tocopilla al Sr. Gobernador: *dá cuenta de fumadero de opio y pide aplicación de Ley de Residencia*”, 26 de abril de 1927.

34 El consumo de opio era una realidad que acontecía en las principales ciudades del norte de Chile. En diciembre de 1921, el diario antofagastino *El Abecé*, entregaba algunos detalles (sin excluir los duros juicios de valor) sobre el impacto de la difusión de fumaderos en calles céntricas: “*El opiómano, que se caracteriza por la excesiva dilatación de las pupilas y por un aspecto de decaimiento general es un verdadero anormal que por satisfacer la necesidad imperiosa de fumar la ansiada droga no trepida en cometer cualquier acto delictuoso (...) el opiómano va perdiendo más y más el control sobre sus facultades físicas e intelectuales hasta llegar a convertirse en un miserable harapo*”. Según el mismo diario, la difusión de fumaderos de opio por acción de chinos existía porque “*no son molestados por las autoridades, a los cuales concurren gran número de habitués*” (*El Abecé*, 7 de diciembre de 1921).

*Residencia*³⁵, lo que pongo en conocimiento de Ud. para los fines del caso. Ramón Reyes Sub-Comisario Jefe³⁶.

Estas delaciones empresariales que sobrevienen en clausuras de tabernas y restaurantes, y los respectivos allanamientos, fue una gestión ante agencias que poseían la supuesta potencia de afectar el disciplinamiento laboral y barrial, eran la expresión de una campaña empresarial y particular que, de una u otra manera, era extensiva a quienes no tenían vinculación laboral con la compañía, entre ellos, en este caso, un ciudadano chino.

En referencia a la marginalidad de aquellos emplazamientos, es destacable que durante la gira presidencial de Carlos Ibáñez del Campo, en 1929, en su ingreso a Tocopilla la comitiva debió pasar por la miseria del barrio norte de dicha ciudad, conocido como “La Manchuria”, un conjunto de tolderíos hechos con sacos, cartones, latas y maderas, insalubre por falta de agua y alcantarillas (La Prensa, 7 de agosto 1929). En el lugar se asentaron diversos grupos populares, incluyendo parte de la colonia china, de cuya presencia derivó el nombre del sector en su conjunto.

Evidentemente, las miradas que acontecen sobre el colectivo migrante son heterogéneas, porque si bien algunos eran denunciados y apresados, otros eran autorizados para portar armas en una escena de conflictos e inseguridades urbanas. Hacia el año 1929, el propio gobernador departamental Juan Bautista Fuenzalida autorizó a cinco ciudadanos chinos para el porte de revolver, mas, no indica los motivos específicos:

*Al Prefecto de policía: El infrascrito autoriza a los siguientes ciudadanos chinos con residencia en Tocopilla a portar revolver como medida de protección en sus tránsitos por zonas inseguras de nuestro litoral: 1) Juan Kong Loo, 2) Heun Yep Ku 3) Iwan Chong Joo 4) Juan Chang y 5) Ypung Ly*³⁷.

Esta autorización estaba basada en la buena conducta de los mencionados, que “*acreditaron buenos antecedentes en esta gobernación*”³⁸. El documento constata entonces la diversidad interna del mundo chino y los privilegios en el trato de parte de la autoridad nativa, más evidente aún ante la marcada restricción para la entrega de visas a ciudadanos de esa nacionalidad que se apreció al menos desde 1912, cuando el Estado las acotó a un máximo de 20 mensuales. Luego, en

35 La Ley de Residencia, promulgada el 12 de diciembre de 1918, fue catalogada como Ley N° 3.446. Permitía la expulsión de los extranjeros residentes en Chile que hubiesen cometido algún delito común establecido por el Código Penal. Fue recurrentemente usada para expulsar a sindicalistas y anarquistas. Fue derogada el 19 de julio de 1975. (Ley N°3.446, 1918).

36 Archivo Gobernación Provincial de Tocopilla, Oficio N° 16 *Comisaría de Tocopilla al Sr. Gobernador: dá cuenta de fumadero de opio y pide aplicación de Ley de Residencia*”, 26 de abril de 1927.

37 Archivo Provincial de Tocopilla, Oficio N° 99, *Al Prefecto de Policía de Tocopilla, remite Gobernador Fuenzalida, autorización uso de armas*, 9 de marzo de 1929.

38 Archivo Provincial de Tocopilla, Oficio N° 99, *Al Prefecto de Policía de Tocopilla, remite Gobernador Fuenzalida, autorización uso de armas*, 9 de marzo de 1929.

1914 incluyó la presentación de certificados de buena salud³⁹ y a partir de 1915 el cobro de 10 pesos por tramitarla (en un contexto en el que no se cobraba a ninguna otra nacionalidad), a lo cual desde 1921 se sumó la exigencia de una garantía de 185 dólares, la cual subió a US 350 en 1930, cuando sólo se registró el ingreso de 72 chinos con visa a Chile (Bao, 2013).

Quizás por lo mismo, hubo otros casos en que el deseo de armarse fue negado. En 1938, carabineros rechazó otorgar permisos a Jau Chang para portar armas, quienes argumentaron lo que sigue:

*Revisados los antecedentes que registra en el Gabinete de Identificación el solicitante, se constataron varias detenciones por diferentes delitos, lo que lo hace aparecer como una persona de procedimientos poco correctos, cuya reputación deja bastante que desear, máxime si se considera que una de estas detenciones es por contrabando*⁴⁰.

El informe agregaba que el ciudadano era de un “*temperamento violento e irritable, lo que está en pugna con las condiciones que debe poseer una persona que carga armas*”⁴¹. Dichas características llevaron a considerar que el recurrente no poseía, además, el dominio del arma que deseaba cargar, lo que constituía un peligro, “*dado que la torpeza en su manejo puede ser de fatales consecuencias*”⁴². Al mismo tiempo, Carabineros indicaba que no era efectivo que el señor Jau Chang tuviera que salir constantemente del radio urbano de la ciudad llevando dinero y mercaderías consigo, “*pues, se trata de un comerciante establecido con un almacén de menestras*”⁴³. En virtud de los mencionados antecedentes, la Prefectura estimó que no debía accederse a la petición.

39 Sobre los temas sanitarios, los chinos fueron violentamente acusados de ser vectores de diversas enfermedades. El diario La Nación (Santiago) señaló: “...hay que recordar una vez más a nuestros poderes públicos que todas las enfermedades exóticas que hoy afligen a los habitantes de este país, han sido importadas exclusivamente por inmigrantes chinos, recibidos aquí sin restricción ni formalidad sanitaria de ninguna especie. Por este camino vamos a la peor de las catástrofes...” (La Nación, 15 de enero de 1917).

40 Archivo Provincial de Tocopilla, Oficio N°110, Al Sr. Gobernador. Remite: J. Lafourcade Mendoza, Mayor de Carabineros, 22 de julio de 1938.

41 Archivo Provincial de Tocopilla, Oficio N°110, Al Sr. Gobernador. Remite: J. Lafourcade Mendoza, Mayor de Carabineros, 22 de julio de 1938.

42 Archivo Provincial de Tocopilla, Oficio N°110, Al Sr. Gobernador. Remite: J. Lafourcade Mendoza, Mayor de Carabineros, 22 de julio de 1938.

43 Archivo Provincial de Tocopilla, Oficio N°110, Al Sr. Gobernador. Remite: J. Lafourcade Mendoza, Mayor de Carabineros, 22 de julio de 1938.

Formación del Centro Chung Hwa

De modo simultáneo a estas escenas de acusaciones y críticas hacia los chinos, en el año 1928 migrantes chinos formaron el Centro Chung Hwa de Tocopilla, organización que adquirió terrenos en la principal calle de la ciudad y construyó un inmueble que se inauguró en 1933. El local comenzó a ser usado para fiestas, cenas, ceremonias, reuniones, velorios y casamientos de la propia colectividad.

La agrupación fue integrada por comerciantes que en el segundo lustro de la década de 1920 habían desarrollado algunos procesos de acumulación por efecto de sus actividades comerciales, casi todas remitidas a la venta de carnes y la creación de restaurantes. Juan Collao comentó que los chinos *“rechazados en su integración (...) se vieron obligados a surgir por sí solos, con grandes sacrificios y privaciones hasta lograr instalarse con sus negocios de carnicerías despachos, casas de cena y otras actividades de mayor rentabilidad y respeto”*(Collao, 2001 [1970], p.293).

El 6 agosto de 1929, en la mencionada visita a Tocopilla del Presidente Carlos Ibáñez del Campo, gran parte de la ciudadanía salió a las calles a saludarlo, entre ellos la colonia china. El diario *La Prensa* dijo:

*La colonia china levantó entre las calles Washington y Colón un hermoso arco de arquitectura asiática con la inscripción ‘La colonia Chung Hwa al Protector de Tocopilla’. Además, decoraban el arco inscripciones doradas en caracteres asiáticos que significaban votos de felicidad para el mandatario*⁴⁴.

De esta forma, la participación de la colonia proyectaba una nueva visibilización. Sin duda que, la creación del Centro Chung Hwa y la participación en el recibimiento de un presidente, remiten a un momento clave en la consolidación de una élite interna en la comunidad china.

Otras acciones de Chung Hwa fue hacer resistencia y expresar las molestias contra algunas agrupaciones de teatro que ridiculizaban a la colectividad. El presidente de Chung Hwa en 1932, Juan Chang, envió una carta a la gobernación, liderada por Arturo Peralta, alzando un reclamo contra el grupo de teatro y Conjunto de Variedades Los Criollos: *“Como presidente del Centro Chung Hwa de Tocopilla quisiera informar de una situación que nos perjudica como colonia china respetuosa del país al cual han allegado”*⁴⁵.

El reclamo expresaba que dicha agrupación artística tenía en su espectáculo un espacio para un monólogo, llamado justamente *“Chung Hwa”*, performance que desarrollaba *“imitando en forma maliciosa nuestro idioma dejando en ridículo a nuestro pueblo. Siempre se ha desempeñado igual acto en el teatro (...) se ofenda así paisanos chinos i junto con ello a la colonia que presido. Esta denuncia busca*

⁴⁴ *La Prensa* (Tocopilla) 7 de agosto de 1929.

⁴⁵ Archivo Provincial de Tocopilla, carta s/n Al Sr. Gobernador. Remite: J. Chang, 12 de junio 1932.

*detener lo que ridiculiza ofende y menoscaba nuestra dignidad de ciudadanos chinos respetuosos de este país*⁴⁶.

El dirigente chino solicitaba que se tomaran medidas de restricción o censura a dicho espectáculo de menoscabo. El mismo reclamo fue enviado al alcalde Ignacio Rencoret el 15 de julio de 1932, A quien se le indicó que el autor del monólogo, el Sr. Macaya,

*realiza monólogos burlescos diciendo que somos sucios i jugadores de azar en garitos. Además, intenta hablar como chino con el único propósito que el público se ría a carcajadas (...) Hemos buscado ayuda para frenar estas hirientes situaciones, pero solo he de hallar oídos indiferentes. Rogamos a usted señor alcalde pueda ayudar a detener esta injusta imagen que se difunde contra ciudadanos chinos*⁴⁷.

La respuesta a estas acusaciones la comunicó el gobernador Peralta, quien optó por censurar a la agrupación Los Criollos: *“hemos comprobado sus acusaciones que además de considerarlas inaceptables y molestosas, hemos decidido cancelar las veladas definitivamente ante la negativa del director del conjunto de retirar el monólogo llevado a cabo por el señor Carlos Macaya*⁴⁸.

Este dato resulta relevante porque constituye una demostración de fuerza y de injerencia de una colectividad que ha logrado construir alianzas y reconocimiento más allá del discurso xenófobo. ¿Qué habrá llevado a este cambio o correlación de fuerzas de acción? A esas alturas, otros centros Chung Hwa a nivel nacional ya estaban adquiriendo una visibilización positiva por efecto de las donaciones que realizaban. El diario de circulación nacional *La Nación* (Santiago) informaba que, en el marco del aniversario de la República China, *“La Sociedad de Beneficencia de la Colonia Chung Hwa acordó conmemorarlo haciendo una donación a favor de los hospitales*⁴⁹. El donativo consistía en 100 pesos para los principales hospitales de Santiago, tales como el Hospital San Vicente de Paul, el San José, San Juan de Dios, San Borja Arriarán, El Salvador y la Casa de Orates. El Centro Chung Hwa de Antofagasta ya había donado el portal del Cementerio General en 1910, en el marco del Centenario de la República de Chile, además de variadas donaciones durante el año 1915 (Banco Interamericano de Desarrollo, BID, 2004). Hacia 1927, el diario *La Nación* indicaba: *“En Chile la colonia china alcanza a dos mil doscientas personas más o menos, todas comerciantes*⁵⁰. Para el terremoto de 1928, el conjunto de comunidades chinas en Chile donó más de 10 mil pesos para aportar a la reconstrucción de la zona centro del país. Antecedente no menor, si se considera que el salario promedio en ese tiempo no superaba los 30 pesos (Bao, 2013). Y en

46 Archivo Provincial de Tocopilla, carta s/n Al Sr. Gobernador. Remite: J. Chang, 12 de junio 1932.

47 Archivo Provincial de Tocopilla, carta s/n Al Sr. Alcalde Rencoret Remite: J. Chang, 15 de julio 1932.

48 Archivo Provincial de Tocopilla, Oficio N°17, Al Sr. Chang. Respuesta de Gobernador Peralta, 12 de agosto de 1932.

49 *La Nación* (Santiago) 9 de octubre de 1929.

50 *La Nación* (Santiago), 11 de octubre de 1927.

Iquique, la misma agrupación fundada en 1893, el 2 de marzo de 1932 organizaba el Club Deportivo Chung Hwa, destacando en la práctica del basquetbol⁵¹.

Entonces, podemos ver que la comunidad china reprodujo en Chile una lógica étnicamente legitimada que se basa en estructuras de reciprocidad propias de la lógica del don. Momento en el cual el acto de dar no es solo una iniciativa de generosidad espontánea y desprovista de interés, sino también una marca de superioridad (Mauss, 2008). No cualquiera es quien dona, sino aquel que exhibe el poder y el capital necesarios para hacerlo, y con su donación de alguna forma apabulla a quien no tiene esos medios. Mecanismo que construye jerarquías y fundamenta de paso las distinciones internas, en tanto el reconocimiento de un tercero -en este caso la autoridad nativa- es necesario para obtener legitimidad entre las comunidades chinas de ultramar.

Se trataría de una forma arcaica de la lucha por el reconocimiento, que implica la aceptación primera de una identidad y una alteridad. El don operaría en este caso como el mecanismo del reconocimiento del otro, de su posición, del lugar que le corresponde en tanto otro. En este aspecto, los vínculos entre ambos tipos de derecho, el arcaico y el moderno, representan un desafío aún solo tenuemente estudiado (Flahaut, 2004; Anspach, 2004).

Así, el centro Chung Hwa de Tocopilla fue legitimando su presencia a través de diversas actividades. Por ejemplo, en la década de 1940 la celebración del Año Nuevo Chino fue otra forma de visibilizar a la colectividad, así quedó registrado ante una autorización que entregó el alcalde comunista Víctor Contreras Tapia en verano de 1943: *“se autoriza cierre de calle 21 de mayo para la celebración de año nuevo chino y paseo de comparsas por la avenida citada. Esta repartición coordinará con el Cuerpo de Carabineros la seguridad de dicha celebración tan importante para su colonia”*⁵².

El Chung Hwa de Tocopilla estuvo compuesto por chinos y sus descendientes, estos últimos crearon el Cheng Ning Hui. En conjunto, ambos grupos participaban activamente en la iglesia católica, muchos de los hijos de chinos y chinas se casaron con el ritual católico, además, muchos de ellos militaron en partidos políticos de derechas y como agrupación, siguieron usando la bandera nacionalista del Guomindang durante la década de 1960⁵³ (**ver figura 1**).

51 El diario *La Nación* (Santiago) comenta el 12 de agosto de 1933 el abultado triunfo de la colectividad sobre el equipo Carampangue.

52 Archivo Gobernación de Tocopilla, *Copia de Oficio municipal N°94*, 21 de enero 1943.

53 La alianza entre las comunidades chinas del norte de Chile con la Iglesia Católica y los partidos políticos de la derecha local ha sido reafirmada por Palma y Montt (2017).

Figura 1

Los integrantes del Centro Chung Hwa de Tocopilla fueron cercanos a partidos políticos conservadores y católicos, no reconocieron a la República Popular China de Mao Mao Tse-Tung y siguieron usando la bandera nacionalista en todas sus ceremonias oficiales. La fotografía superior corresponde al año 1962. La fotografía inferior corresponde Alfredo Cam Ku (n.1901-f.1971) dueño de la tienda La Perla. Archivo de Yuksin Cam Loo.



Comercio y distinción

Si hasta el momento los documentos recorridos nos muestran un mundo chino en el cual las jerarquías aún se encuentran principalmente en construcción y en disputa, en tanto la lucha por la hegemonía del campo mantiene una multiplicidad de posiciones de poder, representadas por una dispersión de “grandes hombres”, o al menos en pugna por ser así reconocidos, esta escena claramente decantó a partir de la crisis de 1929, cuando una parte no menor de los asentados en el norte salitrero se vieron obligados a buscar nuevos horizontes, principalmente con la ilusión de instalarse en Santiago. Ese movimiento migratorio explica en buena medida la primera gran expansión de la colonia china en la capital del país, donde hasta ese momento había sido menor. Buscando este destino, no fueron pocos quienes se fueron insertando en ciudades intermedias (Bao, 2013). Pero, siguiendo una lógica de poder constatada también en sociedades segmentarias (Sahlins, 2010), en la década de 1930 la misma crisis del grupo en la globalidad de la zona salitrera -pues el cierre de salitreras conllevó la inviabilidad de muchos proveedores y comercios asociados- derivó en la consolidación de solo algunos “grandes hombres” y sus familias, quienes vieron un campo abierto, sin mayor competencia para su expansión, riqueza y lucimiento ante el nativo y también ante su propia colectividad.⁵⁴

Ese tiempo de “grandes hombres” marca hasta hoy un “esplendor mítico” de la migración china en Tocopilla y fue acompañado del gasto conspicuo de su élite, heredera, por cierto, de *habitus* y linajes anteriores. Nombraremos a los más destacados. Santiago Chiong construyó en 1932 un gran local para implementar su almacén especializado en la venta de carnes. Jon Chau levantó un edificio e instaló un restaurante, un prostíbulo, dos peluquerías y un cabaret con una gran pista de baile, local de entretenimiento denominado como *El Asia*, icono de la vida nocturna. Guillermo Chang apostó con un almacén llamado *San Pedro* en calle Bolívar. Arturo Tang, quien nació en Cantón y llegó a los 17 años a Iquique, se trasladó al poco tiempo a Tocopilla donde tuvo una carnicería, administró un cabaret y fue propietario de una tienda llamada *Victoria* en calle 21 de mayo esquina Bolívar. Alfredo Cam Ku llegó desde el Perú, en Tocopilla instaló una verdulería y diversificó su negocio hacia los alcoholes, instaló también una carnicería mayorista, seguidamente inauguró la tienda llamada *La Perla*. Por su parte, Kai Lau Chau instaló un gran almacén con ventas de abarrotes y diversidad de víveres, le seguiría la implementación de una carnicería. En 1939, Ramón Young adquirió la tienda de géneros *Ukrania* perteneciente a la familia Jodorowsky (Galaz-Mandakovic, 2013, p.102). En ese mismo año, el semanario tocopillano *4 de junio* publicó que Federico Cam era un importante proveedor de carne en la ciudad, y que contaba con 5 carnicerías cuya particularidad era: “Atención esmerada, peso exacto y personal especial de cajas”⁵⁵.

54 Es necesario recordar aquí la analogía con los *big-men* señalados por Sahlins en la Melanesia, a quienes compara y contrapone con la más compleja estructura política polinesia, compuesta por “linajes rankeados”. Sahlins considera análoga la estructura polinesia a los clanes chinos tradicionales (Sahlins, 1963, p.287).

55 *4 de junio* (Tocopilla) 4 de junio de 1939.

Siguiendo ese mismo impulso, en el año 1944, algunos chinos figuran en los listados de la Sociedad de Comerciantes Minoristas, institución fundada el 10 de agosto 1931. Entre ellos aparecen: Ramón Young, Antonio Tong, Ernesto Loo, Jose Lan, Alfredo Cam, Carlos Chong, José Segundo Chiong y Celia Chia⁵⁶.

Como una derivación negativa de este momento marcado por el consumo conspicuo y el gasto agonístico, muchos de los emprendimientos chinos que incluían la importación de artículos suntuarios fueron víctimas habituales de robos. Por citar un par de ejemplos: Juan Chang denunció en la Comisaría de Investigaciones que a las 3:30 am del 25 de junio de 1946 “*extraños habían penetrado a su negocio, por lo que hizo un inventario pudiendo darse cuenta de que le habían sustraído más o menos 50 relojes de diferentes marcas y calidad (...) por el momento calcula el valor de los sustraído en \$19.000*”⁵⁷. Por su parte, Santiago Chiang Chong denunció que en su domicilio habían robado varios ternos y “*la cantidad de tres mil pesos en dinero efectivo*”⁵⁸. En ambos casos, los ladrones ingresaron por los tragaluces.

Figura 2

Publicidad de dos negocios emprendidos por chinos desde finales de la década de 1940. Fuente: *Semanario La Cosa*, junio de 1954.



56 Archivo Gobernación de Tocopilla, *Acta de sesión de la Sociedad de Comerciantes Minoristas*, 3 de marzo de 1944.

57 Archivo Gobernación de Tocopilla, Policía de Investigaciones, *Comunicación de novedades* N° 144, 25 de junio de 1946.

58 Archivo Gobernación de Tocopilla, Policía de Investigaciones, *Comunicación de novedades* N° 230, 11 de octubre de 1946.

En este grupo de comerciantes chinos, existe un caso notable: Arturo Chau Ly (Figura 3).

En el tenor del desmantelamiento de las salitreras del sistema Shanks se desarticulaban los flujos de la venta de animales y de las carnes muertas en la pampa. No obstante, con el surgimiento de las salitreras del sistema Guggenheim, tales como María Elena en 1926 y Pedro de Valdivia en 1931, sería un ciudadano chino el que usufructuaría de ese mercado de las carnes que se abría. Hablamos de Arturo Chau Ly, quien había arribado a Antofagasta desde la provincia de Guangdong en 1914 y después de vivir en algunas salitreras, se instaló definitivamente en Tocopilla. El diario *La Prensa* en la edición del 7 de enero de 1935 publicaba lo siguiente: “Arturo Chau Ly: proveedor de ganado en Tocopilla y en los puestos de las Oficinas salitreras de María Elena, Pedro de Valdivia, José Francisco Vergara y Coya Sur. Carne de Novillos de Primera Clase y Entrega a Vapores. Ventas al por mayor y menor”⁵⁹.

Este ciudadano cantonés, en el marco de la proveeduría de carnes, articuló un sistema de flujo de animales desde el norte de Argentina, en especial desde Salta, participando en el mercado de las carnes de primera clase (novillos), de segunda clase (bueyes) y de tercera clase (torunos)⁶⁰. Por citar un par de ejemplos, en abril de 1944, Chau Ly faenó 193 vacunos, 103 lanares y 46 caprinos⁶¹. En mayo del mismo año, faenó 152 vacunos, 91 lanares y 95 caprinos⁶².

Siguiendo la lógica esperada en sus prácticas culturales, Arturo Chau Ly fue transformándose en un filántropo local. Su nieto llamado Chimeng Chau, nos dice:

*Mi abuelo fue presidente de la Cámara de Comercio, cooperó con la compra de carros para los bomberos, financió paraderos de microbuses, ayudaba seguidamente a la Cruz Roja, uniformes para el Orfeón Musical de la municipalidad, cooperaba con dinero en Chile Sporting Club (...) le daba empleo a más de 100 personas en Tocopilla. También fue presidente honorario del Club Deportivo Palestino de Tocopilla, tuvo una flota de camiones*⁶³.

El Patronato de la Infancia también supo de sus contribuciones como así también la iglesia católica y el Hospital Marcos Macuada.

Una obra por la cual sería recordado Chau Ly, fue la donación de un parque infantil de 1.000m² en el año 1944, el que contaba con un conjunto de columpios, balancines, una pasarela y un carrusel, con capacidad para 200 niños, parque que incluyó una plaza. El diario *La Prensa* tituló:

⁵⁹ *La Prensa* (Tocopilla) 7 de enero de 1935.

⁶⁰ Archivo Gobernación Provincial de Tocopilla, Decreto N°12, Comisariato Departamental de Subsistencia y Precios, 22 de julio de 1939.

⁶¹ Archivo Gobernación Provincial de Tocopilla, Doc. N°81, *Sobre producción de cueros. Al Sr. Comisario general de Subsistencia y Precios*, 5 de mayo de 1944.

⁶² Archivo Gobernación Provincial de Tocopilla, Doc. N°951, *Sobre producción de cueros. Al Sr. Comisario general de Subsistencia y Precios*, 5 de junio de 1944.

⁶³ Chimeng Chau, comunicación personal, 26 mayo de 2018.

Ante numeroso público y con la asistencia de las autoridades fue inaugurado ayer el Parque de Juegos Infantiles Arturo Chau Ly”⁶⁴. La obra que tuvo un costo de \$ 30.000 fue para “obsequiar estos juegos a los hijos del pueblo de Tocopilla (...) forma de agradecer en parte el afecto y la hospitalidad que debo al pueblo de Chile”⁶⁵.

Figura 3

Arturo Chau Ly, nacido en Guangzhou, llegó a ser proveedor de ganado en todo el Departamento de Tocopilla en especial de las Oficinas salitreras y de los barcos que recalaban en el puerto local. Según el semanario 4 de Junio (Tocopilla) en 1939 el ganado no solo provenía desde Argentina, sino que también desde el sur de Chile. Contaba con cinco carnicerías en el puerto y una flota de camiones para el traslado de la carne hasta la pampa salitrera. Hacia 1965, un club futbolístico de la Liga Federada de Tocopilla llevó su nombre. Archivo: Yuksin Cam Loo.



En la misma lógica del don, enfatizando la conformación de deudas no explícitas pero que esperan -a partir de su gratitud- una retribución sin tiempo fijo, es posible mencionar otros ejemplos que dan cuenta de la continuidad de prácticas relacionadas con esa lógica en décadas siguientes. Como resulta obvio, se trata de una superioridad no sólo económica, sino social y moral que refuerza la autoridad del donador. Quien recibe lo dado acepta los términos de dicho acuerdo, cuya amplitud

⁶⁴ *La Prensa* (Tocopilla) 25 de diciembre de 1944.

⁶⁵ *La Prensa* (Tocopilla) 25 de diciembre de 1944.

y contenidos dependerán sólo de quienes lo reconocen y se benefician de él. Se trata, por lo mismo, de una relación de poder y respeto que se legitima a partir de acuerdos particulares. La lógica presente en él estaría basada no en la abstracción de la ley, aunque puede operar en su interior, sino en relaciones concretas fundadas en el juego ambivalente de la solidaridad y de la lucha, del reparto igualitario y la competencia agonística, presentes en este tipo de lazo social.⁶⁶

Así, podemos ver que en 1943 el gobernador de Tocopilla agradecía al centro Chung Hwa por un cheque de \$1.000 pesos para los damnificados de Calbuco, comunidad que había sufrido un gran incendio el 31 de enero de 1943, en el que resultaron quemadas 12 manzanas con viviendas. El gobernador Márquez dijo: *“eterna gratitud y respeto para los integrantes del Centro Chung Hwa donantes”*⁶⁷.

Donativos importantes en el mismo año fueron entregados a instituciones caritativas, como el Comité Pro Pascua de los Niños Pobres de Tocopilla, acción agradecida por uno de los gestores, el Gobernador Departamental de Tocopilla Pedro Muñoz Rojas, quien indicó:

*Señor Roberto Ly Cere, Presidente del Centro Chung Hwa de Tocopilla: Permítame señor Presidente (...) testimoniarles una vez más el reconocimiento de gratitud hacia su institución, ya que siempre ha estado atento a las peticiones de esta Gobernación, contribuyendo gustoso y ampliamente a cuánta obra de bien se ha iniciado en la ciudad, siendo un ejemplo para las demás instituciones. Es por ello que reiteramos nuestros agradecimientos por la ayuda prestada al Comité Pro Pascua de los Niños Pobre de Tocopilla*⁶⁸.

Este devenir de donativos, nuevamente se expresaría en verano de 1944, el nuevo gobernador Adolfo Márquez agradecía en un documento la donación de dinero de la agrupación Chung Hwa:

*Esta repartición pública que dirijo agradece vuestro gesto y el de su distinguida colonia para con nuestros niños de Tocopilla y también con los de las Oficinas Salitreras de María Elena, José Francisco Vergara y Pedro de Valdivia, quienes pudieron celebrar una grata navidad junto a sus familias. El Comité Pro Pascua para Niños Pobres agradece la entrega de vuestra ayuda económica para socorrer a dichas almas maltratadas por la vida y la pobreza. Hago votos por la ventura personal de los ciudadanos chinos residentes en Tocopilla, y muy especialmente por Ud.*⁶⁹

66 Resulta aquí inevitable la “primitiva” comparación maussiana: *“Un jefe no conserva su autoridad [...] más que si prueba que está embrujado y favorecido por los espíritus de la fortuna, que es poseído por ella y que él la posee; y no puede probar esa fortuna más que gastándola, distribuyéndola, humillando a los otros, poniéndolos ‘a la sombra de su nombre’”* (Mauss, 2008, p.206).

67 Archivo Gobernación Provincial de Tocopilla, Oficio N°247, Al Sr. Presidente Chung Hwa. Remite: Gobernador Márquez, 31 de marzo de 1943.

