

廣寒宮闕蒼遊時
鶴天香捲綉旂自是
嫦娥愛才子桂宮折
與最高枝唐寅



**Memorias de
la comunidad
china a la luz de
la luna: reflejos
entre México y
Latinoamérica**

Arturo Gutiérrez del Ángel
Greta Alvarado Lugo
coordinadores

Palabra de Clío

Memorias de la comunidad
china a la luz de la luna: reflejos
entre México y Latinoamérica

Arturo Gutiérrez del Ángel
Greta Alvarado Lugo



"Divulguemos la Historia para mejorar la sociedad"

**Memorias de la comunidad china a la luz de la luna:
reflejos entre México y Latinoamérica**

© 2007, Palabra de Clío, A. C.
Insurgentes Sur # 1814-101. Colonia Florida,
C.P. 01030, Ciudad de México.

Coordinación editorial: José Luis Chong
Diseño de portada y maquetación: Patricia Pérez Ramírez
Imagen de portada: *La Diosa de la Luna Chang E*, fechada alrededor de 1500 (dinastía Ming).
Cuidado de la edición: Víctor Cuchí Espada

Primera edición: marzo de 2025

ISBN: 978-607-8719-45-7

Impreso en Impresora litográfica Heva, S. A.

Todos los derechos reservados. Los contenidos e ideas expuestas en este trabajo son de exclusiva responsabilidad de los autores.

www.palabradeclio.com.mx

Impreso en México - *Printed in Mexico*

ÍNDICE

Introducción	5
Luna llena: pienso en mi tierra	17
La guerra del Opio y la Rebelión Taiping como detonante de las migraciones chinas a mediados del siglo XIX	19
<i>Armando Azúa García</i>	
Los <i>chinos</i> novohispanos. Recuperando la historia de la primera migración asiática a México (1565-1815)	35
<i>Rubén Carrillo Martínez</i>	
Las controversias de los ritos chinos durante la transición dinástica Ming-Qing	63
<i>Ricardo Martínez Ezquivel</i>	
Representaciones de la cultura china en la literatura costarricense	89
<i>Francisco Rodríguez Cascante</i>	
Luna nueva: sinofobia, interlunio hacia lo distinto	109
Violencia antichina en México (1871-1940): repulsión instintiva o racismo de Estado	111
<i>Jorge Gómez Izquierdo</i>	
Los chinos en el cine mexicano de ficción: tres estudios de caso	137
<i>Rocío González de Arce Arzave</i>	

El <i>western Sonora</i> y la violencia racial hacia comunidades chinas en el norte de México durante la década de 1930	163
<i>Oscar Zapata García</i>	
Luna creciente: cenizas de una voz incinerada, migraciones de China a México	191
Chinos en el Soconusco, Chiapas: inmigración y trabajo en la posrevolución mexicana	193
<i>Miguel Lisbona Guillén</i>	
Sensibilidades y subjetividades: la identidad Tusán a través de su literatura	215
<i>María Alexandra Arana Blas</i>	
Sociedades <i>Tong</i> y migración china en San Luis Potosí	233
<i>Greta Alvarado Lugo y Arturo Gutiérrez del Ángel</i>	
Luna menguante: ya no bebemos solos bajo la luna	265
Juan Qui (<i>Hwan Kee</i>) 關記. Narrativa sobre los recuerdos de una familia descendiente de inmigrantes chinos en Culiacán, Sinaloa	267
<i>Joel Neftalí Juan Qui Vega</i>	
Piedras que germinan. Celebración de la vida y obra del poeta sinomexicano Oscar Wong	283
<i>José Natarén</i>	
Memorias de la cocina china: los primeros restaurantes de comida china en Mexicali	297
<i>Yuriko Valdez Alcocer</i>	
Sobre los autores	312

INTRODUCCIÓN

*Greta Alvarado Lugo
Arturo Gutiérrez del Ángel¹*

El mono continuó con su historia de buscar a su maestro inmortal.
En la Montaña del Corazón y del Espíritu,
se encontraba la cueva de Las Tres Estrellas
y la Luna Menguante²

Un fenómeno cultural, cualquiera del que se trate, puede ser abordado no solamente en el plano empírico —a través de la economía, el lenguaje, la familia, la tecnología, etcétera—; de hecho, su significado o matriz de inteligibilidad puede emerger desde lugares insospechados, como los mitos, la ritualidad, la música, expresiones culinarias que, se puede decir, son empíricas. Desliar su significado en una dimensión simbólica no aparece a simple vista, sino que emerge si, y sólo si, uno logra comparar entre esta dimensión y la empírica. Metodológicamente, proponemos, puede ser abordada en dos líneas cruzadas: una vertical, diacrónica e histórica; y otra horizontal, sincrónica y relacional. La primera comprende el sistema mitológico aunado a sucesos históricos. La segunda ve cómo los mitos e historia generan relaciones y reproducción social.