68 Archivo Gobernación Provincia de Tocopilla, Oficio N°741, Al Sr. Presidente Centro Chung Hwa, 1 de diciembre de 1943.

69 Archivo Gobernación Provincia de Tocopilla, Oficio N°89, Al Sr. Presidente Centro Chung Hwa, 12 de enero de 1944.

En los hechos, podemos cerciorar que el Centro Chung Hwa fue un activo colaborador del Estado en su nivel departamental, contribuyendo en diversas agencias asistencialistas de varios ámbitos para la población. Fue también el espacio para que algunos chinos articularan acciones para obtener una *cara* (mianzi-面子) que, en el decir de Goffman, deviene en: “*el valor social positivo que una persona afirma de sí misma por la forma que otros asumen que él ha tomado durante un contacto particular. Cara es una imagen del sí mismo delineada en términos de atributos sociales aprobados*” (Goffman, 1955, p.213). No cabe duda de que la búsqueda y construcción de una *cara* o *mianzi*-面子 es la principal fuente de diferenciación y posicionamiento social en el mundo chino (Goffman, 1955; Ho, 1976; Hwang, 1987; Yan, 1996; Earley, 1997; Beltrán, 2003; Moraga, 2012, entre otros).

Figura 4

Colonia china frente al edificio del Centro Chung Hwa en la celebración del aniversario de China en 1961, además de las fuerzas policiales acompaña el alcalde Julio Fernández Jiménez y el gobernador Adolfo Márquez. Abajo: exposición de arte chino en 1962, actividad liderada por las mujeres del Centro Chung Hwa. La siguiente fotografía corresponde a integrantes de la colonia, entre ellos: Simón Lonking, Simon Lau, Alonso Siu, Edith Chia, Jorge Chau, Sra. Lonking, Arturo Tan, Ramon Tama, Santiago Chau, Fresia Jaug, Alfredo Cam, Vinko Yap y Federico Loo. Archivo de Moy-San Tang.



Figura 5

Integrantes el Centro Chung Wha de Tocopilla en 1955, entre ellos: Carlos León, Felipe Ly, Federico Loo, Arturo Chau, Alfredo Cam, Ramón Young, Alonso Siu, Julio Chiang, Santiago Chau, Tan Jau, Guillermo Chang, Emilio Lau, Cam Fox, Roberto Hafón, Tomás Wong. Los lujosos y nuevos automóviles en manos de ciudadanos chinos fue también un sello de distinción en un contexto de pobreza y de escasas calles pavimentadas, como así también el uso de ternos y corbatas en su vida cotidiana. Abajo: Matrimonio entre hijos de chinos residentes en Tocopilla, evento realizado en el Club de la Unión en 1961. Archivo de Moy-San Tan.



Disonancias

Simultáneamente a estos engrandecimientos de la imagen de la colonia, ocurrían algunos hechos que remiten a cierta disonancia y heteroclicidad por parte de otros migrantes chinos. Solo por citar algunos ejemplos, podemos ver que algunos chinos siguieron percibiendo cierta hostilidad. Tenemos el caso de un migrante situado en la pampa salitrera, Juan Chau, quien fue multado por el Comisario Departamental de Subsistencia y Precios en la Oficina María Elena:

*siendo las 17 horas, notifiqué al comerciante chino Juan Chau, domiciliado en esta Oficina, el Decreto N° 29 de ese comisariato, en el que se le condena a pagar una multa de cincuenta pesos (\$50.-) por infringir las disposiciones del Comisariato Departamental de Subsistencia y Precios, al vender artículos de primera necesidad a un precio mayor y por no dar el peso legítimo del kilo*⁷⁰.

También nos encontramos con el caso de Ramón Kong, comerciante de carnes, quien denuncia cierta persecución por parte de Santiago Ferrús López, miembro de la Junta de Vigilancia del Comisariato de El Toco, quien desde hace algún tiempo,

*se ha presentado a su negocio para exigirle Cajera y, como él no la tiene, le ha obligado le dé \$60 pesos mensuales por tolerar la falta de esta empleada (...) que el señor Santiago Ferrús López ha recibido durante varios meses esta cantidad de \$60 pesos y que a menudo lo sigue molestando*⁷¹.

También está el caso de algunas quejas ante la supuesta ludopatía china y el jolgorio asociado, así lo mencionaba el gobernador en un documento enviado a Carabineros:

*Esta Gobernación ha recibido numerosos reclamos por parte de vecinos que habitan la calle 21 de mayo en las cercanías del edificio de la colonia china Chung Hwa. Los vecinos han expresado a esta repartición pública que todos los días se escuchan gritos, escándalos y se consumen bebidas alcohólicas a saber de las restricciones que ha aplicado el Grupo Comando de Defensa de Costa*⁷².

Las quejas de vecinos anónimos estaban referidas a que en el inmueble del centro Chung Hwa existía un garito donde, “connotados ciudadanos y comerciantes

70 Archivo Gobernación Provincial de Tocopilla, Decreto N°144, Subdelegación de El Toco, María Elena, 5 de diciembre de 1939.

71 Archivo Gobernación Provincial de Tocopilla, Oficio N°342, *Al Sr. Gobernador*. Remite: Subdelegación Civil de Toco, Oficina María Elena, 6 de noviembre de 1941.

72 Archivo Gobernación Provincial de Tocopilla, Oficio N°24, *Al Sr. Comisario de Carabineros de Tocopilla*. Remite: *Gobernador*. 13 de diciembre 1942.

acuden todas las noches a jugar distintas apuestas"⁷³. En esas circunstancias, se solicitaba una inspección policial y revisión de pasaportes⁷⁴.

En 1944 también se denuncia la existencia de un matadero ilegal administrado por el ciudadano chino Iwan Ly Loo, quien fue sorprendido al llegar al hospital con las ropas manchadas con sangre. Ante el hecho, su casa habitación fue allanada, encontrando que: *"había faenado varias gallinas, pero sin ninguna medida hijiénica. Al solicitar los permisos sanitarios respectivos, no pudo dar ninguna respuesta ante nuestros requerimientos. Pudimos ver que estábamos en presencia de un matadero clandestino"*⁷⁵. En dicha revisión también se realizó el hallazgo de 20 aves, 9 cabros y un cerdo pequeño. Dichos animales muertos tenían como objetivo ser comercializados en la población de la zona de la Manchuria y la zona de la Beneficiadora de Metales. El matarife chino fue detenido, y según el informe de Carabineros,

*tiene fama de ser alcohólico y que había tenido buen pasar pero que por efecto de juegos y malas costumbres había perdido sus capitales y negocios, lo que motivó que su mujer se fuera con otro ciudadano chino con residencia en Iquique, dejándolo irresponsablemente con su hijo de 5 años*⁷⁶.

Más allá de estos hechos, las percepciones positivas serían un poco más hegemónicas, por ejemplo, en 1949, un estudiante de la Escuela Normalista de Copiapó, Enrique Campdelacreu, comentaba en su memoria de prueba:

*La colonia china es la más numerosa dentro de la ciudad (...) sus miembros gozan de estimación en todos los círculos por la corrección de sus actos, la generosidad con que contribuyen a toda obra de bien social y el respeto que siempre han guardado a nuestras leyes y a nuestras autoridades*⁷⁷.

73 Archivo Gobernación Provincial de Tocopilla, Oficio N°24, *Al Sr. Comisario de Carabineros de Tocopilla. Remite: Gobernador*. 13 de diciembre 1942.

74 Que las sedes de los Centros Chung Hwa fueran acusadas de ser lugares de juegos, no era novedad. En marzo de 1938, un gran operativo policial en Santiago detuvo a un centenar de chinos por *"jugar y fumar opio"*, informó el diario La Nación, agregando: *"Revólver en mano, los detectives penetraron al club social Chung Hwa ubicado en San Pablo 1571 (...) numerosos chinos lograron escapar por los tejados, causando verdadera alarma en el vecindario (...). Fueron puestos en libertad los detenidos previa comprobación de sus respectivos domicilios y depósito de 300 pesos de fianza cada uno quedando citados para comparecer..."* (La Nación, 21 de marzo de 1938). Sobre el consumo de opio, el diario indicó que existía un segundo piso donde los chinos se recostaban en camarotes *"hasta cuyas cabeceras llegaban las mangueras que partían desde el quemador"* (La Nación, 21 de marzo de 1938). La difusión de este tipo de noticias, muchas de ellas con detalles caricaturescos, ayudaron a reproducir una gran cantidad de estereotipos y prejuicios orientalistas.

75 Archivo Gobernación Provincial de Tocopilla, Oficio N°23, Dirección General de Investigaciones, *Al Sr. Gobernador*, 10 de marzo de 1944.

76 Archivo Gobernación Provincial de Tocopilla, Oficio N°23, Dirección General de Investigaciones, *Al Sr. Gobernador*, 10 de marzo de 1944.

77 Campdelacreu, 2009 [1949], p.47.

Estos procesos de percepción positiva se incrementaron desde la segunda mitad de la década de 1950 por efecto de una serie de eventos, tales como las fastuosas fiestas en el elitista Club de la Unión, los suntuosos matrimonios, las fiestas juveniles del Cheng Ning Hui, las fiestas infantiles, las celebraciones del Aniversario de China, las exposiciones de Arte Chino, entre otras actividades.

A pesar de estos procesos de elitización, siguieron existiendo chinos que se vincularon con cierto lumpen local. Así lo menciona un documento confidencial de la Dirección General de Investigaciones en septiembre de 1954, institución que sorprendió al chino Eduardo Kam Fu, 36 años de edad, quien disponía de una taberna ilegal en su casa, *“domicilio sobre el cual existían sospechas de consumos de narcóticos además de ser un lugar de apuestas ilegales y venta de licores sin patentes”*⁷⁸. Al momento del allanamiento, Kam Fu estaba acompañado de *“personajes reputados del lumpen de la localidad quienes también estaban borrachos y dos de ellos estaban armados con revólver no inscritos”*⁷⁹. Estos ciudadanos fueron acusados de contrabando de narcóticos, consumo en taberna ilegal, porte de armas prohibidas y ofensas a la moral.

Transacciones inmobiliarias

En el contexto del arraigo territorial que establecieron los migrantes chinos en el puerto salitrero de Tocopilla, estos, en el marco de la elitización de algunos integrantes del colectivo, comenzaron a participar en las dinámicas de compraventa de inmuebles. De ese modo, varios chinos devinieron en destacados propietarios. Gracias a los archivos históricos del Ministerio de Bienes Nacionales, rescatados en la Gobernación Provincial de Tocopilla, fue posible hallar un registro de diversas transacciones de propiedades entre los años 1938 y 1959 y de ese modo, construir una base de datos, todo esto en el marco de la misión institucional del Ministerio citado que busca reconocer, administrar y gestionar el patrimonio fiscal de todos los habitantes de Chile⁸⁰.

Así, en el rango cronológico de 1938 a 1959, fue posible identificar 121 acciones realizadas por ciudadanos chinos en un universo de 3.783 registros de propiedad. En ese sentido, fueron las compraventas las acciones más realizadas por los migrantes chinos en Tocopilla, representado el 83,4% en comparación a las transacciones o adjudicaciones de otro tipo (Tabla 1). De esta manera, los chinos demostraron que la elitización en cierto modo estaba remitida a la tenencia de propiedades.

78 Archivo Gobernación Provincial de Tocopilla, Oficio confidencial N°21, Dirección General de Investigaciones, *Al Sr. Gobernador*, 15 de septiembre de 1954.

79 Archivo Gobernación Provincial de Tocopilla, Oficio confidencial N°21, Dirección General de Investigaciones, *Al Sr. Gobernador*, 15 de septiembre de 1954.

80 A su vez, busca mantener el catastro gráfico de la propiedad fiscal actualizado y de esa manera regularizar la pequeña propiedad raíz particular. En ese sentido, la propiedad privada podemos entenderla como el derecho de las personas de obtener, emplear, poseer, controlar y disponer un espacio físico determinado, con la facultad de heredar según su acuerdo o contexto determinado.

Tabla 1

Ranking de tipos y cantidades de transacciones de propiedad en manos de chinos entre 1938 y 1959. Fuente: Archivo Gobernación de Tocopilla, Registro de propiedades del Ministerio de Bienes Nacional para la ciudad de Tocopilla.

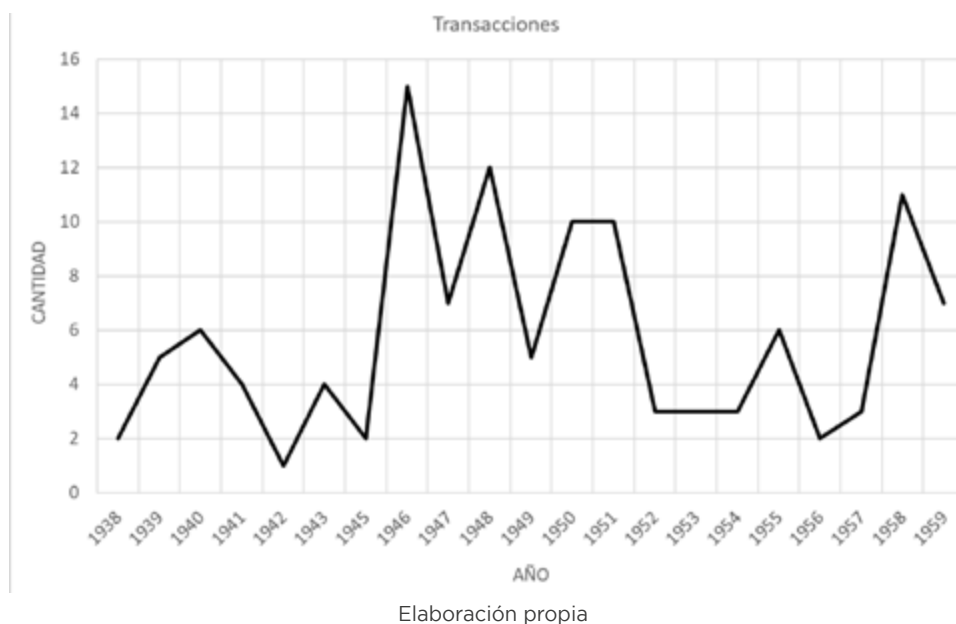
Tipo de transacción	Cantidad	%
Compraventa	101	83,4%
Herencia	8	6.6%
Partición	3	2.4 %
Adjudicación en partición	2	1.6%
Posesión efectiva de herencia	2	1.6%
Título gratuito de dominio	2	1.6%
Adjudicación	1	0.8%
Aporte	1	0.8%
Inscripción especial de herencia	1	0.8%
Total	121	100%

Elaboración propia

En ese cuadro, también podemos visualizar que gran parte de las acciones de transacción tuvieron años destacados, particularmente en 1946, año de mayor actividad. Adicionándose el año 1948, 1950, 1951 y 1952. Por su parte, los años donde menos actividades ocurrieron fueron 1942, 1945 y 1956 (**Gráfico 1**).

Gráfico 1

Análisis cronológico de las transacciones de propiedades entre 1937 y 1959 por parte de ciudadanos chinos. Fuente: Archivo Gobernación de Tocopilla, Registro de propiedades del Ministerio de Bienes Nacional para la ciudad de Tocopilla.



En estas transacciones participaban personas naturales y sociedades. Como se visualiza en la tabla 2, son los hombres lo que mayoritariamente están agenciando compraventas, con un total de 89 hombres chinos (73,5%), significativa diferencia con las mujeres, quienes se contabilizan en 16 (13,2%), cifra que dialoga proporcionalmente con el mismo porcentaje para las sociedades, las que normalmente eran mixtas (12,3%).

Tabla 2

Descripción de acciones realizadas entre mujeres, hombres y sociedades mixtas que participaron en el proceso de transacción de compraventas de propiedades entre 1938 y 1959. Fuente: Archivo Gobernación de Tocopilla, Registro de propiedades del Ministerio de Bienes Nacionales para la ciudad de Tocopilla.

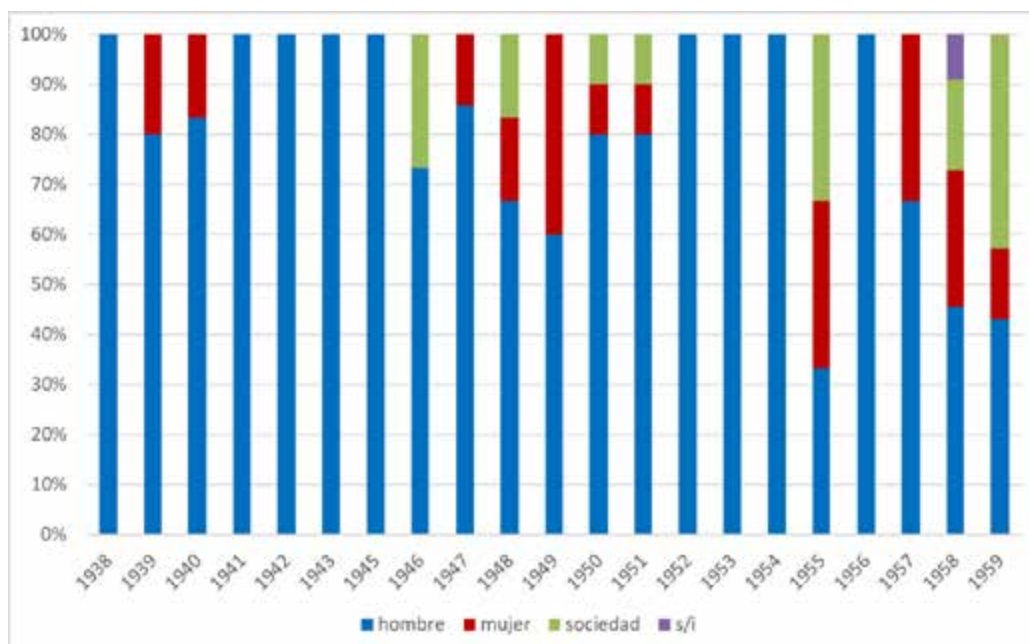
Año	Sexo Propietario Actual				Total
	hombre	mujer	sociedad	s/i	
1938	2				2
1939	4	1			5
1940	5	1			6
1941	4				4
1942	1				1
1943	4				4
1945	2				2
1946	11		4		15
1947	6	1			7
1948	8	2	2		12
1949	3	2			5
1950	8	1	1		10
1951	8	1	1		10
1952	3				3
1953	3				3
1954	3				3
1955	2	2	2		6
1956	2				2
1957	2	1			3
1958	5	3	2	1	11
1959	3	1	3		7
Total	89	16	15	1	121

Elaboración propia

El **gráfico 2** demuestra que las mujeres tuvieron mayor participación en los años 1949, 1955 y 1957. Por su parte, las sociedades mixtas destacan en los años 1946, 1948, 1955 y 1959. Este último año el más significativo para las sociedades que transaron propiedades.

Gráfico 2

Comparación entre mujeres, hombres y sociedades mixtas que participaron en el proceso de transacción de compraventas de propiedades entre 1938 y 1959. Fuente: Archivo Gobernación de Tocopilla, Registro de propiedades del Ministerio de Bienes Nacionales para la ciudad de Tocopilla.

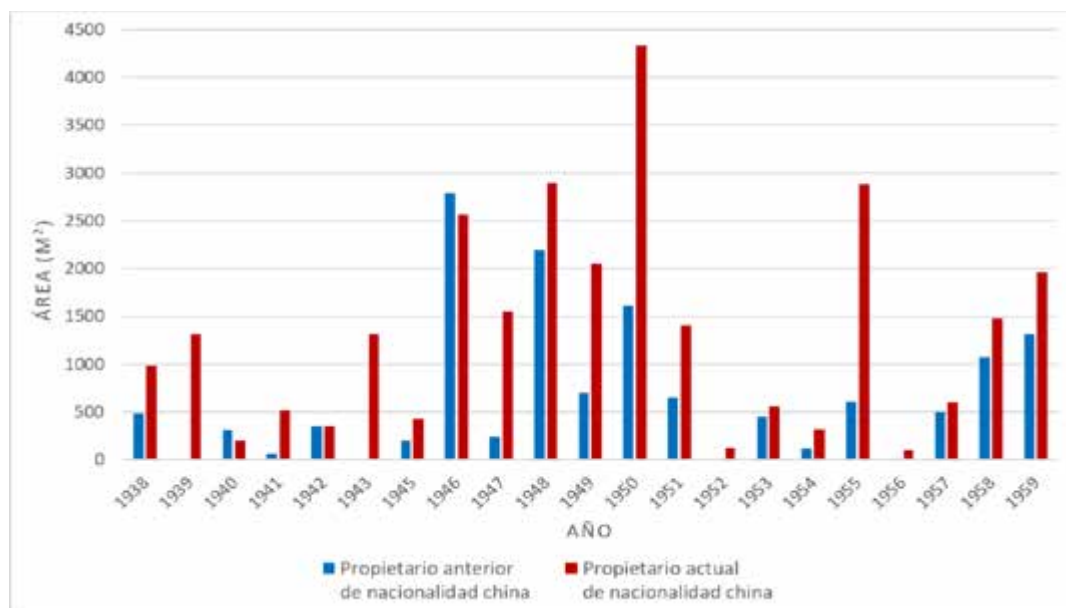


Elaboración propia

También es posible visualizar la cantidad de metros cuadrados movilizados por chinos y chinas en cuanto a propiedades que venden y propiedades que compran (Gráfico 3). Fue, entonces, el año 1950 cuando más metros cuadrados adquirieron estos migrantes. Y fue en el año 1946 cuando más propiedades se vendieron por parte de chinos y chinas.

Gráfico 3

Cantidad de metros cuadrados movilizados por chinos y chinas en cuanto a propiedades que venden y propiedades que compran entre 1938 y 1959. Fuente: Archivo Gobernación de Tocopilla, Registro de propiedades del Ministerio de Bienes Nacionales para la ciudad de Tocopilla.



Elaboración propia

En este proceso, también podemos destacar y visualizar a los 20 chinos que acaparan la mayor cantidad de transacciones (Tabla 4), destacando Arturo Chau Ly, con 13 propiedades. En menor proporción le siguen Carlos Chiang Ly, Federico Loo Cam y Gregorio Yap.

Tabla 4

Ranking de los ciudadanos chinos que más transacciones de compraventa realizaron entre 1938 y 1959. Fuente: Archivo Gobernación de Tocopilla, Registro de propiedades del Ministerio de Bienes Nacionales para la ciudad de Tocopilla.

Nombre	Nº de Transacciones de compraventa
Arturo Chau Ly	13
Carlos Chiang Ly	4
Federico Loo Cam	4
Gregorio Yap	3
Manuel F., Sueylian Lilian y Mario Mak	3
Ramon Young Wong	3
Alfredo Cam Ku	2
Guillermo Chang	2
Guillermo Loo Cam	2
Hilario Chan Lin	2
Li Gin Yen	2
Misan, Eloisa y Exequiela Chang	2
Misan, Mercedes, Miguel y Exequiela Chang	2
Oscar Lin Chiang	2
Roberto Hafon Yon	2
Rosa Vera Vda. de Chumez, Lidia y Juana Chumez	2
Samuel Chumey S.	2
Santiago Chau Ly	2
Santiago Chiong Chan	2
Sociedad Comercial Chiang y Cía. Ltda.	2

Elaboración propia

Del mismo modo, podemos analizar los 9 primeros lugares de chinos que agencian una mayor cantidad de transacciones y , sumando los metros cuadrados, encontramos que nuevamente Arturo Chau Ly acumula la mayor cantidad (Tabla 5 y Gráfico 4). El tercer lugar está ocupado por la mujer que fue casada con el hijo de Arturo Chau Ly, llamado Hilario Chau, quien falleció en un accidente aéreo el 26 de marzo de 1955⁸¹.

Tabla 5

Ranking de los migrantes chinos que más metros cuadrados gestionaron entre 1938 y 1959. Fuente: Archivo Gobernación de Tocopilla, Registro de propiedades del Ministerio de Bienes Nacionales para la ciudad de Tocopilla.

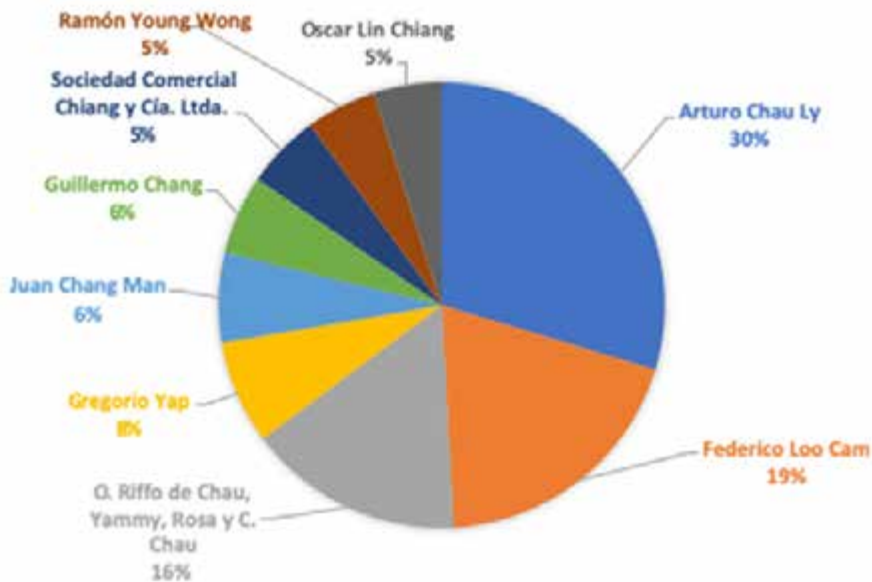
Nombre	Total de m2
1. Arturo Chau Ly	4546,2
2. Federico Loo Cam	2980,8
3. O. Riffo de Chau, Yammy, Rosa y C. Chau	2395,9
4. Gregorio Yap	1153,6
5. Juan Chang Man	1000,0
6. Guillermo Chang	878,8
7. Sociedad Comercial Chiang y Cía. Ltda.	830,0
8. Ramón Young Wong	779,8
9. Oscar Lin Chiang	754,4

Elaboración propia

⁸¹ *La Prensa* (Tocopilla) 6 de mayo de 2003.

Gráfico 4

Identificación de los 9 migrantes chinos con la mayor cantidad de transacciones que realizaron y con la mayor cantidad de metros cuadrados que gestionaron durante 1938 y 1959 dentro de la colectividad. Fuente: Archivo Gobernación de Tocopilla, Registro de propiedades del Ministerio de Bienes Nacionales para la ciudad de Tocopilla.



Elaboración propia

Si bien los chinos en los finales del siglo XIX y principios del siglo siguiente estaban ubicados en las periferias urbanas de Tocopilla, estos datos de transacción nos dan las luces no solo de un proceso de participación socioeconómica, sino que también de una movilidad espacial: gran parte de los chinos agencian sus actividades en la calle principal de la ciudad, la calle 21 de Mayo, arteria que aglutina al 31% del total de metros cuadrados, lo que equivale a 10.610,4 m², gestionados con 34 transacciones, equivalente al 34% del total de las transacciones.

La segunda calle que aglutina a chinos, es una calle paralela a 21 Mayo, la calle Sucre, con el 12,7% del total de metros cuadrados, gestionados con 15 transacciones, que corresponde al 12,4%.

Una calle paralela a Sucre, hacia el oriente, es la calle Guillermo Matta, la cual ocupa el tercer lugar con un total de 2207,9 m². En ese sentido, la **tabla 6** nos ofrece el ranking o la jerarquización de las calles que aglutinaron la mayor cantidad de transacciones, y nos ofrece también una mirada a las calles donde más metros cuadrados se transaron.

Tabla 6

Ranking de calles de Tocopilla donde se evidencia la mayor cantidad de transacciones y las áreas en metros cuadrados involucrados. Fuente: Archivo Gobernación de Tocopilla, Registro de propiedades del Ministerio de Bienes Nacionales para la ciudad de Tocopilla.

Ranking de calles	Transacciones		Área (m2)	
	N°	%	Total	%
1. Calle 21 de Mayo	34	28,1	10610,4	31,0
2. Calle Sucre	15	12,4	4346,8	12,7
3. Calle Guillermo Matta	14	11,6	2207,9	6,5
4. Calle Aníbal Pinto	11	9,1	2327,3	6,8
5. Calle Washington	7	5,8	797,5	2,3
6. Calle Freire	6	5,0	1860,0	5,4
7. Calle Baquedano	4	3,3	1675,7	4,9
8. Calle Colón	4	3,3	1122,1	3,3
9. Calle O'Higgins	4	3,3	1317,5	3,9
10. Manzana N°105	3	2,5	2246,0	6,6
11. Calle Arturo Prat	2	1,7	740,3	2,2
12. Calle Barros Arana	2	1,7	240,0	0,7
13. Calle Bolívar	2	1,7	2955,9	8,6
14. Calle Latorre	2	1,7	400,0	1,2
15. Pasaje Matta	2	1,7	164,0	0,5
16. Calle Segunda Sur	2	1,7	522,0	1,5
17. Calle Serrano	2	1,7	262,4	0,8
18. Avenida Diagonal	1	0,8	0,0	0,0
19. Calle Población Pampa Este	1	0,8	111,0	0,3
20. Calle San Martín	1	0,8	0,0	0,0
21. Manzana 100	1	0,8	305,0	0,9
22. Sin Información	1	0,8	0,0	0,0
Total	121	100,0	34211,7	100,0

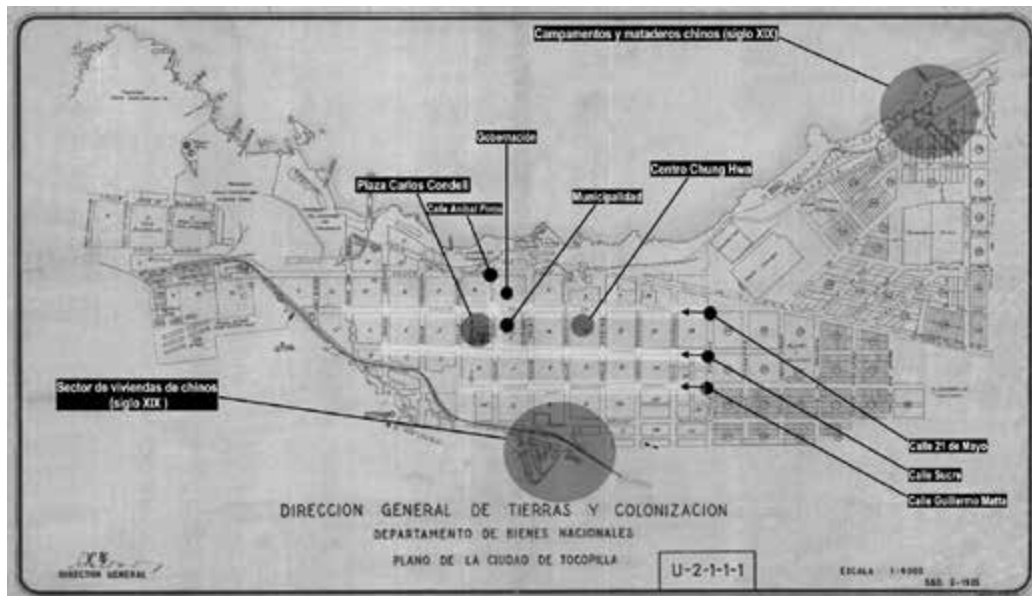
Elaboración propia

Estos procesos de centralización y de elitización de los chinos es un proceso opuesto a los rezagos y pauperización económica y material que se atestiguan en los bordes urbanos de Tocopilla. El diario *La Prensa* comentaba en julio de 1947 sobre la cara infausta del puerto que, “*detrás de sus imponentes decorados, la ciudad oculta bastidores de pobreza y desesperación*”⁸². Porque en los andurriales cercanos al cerro “*existe una verdadera escuela del delito (...) de bandoleros de cualquier especie, la chiquillada se bate a cuadrillazo limpio (...) la realidad desnuda del arrabal. Una bocanada fétida nos ahoga, aparece el conjunto de miseria y desesperación*”⁸³. El matutino indica que los bordes urbanos son la escena de las calaminas y maderas viejas, trozos de saco que

*se sostienen por milagros, que constituyen lo único que pretende dar forma a viviendas de gente humilde, de los desheredados de la suerte. Grandes y chicos se debaten en medio de una miseria que espanta, donde las enfermedades se enseñorean disputando las presas al hambre y la mugre*⁸⁴.