No obstante, esta introducción no es para desplegar esta metodología —pues lo hemos hecho en otros trabajos (Gutiérrez del Ángel 2010)—. Buscamos dejar en claro que la relación entre eventos históricos y mitos no es un paradigma folclorista o exótico sino, más bien, una herramienta antropológica. Nos inspiramos, en primer lugar, en los trabajos de la escuela estructuralista, y principalmente en Claude Lévi-Strauss, así como en la semántica de Ferdinand de Saussure.

El primero, inspirado en el segundo, revolucionó el conocimiento antropológico a través de su extensa obra, pero principalmente en sus mitoló-

gicas. Ahí da cuenta de cómo los mitos y cuentos operan como verdaderos engranajes de lo social y sustentan, precisamente, este movimiento. Pensamos particularmente en el tomo I de *Lo crudo y lo cocido* (1964), que tuvo un impacto fundamental en el estudio de la comprensión amerindia y la relación entre lo contado y lo vivido. Y es de llamar la atención que el índice de dicho libro es, ni más ni menos, una partitura musical.

Sin embargo, Lévi-Strauss no es el único que recurre a este tipo de metodología. En su extensa obra sobre la mitología, Joseph Campbell plantea que los mitos, cuentos e incluso sueños (que son una forma de mito o los mitos son una forma de sueño) cumplen una función pedagógica y de guía en el “espíritu humano”. A esto Campbell le denomina “monomito” y, si bien no lo seguimos cuando argumenta que los mitos se parecen en todo el mundo, comprendemos que en todo el mundo los monomitos desempeñan una función similar. Campbell los divide en 17 episodios agrupados en tres momentos: salida —que tiene que ver con la llamada a la aventura—, la iniciación —compuesta por la aventura, las diferentes pruebas que surca el héroe cultural, el encuentro con lo sobrenatural, el diálogo con los dioses— y el regreso o asentamiento —precisamente, la negativa a regresar—; es decir, el mito instaura una estructura; el llamado es a fundar un linaje, una familia, un grupo, etcétera.

Dicho lo anterior, para comprender la migración y su éxito en sus varias dimensiones —epicentro de este libro—, recurrimos y nos apoyamos en diferentes mitologías que nos han expresado de varias maneras tanto los descendientes chinos como las diferentes bibliografías consultadas.

La migración china puede, sin duda, comprenderse en los ejes metodológicos enunciados. La figura mitológica que acompaña este fenómeno —y su historia— es sin duda la del Rey Mono, héroe cultural nacido de la gracia de la luz de luna, preñada por las esencias puras del cielo, los sabores de la tierra, el vigor de la luz del sol. Nació de un huevo de piedra y, al hacerlo, reflexionó sobre su propia inmortalidad. Por ello, dejó el lugar que lo vio nacer para buscar respuestas: la cueva de la Cortina de Agua. En los pasos que daba en su migración, mil aventuras le sucedieron y cada una modificó su ser. Y, como dice Arthur Waley, su figura se confunde muchas veces con otra, la de Tripitaka, quien “representa al hombre ordinario, que ansioso y trabajosamente sorteja las dificultades de la vida” (2021 [1943], pp. 14).

Sin mucho apremio intelectual, podemos ver que aquellos hombres de la China de finales del siglo XIX y principios del XX, ordinarios, muchas veces campesinos o comerciantes, se funden en la imagen del Tripitaka. Con nada, o casi nada, se lanzaron a un viaje trasatlántico con el fin de cambiar su ser y destino. Por ello, este libro busca recoger algunas de las historias de aquellos migrantes que llegaron a América. Y que, como la luna y el mito, arribaron menguantes, creciendo lentamente hasta dejar su rastro de luz de luna llena y que hoy, a través de este libro, cuentan sus historias y el mito fundacional de sus hazañas. Para ellos, para su recuerdo y su progenie va dedicado este libro.

Juntar sus memorias en este volumen, fue en parte gracias a un encuentro que tuvo lugar del 8 al 10 de septiembre de 2021: *Memorias de la comunidad china en México*. Como era tiempo de pandemia, centenares nos dimos cita a través de plataformas virtuales. Nostalgia, calidez y memoria, fueron tres conceptos que cruzaron contundentemente esta reunión, coordinada por la doctora Donají Morales Pérez, subdirectora de Planeación de la Dirección General de Memoria Histórica y Cultural de México de la Presidencia de la República. Participaron descendientes de inmigrantes chinos, migrantes asentados desde hace varios años en México, asociaciones civiles, comunidades chinas, así como investigadores de diversos centros educativos. Por primera vez, un conjunto de especialistas nos dimos a la tarea de rescatar del olvido valiosas historias y aportes de los asiáticos en México, lo que denominamos *una arqueología de la memoria bajo la luz de la luna llena*.