Figura 6

Plano de Tocopilla de 1940 que indica el proceso de movilidad socioespacial de los migrantes chinos. Puede advertirse los sectores periféricos donde habitaron y trabajaron los chinos en los finales del siglo XIX y principios del XX. Del mismo modo, puede advertirse las tres principales calles donde la colectividad desarrolló mayores transacciones inmobiliarias, destacando la calle principal de la localidad, calle 21 de mayo, arteria donde se ubica la Plaza principal, los centros de poder y el propio Centro Chung Hwa. Archivo: Plano de la Dirección General de Tierras y Colonización, Departamento de Bienes Nacionales, 1940.



Esquematzación e intervención propia.

82 *La Prensa* (Tocopilla) 13 de julio de 1947.

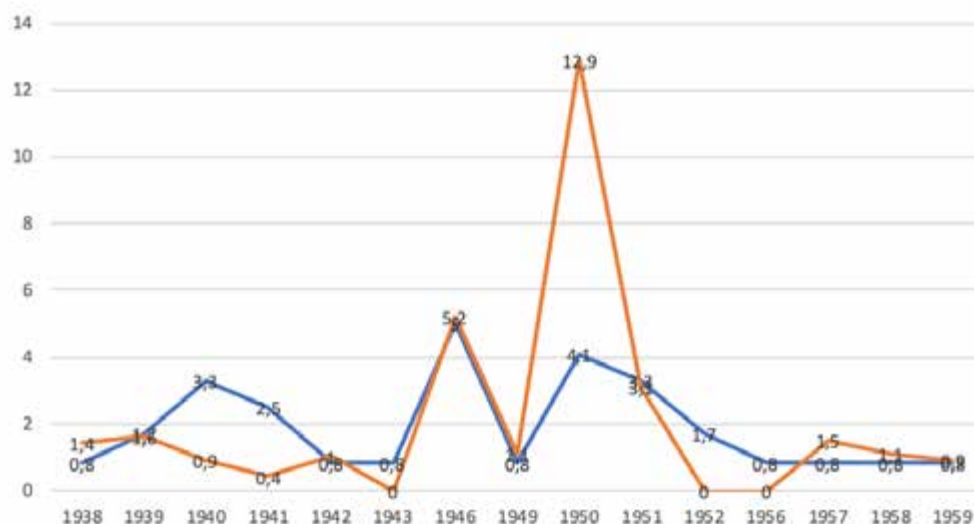
83 *La Prensa* (Tocopilla) 13 de julio de 1947.

84 *La Prensa* (Tocopilla) 13 de julio de 1947.

El **gráfico 5** nos permite analizar el caso particular de la calle 21 de Mayo, calle que aglutina a la elite local, además de la plaza principal, el comercio, los bomberos, municipalidad, gobernación y el propio Centro Chung Hwa. En ese gráfico es posible ver que las mayores transiciones y metros cuadrados asociados ocurren en 1950. Es decir, es posible ver la correlación que indica que a la mayor cantidad de transacciones en 1950 está correspondida con la mayor cantidad de metros cuadrados.

Gráfico 5

Cantidad de transacciones y metros cuadrados transados en la calle principal de Tocopilla, Calle 21 de Mayo, entre los años 1938 y 1959. Fuente: Archivo Gobernación de Tocopilla, Registro de propiedades del Ministerio de Bienes Nacionales para la ciudad de Tocopilla.



Elaboración propia

Comentarios finales

En primer término, en este trabajo pudimos demostrar que la migración china en Tocopilla estuvo inscrita en procesos socioeconómicos que resultaron heterogéneos en sus modos de relación social, donde operaron discursos e imágenes que fueron híbridas, contradictorias y también, en varios casos, ofensivas y otras que resultaron halagüeñas. Así, se evidenció una migración conectada a territorios periféricos, con la asimilación de prácticas consideradas como delictivas y propias de la marginalidad, con chinos que se mantuvieron en una escena de rezago socioeconómico y de subalternidad, situación que estimuló instancias de discriminación y segregación⁸⁵. A su vez, en ese mismo devenir simultáneo de la primera mitad del siglo XX, vemos a otros chinos en procesos de elitización. Esto último, con chinos activos en la vida social de una ciudad, con *huaqiaos* donantes y propietarios, y también como habitantes de las calles principales de una ciudad dinamizada por la exportación del salitre del sistema Guggenheim y que poseía también la termoeléctrica para la mina de Chuquicamata, circunstancias económicas propicias para establecer los diversos set de relaciones.

En ambos casos, está la identidad de los chinos como agentes del comercio, principalmente las tiendas y las ventas de carnes. En este último caso, vimos que en algunas épocas los chinos venden las carnes de más baja calidad. A su vez, se constatan otros chinos que venden carnes de primera categoría. Entonces, su presencia en la costa del desierto de Atacama estuvo cruzada por múltiples imágenes, realidades y tensiones que, de una u otra forma, dejaron una importante huella que nos habla de la densa transformación interna de un colectivo que se resistió a toda conformación sustancialista y homogénea.

Si bien los chinos fueron visibilizados en el marco del hostigamiento y criminalización, también acentuaron su presencia en el desierto con la existencia de “grandes hombres”, muchos de ellos donantes, gracias a sus recursos excedentarios. De ese modo, aquellos sujetos de mecánicas agonísticas fueron construyendo una *cara* comunitaria, obteniendo así una legitimidad local, con un fuerte potencial simbólico y político que brindó el soporte de una posición de reputación beneficiosa. La donación construyó deudas que, de una o otra manera, fueron retribuidas a través del prestigio y la configuración de redes sociales que auxiliaron la reproducción de la elitización.

De esa manera, en la sociedad mercantil del desierto minero, la misma que remite a una verdadera periferia Estatal, los migrantes fueron valorizados según su potencia económica y donativa. Una fetichización y métrica de prestigio que se definía según lo donado. Allí, *a contrariu sensu*, se evidencia la aporofobia que cargó el chino que no pudo conectar con aquellas dinámicas por efecto de no contar con una potencia agonística ni con la posibilidad de quemar los excedentes. Suficiente semántica de la sociología del desierto para excluirlo y discriminarlo por no participar en las dinámicas de intercambio.

85 Sobre otros procesos de discriminación y violencia hacia migrantes chinos, especialmente a coolies vinculados a la extracción del guano en la zona de Tocopilla, ver Galaz-Mandakovic, D. (2019).

Fue allí cuando el dinero fetichizado funcionando como capital que activa relaciones, devino “*como valor dotado del poder de engendrar por sí mismo el valor, como dinero capaz de engendrar dinero*” (Godelier, 1996, p.97). En otras palabras, la lógica agonística presente en las relaciones del mundo chino ensambló por diferentes vías en la lógica de la generación del capital legitimada en la sociedad capitalista del norte de Chile. Al parecer la maquinaria de la generación y acumulación del capital, la transformación permanente de mercancía y de dinero en capital y a la inversa, encontró un punto de encuentro y analogías con el *potlach* chino. El intercambio mercantil y el contrato, por una parte, y lo no-contractual ni “negociable”, la reciprocidad, por otra, parecen haber ensamblado como aspectos relevantes que sostuvieron la vida social del mundo chino en Chile.

Referencias bibliográficas

- Anspach, M. (2004). Violence et don. La preuve par Troie. *Revue du MAUSS* 23, 57-62.
- Archivo Biblioteca Congreso Nacional de Chile. (1906, 15 de noviembre). *Cámara del Senado, sesión 13ª extraordinaria*.
- Archivo Gobernación Provincial de Tocopilla. (1927, 26 de abril). *Oficio N° 16, Comisaría de Tocopilla al Sr. Gobernador: dá cuenta de fumadero de opio y pide aplicación de “Ley de Residencia”*.
- Archivo Gobernación Provincial de Tocopilla. (1939, 22 de julio). *Decreto N°12, Comisariato Departamental de Subsistencia y Precios*.
- Archivo Gobernación de Tocopilla. (1939, 11 de octubre). *Policia de Investigaciones, Comunicación de novedades N° 230*.
- Archivo Gobernación Provincial de Tocopilla. (1939, 5 de diciembre). *Decreto N°144, Subdelegación de El Toco, María Elena*.
- Archivo Gobernación Provincial de Tocopilla. (1941, 6 de noviembre). *Oficio N°342, Al Sr. Gobernador. Remite: Subdelegación Civil de Toco, Oficina María Elena*.
- Archivo Gobernación Provincial de Tocopilla. (1942, 13 de diciembre). *Oficio N°24, Al Sr. Comisario de Carabineros de Tocopilla. Remite: Gobernador*.
- Archivo Gobernación de Tocopilla. (1943, 21 de enero). *Copia de Oficio municipal N°94*.
- Archivo Gobernación Provincial de Tocopilla. (1943, 31 de marzo). *Oficio N°247, Al Sr. Presidente Chung Hwa. Remite: Gobernador Márquez*.

Archivo Gobernación Provincia de Tocopilla. (1943, 1 de diciembre). *Oficio N°741, Al Sr. Presidente Centro Chung Hwa.*

Archivo Gobernación Provincia de Tocopilla. (1944, 12 de enero). *Oficio N°89, Al Sr. Presidente Centro Chung Hwa.*

Archivo Gobernación de Tocopilla. (1944, 3 de marzo). *Acta de sesión de la Sociedad de Comerciantes Minoristas.*

Archivo Gobernación Provincial de Tocopilla. (1944, 10 de marzo). *Oficio N°23, Dirección General de Investigaciones, Al Sr. Gobernador.*

Archivo Gobernación Provincial de Tocopilla. (1944, 5 de mayo). *Doc. N°81, Sobre producción de cueros. Al Sr. Comisario general de Subsistencia y Precios.*

Archivo Gobernación Provincial de Tocopilla. (1944, 5 de junio). *Doc. N°95, Sobre producción de cueros. Al Sr. Comisario general de Subsistencia y Precios.*

Archivo Gobernación de Tocopilla. (1946, 25 de junio). *Policía de Investigaciones, Comunicación de novedades N° 144.*

Archivo Gobernación Provincial de Tocopilla. (1954, 15 de septiembre). *Oficio confidencial N°21, Dirección General de Investigaciones, Al Sr. Gobernador.*

Archivo Provincial de Tocopilla. (1912, 17 de agosto). *Oficio N° 12, Al Sr. Gobernador, remite: Juan Carlos Bischofshofen, prefectura de policía.*

Archivo Provincial de Tocopilla. (1921, 1 de octubre). *Oficio s/n, Al Sr. Gobernador Departamental, Remite: Comisario Jorge Bonilla.*

Archivo Provincial de Tocopilla. (1923, 27 de mayo). *Oficio N°34, Al Sr. Gobernador, remite Alcalde E. Mascayano.*

Archivo Provincial de Tocopilla. (1924, 7 de febrero). *Carta s/n Al Sr. Gobernador: solicitud para uso de arma.*

Archivo Provincial de Tocopilla. (1929, 9 de marzo). *Oficio N° 99, Al Prefecto de Policía de Tocopilla, remite Gobernador Fuenzalida, autorización uso de armas.*

Archivo Provincial de Tocopilla (1931, 19 de marzo). *Oficio N°23, Al Sr. Intendente de Antofagasta, petición de restricciones a la inmigración china, firma alcalde L. Cárcamo.*

Archivo Provincial de Tocopilla. (1932, 12 de junio). *Carta s/n Al Sr. Gobernador. Remite: J. Chang.*

- Archivo Provincial de Tocopilla. (1932, 15 de julio). *Carta s/n Al Sr. Alcalde Rencoret Remite: J. Chang.*
- Archivo Provincial de Tocopilla. (1932, 12 de agosto). *Oficio N°17, Al Sr. Chang. Respuesta de Gobernador Peralta.*
- Archivo Provincial de Tocopilla. (1938, 22 de julio). *Oficio N°110, Al Sr. Gobernador. Remite: J. Lafourcade Mendoza, Mayor de Carabineros.*
- Bao Rong (2013). Capítulo II: 1893-1949. En Sociedad de Beneficencia de Colonia China en Chile-Asia Reps (Eds.), *Breve Historia. Sociedad de Beneficencia de la Colonia China en Chile a sus 120 años (1893-2013)*, pp.39-55. Santiago de Chile, s/e.
- Beltrán, J. (2003). *Los ocho inmortales cruzan el mar*. Bellaterra.
- Banco Interamericano de Desarrollo. (2004). *Cuando Oriente llegó a América: contribuciones de inmigrantes chinos, japoneses y coreanos*. BID.
- Campdelacreu, E. (2009[1949]) . *Tocopilla: una memoria de prueba*. Agrupación Cultural y Folclórica Tikopillan.
- Chou, D.L. (2004). *Chile y China: inmigración y relaciones bilaterales (1845-1970)*. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana (Dibam).
- Collao, J. (2001 [1970]). *Historia de Tocopilla*. Ediciones Frontera. Corporación Juan Collao Cerda.
- Earley, C. (1997). *Face, harmony, and social structure: An analysis of organizational behavior across cultures*. Oxford University Press.
- El Abecé* (1921, 7 de diciembre).
- El Industrial* (Antofagasta) (1884, 29 de noviembre).
- El Industrial* (1906, 6 de enero).
- El Industrial* (Antofagasta) (1906, 16 de agosto).
- El Industrial* (Antofagasta) (1906, 26 de octubre).
- Henríquez Vásquez, R. (2004). La jarana del desierto: burdeles, prostitutas y pampinos en Tarapacá, 1890-1910. En Colectivo Oficios Varios (Editor), *Arriba quemando el sol. Estudios de Historia Social Chilena: Experiencias populares de trabajo, revuelta y autonomía (1830- 1940)* pp. 111-136. LOM.
- Flahaut, F. (2004). Identité et reconnaissance dans les contes. *Revue du MAUSS*, 23, 31-56.

Galaz-Mandakovic, D. (2013). *Migración y biopolítica. Dos escenas del siglo XX tocopillano*. Retruécanos Ediciones.

Galaz-Mandakovic, D. (2019). *Movimientos, tensiones y luces. Historias tocopillanas*. Ediciones Bahía Algodonales.

Godelier, M. (1996). *L'enigme du don*. Libraire Fayard/Flammarion.

Goffman, E. (1955). On Face-Work: An Analysis of Ritual Elements in Social Interaction. *Psychiatry: Journal of Interpersonal Relations*, 18, 213-231.

Greenhalg, S. (1994) De-Orientalizing the Chinese Family Firm. *American Ethnologist*, 21(4), 742-771.

Greenhalg, S. (2010). *Cultivating Global Citizens: Population in the Rise of China*. The Edwin O. Reischauer Lectures 2008. Harvard University Press.

Ho, D. (1976). On the Concept of Face. *The American Journal of Sociology*, 81, 867-884.

Hwang, K. (1987). Face and Favor: The Chinese Power Game. *The American Journal of Sociology*, 92, 944-974.

Kalazich, F. (2018). Para estudiar la prostitución en las pampas salitreras. Apuntes desde los estudios subalternos y la arqueología industrial. *Revista Chilena Antropología*, 37, 131-142. <https://doi.org/10.5354/0719-1472.2018.49487>

La Cachimba (Antofagasta) (1930, 31 de mayo).

La Nación (1917, 15 de enero).

La Nación (Santiago) (1927, 11 de octubre).

La Nación (Santiago) (1929, 9 de octubre).

La Nación (Santiago) (1933, 12 de agosto).

La Nación (1938, 21 de marzo).

La Prensa (Tocopilla) (1929, 7 de agosto).

La Prensa (Tocopilla) (1935, 7 de enero).

La Prensa (Tocopilla) (1944, 25 de diciembre).

La Prensa (Tocopilla) (1947, 13 de julio).

La Prensa (Tocopilla) (2003, 6 de mayo).

- Ley N°3.446 (1918, 12 de diciembre). Lei Núm 3,446 que impide la entrada al país o la residencia en él de elementos indeseables. Ministerio del Interior. Archivo Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. <https://www.bcn.cl/leychile/navegar?idNorma=23974>
- Mauss, M. (2008). Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. En *Sociologie et anthropologie* pp. 145-284. PUF.
- Moraga, J. (2012). Las nuevas "caras" (*mianzi*, 面子) en los chinos de España: reciprocidad y mercado. *Revista de Antropología Social RAS*, 21, 217-250. https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2012.v21.40057
- Nieto, G. (2007) *La inmigración china en España. Una comunidad ligada a su nación*. Catarata/UAM.
- Palma, P. y Montt M. (2017). La diáspora china en Iquique y su rol en la política de ultramar durante la República y el inicio de la Guerra Fría (1911-1950). *Diálogo Andino*, 54, 143-152.
- Sahlins, M. (1963). Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia. *Comparative Studies in Society and History*, 5(3), 285-303.
- Sahlins, M. (2010). *La sociedad contra el estado*. Ed.Virus.
- Salazar, G. (1985). *Labradores, peones y proletarios*. Ediciones Sur.
- Semanario 4 de Junio* (Tocopilla) (1939, 4 de junio).
- Semanario La Cosa* (1954, junio).
- Stuven, A. M. y Fermandois, J. (2011). *Historia de las mujeres en Chile*. Taurus.
- Wang Minghui (2011). *The virtues of Overseas Chinese: Exhibits in the Guangdong Overseas Chinese Museum*. World Affair Press.
- Yan, Y. (1996). *The Flow of Gifts: Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village*. Stanford University Press.

Archivos

Archivo Biblioteca Congreso Nacional de Chile.

Archivo Gobernación Provincial de Tocopilla.

Archivo fotográfico de Moy-San Tan.

Archivo fotográfico de Yuksin Cam Loo.

Diarios

Diario *El Abecé* (Antofagasta).

Diario *El Industrial* (Antofagasta).

Diario *La Nación* (Santiago).

Diario *La Prensa* (Tocopilla).

Semanario *La Cachimba* (Antofagasta).

Semanario *La Cosa* (Tocopilla).

Semanario *4 de junio* (Tocopilla).

El imaginario de lo chino en las revistas magazinescas chilenas de principios del siglo XX¹

The imaginary of Chineseness in Chilean magazines of the early XX century

Fecha recepción: octubre 2020 / fecha aceptación: enero 2021

María Elvira Ríos², María Montt³ y Carol Chan⁴

DOI: <https://doi.org/10.51188/rrts.num24.434>

Resumen

El aniversario de los cien años de Independencia de Chile, en 1910, remarcó el triunfo de la libertad nacional para el país, pero también un desafío para la modernización y la construcción de identidad. El mayor desarrollo de los medios de comunicación y la opinión pública se combinó con debates intelectuales por discutir una identidad chilena, proceso que reveló las tendencias e influencias sobre la concepción de lo otro. En ese contexto encontramos las revistas magazinescas en las que, según se propone en este artículo, es posible identificar el imaginario chino disponible en el periodo. Una revisión de estas revistas durante la primera mitad del siglo XX evidencia la presencia de estereotipos que permearon transversal y profundamente en la sociedad y que aún persisten en Chile contemporáneo.

Palabras clave: lo chino; identidad; medios; América Latina; representación.

1 Este texto fue financiado por ANID Fondecyt, Postdoctorado N° 3190076 y ANID Fondecyt Iniciación N° 11200151.

2 Doctora, Centro de estudios de Asia y África, El Colegio de México. Postdoctorado ANID Fondecyt N° 3190076, Facultad de Filosofía, Instituto de Estética, Pontificia Universidad Católica de Chile. Avda. Jaime Guzmán Errázuriz 3300. Santiago, Chile. Email: mariaelvira.rios.p@gmail.com

3 Doctora en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad de Manchester. Profesora Instituto de Historia, miembro del Centro de Estudios Asiáticos, Pontificia Universidad Católica de Chile. Avda. Vicuña Mackenna 4860, Santiago, Chile. Email: mumontt@uc.cl

4 Doctora en Antropología, Universidad de Pittsburgh. Profesora Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Av. Condell 343, Santiago, Chile. Email: carolchanzilin@gmail.com

Abstract

The 100th anniversary of Independence in 1910 marked a triumph of national freedom for Chile, but the country faced many challenges regarding its modernization and identity construction. The development of mass media and public opinion combined with intellectual discussions in debates over Chilean identity. This process is revealing of the tendencies and influences regarding the notion of the other. In this context, we find magazines where, as this article proposes, it is possible to find certain elements of the Chinese imaginary of the period. An examination of these magazines that circulated during the first half of the twentieth century reveals the presence of stereotypes that permeated and have endured in Chilean society.

Keywords: Chineseness; identity; media; Latin America; representation.

En la constante reconstrucción de la identidad chilena y en medio de la pandemia del COVID-19 que impactó al mundo en 2020, emergen aprensiones de antaño hacia “lo chino”. En discursos públicos u opiniones expresadas en diversos espacios por la elite, periodistas, políticos u otros hallamos una retórica racista de rechazo, con aspectos caricaturescos: “lo chino” como sinónimo de lo “asiático”, lo chino como lo sucio, lo ignorante, lo raro (Chan y Montt Strabucchi, 2020b; Montt Strabucchi, 2017; Min, 2020). Durante la pandemia de COVID-19, lo que ocurrió en Chile fue similar a lo que sucedió con las minorías asiáticas (en muchas ocasiones referidas como “orientales”) en otros lugares, donde la sociedad volvió a caer en sus peores patrones de prejuicio (Wang, Chen, Li, Luu, Yan y Madrisotti, 2020). A pesar de que es posible encontrar esfuerzos de cineastas, escritores, artistas y músicos chilenos que desafían las dicotomías, problematizando la identidad nacional o “étnica” chilena (ver Chan y Montt Strabucchi, 2020a), la pandemia de COVID-19 fortaleció las ideas sobre las personas chinas y lo chino en general como algo externo a Chile, revelando la naturaleza frágil y superficial de los recientes intentos sancionados por el gobierno de articular a Chile como una nación global, multicultural y diversa (Chan y Montt Strabucchi, 2020b, p.15). La pandemia global de COVID-19 ha provocado el resurgimiento de viejos discursos racistas e ideas que ubican a los chinos o asiáticos de manera similar al pasado, asociadas con la suciedad y amenazando la democracia y la libertad “occidental” de Chile. Los ejemplos son diversos, entre ellos, el programa de televisión “Morandé con compañía” donde se vincula, culpa y se denigra vulgarmente a las personas chinas por la pandemia (Chan y Gómez, 2020), parodias en *memes* o anuncios anti chinos en Villa Alemana, combinando percepciones acerca de la mala calidad de sus productos, la tecnología, atraso y poca higiene y la crueldad (ver Chan y Montt Strabucchi, 2020b). Estas últimas se presentan como ideas disponibles previo a la aparición de COVID-19.

Al concentrarnos en la primera mitad del siglo XX, hallamos el papel fundamental que cumplieron las revistas magazinescas⁵ chilenas en la articulación del imaginario chino (Ossandón y Santa Cruz, 2005). Por medio de estas revistas, la sociedad se encuentra con la existencia de un producto nacional, que relata

⁵ Utilizamos el término magazinescas, siguiendo a Ossandón y Santa Cruz (2005).

historias, anécdotas, curiosidades, cuentos o noticias, en ocasiones acompañados por caricaturas o fotografías.

Para aquella época, el número de seguidores de los principales semanarios de la actualidad, *Sucesos* y *Zig-Zag*, crecía. La revista *Sucesos*, fundada en Valparaíso el 18 de agosto de 1902 por los hermanos Gustavo y Alberto Helfmann, destacaba por sus caricaturas y artículos satíricos. *Zig-Zag*, fundada por el editor del periódico *El Mercurio*, Agustín Edwards Mac Clure, era una revista ilustrada que cubría diversos tópicos, en la cual las noticias políticas se leían entre avisos publicitarios, noticias sociales, internacionales y otras variedades de textos. El grupo de lectores de ambas publicaciones era amplio y heterogéneo, con una circulación de más de treinta mil ejemplares (Rinke, 2002, p.41). *Zig-Zag* se convirtió en una de las revistas más destacadas e influyentes de la historia de la cultura impresa chilena y de las más leídas entre la población (Dussailant y Urzúa, 2020, p.11).

La importancia que adquieren estas revistas se debe, principalmente, a la transformación comunicacional y, por lo tanto, cultural, en que se expresan las “nuevas visibilidades o exterioridades sónicas” (Ossandón y Santa Cruz, 2005, p.11). En lo que respecta a China, la información que estas revistas nos proporcionan varía entre cuestiones históricas, culturales y sociales. La información internacional la obtenían del mercado de las agencias de noticias de Estados Unidos: la United Press y Associated Press; las que habían reemplazado a los competidores europeos durante la Primera Guerra Mundial. Un cable submarino de la All America Cable Company proveía a los periódicos líderes entre trescientas y dos mil palabras de noticias internacionales (Rinke, 2002, p.43). De varias de las noticias o textos que se referían al mundo exterior se desconocía su autor o procedencia, dejando en evidencia la permeabilidad de estos apartados.

Tanto la migración china a América como el contexto político del país asiático serán los escenarios en el que se desarrollan los imaginarios que lograrán adentrarse y perdurar a tal punto en la sociedad chilena que pareciera que lo escrito, hace ya más de cien años, lo estuviéramos leyendo ahora, en el siglo XXI, con la pandemia. Esto es posible de ver en los siguientes ejemplos:

Semanitas

iPero, cuántas cosas se ven en Chile, digo yo, que no se ven en parte alguna del mundo! O por mejor decir icuántas se hacen en esta bendita tierra de poetas, oradores y buenos municipales, que se hacen al revés en otras partes!

Todavía no se nos sale del cuerpo el susto de la bubónica cuando ya se vislumbra otra plaga, peor que esa, irrefragablemente peor.

Porque después de todo, si se asean los conventillos, si se ordena el cambio de cazzetas en el Teatro Nacional, la bubónica se irá tal como vino: con deseos de hacer algo. Pero no sucede así con los 50,000 compales que están por venirse sobre nosotros.

¡50,000! Es poca cosa ¿verdad? ¡Poca! la mitad de nuestra población, nada menos.

El Gobierno, interesado en la inmigración, tiene en vista la traída de esos copalitos cuya industria cree que aún hace falta en Chile...!

¡Nada! Que los *latones*, los gatos y otros animalejos por el estilo serán en adelante el plato obligado, y la *lengua*, es decir el idioma japonés, el más preciso, indispensable y necesario...

(*Sucesos*, Semanario Ilustrado de Actualidades Año II.
Valparaíso, Octubre 3 de 1903).

La elegancia en China

La guerra de Oriente ha proyectado su interés sobre el lejano país del extremo Oriente, que parecía subyugado y que de repente se levanta rejuvenecido súbitamente, y como por obra de encantamiento. Es todo un mundo misterioso y cerrado que se alza mostrándonos una civilización que surge a través de los siglos y de las más remotas épocas de la historia. Nada más curioso que penetrar en las intimidades de esa vida, asistiendo a la jornada de una dama elegante, con las relaciones complicadas establecidas por los lazos de las costumbres...

(*Zig-Zag*, 23 de septiembre de 1911).

Por una parte, su lectura nos traslada a lo que circuló en cientos de anuncios, noticias y *memes* durante la expansión del virus Covid 19. Por otra parte, es evidente la perspectiva orientalista y exótica sobre la elegancia y sofisticación china, que en un pasado trasladaba consigo el tono misterioso y de asombro a la cultura china y que hoy es reemplazada por la admiración a su tecnología y la oportunidad de negocio con el país asiático. El primer texto de “Semanitas” escrito en 1903, reúne los aspectos característicos de una sociedad que teme al “peligro amarillo”, alimentada de las ideas presentes en Estados Unidos de la época y donde no hay distinción entre lo chino y otras culturas del Asia. Esto, en un contexto de construcción de una sociedad moderna, cuya identidad tambaleaba entre lo que se suponía que debía ser la “identidad chilena”, concepto creado a partir de una serie de estereotipos en donde el asiático nunca estuvo. O, en otras palabras, en un contexto donde “lo chino” no figura como parte de la identidad chilena, y siempre más bien como algo ajeno y lejano, y sin considerar la migración histórica de ciudadanos chinos a Sudamérica. De lo anterior nos preguntamos: ¿Qué ideas sobre lo chino contribuyeron los medios de comunicación de masas de principios de siglo? ¿Desde qué perspectivas la percepción de lo chino responde a una idea de esencialismo en la construcción de identidad chilena?

En este texto pretendemos indagar acerca del imaginario chino por medio de las primeras revistas magazinescas chilenas de alta circulación durante la primera mitad del siglo XX, en un periodo en donde la sociedad iba articulando una posición propia relativa a la modernidad (Silva, 2018). Se analizan aquí, a través de una revisión de varios números publicados entre 1903 y 1937, los elementos visuales y

textuales que dialogan con los aspectos orientalistas, la manifestación de otredad como “extraño” (Ahmed, 2000), de esa China como término o figura híbrida (Montt Strabucchi, 2017), contextualizado en los sucesos políticos y sociales de ambos países.

Ahmed explica que los sujetos son reconocidos como “extraños” a través de encuentros con otros y, por lo tanto, la existencia del sujeto no puede separarse de los “otros” con los cuales se encuentran. A esto agrega que, al enfrentarnos a los demás, buscamos reconocer quiénes son esos otros, leyendo los signos en su cuerpo o su cuerpo como un signo, lecturas que constituyen “el sujeto” en relación con “lo extraño” (2000, p.7-8). Nuestra propuesta, y construyendo sobre la idea de “lo extraño” de Ahmed, es que los textos, caricaturas y fotografías de las revistas que analizaremos serán las primeras imágenes narrativas y visuales de lo chino para gran parte de la población chilena de entonces. Por esto, descrito e interpretado por estos medios nos encontramos con ese “otro” de Ahmed. En este sentido, más que un encuentro directo, “face to face” con lo chino, estas imágenes llevan a la construcción del imaginario de lo chino. Desde esas imágenes la sociedad chilena recrea un encuentro imaginario, con el que reconstruye al “extraño”. Son estas representaciones las que contribuyen a delinear a este “otro” chino que perdura incluso en las representaciones contemporáneas. Aunque en la actualidad es posible hallar reproducciones culturales que problematizan estos estereotipos, lo que se propone en este artículo es señalar los orígenes históricos y la continuidad de este imaginario de lo chino.

Lo moderno y el boom de los medios

La modernización del siglo XIX fue, básicamente, una carrera por aumentar y aumentar el comercio externo: más exportaciones, más importaciones (...). El modelo ideal de modernidad era claramente ejemplificado por las democracias occidentales, en especial la de Estados Unidos (...). Lo que no concordaba con aquel modelo que era visto necesariamente como deficiente (Rinke, 2002, p.16-22).

A principios del siglo XX la sociedad chilena aspiraba a una sociedad moderna, que requería de luz eléctrica, de transporte, infraestructura, industrialización, explotación de los recursos naturales para agilizar la economía, mejoras en la educación y viviendas sociales, entre otras acciones (ver Silva, 2008). El sujeto chileno habitaba un tiempo y espacio que continuamente buscaba encajar con ese imaginario del ser moderno occidental, el que se nutría con la interacción de representaciones ideológicas dominantes (catolicismo, nacionalismo) y, aludiendo a Saurabh Dube (2017), cargadas de producciones diarias de espacio y tiempo como “constituyentes de las convenciones sociales y las prácticas históricas que las apuntalan y, a la vez, están conformadas por ellas”, que son componentes claves y consecutivos de la definición de los mundos sociales y sus divisiones (Dube, 2017, p.495).

En el inicio de un nuevo siglo, entre el vaivén de las contradicciones a lo civilizado, lo moderno y lo identitario de un pueblo chileno y el sesgo euro centrista

e imaginario estadounidense que invita al desarrollo, brotan las comunicaciones de masas. En palabras de Rinke,

Los chilenos vivieron el surgimiento de las comunicaciones de masas y de una sociedad de masas a la par que se redefinía el discurso nacionalista, en parte reflejado en reformas iniciadas o al menos acompañadas por un Estado que descubría su rol interventor durante este periodo (Rinke, 2002, p.23).

Será en el surgimiento de aquellos medios visuales, el que va a la par con la búsqueda de la identidad y la opinión pública, en que las revistas ilustradas, suplemento y competencia de los periódicos tradicionales, adquieren un papel fundamental.

En la búsqueda del nacionalismo y la identidad, líderes políticos e intelectuales sacan la voz en publicaciones como *Raza chilena* (1904) de Nicolás Palacios, *El roto* (1927 cuarta edición) de Joaquín Edwards Bello o en las ideas de personajes como el político Enrique Mac-Iver, el escritor Tancredo Pinochet Le-Brun, Carlos Keller, Domingo Melfi, Francisco A. Encina, Alberto Cabero o Ricardo A. Latcham, entre otros. Entre las críticas a la elite por adaptarse a modelos de desarrollo extranjero y a quienes levantaban la imagen de los “araucanos” como orgullo racial (Rinke, 2002, p.119-126), se palpaba el “trajín” intelectual, en el que imperaba un imaginario estereotipado y un sesgo a la herencia cultural e identidad indígena. En ese ir y venir el ser asiático no entraba en la discusión y si lo hacía no era en términos positivos, como podemos observar en el siguiente ejemplo: “...con negros, mulatos, y mercaderes chinos no se forma una gran nacionalidad” (de Valdivia 1929, p.68). A pesar de la demanda de la mano de obra china barata que se produce entre mediados y fines del siglo XIX, la presencia china en los países latinoamericanos se consideraba indeseable (Hu-Dehart, 1994; López, 2016; Palma y Ragas, 2018; Chan y Montt Strabucchi, 2020a), algo que también se evidencia en la Ley de Colonización de 1845 y la exclusión de países árabes y asiáticos (Cano y Soffia, 2009, p.48).

En este sentido, las personas chinas se excluían de las discusiones sobre ciudadanía. Por ejemplo, Engin F. Isin analiza el concepto de “ciudadano” y se detiene en el análisis de Walter Mignolo (2003, p.452) sobre modernidad y colonialidad como dos lados de la misma moneda (Isin, 2012, p.565) y sobre la perspectiva orientalista en torno al sujeto colonizado. En la época del Chile que aquí nos atañe y a partir del contexto específico entregado por el público que leía estas revistas de circulación masiva, es posible observar una articulación de identidad personal y nacional desde la concepción de lo moderno, excluyendo a aquel “otro” que no tiene cabida en la construcción de una sociedad civilizada, moderna y occidental. Como recalca Rita Segato (2007) y se destacará en el estudio acerca de las personas migrantes colombianas y la resignificación de la alteridad en el Chile actual (Stang y Solano, 2017), la formación de lo nacional o una nación presenta aspectos racistas, prejuicios y la discriminación étnica de un orden particular y construidas en la historia propia (Stang y Solano, 2017, p.3).

La bajada de estos aspectos nacionalistas a la sociedad, que ya se venían construyendo desde la segunda mitad del siglo XIX, se efectúa durante la

presidencia del coronel Carlos Ibáñez del Campo (1927-1931). En este periodo se enfatiza el esfuerzo por construir el nacionalismo en el discurso político. La retórica nacionalista creó expectativas demasiado altas y destinadas a frustrarse producto de la evidente dependencia del conocimiento y los capitales foráneos. Con frecuencia, el proyecto nacionalista de Ibáñez debió ceder terreno por la necesidad de préstamos extranjeros (Rinke, 2002, p.130-152). Sin embargo, esto no opaca las concepciones que continuaron elaborándose sobre la identidad chilena, elevando una idea de una raza blanca.

Lo chino en Revista Sucesos y Zig-Zag

Las representaciones estereotipadas de las personas chinas en Chile circularon en diversos medios y expresiones culturales durante el siglo XX. Famoso es, por ejemplo, el cómic de Chu Man Fu de Jorge Christie Mouat, cuyo nombre alude al villano Fu Man-Chú, personaje que provenía de una novela escrita por Sax Rohmer y fue muy popular en películas de la época (Rojas Flores y García Castro, 2014; Chan y Montt Strabucchi, 2020a). Ya desde principios de siglo es posible encontrar figuraciones estereotipadas de personas chinas en las revistas chilenas que hemos analizado, entre 1900 y 1940, en un contexto marcado por racismo en las representaciones de China. El contexto político chino también contribuirá a elevar los estereotipos en las revistas, decorada con los aspectos del orientalismo, que serán una constante durante el periodo.

Migración de chinos a Chile

Dentro del contexto ambivalente en los Estados Unidos hacia los sujetos americanos nativos, hispanos, africanos, entre otros, la idea de “peligro amarillo” contribuyó a la noción de que todas las personas no blancas eran física e intelectualmente inferiores, de dudosa moral, paganas, promiscuas, ocasionadoras de enfermedades, violentas, salvajes, no civilizadas y con la necesidad de ser guiadas por personas consideradas blancas. Este concepto se instaló en la imaginación popular norteamericana entre finales del siglo XIX y principios del XX, en la creación de los medios de masa (Marchetti, 1993, p.3) y luego se traslada a los países de América Latina. En este contexto, y alimentado por discursos internacionales, se articulaba y trasladaba a la región la noción del “peligro amarillo”. Las noticias acerca del “peligro amarillo” tomaron significancia local cuando se inician las protestas contra la inmigración china en el norte de Chile.

Serán estas percepciones la que se grafican verbal y visualmente en las revistas. En ellas se manifiestan el estereotipo imaginario ya nutrido por Estados Unidos y los demás países de América que habían recibido a chinos trabajadores en los ferrocarriles, minas y guaneras desde finales del siglo XIX:

En Iquique se ha celebrado un gran meeting para protestar contra la inmigración china.

El obrero nacional es caro y regalón. La entrada súbita de diez mil colíes que no comen, ni gustan, ni consumen nada, es una amenaza. Igual amenaza es la que tiene un gato doméstico que bebe leche, come

carne, y se acuesta sobre la alfombra, ante la llegada de un quique chileno que no se alimenta sino con ratones, y se pasa todo el día enojado... como quique, en un rincón del último patio. Los salitreros importarán seguramente los chinos que necesitan. Pero se me ocurre que los infelices van a pasar mal rato... (*Zig-Zag*, 12 de mayo de 1907).



Caricatura de Moustache. *Zig-Zag*, 12 de mayo de 1907.

Aquí se compara a los chinos con el quique, un animal carnívoro sudamericano, conocido por cazar, entre otros animales, a ratones y ser muy agresivo. No sólo se trata de racismo en este caso sino también de considerar a los chinos como aquel que viene a quitar el alimento a los más débiles (representado por un gato doméstico) y sumado a ello, de mal carácter. El imaginario del chino como aquel que se alimenta de animales desgraciados de la calle será una de las características que más se querrá enfatizar de forma sarcástica y burlesca en las caricaturas de la época.

Uno de los espacios donde podemos notar este imaginario de lo chino es en representaciones visuales. En las revistas se observa cómo el dibujo asume diferentes usos, siendo el género de la caricatura el que se instala con fuerza en los medios de prensa chilenos, sobre todo, por su carácter provocador. Entre las opiniones de la comunidad intelectual liberal sobre las caricaturas se lee la siguiente opinión del periodista y escritor José Antonio Torres: “el objeto de la caricatura es corregir las costumbres i los defectos, es satirizar, poner en ridículo si se quiere, aquello que se manifiesta ridículo para procurar su corrección”. Finalmente, Torres invitaba en su texto a aceptar, tal como se hacía en Europa, la caricatura, pues era necesario “que acabemos de una vez de civilizarnos” (Herrera Styles y Zamorano Pérez, 2019, p.172-174).

Entre los caricaturistas de la época y de quienes hallaremos dibujos de hombres chinos, destaca Julio Bozo (1879-1942), cuyo seudónimo es Moustache. Colaborador en varias publicaciones como *Instantáneas*, *Corre Vuela* y *Zig-Zag*, entre otras, fue uno de los dibujantes más influyentes de las primeras décadas del siglo XX y desarrolló un estilo de caricatura en el que se reía de diversos temas de la realidad local (Herrera Styles y Zamorano Pérez, 2019, p.187). Sobre el “peligro

amarillo” y proyectando la preocupación de amenaza para los chilenos del norte que recibían a los chinos culíes a trabajar en las minas, hallamos caricaturas que Moustache dibujó, como la que se observa a continuación:



Callao 25. - Ha partido el vapor “Hong-Kong” llevando un cargamento de chinos con destino a Chile.

¡Compañeros, los chinos vienen! Podemos arreglar las maletas, porque estamos demás en este país. (Zig-Zag, 31 de julio de 1909)

Como podemos notar, la utilización de la palabra “cargamento” habla por sí misma: la ilustración claramente no sólo corresponde a la caricatura de los gatos escapando de la ciudad sino que da cuenta de una concepción hacia el chino como una carga y, en tanto carga, un ser prácticamente inhumano.



Donde se ve que el odio de nuestro pueblo a los chinos no se hace extensivo a las chinas. (Zig-Zag, 31 de julio de 1909)

En esta última caricatura, Moustache juega con la denominación de “los chinos” y “las chinas”, lo que nos traslada al uso de la palabra “chino/a” en la América colonial. Para aquel entonces, lo chino se utilizaba para hacer referencia a aquella persona con orígenes étnicos diversos, de estrato social inferior y que trabajaba en la servidumbre. Esta última acepción se cree que deriva fonéticamente de la palabra quechua *čina*, hembra, sirvienta (RAE, 2019). De esto se deduce lo que investigadores ya han señalado con respecto a la palabra chino/a, su concepción como sinónimo de lo asiático en la España colonial en América Latina, su utilización

para referirse a la mezcla de razas y, sin lugar a dudas, de carácter inferior en la sociedad (Siu, 2007; Seijas, 2015; Montt Strabucchi, 2017).

Fin del imperio e inicio de la República

La mirada hacia un imperio que se desvanecía se hizo notar en los medios internacionales. Las noticias que las revistas magazinescas obtienen de los reportes extranjeros apuntan a los procesos bélicos y al contenido violento de los sucesos relatados sobre el fin del imperio Qing. La violencia desatada en China se elevará hasta el punto de combinar el imaginario del “suplicio chino” con acontecimientos específicos que se vivían en el país, donde la caricatura es combinada con la ironía de anuncios publicitarios.

Moustache, junto con Joaquín Díaz Garcés y Guillermo González Echenique, fundaron en abril de 1900 la revista *Instantáneas*, con el subtítulo *Semanario Festivo, Literario, Artístico y de Actualidades* (Mejías Alonso y Clemente San Román, 2018, p.581). En esta revista se promocionaba el Té 18, producto cuya gráfica la creaba el ilustrador Alejandro Faure, pero que en la siguiente imagen veremos que el autor será un tal John Bull (posiblemente seudónimo), ilustrador de relatos y cuentos cortos. Bull interpreta en su dibujo un episodio satírico del suplicio del ministro ruso en China y su señora, en el contexto de las relaciones con las potencias internacionales en la Guerra de los Bóxers (Mejías Alonso y Clemente San Román, 2018, p.587-588). En ella observamos la práctica de castigos y matanzas violentas combinadas con la estética orientalista con una pagoda detrás (que irónicamente simboliza el budismo, cuyo fundamento es *ahimsā*, la no violencia), un funcionario vestido en un estilo tradicional “chino-japonés”, con un abanico, quitasol de bambú y un sable. Finalmente, una de las cabezas ensangrentadas en el suelo, balbuceando sus últimas palabras, diciendo: “Declaro antes de morir que el Té 18 es el mejor”.



Instantáneas, 22 de julio de 1900.

El sarcasmo se verá en un contexto histórico y político casi diez años después, en 1911, cuando la mirada hacia China, enfatizaba la finalización del imperio y el inicio de la modernización del país por medio de un estado republicano:



Zig-Zag, 13 de abril de 1912.

La joven República China

Comprende a su modo las ideas liberales y las está poniendo en práctica. Quiere que el pueblo sea robusto, no padezca ni de reumatismo, ni de arterioesclerosis y decretó, por tanto, se corte la cabeza á todos los que no se tratan con el renombrado YODONE ROBIN pues pretende que más vale suprimir de una vez á esos infelices y que sus puestos los ocupe gente sana. (*Zig-Zag*, 13 de abril de 1912).

En esta ilustración firmada por un tal X. Garín, de la revista *Zig-Zag*, se observa el acto brutal del corte de cabeza de un chino manchú, simbolizando el fin del Imperio Qing y detrás a un soldado republicano, sosteniendo un sable. En aquella época, la propaganda comercial de Yodone Robin, una medicina que se utilizaba para la arterio-esclerosis, asma, sífilis, reumatismo y obesidad, solía combinar a personajes de la época, como también a episodios sociales o políticos del momento, con el anuncio sarcástico del uso de la medicina.

Dentro de esta época de fin del imperio, inicio de la República y la modernización de China, encontramos nuevamente la caricatura de Moustache, esta vez ilustrando un episodio que dice relación con los exámenes imperiales:



Zig-Zag, 30 de diciembre de 1911.

En la China

Probablemente los estudiantes estarán creyendo que los niños de la China están pasando por estos días los mismos apuros que ellos. Error. Profundo error. En China, todo se hace al revés. Los exámenes se dan al comenzar el año. Y en seguida vienen los estudios. Por eso, en los varios miles de años que lleva la existencia el Celeste Imperio, nadie ha conseguido aún recibirse de bachiller en Humanidades. Todos los alumnos han recibido en la cabeza (como se acostumbra por allá) las tres bolas negras. Pero los revolucionarios, que tienen ideas modernas, piensan poner las cosas en su lugar: primero los estudios, y al fin del año los exámenes. Pero la repartición de premios se hará en el momento de comenzar los estudios. (*Zig-Zag*, 30 de diciembre de 1911)

En esta caricatura se observa una ilustración que combina a un imaginario chino-japonés, de maestros del imperio sentados en una alfombra tipo *tatami*, con batas y unos garabatos colgados en la pared, simulando la escritura china. Además de la caracterización del castigo con las tres bolas negras que lanzan al estudiante, se manifiesta el desconocimiento sobre la decisión del término del examen imperial, previo a la República. La llegada de las personas extranjeras a China, la guerra del opio y la guerra sino-japonés afectará sobremanera en la decisión de cambiar el sistema educacional de China y serán Kang Youwei y Liang Qichao los que influyeron en el emperador Guangxu para la abolición del examen en 1905 (Feng, 1995, p.35-36); no obstante, como podemos ver, este tipo de información excede lo que en Chile se informaba sobre China en la época. En este sentido, la asociación de lo chino a la tradición y lo tradicional aparece eclipsando la información veraz sobre los procesos políticos y reformas modernizadoras en China.

No obstante, si bien se consideraba una necesidad la llegada de la modernidad occidental a China, también hallamos comentarios en los que se manifiesta una preocupación sobre la modernización del país, combinando los beneficios entregados por los occidentales a China versus la potencia y amenaza para el futuro que un “despertar” de China significaría. Al respecto, en febrero de 1908, la revista *Zig - Zag* publica un texto titulado “El despertar de un imperio”, en el que

se destaca la llegada del primer ferrocarril al país y, paralelamente, se presagia el “peligro amarillo” con los nuevos avances tecnológicos:

La locomotora es la primera innovación civilizadora adoptada por esa raza. En pos de ella vendrán sin duda muchas otras y se sucederán con rapidez asombrosa hasta que llegará un día en que el mundo al despertar se encontrará con la sorprendente nueva de que allá en el extremo oriente, junto al valeroso pueblo japonés, otra nación se ha levantado poderosa y se ha encumbrado a rejiones [sic] desde donde puede hacer temblar al mundo de los blancos. El día aquel tardará pero llegará. Y entonces esos mismos beneficios que con tanto esfuerzo y empeño se han prodigado por parte de los blancos en el oriente darán quizás un fruto amargo y envenenado. (*Zig-Zag*, febrero 1908)

En este párrafo es evidente la concepción del imperio chino como “no civilizado” y que sólo gracias a los avances tecnológicos europeos logrará levantarse e incluso convertirse en una amenaza futura. Indudablemente la concepción de civilización que se articula al referirse al “Imperio Celeste” y que en variados artículos en las revistas que analizamos se menciona, resulta similar al discurso que los mismos chilenos construían en torno a su propia modernización, en contraste, entre otros, a los pueblos indígenas. Además de las obvias diferencias socioculturales entre lo que sucedía en América y China, es notable la fuerza de la retórica del “ser occidental” que imperaba en el lenguaje latinoamericano de aquel entonces. Como lo señala Mignolo, y considerando la época en la que nos atañe, América Latina va redefiniendo las relaciones con Europa, elaborando un discurso de la “identidad Latinoamericana”. Para la comunidad intelectual de la región, el cruce y superposición de poderes imperiales se concibió no tanto en términos de colonización sino de occidentalización :

La cosificación del concepto de cultura, y la gestación de entes como las culturas nacionales (continentales o subcontinentales) fue y es una parte integral de la idea misma de occidentalismo, de la construcción de occidente como el sí-mismo y del resto del planeta como la otredad (Mignolo, 1998, p.28).

Al texto sobre la locomotora lo acompaña una fotografía del tren cruzando entre las ruinas de la Muralla China, símbolo de esa civilización. Si bien las caricaturas continuarán cumpliendo un papel fundamental, la incorporación de fotografías adquiere una significancia para el público de las revistas magazinescas, pues serán las primeras imágenes que se obtendrá de países tan lejanos como China. La introducción y difusión de la fotografía sintoniza con los procesos globalizadores y a su vez de acercamiento del mundo que supone la expansión del capitalismo. Aunque ya se había hecho extensa en los periódicos del país, la fotografía en las revistas magazinescas tendrá un gran impacto en la sociedad chilena (Ossandón y Santa Cruz, 2005, p.70). Ahora bien, será el modo en que se relate esa imagen el que finalmente entregará el mensaje al público lector, pues si consideramos el ejemplo anterior, la bajada de pie de la fotografía de la locomotora podría haber sido “los avances tecnológicos occidentales destruyen los muros de la majestuosa y milenaria muralla china”, no obstante, el mensaje fue precisamente lo contrario.

De esto último se deduce que no es China la que entra a través de la fotografía, sino “...aquella forma o lenguaje (gloria de nuestra época y terror para nuestros ojos, se dijo de la fotografía en sus inicios) a través del cual un mundo a la vez ancho y constreñido se hace posible o visible” (Ossandón y Santa Cruz, 2005, p.70-71). Y en la descripción de la fotografía es donde encontramos la evaluación sobre una China “atrasada” que adopta avances (la locomotora, en este caso) que la encaminan hacia la civilización; aún más, es precisamente la adopción de esa tecnología la que la constituye, al menos en el discurso del pie de foto, en una amenaza futura.



Zig-Zag, 16 de febrero de 1908.

Variadas serán las noticias o relatos acerca de los beneficios que tendrá la población china con la influencia occidental, muchas de las cuales serán ilustradas con fotografías. Destaca, por ejemplo, la creación de cárceles: “La cárcel municipal de Pekín, en efecto, es una de las mejores pruebas de las tendencias progresistas de la China moderna...” (*Sucesos*, 28 de septiembre de 1916); el *raid* de automóviles entre Pekín y París que se llevó a cabo en 1906, como un gran suceso para el pueblo chino (*Sucesos*, 10 de octubre de 1907); el despertar de la China que se ocupa de modernizar su ejército y desarrollar costumbres europeas (*Zig-Zag*, 6 de enero de 1907) o los progresos de la China bajo las y los maestros europeos/as en la escuela para ciegos y la escuela de medicina (*Zig-Zag*, 18 de noviembre, de 1909). En estos ejemplos podemos observar una mirada positiva hacia China en relación con los procesos de modernización y cambios sociales que son considerados avances para la sociedad.

A pesar de ello, la tendencia de noticias o relatos hacia los cambios sociales de China conviven con una mirada negativa que se alimenta de descripciones de desprecio, incluyendo referencias a la suciedad, consumo de todo tipo de especies de animales, violencia o castigos. Otros relatos, bajo el título de “curiosidades”, también enfatizan el aspecto de un ser esencial chino, caracterizado por un tipo de comportamiento o costumbres extrañas. En ellas hallamos, por ejemplo, textos que se refieren a la forma de los “ojos chinos” y su diferencia con los de “la raza blanca”: “los ojos no se abren como los de nosotros (...) en los hombres de la raza blanca suele presentarse una oblicuidad positiva de los ojos y que nosotros no lo notamos” (*Zig-Zag*, 6 de enero de 1907); “el fanatismo chino” en el que describe todo tipo de

autoflagelaciones que serían prácticas religiosas (*Zig-Zag*, 7 de abril de 1907), la medicina china, donde destacan los ingredientes como el vidrio molido, la grasa de serpiente o la sangre de tigre (*Zig-Zag*, 20 de mayo de 1908) o los pies vendados de las chinas (*Sucesos*, 28 de julio de 1910). Esto se combina con otros relatos culturales que si bien no dejan de llamar a la curiosidad del chileno, describen aspectos de la vida cotidiana, como la familia y el habitar de generaciones bajo un mismo techo (*Sucesos*, 23 de agosto de 1917), los inventos como la taquigrafía para el lenguaje chino (*Sucesos*, 20 de septiembre de 1917), el pelo postizo traído de China (*Sucesos*, 7 de junio de 1917), ropa interior para los soldados franceses hecha de papel chino (*Sucesos*, 10 de mayo de 1917) o el secreto chino del arte del capullo en bronce, plata u otro (*Sucesos*, 28 de diciembre de 1916).

Las curiosidades se combinan con el misticismo oriental que una y otra vez vuelve a decorar el imaginario dual y contextual de lo chino. En estos textos abundan el adjetivo “misterioso” y entre los variados relatos se destaca un cuento del escritor chileno, Sady Zañartu, que se titula “En el país de Fu-Sang” y se publicó en la revista *Zig-Zag* el 22 de agosto de 1925 y que combina diversos aspectos referentes a lo “oriental”. El cuento, ambientado en las calles de la ciudad peruana Tacna, relata la historia de un misterioso “misionero” (budista) chino de nombre Juan Shin. El misionero había sido salvado de cumplir castigo por el crimen de asesinar mujeres, gracias a que el Buda lo salva milagrosamente por considerarlo su hijo predilecto. La historia combina elementos del misticismo orientalista de actos de violencia entre la invención de ritos, decorada con la estética de espacios chinos, con faroles rojos, aroma a opio, luces tenues y sombras de siluetas. El cuento de Zañartu evidencia los aspectos señalados acerca del imaginario chino de la época, incluyendo referencias a prácticas religiosas ficticias, creando una historia en el que el asesinato de mujeres responde a actos de sacrificio al Buda.

Guerra sino-japonesa

Las características ya señaladas serán una constante. Al igual que la llegada de la República y la aspiración de una China moderna, los acontecimientos históricos del periodo también marcarán la tendencia de las noticias y relatos que hallaremos en las revistas. Posterior a la tercera década del siglo XX, la guerra sino-japonesa, que se inicia en 1937, será la pauta que marcará las notas sobre China. Una serie de fotografías y noticias al respecto estarán una y otra vez presentes. La tendencia será una serie de fotografías de la guerra, retratando las batallas y terribles actos de los japoneses en China, elevando el discurso de apoyo a la China republicana; algo que también se puede observar en otros medios de prensa en Chile (ver Palma y Montt Strabucchi, 2017). Entre las diversas noticias que llegan del exterior y son plasmadas en las revistas magazinescas, encontramos uno de los textos más extensos en que se eleva la imagen de la cultura ancestral, en las palabras de quien fue el escritor chino más conocido de la época, Lin Yutang. El texto se publica entre septiembre y octubre de 1937, en plenos ataques de los japoneses a la ciudad de Peiping (Beijing) y Shanghai. Lin Yutang describe la belleza de la ciudad de Peiping, como “una de las joyas que encierra el universo. (...) Peiping es magnánima, en ella se refugia lo antiguo y lo moderno, sin que por ello cambie su aspecto (*Zig-Zag*, 1937). En su texto, el escritor describe una ciudad cosmopolita, donde las

costumbres ancestrales y tradiciones de la antigua china dialogan y comparten los espacios con el mundo moderno, la influencia de la cultura occidental y las nuevas estéticas que se perciben en las vestimentas y gustos de sus transeúntes:

Ciudad soñada por los reyes, con sus palacios y jardines cubiertos de perfumadas flores, avenidas amplias y kilométricas, museos de arte, colegios, universidades, hospitales, templos, pagodas y calles llenas de tiendas de objetos de arte chino, anticuarios y libros usados. Peiping se asemeja al paraíso de un “gourmet” con sus restaurantes que datan de siglos, atendidos por chinos de cabeza afeitada, los hombros cubiertos por una toalla, y que han sabido conservar la perfecta cortesía tradicional del tiempo del imperio, cuando servían a los poderosos mandarines (Zig-Zag, N° 1696, septiembre-octubre, 1937).

El texto de Lin Yutang describe una Peiping que más que una ciudad asiática, pareciera una ciudad europea; es decir, es una descripción que acerca a una estética más europeizada de la capital china, que la hace más cercana y, por lo tanto, más atractiva para el público lector chileno. Si bien incluye los elementos asiáticos, su descripción la decora con una atmósfera como si se estuviera recorriendo los paseos de los Champs Elysées en París. Algo así como la *chinoiserie* trasladada al imaginario de una ciudad. Carlos Bos, quien era el director de la Aduana en China, también deleita a los lectores con un texto que se publicó en *Zig-Zag* entre noviembre y diciembre de 1937 (N° 1702), en medio de las noticias bélicas. En el texto, Bos alude a la “aguda jovialidad” del pueblo chino: “Se eleva sutil y fina como el humo azul de un cigarrillo. Obedece al ritmo lento de lo oriental y, a través de ella, siempre está presente un sentimiento delicado de urbanidad”. A esta descripción fina y estética de la población china, Bos añade variadas alabanzas en que eleva el carácter y el comportamiento de las personas chinas igual o incluso superior que las de occidente. Lo que es ya de suponer, el elemento orientalista que, como ya señalábamos, decora el escenario de manera transversal en estos distintos periodos históricos, no faltará en las descripciones, destacando el aspecto de admiración a las invenciones e ingenio de las personas chinas, a la paciencia y elevando a la figura de las y los campesinos, quienes fueron los que sostuvieron el país, a pesar de las desigualdades que se vivían en el periodo imperial:

Los campesinos... A su paciencia y su determinación de vivir, aparentemente infinitas, debe en lo absoluto la nación el haber sobrevivido. A pesar de las incursiones de bandidos, en que han muerto por centenas de millares, a pesar de impuestos exorbitantes y de exacciones, de inundaciones, de hambres y epidemias, ellos resisten, viven, perdura. En ellos vive China. (*Zig-Zag*, 1937, N° 1702).

Sobre la guerra y sus enfrentamientos, destacan las narraciones y fotografías desesperanzadoras de la guerra, animando a que ambos pueblos logren la paz:

Chile conserva por la bizarra nación China, una laudable y sincera amistad, y en estos momentos de dura prueba para ella hay en el corazón de cada chileno el ferviente deseo de que pronto termine la sangrienta guerra, en la cual están empeñadas dos pueblos que,

por muchos conceptos, se han hecho acreedores a la estimación y al respeto nuestros. (*Zig-Zag*, N° 1698, septiembre-octubre, 1937).

El llamado a que China logre salir de la situación bélica con Japón, a apoyar y admirar a aquella nación republicana, que había logrado terminar siglos de imperialismo que, con figuras como Hu Shih (que Bos también menciona en su texto), ansiaba una modernización occidentalizada de la “Celeste República” (*Zig-Zag*, 5 de febrero de 1937), nubla, momentáneamente todo rechazo, actitud racista, desprecio y reacciones negativas vistas en el pasado. Una vez más el contexto histórico - político, alimentado por la mirada de occidente, será el que indicará la pauta de las noticias que se publicarán en las revistas.

Si bien hay distinción geopolítica de dos países en conflicto, se observan también discursos sobre “la violencia oriental” en que esa división entre los sujetos chinos y japoneses se vuelve porosa. También en *Zig-Zag* de 1937 hallamos un texto del primer ministro británico, David Lloyd George. El ministro se refiere a los exterminios realizados por el pueblo japonés:

La situación chino-japonesa es una versión modernizada y brutal de la fábula del lobo y el cordero. El lobo, ávido de carne de cordero, echa la culpa de la catástrofe a la infeliz víctima. Pero se nota la característica oriental en los métodos de tortura empleados en la destrucción de la presa indefensa. El programa es ir cortando el cuerpo pedazo a pedazo (*Zig-Zag*, 1937).

Efectivamente, la violencia por parte de Japón en la guerra ha sido uno de los eventos más trágicos descritos a lo largo de la historia del siglo XX en China (Yoshida, 2006). Sin quitar el carácter negativo y brutal de esos actos, en este párrafo hay una palabra que adquiere una connotación que va más allá de lo japonés; nos referimos al término de “oriental”. Lloyd-George, al utilizar ese concepto amplía la violencia utilizada en la guerra a actos que serían comunes en los pueblos asiáticos. Ahora bien, en el texto de “Semanitas”, señalado arriba, se considera a lo japonés (en este caso el idioma) como lo mismo o parte de lo chino, sin distinción. Considerando esta no distinción entre dos personas de dos culturas distintas, como sucede con lo chino y lo japonés, la utilización de la frase “la violencia oriental” en el escrito de Lloyd-Georg, permite acercarnos a la idea de “suplicio chino” como un símil. Esto último, principalmente, por el énfasis hacia los castigos chinos descritos durante este periodo y la porosidad entre los pueblos del este asiático como lo mismo, como “chinos” o “lo chino”, independiente de su origen.

Estas concepciones de un imaginario hacia lo chino que tiene relación con la agresividad (no olvidemos el quique) y la violencia se suma a los otros elementos, racismo, amenaza, suciedad, misticismo, orientalismo, que seguirán decorando el escenario político de la época. Aunque la revista *Sucesos* deja de publicarse en 1932, *Zig-Zag* continuará hasta 1964, en la cual se manifestarán otros elementos vinculados al establecimiento de la República Popular China y la figura de Mao Zedong. En un contexto marcado por la Guerra Fría, se agregarán nuevos factores a la representación de China para la segunda mitad del siglo XX.

Conclusiones

Ahmed señala que cada encuentro reabre los encuentros pasados: “El encuentro cara a cara no es entre dos sujetos iguales y en armonía; el encuentro es antagónico” (Ahmed, 2000, p.8, traducción propia). Aunque el papel que la República Popular China ha adquirido como segunda potencia global, la pandemia de 2020, cuyo comienzo se rastrea (a la fecha de esta publicación) a Wuhan y se extiende al mundo, ha levantado nuevamente los imaginarios del pasado que se guardan en la memoria chilena. A pesar de los cambios políticos, económicos y geopolíticos, como también de la deconstrucción de los estereotipos que es posible vislumbrar sobre todo en el mundo artístico, aún es posible observar una continuidad de representaciones o visiones racistas y esencialistas con respecto a la noción de amenaza/poder potencial que China representa, que no se alejan demasiado de los imaginarios de las revistas magazinescas aquí abordadas.

Desde esta perspectiva, las revistas magazinescas que surgen a principios de siglo XX, en pleno desarrollo de la modernización del país, de la opinión pública y de reflexión en torno a la identidad chilena, transmiten el encuentro “imaginario” por medio de sus imágenes y narraciones contribuyendo al imaginario de lo chino, pues el encuentro directo era mucho menor que el alcance que tuvieron las revistas en la sociedad. Este imaginario, alimentado por los estereotipos del “peligro amarillo”, orientalismo, racismo, amenaza, suciedad, misticismo y porosidad de lo chino como lo oriental (y luego “lo asiático”), sigue apareciendo en el imaginario chileno. En este contexto, la dinámica entre lo circunstancial versus el imaginario es fundamental para el conflicto de ese encuentro, pues si bien hablamos de imaginarios que están presentes en la memoria de la mayoría de la población chilena, su explosión surge a partir de la epidemia y a propósito de la guerra comercial china con Estados Unidos, país que vuelve a levantar la imagen del “peligro amarillo” en un contexto histórico completamente distinto. Sobre Chile, a pesar de algunas visiones radicales o alternativas, la persistencia de estos tropos racistas de la alteridad aún debe ser interrogada y problematizada para que no perduren en el tiempo y en futuras situaciones de crisis y conflicto como lo que se ha observado en épocas de pandemia. A pesar de una relación comercial sólida con el país asiático, se observa que su sociedad aún guarda ese imaginario en su memoria, lanzando todo tipo de anuncios, caricaturas, acciones y comentarios que recuerdan al Chile de hace más de cien años, sosteniendo la continuidad de ideas sobre “la otredad” e identidad etnonacional chilena.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, S. (2000). *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*. Routledge.
- Cano, V. y Soffia, M. (2009). *Conocer para legislar y hacer política: los desafíos de Chile ante un nuevo escenario migratorio*. CEPAL, Serie Población y desarrollo N° 88.
- Chan, C. y Gómez, N. (2020, 27 de junio). Racismo, televisión y publicidad. *El Mostrador*. <https://m.elmostrador.cl/noticias/opinion/columnas/2020/06/27/racismo-television-y-publicidad-en-chile/>
- Chan, C. y Montt Strabucchi, M. (2020a). Questioning the Conditional Visibility of the Chinese. (Non) Normative Representations of China and Chineseness in Chilean Cultural Productions. *Journal of Chinese Overseas*, 90-116. <https://doi.org/10.1163/17932548-12341414>
- Chan, C. y Montt Strabucchi, M. (2020b). Many-faced orientalism: racism and xenophobia in a time of the novel coronavirus in Chile. *Asian Ethnicity*, 1-21. <https://doi.org/10.1080/14631369.2020.1795618>
- de Valdivia, V. (1929). *El imperio iberoamericano. Nuestra colonización. Nuestro engrandecimiento. Nuestra participación en la cultura mundial*. Editorial Hispanoamericana.
- Dube, S. (2017). Mapas de la modernidad: disciplinas espacio-tiempo. *Estudios de Asia y África*, 52(3), 493-534. <https://doi.org/10.24201/ea.v52i3.2255>
- Dussailant, J. y Urzúa, M. (Eds.) (2020). *Concisa, original y vibrante. Lecturas sobre la revista Zig-Zag*. Ediciones Universidad Finis Terrae.
- Edwards, J. (1927, cuarta edición). *El roto*. Nascimento.
- Feng, Y. (1995). From the imperial examination to the national college entrance examination: The dynamics of political centralism in China's educational enterprise. *Journal of Contemporary China*, 4(8), 28-56. <http://www.tandfonline.com/loi/cjcc20>
- Herrera Styles, P. y Zamorano Pérez, P.E. (2019). Sorna, crítica y humor: el arte chileno visto desde la caricatura (1858-1910). *Cuadernos de Arte de la Universidad de Granada*, 50, 171-188. <http://dx.doi.org/10.30827/caug.v50i0.11277>
- Hu-Dehart, E. (1994). Chinese Coolie Labor in Cuba in the Nineteenth Century: Free Labor of Neoslavery. *Contributions in Black Studies*, 12(5), 38-54. <https://scholarworks.umass.edu/cibs/vol12/iss1/5>

- Isin, E. (2012). Citizenship after orientalism: an unfinished project. *Citizenship studies*, 1(5-6), 563-572. <https://doi.org/10.1080/13621025.2012.698480>
- López, K. (2016). The Asian Presence in Mestizo Nations: A Response. En Y. Martínez-San Miguel, B. Sifuentes-Jáuregui y M. Belausteguigoitia (Eds.), *Critical Terms in Caribbean and Latin American Thought* pp. 125-131. Palgrave Macmillan.
- Marchetti, G. (1993). *Romance and the "Yellow Peril". Race, Sex, and Discursive Strategies in Hollywood Fiction*. University of California Press.
- Mejías Alonso, A. y Clemente San Román, Y. (2018). Instantáneas, una revista modernista en el Santiago de Chile de 1900. *Revista General de Información y Documentación*, 28(2), 579-591.
- Mignolo, W.D. (1998). Postoccidentalismo: El argumento desde América Latina. En S. Castro-Gómez y E. Mendieta (Eds), *Teoría sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, pp. 26-49. <http://people.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications/Teoriassindisciplina.pdf>
- Mignolo, W.D. (2003 [1995]). *The darker side of the renaissance: literacy, territoriality, and colonization*, segunda edición. The University of Michigan Press.
- Min, W. (2020). Mis Chinos, Tus Chinos: The Orientalism of Chilean K-pop fans. *International Communication Gazette*, pp. 1-19. <https://doi.org/10.1177/1748048520928254>
- Montt Strabucchi, M. (2017). *Imagining China in Contemporary Latin American Literature* [thesis for the degree of Doctor of Philosophy, University of Manchester].
- Revista Instantáneas (1900).
- Sucesos (1903, 3 de octubre).
- Sucesos (1907, 10 de octubre).
- Sucesos (1916, 28 de diciembre).
- Sucesos (1917, 23 de agosto).
- Sucesos (1917, 20 de septiembre).
- Sucesos (1917, 7 de junio).
- Sucesos (1917, 10 de mayo).

- Ossandón, C. y Santa Cruz, E. Con la colaboración de Ávila, P. y Santa Cruz Grau, L.E. (2005). *El estallido de las formas. Chile en los albores de la "cultura de masas"*. LOM, Universidad Arcis.
- Palacios, N. (1904, 1918, segunda edición). *Raza Chilena. Libro escrito por un chileno y para los chilenos*. Editorial Chilena.
- Palma, P. y Montt Strabucchi, M. (2017). La diáspora china en Iquique y su rol en la política de ultramar durante la República y el inicio de la guerra fría. *Diálogo andino*, 54, pp. 143-152.
- Palma, P. y Ragas, J. (2018). Enclaves sanitarios: higiene, epidemias y salud en el Barrio chino de Lima, 1880-1910, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 45(1), 159-190
- Real Academia Española (2019). Disponible en www.rae.es
- Rinke, S. (2002). *Cultura de masas: reforma y nacionalismo en Chile 1910-1931*. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- Rojas Flores, J. y García Castro, M. (2014). Humor, magia y política en un diario conservador: el caso de Chu Man-Fú en El Diario Ilustrado, 1938-1950. *Mapocho* 76, 219-42.
- Segato, R. (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempo de Políticas de Identidad*. (1ª ed.). Prometeo.
- Silva, B. (2008). *Identidad y Nación entre dos siglos. Patria Vieja, Centenario y Bicentenario*. LOM ediciones.
- Silva, B. (2018). La espacialidad y el paisaje en las representaciones nacionales durante el Frente Popular Chileno. 1938-1941. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 22(1), 129-153. <http://www.revistas.usach.cl/ojs/index.php/historiasocial/article/view/3294/26002635>
- Siu, L. C. D. (2007). *Memories of a Future Home: Diasporic Citizenship of Chinese in Panama*. Stanford University Press.
- Seijas, T. (2015). *Asian Slaves in Colonial Mexico*. Cambridge University Press.
- Stang, F. y Solano, V. (2017). El escozor de la alteridad: un análisis sobre la construcción mediática del migrante colombiano en la televisión chilena. *Revista Trabajo Social*, 92, 1-13. <https://doi.org/10.7764/rts.92.1-13>
- Wang, S., Chen, X., Li, Y., Luu, Ch., Yan, R. y Madrisotti, F. (2020). 'I'm more afraid of racism than of the virus!': racism awareness and resistance among Chinese

migrants and their descendants in France during the Covid-19 pandemic.
European Societies. <https://doi.org/10.1080/14616696.2020.1836384>

Yoshida, T. (2006). *The Making of the "Rape of Nanking": History and Memory in Japan, China, and the United States*. Oxford University Press.

Zig-Zag (1907, 6 de enero).

Zig-Zag (1907, 12 de mayo).

Zig-Zag (1908, febrero).

Zig-Zag (1908, 20 de mayo).

Zig-Zag (1909, 31 de junio).

Zig-Zag (1909, 18 de noviembre).

Zig-Zag (1911, 23 de septiembre).

Zig-Zag (1911, 30 de diciembre).

Zig-Zag (1912, 13 de abril).

Zig-Zag (1917, 23 de agosto).

Zigzag (1925, 22 de agosto).

Zig-Zag (1937, 5 de febrero).

Consulta de Revistas en Biblioteca Nacional, Santiago, Chile:

Revista *Zig-Zag*, 1907, 1908, 1909, 1911, 1912, 1917, 1925, 1937

Revista *Sucesos*, 1907, 1916, 1917.

De los barrios chinos en Latinoamérica y el Caribe¹

Chinese Neighborhoods in Latin America and the Caribbean

Fecha recepción: octubre 2020 / fecha aceptación: enero 2021

Yrmina Gloria Eng Menéndez²

DOI: <https://doi.org/10.51188/rrts.num24.468>

Resumen

El texto entrega aspectos introductorios sobre las migraciones chinas y la inserción del componente chino en las sociedades de la región. Reflexiona sobre los *Chinatowns* o barrios chinos históricos y tradicionales y las nuevas propuestas como atractivos comerciales y turísticos. El trabajo se centra en mostrar las particularidades de los barrios chinos en América Latina y El Caribe. Asimismo, analiza los programas de reanimación de barrios chinos en la región –México DF, La Habana, Santo Domingo, Buenos Aires–, la creación de nuevos proyectos –San José, Costa Rica– y la significación de éstos en las relaciones bilaterales entre China y los países en que se encuentran.

Palabras clave: comunidades chinas; barrios chinos o *Chinatowns*; proyectos de reanimación.

Abstract

This article provides introductory aspects about Chinese migrations and the insertion of the Chinese component in the societies of the region. It reflects on the Chinatowns or historic and traditional Chinese neighborhoods and the new proposals as commercial and tourist attractions. The work focuses on showing the peculiarities of Chinatowns in Latin America and the Caribbean. Likewise, it analyzes the development programs of Chinatowns in the region –Mexico DF, Havana, Santo Domingo, Buenos Aires–, the creation of new projects –San José, Costa Rica– and their significance in bilateral relations with China.

Keywords: Chinese communities; Chinatowns; development projects.

1 Versión actualizada y modificada según las indicaciones de los evaluadores externos de este número especial, del ensayo de la propia autora *Barrios chinos de América Latina y El Caribe* (Eng, 2015).

2 Licenciada en Sociología y Máster en Antropología, Doctoranda en Ciencias Sociológicas. Profesora Auxiliar en la Facultad de Artes y Letras de la Universidad de La Habana, Investigadora Agregada por el Instituto Cubano de Antropología. Dirección postal: Luz Caballero 202, Apto. 2, Santos Suárez, 10 de Octubre, La Habana, Cuba. Email: yrmina@fayl.uh.cu, yrmina0605@gmail.com

Origen de los barrios chinos o *Chinatowns*

Los chinos comienzan a aparecer en América en tiempos de la Nao de Manila, que por siglos constituyó una forma de comunicación y comercio entre Occidente y Oriente. Pero no fue hasta mediados del XIX que se inician las grandes oleadas periódicas de culíes primero³ y después, a través del proceso llamado en cadena o “*one brings another*” (López, 2004, p.93), que ha continuado la migración china por el mundo. El proceso de reforma y apertura en China después de 1978 incrementó y diversificó la emigración significativamente, dirigiéndose hacia unos 150 países, procedentes de las más diversas regiones de China. En las últimas décadas han cambiado los patrones migratorios y el comportamiento de la diáspora, incrementándose el flujo hacia nuevos destinos de América Latina, África y Europa, donde las redes de relaciones intracomunitarias se extienden y fortalecen (Bogado, 2011).

La migración masiva fue un recurso socioeconómico alentado por las necesidades de mano de obra del sistema capitalista de producción en expansión hacia los territorios coloniales y la crisis del sistema dinástico en China. En ese sentido insertó a China, a través de sus migrantes, en la escena de un primer importante proceso de mundialización. En general, los primeros grupos migrantes –siglo XIX y la gran mayoría del XX– eran chinos pobres, procedentes de las clases más bajas de una sociedad rural, base de la trata de culíes, que luego de liberados de los compromisos por los que fueron empujados al largo viaje (Eng, 2003), encontraron en las grandes ciudades de los países de destino, un sitio donde enclavarse. Con esa mitificada laboriosidad, paciencia, austeridad, persistencia y resistencia justamente atribuidas a los chinos, unidas a la habilidad mostrada para los negocios, estos inmigrantes se expandieron y anclaron en comunidades creadas por ellos mismos, a través de las redes tradicionales chinas de familia y parentesco, los conocidos clanes o *tong*. Llegaban materialmente pobres, pero culturalmente ricos, y estos recursos socioculturales les valieron para enfrentar el nuevo medio y los procesos de discriminación, racismo y xenofobia de que fueron objeto (Hu-DeHart, 1982; 2009). Entre las formas de asentamiento nacidas de dichas migraciones étnicas se encuentran los barrios chinos o *Chinatowns*, reflejando la tendencia a la localización urbana de las poblaciones chinas (Pan, 1999; Rodríguez, 2001).

En los barrios chinos, como emporios del Este (Pan, 1990), se podían encontrar todo tipo de actividades y productos típicos chinos, costumbres y hábitos –bien o mal vistos como el juego y la prostitución, los fumaderos de opio, o la quema de inciensos a los ancestros, entre otros–. Y aunque todos los *Chinatowns* pudieran parecerse, no son exactamente iguales. Tampoco hay un barrio chino tipo. Han surgido barrios chinos en áreas rurales, en zonas suburbanas; algunos completamente modernos, cuyos edificios han sido construidos por y para los chinos en tiempos modernos, en contraste con los primeros radicados en el *downtown* o partes viejas y cosmopolitas de grandes ciudades de Asia, América y

³ Latinoamérica tuvo un importante peso en el tráfico de culíes, particularmente el Caribe, que asimiló el 18% y de ellos solamente Cuba el 15% (Eng, 2013a); llegando a la isla británica de Trinidad en 1806 (Checa-Artasu, 2013).

Europa. Alguno como el de Victoria⁴, que se adelantó a la creación de la ciudad fue asentamiento pionero de chinos en Canadá, objeto de un programa de restauración en los años 1970 que le añadió valor patrimonial (Lai y Madoff, 1997). El Barrio Chino de Bangkok tiene como trasfondo de su historia un gran bazar y es tan viejo como Bangkok misma. Distinguido por sus joyerías y farmacias, puede considerarse uno de los más completos. El de Londres es relativamente nuevo, de los 60 del siglo XX, coincidiendo con las grandes oleadas migratorias de hongkoneses hacia Gran Bretaña entre 1962 y 1966 (Pan, 1990). El glamoroso *Chinatown* de San Francisco⁵, con su mítica existencia desde el siglo XIX, es el más famoso de los barrios étnicos en Norteamérica al que Genthe le llamó “Canton of the West” (Genthe y Tchen, 1984, p.10). El más antiguo de New York –el Manhattan Chinatown- data de 1844 y tiene su origen en una tienda. Los chinos iban a Manhattan como parte de las oleadas de inmigrantes de todos los orígenes: “All the world is in New York, and the Chinese, who are in all the world, are in New York in force” (Pan, 1990, p.304). Algunas de las grandes ciudades abrigan dos o más Barrios Chinos, *Chinatowns* o *Quarter Chinoise* como Nueva York, Los Angeles, Toronto o París, también Lima.

Caracterizando los barrios chinos

Los barrios chinos muestran una etno-cultura de resistencia, marcada por la distancia entre la cultura de la sociedad anfitriona y la de la comunidad insertada o inmigrante, desarrollando una trama socio-urbana que permitía distinguirlo sin señalizaciones para la delimitación territorial, ni la diferenciación de recursos inmobiliarios y/o mobiliarios del entorno urbano en que estaban insertos como un enclave étnico (Hu-DeHart, 2012). Los chinos sufrían un fuerte impacto sociocultural a su llegada, afectados por la imposibilidad de comunicación personal, con total desconocimiento del funcionamiento social, en un medio discriminador construido por la ideología racista para justificar la explotación de los inmigrantes. Por lo que una función de estos barrios fue servir de espacios de adaptación, “utilizados por los inmigrantes como trampolín para la aculturación y la asimilación en la sociedad canadiense” (Lai y Madoff, 1997, p.53). Son una forma de asentamiento que se caracteriza por la segregación etno-espacial (Eng, 2013b) en aquellos sitios donde la presencia de estos asiáticos tuvo “un volumen y una dinámica intensa” (Alba, 2009, p.83).

Por lo general se localiza en zonas urbanas céntricas y en el área tradicional o antigua de las ciudades populosas⁶. Los barrios chinos históricos funcionalmente son integrales y autosuficientes, de manera que la función residencial se complementa e integra con las demás funciones básicas, cotidianas (laboral, educativa, diversidad

4 La autora realizó un recorrido guiado por el Chinatown de Victoria en diciembre de 1998 en compañía de David Chuenyan Lai, miembro de la comunidad china y del equipo que encabezó el proyecto de reanimación arquitectónica y urbanística de la zona.

5 La autora realizó varias visitas en marzo-abril 1998, reuniéndose con directivos de las asociaciones chinas de San Francisco y académicos estudiosos de la diáspora en EEUU.

6 De acuerdo a la información que ha logrado obtener la autora, ya sea por vía personal experiencial o en la consulta de documentos –libros, artículos especializados y periodísticos-, ésta ha sido una regularidad: los barrios chinos de Lima, Perú; de Victoria, Vancouver y Toronto, los más antiguos de Canadá; los muy famosos de Manhattan y San Francisco, Estados Unidos; los de Ciudad México, Ciudad de Panamá y otros muchos del continente americano.

de servicios, actividades culturales, recreativas) y de todo tipo requeridas para la vida social, material y espiritual de la población local. Incluye gran variedad de actividades productivas y de servicios, con fines de recreación, información, instrucción, entre muchas, que satisfacen la diversidad de necesidades materiales y espirituales de su población autóctona china: escuelas, consultorios médicos, jurídicos, periódicos, revistas, cines y teatros chinos, barberías, reparadoras, las lavanderías chinas –conocidas en Cuba por “*trenes de lavado*”⁷–, tiendas, instituciones asociativas de diferentes perfiles (social, cultural, político, económico, profesional, deportivo, etc.), a tono con la estructura de las comunidades de inmigrantes. También se satisfacen las demandas de una población flotante que viene en busca de los atractivos comerciales y culturales que ofrecen. Al decir de Padura “*una pequeña ciudad asiática en miniatura*” (Padura, 2002, p.17), con todo lo que se requiere en una comunidad independiente, pero completamente conectada con un entorno citadino. Es importante que quede claro que existen actividades sociales y económicas, servicios y productos, propios para los chinos y otros para *los no chinos* que conforman la población no china residente y flotante. Mientras pululan restaurantes, donde la comida china que se ofrece está adaptada comercialmente para ser aceptada por el gusto occidental, otros son los establecimientos de productos dirigidos al *paisano*, consumidor chino, con las indicaciones en idioma chino y un menú adecuado a sus gustos domésticos (Eng, 2013a).

Estas manifestaciones de proyección dual como caras del barrio son expresión de la “frontera a literal entre ambas culturas” (Alba, 2009, p.83). Son una muestra de los recursos culturales puestos en función de la subsistencia sociocultural como individuo y grupo “propiciando una construcción identitaria resguardada del ‘Otro’” (Alba, 2009, p.83).

Tenían todo lo que se requería en una comunidad independiente, pero completamente conectada con su entorno local, nacional e internacional, a través de las redes de relaciones intracomunitarias y entre comunidades que son un capital importante, característico y sobresaliente en la dinámica de las comunidades chinas en el mundo (Bogado, 2011). Las asociaciones chinas son instrumentadas transculturalmente para reproducirse y protegerse en el nuevo contexto en su quehacer político, cultural y social y devinieron en estructuras básicas de los chinos en la emigración. Verdaderas organizaciones con redes internacionales que tienen sus raíces en China, donde las sociedades secretas fueron los antecedentes directos y, junto a las estructuras e instituciones tradicionales de las aldeas campesinas por apellidos y la vida en familia extendida, fueron los fondos culturales para construir un nuevo modo de vida donde perviven elementos tradicionales de la vida anterior, innovados de la manera en que los nuevos escenarios, en las sociedades receptoras, obligaron a reconstruir.

En este proceso las relaciones interculturales que tienen lugar son de una enorme y compleja riqueza. Se generan nuevos valores, resultado del intercambio entre las comunidades receptoras e insertadas, que se modifican y enriquecen

7 Según testimonios de los entrevistados, la causa del nombre de tren de lavado se debe a un tipo de lavandería que usaba una máquina de lavar de las primeras que existieron cuyo sonido era semejante al que hace el tren: “chach, chach, chach”.

mutuamente, dejando de ser lo que eran antes de la interacción. Es la manifestación del proceso de transculturación⁸ en el que lo que resulta no es ni lo uno ni lo otro, aunque procede de ambos y porta rasgos que caracterizan a ambas sociedades interconectadas a través de la diáspora.

Con los barrios chinos se muestra una de las formas de reacción más perfeccionadas que los procesos de marginalización han creado, en este caso, de la mano de la automarginación, en forma de autoprotección y defensa del grupo etno-social⁹. La estructura interna reproduce diferencias y mecanismos sociales que en la China de la época regían y que son reajustados al nuevo medio cultural, económico y social. Estos barrios son expresión de ese proceso de adaptaciones, a veces violentas, racializantes, encubridoras de las causas que participaron en la forma que adopta el resultado final, pero siempre novedosas, aportando y enriqueciendo valores locales. En el caso de los chinos no podía ser de otra forma. Cultura milenaria arraigada fuertemente en cada individuo –portador de una identidad consolidada a través de un larguísimo proceso de natura social-, fuente de recursos culturales a los que se recurre en condiciones de crisis de la existencia, cuando no se posee más que lo intrínseco al ser humano. Valores reconstruidos en el nuevo contexto.

En la medida que prosperaban sus negocios, fueron invirtiendo en caracterizar la localidad habitada con elementos arquitectónicos decorativos tradicionales chinos. Entre los más comunes están los arcos o puertas de entrada, las pagodas, los aleros a semejanza de los techos chinos y los letreros en ideogramas usando distintos estilos de la caligrafía china, que aportan una fuerza identitaria de gran impacto cultural, por el elaborado y profundo grado de simbolismo.

El barrio chino da centralidad a *lo chino*. Funcionan como centros de reunión y como espacios de transmisión de los símbolos culturales a la propia comunidad china y a la sociedad mayoritaria, que también lo frecuenta e interactúa con los residentes chinos, dinámica que ha contribuido a la interacción entre culturas e individuos (Bogado, 2011).

Con el tiempo los barrios chinos se han convertido en atractivos turísticos que manifiestan la cultura china a través de la comunidad portadora, transmitiendo una poderosa imagen, tejida en el entramado resultante de la conjugación de intereses y recursos puestos en juego para la sobrevivencia y resistencia cultural en la emigración. Uno de los icónicos ejemplos es el espectáculo de las fiestas tradicionales chinas por el Año Nuevo Lunar. Los *Chinatowns* de San Francisco y Manhattan contaron tempranamente con afluencia turística y opciones de recorridos para disfrutar de la experiencia cultural que ofrecían y son hasta hoy

8 Como muchos manejan, transculturación es un concepto desarrollado por Fernando Ortiz en *El Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar* (Ortiz, 1940), una de sus obras mayores y constituye uno de los aportes más importantes del sabio cubano, también conocido como tercer descubridor de Cuba. Se refiere al proceso que tiene lugar entre valores de diferentes culturas debido a la interrelación entre sus portadores, resultado del cual se transforman dichos valores, surgiendo formas y elementos nuevos y distintos de los que le dieron origen.

9 Un tema negro sobre los inmigrantes chinos frecuentemente mitificado en la prensa, pero poco explicitado, que merecería mayor tratamiento desde lo académico.

atractivos turísticos indiscutibles de las dos ciudades, bien posicionados en las guías para visitantes.

Los que proliferaron en las décadas del 70 y del 80 del pasado siglo –aunque no solo, sí fundamentalmente en América del Norte– fueron recreaciones de los primeros, motivadas por el boom comercial de la comida china y del turismo. Diferenciables de los *Chinatowns* tradicionales, estos nuevos desarrollos son callecitas, bulevares o centros comerciales caracterizados con decoración típica china, repletos de establecimientos que ofrecen productos y servicios tradicionales chinos: tiendas, farmacias, restaurantes, tratamientos de medicina tradicional y masajes, etc. En América Latina y el Caribe este tipo de propuesta fue apareciendo un poco más tarde, de la mano de la emergencia de China como nuevo gigante en la escena económica y política internacional. En algunos casos y respondiendo también a dinámicas locales, para incidir en el fortalecimiento de las relaciones bilaterales. Tal es el caso de la reanimación de una calle peatonal en el histórico Barrio Chino de Lima en los 1970, o el de Dolores en México, D. F. y uno de los más recientes, el de San José, Costa Rica, en el 2012. Otros, como los distintos intentos en el barrio chino habanero, a partir de finales de la década 1980, proyectos de reanimación urbanística y comercial, que en los años 90 contó con la participación comprometida de la comunidad china. Todos instrumentando el papel de los chinos locales y sus comunidades, como actores no estatales e informales en las estrategias de las relaciones bilaterales entre la República Popular China y los países latinoamericanos, para cultivar las relaciones informales y el acercamiento desde las relaciones de confianza y amistad (Gómez, 2013; Hearn, 2012).

Barrios chinos en América Latina y El Caribe. Proceso de revitalización y reconstrucción de la identidad de los barrios chinos de la región y los nuevos proyectos ejecutados

Los barrios chinos históricos de la región son los de La Habana y Lima, que comparten época y condiciones similares en sus procesos de surgimiento y desarrollo. Se pueblan con los culíes que terminaban sus contratos de trabajo y comenzaban a emigrar hacia las ciudades, estableciendo pequeños comercios de mercaderías, alimentos y comidas.

Los orígenes del Barrio Chino de Zanja se encuentran en 1858 cuando se abre “una pequeña casa de comida china en La Habana” (Chufat, 1927, p. 17), rodeando la Zanja Real, con siembras de hortalizas y perfilando el lugar para el asentamiento de viviendas, comercios y demás actividades de los chinos en ciudad. Una zona de La Habana extramuros rodeada de fábricas de tabaco donde los culíes y liberados fueron importante mano de obra. Al decir de Padura (2002, p.28) “iba adquiriendo su definitivo espíritu de una ciudad asiática en miniatura”. Se dice que desde los años 1850 se podía ver la concentración de inmigrantes chinos en los alrededores de la calle Capón, donde “el ex culí residía masivamente en Lima desde los años 1870, (...) e hizo que la calle Capón fuese reconocida como suya” (Rodríguez, 2001, p.220-221). Ambos barrios –el de Capón en Lima y el de Zanja en La Habana–, colindantes con los centros históricos de las dos importantes ciudades capitales, también se radicaron cerca de sus grandes mercados de la época –la Plaza del Vapor

en La Habana y el Mercado Central de Lima-, en zonas urbanas con arquitectura del XIX, lo que refuerza el paralelismo y la similitud de ambos procesos de desarrollo¹⁰.

En los inicios del siglo XX aparecieron en ambos barrios chinos empresas importadoras -de arroz, té, sedas, porcelana, alfombras, losa y otras mercancías que traían de la China- y pululaban asociaciones y periódicos chinos, junto a todo tipo de servicios y comercios. A esas partes viejas y céntricas de las dos ciudades acudían intelectuales y artistas de la época, sensibles para detectar ambientes auténticos donde practicar su bohemia, disfrutando de expresiones culturales emergentes y resultado del acriollamiento. Los *chifas* representan el iceberg de la cultura *tusán*¹¹. Son los restaurantes chino-peruanos, particularmente populares y que forman parte de la culinaria peruana producto de la fusión de las cocinas china y criolla. El propio término *chifa* es resultado del proceso lingüístico de apropiación cultural, a partir de la transliteración de la expresión china *chī fan!* que significa en chino cantonés comer arroz o comer comida, equivalente al llamado *A comer!* en español y que a la vez se usa de saludo en la lengua cantonesa (Rodríguez, 2004). O el teatro chino -del que Carpentier (2002) escribiera una crónica publicada en el año 1940-, que refleja la pujanza de esta expresión artística en el barrio chino habanero.

Tanto en La Habana como en Lima y en otras ciudades de los dos países, los sectores chinos crecieron, repletos de pequeños negocios (restaurantes, lavanderías, tiendas). Originaron un remarcable asociacionismo cuyas entidades se concentraron en estos barrios chinos, muchas de las cuales aún activas, constituyen evidencia histórica de la vida social de momentos originarios.

El Barrio Chino de La Habana prosperó, y ya en los años 30 del XX se extendía más allá de 40 manzanas con un estimado de población de 30 a 40 mil residentes. Por lo que su esplendor se sitúa en el período comprendido entre 1930 y 1950; su etapa de decadencia a partir de los años 60, se acentúa en los 70, tocando fondo al final de los 80, proceso estrechamente ligado a las transformaciones del sistema social cubano después del triunfo de la Revolución de 1959 (Eng, 2007). Hubo intentos de auto-recuperación por parte de la propia comunidad china en los 80 y 90, con proyectos de rescate de tradiciones artísticas y de reanimación del barrio chino habanero, gracias a los cuales aún se puede considerar una presencia china en Cuba con un grado de vigencia de tradiciones y festividades, restaurantes y prácticas de artes marciales y ejercicios tradicionales chinos.

Actualmente la vida social de la comunidad china en Cuba se realiza espacialmente en el Barrio Chino, donde se encuentran activas trece asociaciones, encabezadas por el *Casino Chung Wah*, hace pocos años rediseñada como Federación de Sociedades Chinas de Cuba. La población de origen chino en Cuba está integrada por una centena escasa de chinos inmigrantes, muy ancianos

¹⁰ La autora ha realizado trabajo de campo en los barrios y comunidades chinas de Lima (diciembre 2016 y agosto 2018) y La Habana a partir de 1993.

¹¹ *Tusán* es el término peruano con el que se identifica a los chinos peruanos. Significan la nueva identidad y cultura resultado del mestizaje social y biológico que aportan los chinos al Perú. La cultura *tusán* está ampliamente extendida en el país como un componente de la cultura peruana y de la que participan activamente los peruanos sin origen chino

ya, cubanizados desde todos los puntos de vista. La descendencia cubana es numerosa y sobre la que no existe un registro totalizador –hay estimados de unos 20 mil nada confiables–, cuyo lado chino ha tenido muy limitadas posibilidades de influencia en su educación y cultura. A pesar de que en el barrio apenas residen personas de ancestros chinos, “desde la memoria, entendida como un recurso cultural para construir identidad, pero también como un dispositivo de poder” (Cinco, 2017, p.165), el Grupo Promotor del Barrio Chino, creado y encabezado por descendientes, encarnó el ADN cultural asiático enraizado por más de cien años en la isla y desarrolló el Proyecto Integral de Reanimación del Barrio Chino de La Habana.¹² Ese proyecto sombilla logró en los años 1990 transformar el deterioro y la pérdida y reactivar un conjunto de instalaciones comerciales del callejón de Cuchillo de Zanja, corazón del barrio chino, que conforman la principal actividad económica y comercial del mismo. Junto a la celebración de las festividades tradicionales y patrióticas del pueblo chino y la creación de eventos para festejar los aniversarios de la presencia china en Cuba, las asociaciones y el barrio renaciente volvieron a hacerse visibles, logrando detener el inminente proceso de desaparición en que se vio inmerso a finales de los años 1980 y que de nuevo amenaza entrado el siglo XXI. Este renacimiento en el contexto de la dura crisis estructural cubana de los 90, fue acompañado de incursiones exitosas en la gestión empresarial vinculada a las tradicionales actividades comerciales del barrio chino que se habían perdido. Resultó un marcado aporte en la incipiente actividad económica privada en Cuba que llamó la atención de la prensa y autoridades gubernamentales y académicas de muchas partes (Hearn, 2012 y 2016; López, 2010 y 2013; López-Calvo, 2007, entre varios).

En el Perú se ha referido que aproximadamente 2 millones y medio de personas tienen ancestro chino, considerando cifras relativas del 8% y hasta un 10 % de la población peruana según Lausent-Herrera (2011). Lo cierto es que en el andino país la diáspora china es una de las más numerosas en el ultramar chino y la presencia china más notable en Latinoamérica. El antiguo barrio chino de Capón se transforma en la contemporaneidad. Deteriorado al arribar a los años 1970, se convirtió en un abandonado y peligroso sitio de la ciudad. Fue la alcaldía de Lima quien impulsara el proyecto de reanimación urbana por el que en 1997 el arco o portón chino –donada por *Taiwan* en 1971– fue restaurado junto con ese rincón de la ciudad valorado de entrañable e imprescindible por la prensa¹³. La nueva zona china o barrio chino de Lima en San Borja¹⁴ refleja el poderío económico y social de la diáspora más reciente y de la vieja comunidad. En la barriada residencial de San Borja los supermercados y grandes restaurantes y demás establecimientos chinos indican la tendencia de una comunidad asiática cuya diáspora se renueva y enriquece sus viejas raíces.

No se puede hablar de chinos en México, sin mencionar a Mexicali como la localidad del país donde lo chino es casi autóctono, porque llegaron con el surgimiento de la ciudad misma (Alba, 2009) procedentes de Estados Unidos,

12 La autora creó y fundó dicho Proyecto de Reanimación como parte de una investigación-acción durante 7 años. Creó, fundó y dirigió por 5 años el Grupo Promotor.

13 Consultar Guía Turística de Lima, 2014 y los testimonios de miembros de la comunidad peruano-china

14 Ver inmigración china en Perú. Wikipedia

concentrando la mayor población china en el país. Llamado La Chinesca, data de inicios del siglo XX y es el barrio chino más grande en México, donde los cafés de chinos se dispersan por toda la ciudad y se refiere una cifra de 200 restaurantes de comida china¹⁵.

Mientras que existen evidencias de chinos laborando en cafeterías en Mexicali desde inicios del XX (Cinco, 2014), los chinos del D.F. vinieron en la década de 1920 del norte del país, precisamente de Tijuana y Mexicali, huyendo del movimiento anti-chino que los barría de esas localidades. Con la apertura del Restaurante Shanghai en 1940, surge el Barrio Chino de la calle Dolores¹⁶ en la ciudad de México, como espacio comercial del Centro Histórico, colindante con el Palacio de Bellas Artes. Más que un sitio de reproducción cultural para la propia comunidad tenía una lectura de estigmatización y prejuicios sobre el significado de lo chino para la población local (Cinco, 2014). También hubo casinos en donde se reunían para jugar *majong* y fumar opio, contribuyendo con ello a la imagen negativa que perduró durante décadas. Tiempo después, ante el deterioro del lugar, el entonces Jefe del Gobierno de la capital lanzó un proyecto de Rehabilitación del Barrio Chino de Dolores y a partir del 2006 se ejecutan las acciones constructivas, que transformaron la transitada calle de vehículos en una calle peatonal repleta de comercios de objetos y comidas chinas. Contó con el interés y el quehacer de miembros de la comunidad china en la ciudad, autenticando así el espíritu chino del lugar con fines turísticos, actividad en la que se destaca el arquitecto Alfonso Chiu. Donado por la República Popular China, el Arco Chino fue inaugurado el 16 de febrero de 2008 por el embajador chino y el máximo representante del gobierno en la ciudad de México.

Panamá cuenta con población china desde 1854 cuando llegan los culíes al Istmo para la construcción del ferrocarril. Su viejo barrio chino del distrito Capital de Panamá es una zona del centro antiguo cercana al mercado público central, conocido como Salsipuedes. Ahora ya muy deteriorado aquel lugar, y acorde con la gran población china actualmente radicada en Panamá, se observa el desarrollo de otra zona comercial china en El Dorado, con condiciones de urbanización muy superiores (Tam, 2006), que muestra la fuerza de la diáspora en Centroamérica.¹⁷

Los primeros chinos a República Dominicana venían huyendo de las plantaciones azucareras de Cuba y de Jamaica, y después siguieron llegando directamente de Guangdong a través de la cadena migratoria (Eng, 2011, 2015). En Santo Domingo vienen concentrándose por más de un siglo en los alrededores de la Avenida Duarte, en una de las zonas comerciales de la ciudad, cuyo auge se inicia con la actividad comercial de mayor nivel que promovieron los inmigrantes chinos que después de la Segunda Guerra Mundial fracasaban en su intento de alcanzar los EEUU (López, 2010). Sigue diversificándose con los procedentes de *Hong Kong* y *Taiwan*, que en los 80 y 90 del siglo XX salían por el temor a los cambios a finales del siglo con el traspaso de esos territorios a la República Popular. El movimiento para la oficialización de la zona como Barrio Chino, completando la reanimación

15 Ver Inmigración china en México. Historia. Wikipedia

16 La autora ha visitado el lugar (2005, 2012, 2013, 2014, 2016, 2018) y se ha entrevistado con miembros destacados de la vieja comunidad que participaron en el proyecto de los años 80, como es Alfonso Chiu.

17 La autora recorrió las dos zonas en agosto de 2014.

urbanística del lugar, culminó en el 2006 con la ceremonia de inauguración del arco de entrada o puerta china. Para ese proceso el gobierno dominicano contó con la participación protagónica de su comunidad china. Personalidades como Rosa Ng encabezaron el proyecto cuya gestión consolidó la identidad que de facto tenía esa partecita de Santo Domingo, donde la comunidad china se asentó y fundó asociaciones y comercios mucho tiempo atrás.¹⁸

El Barrio Chino de Belgrano en Buenos Aires tiene su centro en Arribeños en una concentración de cuatro manzanas y fue fundado por los inmigrantes taiwaneses. Es resultado de dos períodos bien diferenciados de inmigración china hacia la Argentina, en las décadas del 80 y 90 del XX, procedentes de Taiwán y de la Rep. Popular China respectivamente (Bogado, 2011). Actualmente se cuentan unos 200.000 chinos dispersos en varias ciudades del país, de los que el 80% vive en Buenos Aires, realzando la notoriedad del *Chinatown* porteño, que por sus diversas actividades y manifestaciones culturales chinas se transformó en punto turístico intercultural de la ciudad (Pappier, 2011).¹⁹

Nuevas propuestas de “barrios chinos” como atractivos comerciales y turísticos

Como se ha adelantado, a partir de la década de 1990 en algunas ciudades de países latinoamericanos se han emprendido proyectos de reanimación, creación o construcción de “barrios chinos”. Más bien son zonas (calles, bulevares o manzanas) comerciales caracterizadas, que concentran establecimientos dedicados a la oferta de productos y servicios típicos chinos, decorados y ambientados (música, personas chinas, tanto trabajadores como clientes) a la usanza china tradicional.

Ejemplo de ello son los procesos de restauración en los viejos barrios chinos de Lima, La Habana, así como en ciudad México y Santo Domingo. Sin embargo, en algunos casos han presentado incoherencias en el tratamiento conceptual y de proyecto, así como en la ejecución del mismo, denotando las contradicciones de intereses de la voluntad gubernamental local y la comunidad china y otras fuerzas locales. Alguno se ha caído, como el Proyecto de Reanimación Integral del Barrio Chino de La Habana, que perdió el protagonismo de la comunidad de origen chino, diluyéndose en el sistema de la Oficina del Historiador de la ciudad de La Habana, que obedece a otros conceptos de revitalización socio-urbana. En la ciudad de México, la falta de cohesión entre los distintos grupos de la comunidad no ha permitido mayores resultados.

Otro ha sido el caso de San José en Costa Rica, donde los chinos no contaban con su barrio (Rodríguez, 2013), a pesar de estar en el país desde 1855, por las necesidades de mano de obra en trabajos domésticos y agrícolas (Chen, 2013).

18 La autora visitó la zona y realizó intercambios con miembros de la comunidad china dominicana en sus establecimientos comerciales y asociaciones años atrás en abril de 1999

19 La autora realizó dos visitas de observación al Barrio Chino de Belgrano (noviembre 2011 y septiembre 2015)

Justamente en el 2007 las relaciones bilaterales China-Costa Rica dan un salto con la apertura de las embajadas respectivas, dejando atrás la era Taiwanesa. A la sazón, San José fue estremecida con el proyecto que lanzara la alcaldía en el 2008 de establecer un barrio chino cuyo eje central sería una calle peatonal de 550 metros de largo en el Paseo de los Estudiantes, frente a la zona La Catedral de La Soledad, sitio de la ciudad donde ya existía una vida comercial y cultural y poseía una historia relevante para sus habitantes. Su inauguración tuvo lugar en diciembre del 2012 con la ceremonia ante el Arco de Entrada, resultado de la colaboración entre los dos países –China y Costa Rica-. Existía la esperanza del auge comercial y turístico que le acompañaría, lo cual fue unas de las razones de ese empeño. Sin embargo, a poco más de un año del momento inaugural la situación ya parecía cuesta abajo, visualizándose un proceso de prematura des-comercialización del lugar, a pesar de los esfuerzos como el de elaborar el arroz frito más grande del mundo para la Fiesta de Año Nuevo Chino, en febrero del 2013 (El comercio, 2013). Siguiendo las noticias de la prensa digital, mucha certeza lógica tienen las reflexiones publicadas a las que tuvimos acceso: “Ni tan barrio ni tan chino” (Murillo, 2013). “Barrio chino sin chinos. Los barrios, las calles y las plazas, o tienen historia, o no son nada” (Obregón Valverde, 2012).²⁰

Presencia china en otras ciudades latinoamericanas

En otras importantes ciudades, capitales de países latinoamericanos no se consideran barrios chinos como tales, pero se observa la concentración de los chinos, sus viviendas y sobre todo sus negocios en calles, barrios y zonas céntricas de las ciudades, regularmente en las partes antiguas de las ciudades conocidas en inglés como *downtown*. Son los casos de Santiago de Chile, donde se concentran en el barrio de Unión Latinoamericana-Estación Central²¹; en Sao Paulo, Brasil, donde fueron asentando sus viviendas y comercios en la calle Libertad y después han ido poco a poco desplazándose hacia la 25 de Marzo. A pesar de que los chinos son el segundo más numeroso grupo étnico de Brasil –el primero son los japoneses– nunca completaron un barrio chino a la usanza tradicional (Carruitero, 2011). En Caracas también existe una alta concentración de chinos, a pesar de no tener un barrio chino y que la comunidad china está presente por todo el país.

20 La autora ha realizado visitas de observación a la zona durante la etapa de construcción en el 2012 y más recientemente en el 2019 pudo visualizar el estado de la cuestión.

21 La autora ha realizado visitas de observación al lugar e intercambiado con estudiosos de la comunidad china de la zona como es el antropólogo Jorge Moraga Reyes, de la Universidad Central de Chile.

Consideraciones no finales

Los barrios chinos no son China. Son resultado de una manera única de interrelaciones sociales de todo tipo en condiciones específicas. Para la sociedad receptora, los elementos nuevos que traen los miembros de la comunidad inmigrante son recibidos y apropiados selectiva, pero inevitablemente, reflejados en una suerte de expresiones exóticas primero y más tarde transformadas y asimiladas como propias en un enjambre mixturado de elementos de todas las raíces etno-culturales locales. El grupo diaspórico que se asienta en la sociedad anfitriona-receptora está obligado a un proceso de readaptación, de reformulación, de reconstrucción creativa de sus recursos culturales de todo tipo –los propiamente sociales y culturales, los de reproducción económico-productiva-.

En definitiva, las comunidades chinas y sus asentamientos tienen en los barrios chinos formas acabadas que sintetizan historia, representaciones e imaginarios de las comunidades chinas en la diáspora. Han sido los modos pioneros en que “lo chino” se presenta en Occidente. Son los antecedentes de la actual omnipresencia china en esta era globalizada. Puede constituir –de hecho lo está siendo- una de las maneras de conexión, utilizable –prevista o espontánea- para el crecimiento de las relaciones bilaterales entre los países y sus gobiernos. El texto más arriba trata de ejemplos tales como las renovaciones de los barrios o zonas chinas históricas en La Habana, México, Lima, Santo Domingo, o el nuevo barrio de San José. Pero, muy particularmente, estas comunidades y sus asentamientos caracterizados han servido al acercamiento entre los habitantes locales con los inmigrantes y sus culturas. Para los habitantes de aquellos lugares donde los chinos están presentes en viejas comunidades, cualquier expresión de presencia china no les es extraña, ni tan impactante, como en otros casos en que no existieron estos antecedentes ni sus precursores.

Los barrios chinos son construcciones de la diáspora china. Y como Monica Cinco deja magistralmente claro “las diásporas son formaciones sociales y culturales surgidas de procesos locales de inclusión y exclusión, (entendiendo como local el contexto inmediato en el marco de lo nacional), en ámbitos transnacionales, (entendiendo transnacional como procesos anclados en y/o más allá uno o varios estados nación), y de escala global”. Sus historias “se originaron en contextos locales –históricamente pre nacionales- con políticas de la pertenencia y la diferencia bien establecidas, las cuáles dieron nacimiento y siguen promoviendo las vidas diaspóricas...”. Son localidades que “se construyen primariamente de forma relacional y contextual” (Cinco, 2017, p.47-48) muy complejamente. En la conformación de las identidades de las comunidades chinas en la diáspora participan intereses y mecanismos hegemónicos de los estados nación involucrados, dígame China y el país receptor, este último marca significativamente la diferencia entre las distintas comunidades latinoamericanas.

En nuestra región y con el tiempo, el aspecto latino y caribeño de estos barrios étnicos –en particular el habanero, sujeto de varios estudios de esta autora- se caracteriza por el alto mestizaje biológico y cultural en la composición de la comunidad, lo que los diferencia de los *Chinatowns* en Norteamérica, e incluso los de Europa y Asia.

Han tenido en común procesos de revitalización de las tradiciones chinas, siendo la reanimación o la creación de zonas comerciales chinas con fines turísticos y comerciales una de las manifestaciones de ese proceso que se inicia en la última parte del siglo XX y aún continúa. Las autoridades gubernamentales se han servido de estos eventos para enarbolar los valores patrimoniales en los escenarios políticos, como instrumentos de la política bilateral. Pero siempre no ha existido complementación en las esferas social y cultural, y muchas veces no se corresponden con los intereses y las aspiraciones de las comunidades y de las poblaciones locales chinas y no chinas del país anfitrión. No ayuda tratar de conformar, contra natura sociocultural, procesos en los que necesariamente tiene que intervenir protagónicamente la comunidad portadora originaria de los valores que se pretenden patrimonializar y sin cuya participación comprometida es imposible lograr autenticidad y mucho menos éxito como proyecto económico, social y cultural. En estos procesos intervienen importantísimos elementos como la sedimentación histórica de los hechos y procesos socioculturales y el componente étnico, variable clave.

Referencias bibliográficas

- Alba, X. (2009). *Frontera de mercancías, El Chinatown de Mexicali, fachada de un Barrio Transnacional* (Tesis de Licenciatura). Universidad Autónoma Metropolitana de México.
- Bogado Bordazar, L. (2011, 10 y 11 de noviembre). Migración china en los países del MERCOSUR. Principales flujos y proyecciones. Ponencia en *Primer Congreso Latinoamericano de Estudios Chinos*. Universidad Nacional de La Plata.
- Carruitero, M. (2011, 10 y 11 de noviembre). Representaciones sociales e identidad de la mujer china en Argentina. *I Congreso Latinoamericano de Estudios Chinos*. Universidad Nacional de La Plata.
- Carpentier, A. (2002). Descubrimiento de la Habana. Lo que fue el teatro Chino. En *Crónicas del Regreso* (pp. 25-27). Letras Cubanas.
- Checa-Artasu, M. (2013). Las primeras migraciones chinas en el Caribe. Un análisis desde la geografía. En L. Arsovska (coord.), *América Latina y El Caribe – China. Historia, Cultura y Aprendizaje del Chino* (pp. 111-127). Unión de Universidades de América Latina y el Caribe.
- Chen Mok, S. (2013). Una caracterización del comerciante chino en la Ciudad de Puntarenas en la actualidad. Los resultados de un trabajo de campo. En S. Chen Mok, J. Barttels Villanueva y R. Martínez Esquivel (eds.), *Estudios sobre China desde Latinoamérica. Geopolítica, Religión e Inmigración*. Universidad de Costa Rica – Sede del Pacífico.
- Chufat Latour, A. (1927). *Apunte Histórico de los Chinos en Cuba*. Molina y Cía. Habana.
- Cinco Basurto, M. (2014). *Espacios de la sinidad en la Ciudad de México*. UNAM.
- Cinco Basurto, M. (2017). A mí no me pueden volver a sacar. Etnografía práctica desde los márgenes de la diáspora china mexicana (Tesis de Doctorado). Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa.
- Eng, Y. (2003). Culíes Chinos en Cuba: esclavos contratados. *Del Caribe*, 42, 82-89.
- Eng, Y. (2007). Ethnicity and Autorecovery: Havana's Chinatown. En I. López-Calvo, *Alternative Orientalism in Latin America and Beyond* (pp. 134-143). Newcastle, UK: Cambridge Scholars Publishing (2011). Asiáticos en el Caribe: encuentros y desencuentros. Introducción a un estudio comparativo. En M. Martínez, Milagros y J. Laguardia (Selección y compilación), *El Caribe en el siglo XXI. Coyunturas, perspectivas y desafíos* (pp. 205-232). Ed. Ciencias Sociales.
- Eng, Y. (2013a). La vigencia de las comunidades chinas en las nuevas relaciones económicas y políticas bilaterales: el proyecto del Barrio Chino de La Habana en los 90 del siglo XX. En J. Martínez Cortés (coord.), *América Latina y El Caribe – China. Relaciones Políticas e Internacionales* (pp.509-527). Unión de Universidades de América Latina y el Caribe.

- Eng, Y. (2013b) Proyecto de investigación: el chino latino como identidad en construcción por más de siglo y medio. Estudio de caso del chino-cubano. En L. Arsovska (coord.), *América Latina y El Caribe – China. Historia, Cultura y Aprendizaje del Chino* (pp.129-148). Unión de Universidades de América Latina y el Caribe.
- Eng, Y. (2015). Barrios chinos de América Latina y El Caribe. En L. Arsovska (coord), *América Latina y el Caribe y China. Historia, cultura y aprendizaje del chino 2015* (pp. 63-78). Red Académica de América Latina y el Caribe sobre China y Unión de Universidades de América Latina y el Caribe.
- Genthe, A. & Wei Tchen, J. (1984). Genthe's Photographs of San Francisco's Old Chinatown. Dover Publications, Inc.
- Gómez Díaz, D. (2013). China y su relación con América Latina. Una aproximación desde el poder blando. En J. Martínez (coord.), *América Latina y El Caribe - China. Relaciones Políticas e Internacionales* (pp. 47-64). Unión de Universidades de América Latina y el Caribe.
- Hearn, A. (2012). Harnessing the Dragon: Overseas Chinese Entrepreneurs in Mexico and Cuba. *The China Quarterly*, 209, 111-133.
- Hearn, A. (2016). *Diaspora and Trust. Cuba, Mexico, and the rise of China*. Duke University Press.
- Hu-DeHart, E. (1982). Racism and Anti-Chinese. Persecution in Sonora, Mexico, 1876-1932. *AMERASIA*, 9(2), 1-28.
- Hu-DeHart, E. (2009). Indispensable Enemy or Convenient Scapegoat? A Critical Examination of Sinophobia in Latin America and the Caribbean, 1870s to 1930s. *Journal of Chinese Overseas*, 5, 55-90.
- Hu-De Hart, E. (2012). Chinatowns and Borderlands: Inter-Asian encounters in the diaspora. *Modern Asian Studies*, 46 (2), 425-451
- Lai, David & Madoff, P. (1997). Building and Rebuilding Harmony. The Gateway to Victoria's Chinatown. *Canadian Western Geographical Series*, 32. University of Victoria.
- López, K. (2004). One Brings Another: The Formation of Early-Twentieth-Century Chinese Migrant Communities in Cuba. En A. Wilson. (edit.), *The Chinese in the Caribbean* (pp. 93-128). Markus Weiner Publishers.
- López, K. (2010, 6-9 de Octubre). Latin American Chinatowns as a Response to the Financial Crisis. Ponencia presentada en *Congreso LASA (Latin American Studies Association)*.
- López, K. (2013). *Chinese Cubans. A Transnational History*. The University of North Carolina Press.

- López-Calvo, I. (ed.). (2007). *Alternative Orientalism in Latin América and Beyond*. Cambridge Scholars Publishing.
- Obregón Valverde, E. (2012). "Barrio Chino sin chinos", *La Nación*, 14 de marzo de 2012.
- Ortiz, F. (1970) [1940]. *El Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*. Biblioteca Nacional José Martí.
- Padura, L. (2002). *El viaje más largo*. Editorial Plaza Mayor.
- Pan, L. (1990). *Sons of the Yellow Emperor. A history of the Chinese Diaspora*. Little, Brown and Company.
- Pan, L. (ed.) (1999). *The Encyclopedia of the Chinese Overseas*. Harvard University Press.
- Pappier, A. 2011. El barrio chino de Buenos Aires y su transformación en punto turístico intercultural de la ciudad, *I Congreso Latinoamericano de Estudios Chinos*, Universidad Nacional de La Plata.
- Rodríguez Pastor, H. (2001). *Hijos del Celeste Imperio en el Perú (1850-1900). Migración, agricultura, mentalidad y explotación*. Sur, Casa de Estudios del Socialismo.
- Rodríguez Pastor, H. (2004). La Calle Capón, el callejón de Otaiza y el Barrio Chino. En A. Panfichi y F. Portocarrero (edits.), *Mundos Interiores Lima 1850-1950* (pp. 45-61). Universidad del Pacífico.
- Rodríguez Solano, P. (2013). Migración, sociabilidad y estado: la comunidad china y su inserción a Costa Rica (1870-1930). En S. Chen Mok, J. Barttels y R. Martínez Esquivel (edits.), *Estudios sobre China desde Latinoamérica. Geopolítica, Religión e Inmigración* (pp. 218-234). Universidad de Costa Rica - Sede del Pacífico.
- Tam, J. (2006). *Huellas Chinas en Panamá. 150 años de presencia*. Únicos Impresores.
- Murillo, Á. (2013). *Ni tan barrio ni tan chino*. http://www.nacion.com/nacional/politica/barrio-chino_O_1345065516.html
- Chinatowns in Latin America. (2013). *Wikipedia, the free encyclopedia*. http://en.wikipedia.org/wiki/Chinatowns_in_Latin_America
- Cocinan arroz frito más grande del mundo 2013 (2013, 12 de febrero). *Diario El Comercio*. <http://elcomercio.pe/gastronomia/1536153/noticia-costa-rica-cocinan-arroz-frito-mas-grande-mundo-ano-nuevo-chino>
- Aquí se inventó el arroz chaufa limeño. Barrio Chino de Lima, Calle Capón. (2014). *Guía Turística de Lima*. Lima <http://www.limaperu.tv/centro-historico/barrio-chino-calle-capon/>

Entrevistas



Entrevista

Lía Rodríguez de la Vega,
Secretaria General de
ALADAA Internacional

HAY QUE ABRIR NUEVAS AUDIENCIAS Y REDES INTELECTUALES ENTRE ASIA Y LATINOAMÉRICA

Por Jinok Choi¹

DOI: <https://doi.org/10.51188/rrts.num24.480>

La actual Secretaria General de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y Africa (ALADAA) es experta en Hinduismo Yoga, Licenciada en Estudios Orientales y Dra. en Relaciones Internacionales (USAL, Argentina). Posee estudios postdoctorales en la Universidad Federal de Rio Grande do Sul (Brasil, 2009) y en el Departamento de Estudios Germánicos y Romances, Universidad de Delhi (India, 2016). Paralelamente ha desarrollado numerosos cursos de posgrado, entre ellos, en la Fundación Instituto de Estudios Budistas (Argentina). Docente e investigadora de grado y posgrado en diversas universidades y Directora de la Diplomatura de Estudios en Asia (UNCAUS, Argentina), es autora de diversas publicaciones, investigadora Categoría II del Programa Nacional de Incentivos para Docentes Investigadores de su país y actual Secretaria General de ALADAA (www.aladaainternacional.com). Presentamos una entrevista realizada en diciembre de 2020 por el equipo editor de este especial de *Revista Rumbos TS*.

¹ Doctora en Estudios Coreanos, Hankuk University of Foreign Studies, Corea del Sur. Profesora de la Universidad Central de Chile, investigadora del Centro de Estudios Comparados de Corea de la misma universidad, directora del Instituto Rey Sejong Santiago y presidenta de ALADAA Chile. Lord Cochrane 417, Santiago CP: 8330507, Chile. Email: jinok.choi@ucentral.cl

LOS MENOS CONOCIDOS DE ASIA

-ALADAA es la comunidad de académicos y expertos sobre Asia más grande en Latinoamérica, sin embargo existe cierto desequilibrio entre las regiones en estudio. Al respecto, ¿cómo podría ALADAA desarrollar los estudios de las regiones minoritarias?

-Si por minoritarias entendemos regiones “menos conocidas”, menos estudiadas en nuestro ámbito latinoamericano, puedo decir que ALADAA desarrolla actividades a través de las cuales contribuye a visibilizar lugares, cuestiones/temáticas no tan “transitadas”, por ejemplo, están ya en nuestro cronograma actividades que abordan a los países más pequeños (por extensión y volumen poblacional) de Asia del Sur, para una serie de charlas, que incluyen la temática de los Rohingya, que estuvieron precedidas por la realización de un seminario sobre Asia del Sur, en el marco de Diálogos ALADAA; realizamos hace pocos días una actividad sobre Cabo Delgado, Mozambique, contribuyendo a dar más visibilidad a las situaciones que se desprenden de este conflicto en África; realizamos también hace muy poco un seminario extenso sobre las relaciones internacionales en África, que estuvo ligado además a la formación de una red de africanistas latinoamericanos, que ALADAA apoyó; hemos hecho abordajes no tradicionales de África a través de distintas actividades con Salym Fayad (periodista y fotógrafo colombiano que vive en África); introdujimos ya la temática de las artes visuales a través de distintas charlas (la charla de la Dra. Pilar Cabañas es un muy buen ejemplo de ello); entramos al tema de las armas y armaduras japonesas, con una muy buena charla del Dr. Sala Ivars –que además ha implicado colaboraciones con otra asociación-; buscamos dar más espacio a temáticas relativas al arte, la ecología, otras perspectivas sobre educación en nuestros ámbitos de estudios (la charla del Dr. Sayan Dey sobre el giro decolonial en la academia india es un valioso ejemplo de ello), etc., al tiempo que dar visibilidad a los colegas que hacen esos abordajes, que exploran esos temas. Buscamos sumar a colegas que trabajan otras temáticas y desde otras lenguas, como el caso de colegas brasileños, hoy nucleados en la propuesta de “Visoes de Asia”, que también apoyamos. Creemos que esa dinámica propuesta desde ALADAA va generando sinergias que enriquecen a todos, con la expectativa de profundizarla y extenderla, por supuesto. En ese marco, por ejemplo, hemos podido ver el abordaje de temáticas no habituales sobre India a través de estudiantes, como los del Nodo de Asia y África (Universidad Nacional de Rio Cuarto), a cargo de Ana María Sánchez (Coordinadora Nacional de la Sección Argentina de ALADAA), etc.

Al mismo tiempo, hay colegas más jóvenes que se van incorporado a espacios de desarrollo de ALADAA como el caso de Tatiana Gelvez, coordinadora de Diálogos ALADAA y paralelamente contamos, como adelanté con la mención de Ana María, con muy dinámicos Coordinadores Nacionales de las distintas secciones de la asociación y entendemos que todo y todos contribuyen en igual dirección.

-¿Cuáles han sido los principales resultados, productos e hitos que ALADAA ha logrado a través de sus Congresos Internacionales a lo largo del tiempo hasta la fecha?

-Desde mi perspectiva personal, creo que el principal hito de ALADAA ha sido generar un espacio de encuentro y confluencia de los estudios de Asia y África (y de los sujetos y grupos que los desarrollan); desde la década del '70 (ALADAA se originó en 1976), se ha ido fortaleciendo y sumando miembros y participantes y ha permitido que ese espacio se constituya en uno de referencia al respecto, potenciando, tanto hacia su interior como hacia afuera (las instituciones educativas en general y las mismas sociedades) los valores asociados al pluralismo, la defensa de la diversidad, la necesidad del desarrollo y el posterior afianzamiento de perspectivas críticas sobre los objetos/sujetos de estudio, ofreciendo también un ámbito de intercambio y discusión de las distintas perspectivas.

Al mismo tiempo se transformó en un espacio de reconocimiento a aquellos que durante muchos años han trabajado en temáticas asociadas a Asia y África, muchos de ellos pioneros en las temáticas en América Latina y ha sabido también acompañar la formación de profesionales más jóvenes, potenciando el trabajo de las diversas instituciones que han sido no solamente el ámbito de trabajo de muchos de sus miembros, sino también, en algunos casos, sede de sus congresos internacionales.

La difusión de la información de eventos, actividades, publicaciones, etc., propios y externos, la insistencia en la necesidad de la formación permanente, del estudio de idiomas asociados a nuestros trabajos, la confluencia de colegas, bibliografías, relación con otros agentes sociales (instituciones internacionales, agentes sociales privados y públicos, académicos y no académicos) , nos ha brindado a todos esa referencia, que ha contribuido grandemente a la extensión y pluralización de los estudios de Asia y África en América Latina, en la que por lo demás, seguimos trabajando.

Aquellos pioneros que fundaron ALADAA, supieron ver la importancia de generar este espacio y lo hicieron en un momento histórico de muchos cambios, identificado por diversos autores como el del paso de la mundialización a la globalización, conectando esa visión a esos grandes cambios producidos, proveyéndonos a todos de una gran oportunidad – que hoy hace visible la pertinencia del horizonte que observaron y transitaron-.

Es un espacio que crece, se diversifica en nuevas iniciativas y fundamentalmente-y allí creo, que reside la evidencia de su buen ser y estar-, sigue dinamizando esperanza, anhelo e imaginación, nexos y acción académica con inevitable impacto social, sin renegar de las diferencias de perspectivas y criterios y cualquier tensión que pudiera surgir, buscando refundarse de manera permanente en una pluralidad real (que busca seguir incorporando otro/as colegas, estudiantes, interesados, perspectivas, diálogos, posibilidades).

SALIR DE LAS RETÓRICAS AMABLES, POTENCIAR UN TRABAJO MÁS FECUNDO Y REAL

-Según su opinión ¿Cuáles son los principales desafíos para los estudios sobre Asia y América Latina en ciencias sociales y humanidades?

-Creo que en líneas generales (generalidades que me permito abordar con todo respeto porque es imposible conocer y abordar todo lo producido), es necesario renovar las aproximaciones conceptuales que utilizamos, buscando superar la fragmentación del conocimiento y la distancia de muchos abordajes de los problemas sociales. Para ello, entiendo que es preciso avanzar en términos de interdisciplinariedad, de consolidación institucional (pensemos en las condiciones de existencia de la investigación-docencia-extensión sobre Asia y África en las instituciones educativas de nuestros países en América Latina, en la priorización de la integración al medio profesional por sobre la participación en la vida comunitaria, a modo de ejemplo) y el compromiso social.

Son muchos y de muy diverso origen los autores que nos han antecedido en los planteos acerca de una renovación de las ciencias sociales. De Sousa Santos hace diversos señalamientos al hablar de las epistemologías del Sur; Wallerstein refiere a la superación de la cultura parroquial de la Ciencia Social; Sujata Patel señala la necesidad de nuevos espacios, perspectivas y metodologías para abordar los procesos sociales, sociabilidades y estructuras contemporáneos, apuntando también la necesidad de abrir la circulación del conocimiento a nuevas audiencias y de construir redes intelectuales a través de las instituciones; Dipesh Chakrabarty llama a “provincializar” Europa; Marginson apunta que las naciones precisan de universidades que participen en las redes globales de conocimiento con bases equitativas; Dussel critica la razón moderna desde la perspectiva de la filosofía liberadora, desde una razón diferencial; Arturo Escobar señala que las ciencias sociales cercenaron la conexión entre saber y mundo, entre conocimiento y vida y que reunir la teoría social con la vida necesita de la revisión la dependencia de la episteme de la modernidad, etc.

Los ámbitos universitarios resultan fundamentales en cuanto a constituirse en lugares donde eso acontece, donde las ciencias sociales se articulan más y mejor con lo local e incentivan curiosidad, avidez y crítica por otras localidades y sus aconteceres, renovando el compromiso social del que hablábamos, saliendo de la idea de la neutralidad axiológica del investigador en su tarea y del distanciamiento del trabajo de investigación de la vida colectiva, potenciando al máximo posible esa multidireccionalidad que acontece actualmente en las ciencias sociales y humanidades, a través de quienes se forman fuera de nuestros países, de quienes realizan estancias/intercambios más cortos (en nivel educativo de grado, posgrado o ambos), de quienes vienen a formarse a nuestros países, circulando nuevas ideas, nuevos autores, armando un continuo de reflexión de los Unos sobre sí y sobre los Otros, que puede ser poderoso y firme, en dirección a nuevos mapas sociales, culturales, cognitivos, potenciando un trabajo en red más fecundo y real.

Es un camino extenso, de muchos recorridos y obstáculos, que requiere entre otros salir de las retóricas amables que tan bien endulzan los oídos de todos, pero es el único camino que a mi entender sostiene la esperanza de algo mejor para todos. El aprendizaje, el conocimiento pueden ser/son un acceso concreto que contribuye a un bienestar multidimensional, en cuanto permiten imaginarnos otros presentes y futuros y accionar por ellos (desde aquellos que revisan y redefinen las narrativas historiográficas, los que profundizan los planteos filosóficos, los que transitan las múltiples rutas de los usos del lenguaje hasta los que se relacionan con las productividades locales, los que siguen las dinámicas de géneros, de grupos etarios, etc.). Los grados académicos que obtenemos, las dinámicas profesionales que ejercemos, creo, deben ir en esa dirección porque ese es, para mí, el sentido mayor que nos abriga y nos debe orientar, conscientes de que es un camino que convive/sufre/resiste y también puede sobreponerse a todos los obstáculos imaginables, incluidas nuestras propias contradicciones y frustraciones.

ASIA Y LATINOAMÉRICA: UNA “DIVERSALIDAD” QUE DEBE CONSTRUIR EN COMÚN

-Mirando el futuro ¿qué temas considera fundamentales para estimular los vínculos entre las academias de ambos continentes?

-En líneas generales, de acuerdo con Chao (2018), creo que la búsqueda de liderazgos transformadores, que atraviesen no solamente fronteras físicas sino también sociales, a tono con este nuevo siglo y sus desafíos, requiere un apoyo más firme de las instituciones educativas, también a las ciencias sociales y humanidades, buscando fortalecer el espacio universitario como formador de ciudadanía y también de liderazgo.

Creo que es necesario trabajar conjuntamente en la discusión de modalidades de formación que permitan también desarrollar competencias como la empatía, la no disociación de la naturaleza, etc., en aras de un desarrollo sostenible, cuyas activaciones, se multiplicarían en otras muchas dimensiones de la vida social (a su vez potenciando nuestras búsquedas).

En ese marco, retomo lo señalado por Appadurai (2015) sobre la capacidad de aspiración como una capacidad de orientación, para imaginar otros futuros posibles, que estén más asociados a la política de la esperanza, reinventando los términos de intercambio entre el reconocimiento y la distribución, como posibilidad sustanciada de una vida mejor para todos.

De esa manera, la estimulación de esos vínculos podría relacionarse a intercambiar/discutir/seguir imaginando las dinámicas que las diversidades de todo tipo cobran en las realidades particulares, al igual que la cuestión medioambiental, los binarismos culturales (que persisten y resisten), ese etnocentrismo que coloniza todavía en diversos sentidos pensamientos y acciones, el vínculo de nuestra corporalidad con nuestras realidades (también con nuestras dinámicas en la producción de conocimiento), el impacto multiplicado de las culturas en todas las dimensiones de la vida social -atravesado ahora por la ubicuidad y la instantaneidad-, los imaginarios poderosos que nos encuentran y los que nos dividen, etc., encontrándonos también con otras metodologías de acceso.

Me parece que ponernos en discusión como sociedades, que observar nuestro interior pero también a los Otros, que el desarrollo de encuentros teóricos y conceptuales nuevos, y la generación de expectativas de nuevos desempeños desde la educación, puede estimular esos vínculos. Por supuesto, sin ánimo de ser ingenuos, sabiendo la gran cantidad de obstáculos, inercias, presiones a encontrar, que existen pero que debemos superar, en una dinámica que podría modificar la naturaleza de la producción de conocimiento en ambas regiones y fuera de ellas, con la conciencia actuante de que existen diversas Asia, África y América Latina, que pueden articularse en la dirección de una diversidad que construye en común.

Y en esa dirección de estimulación de vínculos entre ambos espacios académicos, entiendo que resultaría de utilidad desarrollar una estrategia que se orientara más hacia problemas/temáticas comunes, que se aborden desde perspectivas interdisciplinarias (por ejemplo, el cambio climático, las producciones culturales de los migrantes, sus descendientes y su alcance), que permitan potenciar la confluencia también con actores no académicos, en el marco de construcciones colectivas.

Este tipo de abordaje permitiría/á una profundización sobre las respuestas locales a las problemáticas comunes, su proyección a una puesta en común y el necesario abordaje de nuestras propias heterogeneidades en términos de acceso a recursos, a bibliografía, a financiación, para incluso desde las carencias y sus potencialidades, ir hacia la búsqueda de caminos para construir lazos con esas otras comunidades educativas (retomando a Max Neef, en el marco de su desarrollo humano); se trata de asegurarnos una manera de crecer en pluralidad.

LAS TIC Y EL CONTENIDO CRÍTICO

-Debido al desarrollo de las TIC (tecnologías de la información y la comunicación) y nuevas plataformas como Youtube, las culturas asiáticas llegan y se consumen cada vez más en América Latina. En su opinión, ¿qué efectos están generando estos cambios en la comprensión bilateral entre los pueblos de ambos continentes?

-Creo que en general, el primer impacto de llegada lo acusan las generaciones más jóvenes, en cuanto el uso de las nuevas tecnologías es bastante más extenso y profundo. Las TIC pueden contribuir a acercar y empatizar como a difundir falsedades y discursos de odio. Sin embargo, esos contenidos (música, dramas televisivos, etc.) proyectan determinados valores y apuntan a la generación de imágenes específicas acerca de las sociedades que aluden o donde tales contenidos se originan. Entiendo que en líneas generales, acercan sociedades, en el sentido de que las ponen en diálogo, amplían determinados horizontes –incluso estéticos–, pero creo que es bueno dotar ese ámbito de las TIC de contenido crítico, de interpelación, que no promueva una aceptación sin más de todo lo que se ve y se escucha y espacios como ALADAA sin duda buscan contribuir a ello, sumando su propia proyección en esas redes de información y comunicación. Incluso creo que la propia proyección de ALADAA en las redes abre otros caminos de relacionamiento, que son de mucho interés.

-La humanidad enfrenta distintos desafíos, como violaciones de derechos humanos, migraciones, igualdad de género, cambio climático, la cuarta revolución industrial, por dar algunos ejemplos, sin hablar de la pandemia actual. ¿Cómo Asia y América Latina, cruzando las fronteras y el Pacífico, podrán trabajar juntos frente a estos desafíos comunes en esta era de gran transición?

-En ese sentido, creo que el primer desafío es profundizar el conocimiento mutuo, profundizar el estudio de esas otras sociedades que nos interesan y que es el modo más cierto de no caer en asociaciones vacías, de discursos de ocasión; es en el mayor conocimiento del Otro que uno puede volver con una mirada crítica a lo propio, y ser interpelado por lo otro e interpelar, promoviendo esas imaginaciones de las que hablábamos antes, para pensar nuevos futuros (revisando abordajes y prácticas desde ambas experiencias). Entonces, el trabajo en redes, que permitan pensar juntos estas temáticas, desde diversas perspectivas, es para mí el camino que parece más apropiado. Y no me refiero solamente al trabajo académico sino a actores no académicos también, de hecho ALADAA ya inició un diálogo con actores no académicos locales y tiene en su agenda actores no académicos asiáticos y africanos, en la búsqueda de abordajes de estas temáticas.

LA PANDEMIA INTERPELA A UNA “CIUDADANÍA MORAL DEL CUIDADO”

-La Pandemia es otra instancia que invita a repensar el orden global centrado en Europa y Estados Unidos hasta ahora. ¿Qué rol podrán jugar Asia y América Latina, que hasta ahora de cierta manera han estado más marginados, en el nuevo orden global y cómo afectará la convivencia de la humanidad a futuro?

-En lo personal, creo que la pandemia interpela la condición humana y el agotamiento de un modo de entender/aprehender/vivenciar el mundo, en el sentido de una necesidad de profundizar la reflexión/vivencia/afectividad relacionada con su lugar en el planeta, su relación con los otros humanos y no humanos, como hacedores de construcción o de daño (ampliado en la banalidad de su ejecución). En ese marco, creo que la pandemia como hecho social convoca urgencia y conciencia de riesgo, pero también convoca solidaridades (en lo descriptivo y lo normativo).

Los ricos enunciados propios de las diversidades de Asia y América Latina, que cuentan con distintas propuestas de lo que una buena vida es, con dinámicas específicas, consideraciones acerca de las corporalidades y los contactos con los otros, pueden aportar espacios de permeación del actualmente instituido, en todo sentido, y proveer precisamente eso: otros sentidos que, en su encuentro, interpelen y sean interpelados, en el marco de /para una construcción común en otra dirección.

En el contexto de lo solidario, Schervish (2014) alude a la filantropía (“amor a la humanidad”) en un nivel personal, como una biografía moral del cuidado, y en un nivel social, alude a la ciudadanía moral del cuidado. Y es ese marco el que interpela, el que establece una pregunta acerca de la acción solidaria, la acción por y con el otro, aquel en el que pueden encontrarse respuestas, que ayuden a pensar nuevos órdenes y aspiro a que Asia y América Latina trabajen juntos y contribuyan en ese sentido, también.



Entrevista

Xu Shicheng,
latinoamericanista de
la Academia de Ciencias
Sociales de China (CASS)

ASIA Y AMÉRICA LATINA HAN DE UNIRSE Y SOLIDARIZARSE, COMO COMPAÑEROS DEL MISMO BARCO

Por Qingjun Wu¹ y Jorge Moraga²

DOI: <https://doi.org/10.51188/rrts.num24.482>

El profesor Xu es una verdadera leyenda. No sólo es uno de los académicos chinos que más conoce América Latina, sobre cuyos procesos ha escrito más de 20 libros, sino que también es reconocido por la intensidad de sus vivencias. Por nombrar algunas, cortó caña en los primeros años de la revolución en Cuba, donde conoció al Che Guevara, sembró arrozales en granjas del Ejército durante la revolución cultural en China y fue observador de procesos políticos en la Venezuela de Hugo Chávez.

En los inicios de la RPC, fue uno de los precursores de los estudios latinoamericanos. Luego fue nombrado vice-director del Instituto de América Latina (IAL), cargo que ejerció entre 1985-1995. Actualmente es miembro honorario de la Academia de Ciencias Sociales de China (CASS), la principal institución sobre esas disciplinas, e investigador-profesor titular del mismo IAL. Con 78 años de edad, sin duda uno de los principales latinoamericanistas chinos, respondió las preguntas del equipo editorial de Rumbos en entrevista realizada el 19 de noviembre de 2020.

1 Doctor (c) en Relaciones chino-latinoamericanas, Jinan University, China. Director de la Oficina para América Latina del Centro Latinoamericano de la Universidad de Jinan, China. Email: victorwu1105@gmail.com

2 Doctor en Antropología Social. Profesor investigador de la Universidad Central de Chile. Facultad de Derecho y Humanidades-Vicerrectoría Académica. Lord Cochrane 417, Santiago CP: 8330507, Chile. Email: jorge.moraga@ucentral.cl

-¿Podría contarnos en qué consiste su trabajo académico? ¿Cuáles han sido sus principales temas de interés?

-En la actualidad me dedico a estudiar sobre los sistemas políticos, la actual situación política, social y económica y la diplomacia de los países de América Latina y El Caribe (ALC), las relaciones entre China y ALC, las relaciones entre ALC y los EE.UU. y las relaciones triangulares entre China, ALC y los EE.UU., entre otros temas.

He publicado en los últimos años los siguientes libros: Historia Contemporánea de América Latina, Historia de las Relaciones Internacionales de América Latina, Confrontación: Fidel Castro vs. los Presidentes de los EE.UU., Civilización de América Latina, El proceso de la modernización y los cambios del modelo político y económico de México, El Hegemonismo Imperial y América Latina, Las reformas políticas y económicas de México y el cambio de su modelo, Estudios sobre el sistema político de los países latinoamericanos, Política Latinoamericana, Biografía de Fidel Castro, Los Altibajos del PRI, Las Corrientes de Pensamientos de América Latina Contemporánea, Biografía de Hugo Chávez, El Socialismo en América Latina, La actualización del modelo de Cuba y la emergencia de la izquierda en América Latina, La colorida cultura contemporánea de América Latina, Estudios sobre las izquierdas y las corrientes ideológicas de la teoría socialista de América Latina.

HACE FALTA MAYOR COORDINACIÓN E INTERCAMBIO ACADÉMICO

-Según su opinión ¿Cuáles son los principales desafíos para los estudios sobre Asia y América Latina en Ciencias Sociales y Humanidades?

-Pienso que los principales desafíos para los estudios sobre Asia y América Latina en Ciencias Sociales y Humanidades son que no hay una coordinación entre los estudiosos sobre Asia y América Latina, tanto en China como en ALC. Hay muy pocos trabajos sobre los vínculos, tanto históricos como actuales, entre Asia y ALC. Hace falta una mayor coordinación entre los investigadores de China, Japón, Corea del Sur, India con los investigadores de Chile, México, Brasil, Argentina y otros países de ALC, a través de visitas mutuas, simposios, intercambios de informaciones, etc.

-En China en particular ¿en qué situación se encuentran los estudios de AL y cuáles son las principales áreas de interés y estudio?

-Los estudios sobre ALC en China empezaron desde 1949, después de la fundación de la República Popular de China. Se creó en 1961 el primer centro de estudios sobre ALC: el Instituto de América Latina, anexo a la Academia China, poco después del triunfo de la Revolución Cubana. En las décadas de 50, 60 y 70, las principales áreas de interés y estudio son el movimiento democrático y nacional de ALC, la lucha contra el colonialismo, el imperialismo y el hegemonismo de los países de ALC, los modelos de desarrollo de ALC, la teoría de CEPAL, etc. Y gracias a la Reforma y Apertura al Exterior, desde finales de 1978, los estudios sobre ALC en China entraron en una nueva etapa. Se crearon en China la Sociedad de Estudios sobre las Literaturas Hispanas y la Sociedad de Estudios sobre la Historia de ALC en 1979, y la Asociación China de Estudios Latinoamericanos en 1984. Aumentó

el número de centros de estudios sobre ALC situados principalmente en Beijing, Tianjin, Shanghai y Wuhan. Y al entrar en el siglo XXI, a medida que se desarrollan con rapidez las relaciones entre China y ALC, se vienen creando aún más centros de estudios sobre ALC en toda China. Hasta 2019, en China se totaliza 58 institutos o centros de estudios sobre ALC, la mayoría se sitúa en las universidades. Se amplía las áreas de interés y estudio, abarcando los principales problemas tanto de la historia, como de la actualidad, y abarcando también los principales países y subregiones de ALC. Se han publicado unos centenares de libros o traducciones de las obras y trabajos de los eruditos latinoamericanos. Aumentan los intercambios académicos con los principales centros de investigación y universidades de los países de ALC. Hay también un creciente intercambio de estudiantes y profesores entre China y ALC.

Sin embargo, todavía hay bastantes deficiencias en los estudios sobre ALC en China.

EN CHINA HAY UN CONOCIMIENTO SUPERFICIAL SOBRE AMÉRICA LATINA

-Mirando el futuro ¿qué temas considera fundamentales para estimular los vínculos entre las academias de ambos continentes?

-A mi modo de ver, las academias de ambos continentes podrían trabajar conjuntamente los siguientes temas:

- 1 La emigración asiática en ALC: Los primeros emigrantes asiáticos en ALC; La emigración asiática en Brasil, Cuba, Perú, Panamá, Chile y Argentina; en Surinam, Guyana, Barbados y otros países o islas caribeñas.
- 2 Los vínculos económicos y comerciales entre Asia y ALC: comercio, inversión, empresas asiáticas en ALC, etc.
- 3 Las estrategias hacia Asia-Pacífico de Chile, Colombia, Perú, Ecuador, México y la Alianza Pacífica.
- 4 Estudios sobre Forum for East Asia and Latin America Cooperation.

-¿Cuáles son las percepciones comunes de la gente de su país sobre América Latina?

-Los conocimientos de la gente común de China sobre ALC viene aumentando gradualmente. En términos generales, la gente ve con buenos ojos el rápido desarrollo de las relaciones bilaterales entre China y ALC, y está bastante satisfecha de la creciente cooperación económica, del aumento del intercambio cultural y deportivo. A la gente le gustan los productos agropecuarios y alimenticios de ALC como soja, carne, pescado, lácteos, vino, café y frutas. La gente común sabe de Fidel Castro, Hugo Chávez, Salvador Allende, Pinochet, Lula, Bolsonaro, Luis Echeverría, Perón, etc.; conoce a García Márquez, Pablo Neruda, Vargas Llosa, Jorge Luis Borges, José Martí, Simón Bolívar, San Martín, etc.; conoce Diego Maradona, Pelé,

Ronaldo y otros famosos futbolistas; les gusta ver tango, salsa, samba y escuchar la música latina.

Sin embargo, todavía son pobres y superficiales los conocimientos de la gente común sobre ALC.

Debido al desarrollo de las TIC y nuevas plataformas como Youtube, las culturas asiáticas llegan y se conocen cada vez más en América Latina. En su opinión ¿qué efectos están generando estos cambios en la comprensión bilateral entre los pueblos de ambos continentes?

En los últimos años, debido al desarrollo de las TIC y nuevas plataformas, la cultura china llega y se conoce cada vez más en América Latina. En términos generales, aumenta el porcentaje de la gente común de ALC que tiene una percepción positiva sobre China, la mayoría de los latinoamericanos ven en China como socios de cooperación. Gracias a los esfuerzos de los institutos de Confucio, creados en la última década en los países de ALC, se profundiza poco a poco la mutua comprensión y se mejora la imagen de China en ALC. Sin embargo, todavía falta mucho. En comparación con la música, las telenovelas y las películas de los EE. UU. y los países europeos, no hay muchos aficionados en ALC a la música, las telenovelas y las películas de China. Y por eso hace falta aumentar los intercambios culturales entre China y ALC.

La humanidad enfrenta distintos desafíos como las violaciones de derechos humanos, migraciones, cambio climático, la cuarta revolución industrial, por dar algunos ejemplos, sin hablar de la pandemia actual ¿Cómo Asia y América Latina, cruzando las fronteras y el Pacífico, podrán trabajar juntos frente a estos desafíos comunes en esta era de gran transición?

Para enfrentar distintos desafíos comunes hace falta una mayor cooperación y coordinación entre China, los países de Asia y de ALC en las distintas organizaciones concernientes de la ONU, en otros organismos e instituciones internacionales, y también una mayor cooperación y coordinación bilaterales entre China y los países de ALC. ¿Podrá la recién creada Asociación Económica Integral Regional (RCEP) coordinarse y cooperar con CPTPP y Alianza del Pacífico para enfrenta distintos desafíos?

COVID 19: LAS PRÁCTICAS INTIMIDATORIAS Y LAS CORRIENTES DESGLOBALIZADORAS EXACERBAN LA INCERTIDUMBRE MUNDIAL

La pandemia es otra instancia que invita a pensar el orden global centrado hasta ahora en Europa y EE.UU. ¿Qué rol podrán jugar Asia y América Latina, que hasta ahora de cierta manera han estado más marginados, en el nuevo orden global y cómo afectará la convivencia de la humanidad a futuro?

Actualmente, la humanidad se halla en un período histórico especial. La pandemia de COVID-19 ha acelerado la evolución de grandes cambios mundiales nunca vistos en cien años, a saber, la profunda recesión de la economía mundial, las embestidas a las cadenas globales industriales y de suministro, los crecientes déficits de gobernanza, confianza, desarrollo y paz, etc. El repunte del unilateralismo y el proteccionismo, las prácticas intimidatorias así como las corrientes desglobalizadoras han exacerbado los riesgos y la incertidumbre en la economía mundial.

Una respuesta colaborativa entre Asia y América Latina a los retos jugará un rol importante para la recuperación de la economía mundial y para establecer un nuevo orden global. Esta pandemia nos recuerda una vez más que nuestro mundo es una comunidad de futuro compartido indivisible en la que ninguna nación puede salvarse sola y los intereses de todos los países están estrechamente vinculados. Tanto la victoria definitiva de la lucha global contra COVID-19, como la recuperación de la economía mundial requieren la unidad y la colaboración de Asia y América Latina y de toda la comunidad internacional. Los países de Asia y América Latina han de unirse y solidarizarse, para combatir conjuntamente las tempestades como compañeros del mismo barco, hacer valer el espíritu de socio, reforzar la comunicación y la coordinación de las políticas, ahondar en toda línea la cooperación en la lucha contra COVID-19 y apostar por una economía mundial abierta, a fin de vencer el virus lo antes posible, y lograr un crecimiento vigoroso, sostenible, equilibrado e incluyente de la economía mundial.

Asia y América Latina son nuestro hogar, y por lo tanto, salvaguardar la paz y seguridad y fomentar el desarrollo y prosperidad de Asia y América Latina corresponden a los intereses de todos nosotros. Asia y América Latina están destinados a profundizar la cooperación económica, porque esto concuerda con la aspiración de nuestros pueblos, y por eso esta cooperación seguirá contando con una fuerte vitalidad.



Entrevista

Jung-won Park,
latinoamericanista del
Center for Cross-Cultural
Studies de Corea del Sur

LA PANDEMIA CUESTIONA LA HEGEMONÍA OCCIDENTAL Y PERMITE PENSAR UN MUNDO “POST-HUMANO”

Por Soonbae Kim¹

DOI: <https://doi.org/10.51188/rrts.num24.483>

Obtuvo su doctorado en Lengua y Literaturas Hispánicas en la Universidad de Pittsburgh, EUA. Su área de investigación incluye la literatura y el cine latinoamericano, los estudios fronterizos y los estudios transpacíficos entre Asia y América Latina. Sus ensayos han sido publicados en México, Estados Unidos, Reino Unido, Argentina, Ecuador y Corea. Fue profesor de la Universidad de Colorado del Norte. Actualmente es profesor del departamento de español y director del Center for Cross-Cultural Studies en la Universidad Kyung Hee, Corea del Sur.

Presentamos una entrevista realizada en noviembre de 2020, que tomó como base un cuestionario preparado por el equipo editor de *Revista Rumbos TS*.

¹ Doctor en Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Magíster en Estudios de Área Internacional (mención en Ciencias Políticas), Hankuk University of Foreign Studies, Corea del Sur. Director del Magíster en Estudios Coreanos de la Universidad Central de Chile y del Centro de Estudios Comparados de Corea de la misma universidad. Dirección postal: Lord Cochrane 417, Santiago CP: 8330507, Chile. Email: soonbae.kim@uccentral.cl

-Para comenzar, ¿podría contarnos en qué consiste su trabajo académico? ¿Cuáles han sido sus principales temas de interés?

-Primeramente, me gustaría expresar mi gran agradecimiento por invitarme a este diálogo transpacífico. Mi campo de trabajo consiste básicamente en la literatura latinoamericana y los estudios culturales. Después de terminar mi maestría en Corea, fui a Estados Unidos para seguir mis estudios. Obtuve mi doctorado en la Universidad de Pittsburgh con una tesis sobre los fenómenos culturales de la frontera entre México y Estados Unidos con énfasis en los temas de migración, violencia e identidad cultural. Luego, por cinco años, trabajé en la Universidad de Colorado del Norte enseñando literatura y cultura latinoamericanas, estudios latinxs y de las fronteras del mundo, etc.

Mi estancia de diez años en Estados Unidos, sobre todo, me abrió las puertas para pensar y repensar mis propios objetivos de estudiar e investigar para convertirme en un latinoamericanista coreano. Siempre me han preguntado por qué motivo quise estudiar América Latina, así como sobre la relación entre Corea y América Latina o sobre las ventajas y desventajas de ser coreano al estudiar América Latina. Estas preguntas me han empujado a seguir mis investigaciones sobre América Latina en un enfoque comparativo con Corea y Asia en general. En este sentido, mi tesis doctoral es de alguna manera un ejemplo de esa relación, ya que la frontera mexicano-estadounidense me fascinó como el máximo símbolo de la globalización, mientras que mi país vive todavía en la frontera anacrónica trazada por los protagonistas de la Guerra Fría.

Después de volver a Corea hace siete años, he buscado temas que puedan tender puentes entre Corea y América Latina. Por un lado, empiezo a desarrollar el proyecto de análisis comparativo de las narrativas literarias y cinematográficas de la postdictadura, tanto en Corea como en los países del Cono Sur. Por otro lado, desde la perspectiva de la “antípoda”, pretendo reivindicar las experiencias transpacíficas marcadas por la migración, el viaje y otros encuentros en el siglo XX y el siglo XXI. Recientemente hice una reseña, publicada en la *Revista Asia/América Latina*, sobre el libro *En Corea del Norte: viaje a la última dinastía comunista*, de Florencia Grieco, periodista argentina.

AMÉRICA LATINA Y COREA: EL IMAGINARIO DEL FRACASO Y EL ÉXITO DE LA MODERNIZACIÓN

-¿Cuáles son las percepciones comunes de la gente de su país sobre América Latina?

-La percepción general sobre América Latina en Corea es bastante influenciada por los medios norteamericanos, así que no es muy diferente de las imágenes estereotipadas. Los coreanos no pueden diferenciar un país de América Latina de otro. Para ellos, todo es una entidad homogénea llamada América Latina, desde el Río Bravo hasta Tierra del Fuego. No obstante, hay un par de puntos interesantes para recalcar en cuanto a la imagen de América Latina en Corea.

Por un lado, para la gente coreana América Latina en general está sufriendo de la pobreza, la desigualdad y, sobre todo, la violencia. Esta percepción les permite a los coreanos pensar que América Latina es modelo de fracaso en el proceso de la modernización, contrastando el caso de Corea que se ha destacado como uno de los ejemplos más exitosos, saliendo del país más pobre del mundo en menos del medio siglo y siendo el ideal para los países en vía de desarrollo. En esta línea, para los coreanos América Latina se convierte en un “oceano azul” en donde se puede desarrollar el comercio bilateral, la inversión financiera y la ayuda extranjera como socio de negocio.

Por otro lado, los coreanos saben más o menos de las experiencias históricas de América Latina: la colonización, la independencia, la intervención política y económica de los países poderosos, la dictadura y la democratización. Y quieren sentirse cercanos e incluso identificados con los latinoamericanos, porque tienen, asimismo, experiencias de la colonización de las primeras décadas del siglo XX y de la intervención política de los Estados Unidos después de la guerra civil. Así, creen compartir una historia similar con América Latina. Para los ojos coreanos, los latinoamericanos, a pesar de tales dificultades y sufrimientos, son gente feliz y afectiva. Lo que admiran los coreanos, entonces, es que los latinoamericanos saben, supuestamente, disfrutar de la vida y seguir adelante, pese a las adversidades. Cantar, bailar y festejarse en su cultura son cosas entendidas como maneras de atravesar las dificultades y vivir la vida entera.

-Y en su país en particular, ¿cómo están los estudios de América Latina y cuáles son las principales áreas de interés y estudio?

-En Corea, los estudios de América Latina fueron generados en los departamentos de lengua española de las universidades. Por esta razón, al principio fueron reducidos al campo de la literatura. Luego, poco a poco aparecieron personas que habían estudiado español, originalmente, y después obtuvieron títulos de maestría o doctorado en otras áreas; de este modo, los estudios latinoamericanistas en Corea se extendieron a la sociología, la historia, la antropología, las ciencias políticas, las relaciones internacionales y la economía.

Ahora tenemos una organización de latinoamericanistas llamada Latin American Studies Association of Korea (LASAK) que incluye a cerca de 150 miembros de varios campos de estudio. Esta asociación, que ya tiene más de 20 años de historia, organiza congresos anuales y realiza actividades académicas varias. Además de eso, los centros de estudios latinoamericanos de algunas universidades reciben fondos financieros del Estado y están llevando a cabo investigaciones enfocadas en temas de desigualdad, ambientalismo y desarrollo sustentable, así como negocios internacionales con América Latina.

Pese a que no hay muchos latinoamericanistas en cada área de estudio, nos hemos extendido a varias disciplinas y ahora incluimos temas muy diversos. La academia coreana intenta, efectivamente, introducir las nuevas tendencias de los estudios realizados en América Latina y en otros países. Últimamente, por ejemplo, nos ha interesado mucho el movimiento ecologista y sus implicaciones para el “buen vivir”,

al igual que los intentos de poner en práctica la idea del post-desarrollo y de las leyes de protección de la naturaleza, en el sentido de que, en Corea, seguimos inmersos en la ilusión del desarrollismo y no hemos prestado suficiente atención al cambio climático y a la destrucción de los ecosistemas. Así, se están publicando ensayos académicos y libros traducidos desde varias perspectivas sobre estos temas.

ES NECESARIO UN DIÁLOGO DIRECTO E “INTERPERIFÉRICO”, SIN MEDIACIÓN DEL CENTRO, ENTRE ASIA Y AMÉRICA LATINA

-Según su opinión, ¿cuáles son los principales desafíos para los estudios sobre Asia y América Latina en ciencias sociales y humanidades?

-Si bien la globalización ha precipitado el contacto y los encuentros entre Asia y América Latina, todavía sentimos la distancia geográfica, cultural y psicológica. Pero esto no es un obstáculo sino más bien una precondition. Lo más importante es que, debido a tales distancias, los estudios entre Asia y América Latina dependen en gran medida de las miradas del centro. A nosotros llegan las noticias y la información generadas en los países hegemónicos como los de Europa y Estados Unidos. De este modo es difícil realizar el diálogo directo e interperiférico, sin mediación del centro, entre las dos partes.

A este respecto, debería mencionarse también la falta de comunidad intelectual entre Asia y América Latina. Hay poco espacio académico para conversar acerca de nuestros intereses y nuestras preocupaciones. Cada uno hace sus cosas sin que la otra parte las conozca. Por eso nos cuesta encontrar los recursos y desarrollar una discusión profunda.

Finalmente, no hemos hallado hasta ahora un “lenguaje común” en el campo de los estudios entre Asia y América Latina. De hecho, los términos “América Latina” y “Asia” no van más allá de la significación geográfica. Requerimos una teoría a través de la cual se pueda justificar la necesidad de involucrar a las dos regiones *juntas*. Desde hace poco nos hemos apropiado del concepto del “Sur global”, con miras a deconstruir la hegemonía de los países poderosos y apoyar los diálogos y la solidaridad entre los países periféricos. Sin embargo, este concepto está todavía por definirse, rellenarse de significados y reflexionarse. Existen, en el Sur global, discrepancias, cacofonías y desigualdades, así que nuestra pregunta sería cómo construir una plataforma conjunta basada en las diferencias radicales en y entre las dos regiones.

-Debido al desarrollo de las TIC (Tecnologías de la Información y la Comunicación) y nuevas plataformas como YouTube, las culturas asiáticas llegan y se consumen cada vez más en América Latina. En su opinión, ¿qué efectos están generando estos cambios en la comprensión bilateral entre los pueblos de ambos continentes?

-Hace cinco años tuve la oportunidad de visitar Cuba. Me sorprendí cuando una adolescente cubana se me acercó saludando y mostrando un video de una telenovela coreana en YouTube y me dijo que era fanática de un actor coreano. No me gusta exagerar, pero esta experiencia fue un verdadero *shock* para mí.

Hay que admitir que la “ola” coreana —K-pop, K-drama, K-beauty— todavía es un fenómeno cultural, en su mayor parte, solo entre las generaciones jóvenes. Sin embargo, es sin duda también una nueva forma en la que tiene lugar el diálogo bilateral y el compartir entre las culturas sin la filtración de los medios de *mainstream* del centro. En YouTube, no es difícil ver muchos comentarios en español en los videos musicales de BTS. En cierto modo, los jóvenes están creando un “nuevo lenguaje” para comunicarse cruzando fronteras de nación, raza, idioma y cultura.

De hecho, en los años 90 hubo el fenómeno de la salsa y del *latin dance* en Corea. En la colonia universitaria de la capital, aparecieron, en aquella época, varias salsotecas en donde los jóvenes coreanos (¡incluyéndome a mí!) aprendían español, conocían la comida latina y, en general, se familiarizaban con la cultura latinoamericana. Se puede regresar aún más en el tiempo, de hecho. En las décadas de los 70 y de los 80, la teoría de la dependencia fue un referente indispensable para los jóvenes militantes y los intelectuales que querían comprender mejor la política neocolonial de la península coreana. No nos damos cuenta, pero los intercambios culturales existieron y siguen.

En este sentido, la “ola” coreana en América Latina no es una invasión de la cultura asiática. Más bien puede ser entendida como una nueva etapa de la comunicación bilateral dentro del contexto transpacífico. Nos falta, eso sí, espacios y recursos para investigar esto. Nuestra tarea, entonces, consiste en examinar este flujo cultural y establecer centros e instituciones en los que se pueda realizar y extender estudios sostenibles entre y sobre América Latina y Asia.

EL ANTROPOCENO Y UN MUNDO “POST-HUMANO”

-La Pandemia es otra instancia que invita a repensar el orden global centrado en Europa y Estados Unidos hasta ahora. ¿Qué rol podrán jugar Asia y América Latina, que hasta ahora de cierta manera han estado más marginados que Europa y Estados Unidos, en el nuevo orden global y cómo afectará la convivencia de la humanidad a futuro?

-Sabemos que ahora todo el mundo está sufriendo del COVID-19. Pero esta pandemia no solamente muestra el poder abrumador del virus, sino que también revela muchos problemas ocultos en nuestras sociedades. Lo que sentimos los coreanos en medio de la pandemia es que ya no hay hito o paradigma con el que podamos seguir y caminar. Antes podíamos aceptar la hegemonía de “Occidente” y seguir el orden mundial encabezado por él. Pero parece que Europa y Estados Unidos no saben qué hacer con esta pandemia. Más bien, lo que estamos observando es una situación desastrosa y caótica en esos países. Así, nos preguntamos: ¿dónde están la democracia y el consenso social de los que se jactaban Europa y Estados Unidos? ¿Pueden ser esos países, reducidos a la irracionalidad y el fracaso en tiempos de pandemia, ejemplos que podríamos querer seguir como modelos ideales para resolver nuestros problemas?

Esperamos, por supuesto, superar esta pandemia y regresar a la vida “normal” pronto. El actual orden mundial va a durar más, pero es obvio que no puede garantizar un futuro sostenible. Y nuestra pregunta es: ¿cómo reconstruir una “nueva normalidad” en la que participen también los países anteriormente no hegemónicos y marginados, así como establecer consensos sociales más inclusivos y democráticos? En este sentido, el papel de Asia y de América Latina es importante. La globalización ha consolidado el poder de los países occidentales y, ante la pandemia, la globalización cede a nuevas formas de nacionalismo para esos mismos países. Salen noticias, por ejemplo, de que ya casi están listas las vacunas contra el coronavirus, pero a la vez nos enteramos de que estas van a ser inmediatamente compradas y usadas por los países ricos. América Latina y Asia deben trabajar juntos para elevar sus voces, equilibrar el balance del poder y crear nuevas formas de comunidad global que estén imbuidas de los valores menospreciados y de las perspectivas ignoradas en el actual orden mundial.

-Sin hablar de la pandemia actual, la humanidad ahora enfrenta distintos desafíos como violación de derechos humanos, migraciones, igualdad de género, cambio climático, la cuarta revolución industrial, por dar algunos ejemplos. ¿Cómo Asia y América Latina, cruzando las fronteras y el pacífico, podrán trabajar juntos frente a estos desafíos comunes en esta era de gran transición?

-Estoy de acuerdo: estamos pasando por una era de transición. Durante las últimas dos décadas, América Latina ha ocupado un lugar emblemático en este proceso transicional. En cierta forma, allí compiten los tres proyectos existentes: ① la globalización neoliberal (como el proyecto de la derecha), ② las modernizaciones alternativas (proyectos izquierdistas al nivel del Estado) y ③ la creación de mundos post-capitalistas y post-liberalistas. En Asia, el camino de China entra en el juego de debate: ¿es un nuevo tipo del poder que quiere simplemente reemplazar la posición de Estados Unidos? ¿O tomará otro camino alternativo, yendo más allá de la modernidad occidental?

Este panorama nos permite hacer una reflexión crítica sobre las tendencias emergentes. Al hablar de la transición, me gustaría sugerir el antropoceno como un marco teórico para explicar nuestra época de crisis. Este concepto proviene de una conciencia escéptica y, hasta cierto punto, apocalíptica: el cambio climático y la destrucción de los ecosistemas ha sido causado por los seres humanos y por su antropocentrismo. Para detener esta crisis, urge colaborar internacionalmente, independientemente del lugar de origen de los problemas concretos, porque las consecuencias son globales y porque se trata de una responsabilidad compartida entre todos los seres humanos.

Al mismo tiempo, no debemos olvidar el punto ciego en la teoría del antropoceno. En la tradición occidental, el ser humano, como especie, ha sido representado por el “hombre blanco” que ocupa un lugar privilegiado ante las mujeres, las poblaciones de color, los animales y las plantas. En esta línea, los países europeos y Estados Unidos son responsables, en el mundo moderno, del grueso de la destrucción del medio ambiente, mientras que Asia y América Latina son regiones “víctimas” que han sido objeto de procesos de desarrollo, explotación y colonialismo en beneficio del centro.

En este sentido, Asia y América Latina se sitúan como testigos que evidencian el antropocentrismo, así como que pueden hacer un reposicionamiento de la noción del ser humano hacia una con la cual se pueda buscar una convivencia con los otros seres de este planeta. Este planteamiento de un sujeto “post-humano” también nos posibilita reflexionar este tema conjuntamente con los de la cuarta revolución industrial y la inteligencia artificial.

“QUEREMOS OTRO TIPO DE MUNDO, NO NECESARIAMENTE DIRIGIDO POR LOS MECANISMOS DE LA CIVILIZACIÓN MODERNA Y OCCIDENTAL”

-Mirando el futuro ¿qué temas considera fundamentales para estimular los vínculos entre las academias de ambos continentes?

-Aunque estamos, de momento, encerrados en cada país debido a la pandemia, lo que ha transformado nuestra vida durante las últimas tres décadas es la globalización asociada con la política neoliberal. Este fenómeno ha diluido las fronteras nacionales, posibilitando los movimientos de mercancías, información, cultura y seres humanos. Sin embargo, con su agudización, la globalización también, acaso inesperadamente, ha causado o intensificado problemas como la discriminación, el racismo, la desigualdad y la violencia. A mi modo de ver, no hemos hallado una salida para escaparnos de estos problemas.

No obstante, gracias a la globalización nos damos cuenta también de que todo el mundo está vinculado e interrelacionado de manera compleja, de tal forma que, para resolver problemas, se requiere colaboraciones de varias regiones y muchos países. En otras palabras, sentir la urgencia de sembrar solidaridad transnacional se convierte en una de las tareas más significativas de nuestro tiempo. Así, podemos y *necesitamos* empezar a trabajar juntos con un énfasis en los estudios comparativos.

En este sentido, América Latina y Asia comparten los asuntos de la migración, la nueva pobreza y la desigualdad social, por no hablar del medio ambiente. Cada caso es diferente y particular, por supuesto, pero sería útil pensar siempre estos y otros temas dentro del contexto transnacional. Esto nos llevará a poder precisar la idea del “Sur global” y a estudiar estos temas desde la perspectiva periférica del mundo, sin depender de las miradas de Europa y Estados Unidos.

-Para terminar, usted es director del Center for Cross-Cultural Studies. En el contexto de sus respuestas anteriores, desde la perspectiva del Centro, ¿qué busca específicamente en estudios sobre América Latina? Considerando la visión del Centro de construir una nueva comunidad que persiga valores alternativos de vida, desde una diversidad cultural y una felicidad sostenible.

-La visión de nuestro centro de investigación –buscar un mundo o una comunidad alternativa– suena ingenua y soñadora, tomando en cuenta que estamos viviendo un tiempo muy difícil e incluso distópico. Pero, por la misma razón, opinamos que soñar, imaginar y diseñar se vuelve importante en este momento. Corea del Sur ha crecido mucho económicamente y ahora está entre los diez primeros países del planeta en cuanto al tamaño de su comercio internacional. Sin embargo, la gente se siente infeliz y estresada, y esta sensación es particularmente aguda entre los jóvenes. La expresión *Hell Joseon*², uno de los neologismos acuñados por la generación joven, simboliza su frustración, rabia y depresión. Por supuesto, Corea

² La frase mezcla las palabras “Infierno” y “Joseon” (la última dinastía de Corea).

del Sur pertenece a los países con los porcentajes más altos de suicidio en el mundo. Entonces, nuestras preocupaciones son, en última instancia, cómo entender esta situación, por qué la gente se siente infeliz en la prosperidad económica y, finalmente, cómo solucionar este problema.

En este contexto, valdría la pena mirar hacia afuera para repensar nuestras condiciones de vida y buscar otros modos de pensar, de vivir y de relacionarnos entre personas y como humanidad con la naturaleza. América Latina, en particular, ha sido conocido como un verdadero laboratorio de ideologías a lo largo del siglo XX (por no hablar de sus sabidurías ancestrales), por lo que podemos ver una inmensa diversidad de formas, de ideas y de prácticas concebidas a través de civilizaciones, historias y tradiciones muy ricas que desembocan en movimientos emergentes en esta época de globalización. Por ejemplo, el concepto de “pluriverso”, elaborado por autores decoloniales como Walter Dignolo y Arturo Escobar, nos llama mucha la atención, en el sentido de que, también en Corea, queremos ver otro tipo de mundo no necesariamente dirigido por los mecanismos de la civilización moderna y occidental que los coreanos hemos, acríticamente, seguido y copiado como modelo perfecto e ideal.

Nuestro centro de investigación trabaja para crear espacios en los que se pueda dar un diálogo más directo con las voces latinoamericanas, sin pasar por las miradas del centro. Queremos compartir las experiencias de cada parte, buscar similitudes y celebrar diferencias, así como encontrar un mejor futuro que no esté controlado por la lógica del capital. En este sentido, nuestro centro intenta siempre desempeñar el rol de puente entre Asia y América Latina.

Normas para autores

Revista Rumbos TS

Política editorial (Objetivos y alcance)

Revista Rumbos TS es una publicación científica de la Escuela de Trabajo Social de la Universidad Central de Chile. Se publica ininterrumpidamente desde 2006, con una periodicidad semestral desde el año 2013, con números regulares en junio y diciembre. Tras diez años de continuidad, enfocada en problemáticas propias de la disciplina del Trabajo Social, desde 2016 comienza a publicar manuscritos de ciencias sociales en general, con énfasis en investigaciones de diversos campos como educación, antropología, sociología y estudios culturales entre otros, enfocados en problemáticas sociales latinoamericanas. La revista está dirigida a un público de carácter internacional especializado en esas temáticas.

Recibe trabajos originales e inéditos que contribuyan al conocimiento de las mencionadas áreas, enriquezcan el debate crítico entre los investigadores, con especial atención en los resultados de investigaciones actuales, que aporten a la discusión teórica o metodológica. También recibe reseñas de libros publicados en los últimos dos años. Los manuscritos son revisados por dos evaluadores externos, expertos en la temática tratada. Las reseñas deben ser propuestas al comité editorial y no son objeto de evaluaciones externas.

Esta revista no tiene cargos de ingreso ni cobro alguno por la gestión ni evaluación de artículos.

Proceso de evaluación por pares

Todos los artículos serán sometidos a una valoración editorial preliminar por parte del Comité Editorial, que se reserva el derecho de determinar si se ajustan a las líneas de interés de RUMBOS TS y cumplen con los requisitos indispensables de un artículo científico, así como con todos y cada uno de los requerimientos establecidos en la normas editoriales. Una vez ingresados al proceso editorial, se establece un mínimo de dos evaluadores expertos en el tema, externos a la institución responsable de la publicación (Double blind peer review). El proceso de evaluación empleado es el sistema de doble ciego. Los pares evaluadores dictaminarán, en un plazo no mayor a un mes, según los siguientes criterios: 1. Aprobado para publicar sin cambios. 2. Condicionado a cambios propuestos. 3. Rechazado

- En caso de que el artículo obtenga dos dictámenes positivos, el trabajo podrá ser publicado de acuerdo a los tiempos de edición de la revista.
- Si los dictámenes están condicionados a cambios, el autor deberá atender puntualmente las observaciones sugeridas por los árbitros. Para ello deberá reenviar el artículo con las correcciones, junto a una carta dirigida al Comité Editorial explicando los cambios efectuados.

Los autores tendrán como máximo un mes para responder las observaciones. Una vez que el artículo sea corregido, el Comité Editorial o el Editor respectivo tomará la decisión de su publicación definitiva, informando oportunamente al autor.

- Dos dictámenes negativos cancelarán la posibilidad de publicación del artículo propuesto, considerándolo rechazado. Se invita al autor a perfeccionar su trabajo y someterlo mediante un nuevo envío.
- En caso de un dictamen positivo y uno negativo, el artículo será enviado a un tercer revisor, cuyo dictamen será definitivo. La decisión final recae sobre el comité editorial, que ponderará las opiniones emitidas por los revisores.

Política de Acceso

Esta revista proporciona un acceso abierto, inmediato y gratuito a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global de conocimiento y democratiza el acceso al conocimiento académico. La revista permite el uso sin restricciones de los contenidos que publica, siguiendo las pautas de Creative Commons Atribución 4.0 Internacional.

Esta revista no tiene cargos de ingreso a sus contenidos ni cobro alguno por la gestión ni evaluación de artículos.

Archivar

Esta revista utiliza el sistema LOCKSS para crear un sistema de archivo distribuido entre bibliotecas colaboradoras, a las que permite crear archivos permanentes de la revista con fines de conservación y restauración. Más...

Envíos en línea

Los envíos de manuscritos para su evaluación deben hacerse en la página web de la revista: <http://revistafacso.ucentral.cl/index.php/rumbos/submission/wizard>

El registro y el inicio de sesión son necesarios para enviar elementos en línea y para comprobar el estado de los envíos recientes.

Normas de Presentación de Artículos

Para que un artículo sea publicado deberá cumplir con los siguientes requisitos de presentación, más la aprobación del Consejo Editorial:

1. Abordar alguna temática vinculada las Ciencias Sociales o al Trabajo Social.
2. Los artículos deben ser inéditos y originales (no deben haberse presentado a evaluación ni estar en proceso de publicación en otro medio).
3. Los trabajos deberán ser enviados en documento en formato Word, utilizando el sistema de gestión en línea de la revista.
4. Los manuscritos deberán ser presentados en hoja en tamaño carta (letter 8 ½ x 11”), con interlineado 1,15, fuente Times New Roman tamaño 12, con marginación Normal (superior e inferior a 2,5 cms., izquierda y derecha a 3,0 cms.), con sus páginas numeradas. Cada párrafo debe ir separado por un espacio.
5. La extensión del manuscrito no debe sobrepasar las 15.000 palabras, incluyendo todas las secciones, leyendas de figuras, notas y bibliografía.
6. Se reciben artículos en español o inglés.
7. Todo artículo debe incluir en español y en inglés: un título, un resumen de 5 a 6 líneas y 5 palabras claves.
8. El título del trabajo debe venir en tamaño fuente 14 y los subtítulos en 12. Debe ser sintético.
9. Luego del título, se debe colocar el nombre del o los autores(as). La primera nota a pie de página debe indicar:
 - filiación institucional.
 - perfil profesional y/o académico (profesión de origen y grado académico más alto).
 - dirección de correo electrónico y correo postal (debe incluir código postal).
 - Si los trabajos corresponden a charlas o conferencias, se debe hacer mención de este origen, su ocasión, evento y fecha, además de los cambios que se hayan hecho para su versión impresa.
10. Las citas bibliográficas van en el texto, siguiendo el manual de estilo APA 7, es decir entre paréntesis, con el formato siguiente (Apellido, año: páginas). Desde el segundo semestre de 2020 las normas editoriales de la revista se rigen por el estilo APA 7. Se solicita además incluir el DOI de las referencias citadas, en todos los casos posibles

Las referencias completas se incluyen al final, en el acápite “Referencias Bibliográficas”, del siguiente modo:

LIBROS:

- Apellido, I., Apellido, I. y Apellido, I. (1995). Título del Libro. Editorial.
- Tyrer, P. (1989). Classification of Neurosis. Wiley.

CAPÍTULOS DE LIBROS O ACTAS

- Autores/as (año). Título del Capítulo. En I. Apellido, I. Apellido y I. Apellido (Eds.), Título del Libro (págs. 125-157). Editorial.
- Singer, M. (1994). Discourse inference processes. En M. Gernsbacher (Ed.), Handbook of Psycholinguistics (pp. 459-516). Academic Press.

ARTÍCULOS DE REVISTA.

- Autores/as y año (como en todos los casos); título del artículo, punto; nombre de la revista completo y en cursiva, coma; volumen en cursiva; número entre paréntesis y pegado al volumen (no hay espacio entre volumen y número); coma, página inicial, guión, página final, DOI, punto.

Ejemplos:

- Autores/as (año). Título del Artículo. Nombre de la Revista, 8(3), 215-232. DOI.
- Gutiérrez Calvo, M. y Eysenck, M.W. (1995). Sesgo interpretativo en la ansiedad de evaluación. *Ansiedad y Estrés*, 1(1), 5-20. <https://doi.org/10.xxxx/xx...>

Todos los aspectos complementarios a estas indicaciones seguirán la norma de la American Psychological Association (APA) en su séptima versión.

Para la presentación de RESEÑAS DE LIBROS, éstas deberán versar sobre un libro publicado durante el año en curso o el anterior. Es un escrito que no tiene más de 2 páginas y deberá mencionar el autor, editorial, así como señalar los objetivos y conclusiones del libro, además del aporte que realiza a la producción o estado del arte en el tema que aborda. Las indicaciones del formato de letras, márgenes y espacio son las anteriormente definidas para los artículos.

Derechos de autor/a y licencias

Aquellos autores/as que tengan publicaciones con esta revista, aceptan los términos siguientes:

- a) Los autores/as mantendrán sus derechos de autor y garantizarán a la revista el derecho de primera publicación de su obra, lo cual estará simultáneamente sujeto a la Licencia de reconocimiento de Creative Commons 4.0 que permite a terceros compartir la obra siempre que se indique su autor y su primera publicación esta revista.
- b) Los autores/as podrán adoptar otros acuerdos de licencia no exclusiva de distribución de la versión de la obra publicada (p. ej.: depositarla en un archivo telemático institucional o publicarla en un volumen monográfico) siempre que se indique la publicación inicial en esta revista.
- c) Se permite y recomienda a los autores/as difundir su obra a través de Internet (p. ej.: en archivos telemáticos institucionales o en su página web) antes y durante el proceso de envío, lo cual puede producir intercambios interesantes y aumentar

Declaración de privacidad

Los nombres y las direcciones de correo electrónico introducidos en esta revista se usarán exclusivamente para los fines establecidos en ella y no se proporcionarán a terceros o para su uso con otros fines.

Revista Rumbos TS se encuentra indexada en los siguientes índices y directorios:

- **Latindex 2.0 Catálogo.** Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal.
- **DOAJ.** Directory of Open Access Journals.
- **CLASE.** Citas Latinoamericanas de Ciencias Sociales y Humanidades.
- **ERIH PLUS.** European Reference Index for the Humanities and the Social Sciences.
- **MIAR.** Matriz de Información para el Análisis de Revistas. Universitat de Barcelona