Y, así como las historias del Rey Mono están cargadas de pasajes increíbles, este evento estuvo marcado por una narrativa que, a veces, se volcaba hacia lo emotivo, conmemorando la memoria de los descendientes, las aventuras de sus antepasados, los lugares que habitaron y los platillos que cocinaban y comían; y por un fin académico que buscó los rastros históricos en archivos nacionales, internacionales, que reconstruimos modelos entre sociales, explicativos, mitológicos. En conjunto, y cada quién desde el lugar que le correspondió, escuchamos las historias.

En esos días de pandemia fuimos espectadores de las narrativas de vida de cada uno de los participantes, y en especial de la señora Dalia Wong, una descendiente de San Luis Potosí que prestó su casa para que desde ahí expusiéramos y escucháramos las experiencias de cada uno. Cada historia que transcurría estaba cargada de curiosidades, entusiasmo, admiración y

mucha empatía entre descendientes que no se conocían, pero que comparían un pasado común, como si se abriera ante ellos, y ante los sinólogos, un baúl de donde brotaba un tesoro recién descubierto. Nos estremecieron las similitudes en las experiencias con los relatos migratorios de las otras familias y del propio padre de Dalia. Resultó reconfortante observar la solidaridad que se generó entre los descendientes de familiares chinos. Con gran interés, los más jóvenes se admiraron al descubrir aquel pasado que también los cobijaba. Querían aprender el cantonés o el mandarín, la Danza de los Leones, la gastronomía, y visitar el lugar de sus ancestros para acercarse a ellos. Son esperanzadoras las historias del retorno, los familiares que acuden a China en búsqueda de su linaje y a visitar alguna tumba para encontrar su verdadero apellido, sin castellanizar, en los caracteres chinos. ¿Cómo fijar estas historias para la posteridad?

El presente libro es producto del encuentro que generó, más que certidumbres, bucles de preguntas que nos hacemos entre investigadores y descendientes. Una colaboración pocas veces vista pues, gran parte de la historia de los siglos XIX y XX les negó a los migrantes y sus descendientes, la posibilidad de ser protagonistas de su propio devenir. Contar sus historias, sus mitos, volverse visibles ante las naciones que los rechazaron y que hoy con orgullo podemos observar que han dejado una gran huella: ciudadanos de primera que la historia reivindica. No obstante, y en ese mismo sentido, invitamos a investigadores interesados en este tema, y en un primer momento ajenos a este evento, a participar en la publicación. Es importante señalar que los textos que aparecen en el libro no son las ponencias que se presentaron en aquella ocasión, sino textos que se han trabajado y revisado. Algunos son memorias y otros trabajos académicos. No obstante, la división que hacemos no responde a un tipo de especialidad de los participantes. Es, más que nada, temático.

* * *

Derivado del concilio con los descendientes, emerge otra metáfora mitológica que, por su profundidad estructural, nos gustaría utilizar como referente en la organización de este libro: el de la luna llena de otoño, preludio que conmemora igualmente a la madre del Rey Mono. Recordemos que, para el pueblo chino, la luna es uno de los astros más importantes en la

vida social y agrícola. No se trata de un mito tal como muchos lo consideran en Occidente, sino en un marcador temporal, tal como los pueblos agrícolas lo han considerado durante siglos. Por igual, envuelve un mar de historias que evocan su relevancia y que da sustento a los trabajos, organizándose a manera de calendario cósmico. Hay que dejar clara una cosa, no tiene nada de exótica esta relación, sino que es la construcción de un tiempo y un espacio determinado y cíclico, razón por la que nos pareció importante trasladarlo a la organización de este libro.

La diosa Chang E es una diosa que habita la luna acompañada por un conejo de jade (autosacrificado para alimentar al Emperador de Jade), que descansa bajo un árbol de canela, desde donde mira a su amado y a los otros seres terrenales. Resulta que Chang está enamorada de un humano, un arquero de nombre Hou Yi. Y se enamoran y se aman. La pareja era tan feliz que Yi quería que su amor durara por siempre. Por ello, acudió con Guan Yin (*bodhisattva* de la compasión) para que le regalara un poco del elixir de la vida eterna. Sin duda, este pasaje recuerda la misma historia del Rey Mono, quien a su vez busca la inmortalidad. Así, Guan Yin le brindó el brebaje, advirtiéndole que la porción era para dos personas; si lo bebía una, volaría al cielo y se convertiría en un dios. Por error, Chang E lo ingirió todo y como efecto se eleva hasta quedar varada en la luna. Al darse cuenta de lo sucedido, Hou Yi sintió una nostalgia por su separación que sólo logró aminorar cuando, desde la lejanía, le ofreció a la ahora diosa, frutas y unos pasteles. Gracias a esta leyenda, se originó el festival otoñal de la Luna en China.

Así, a finales de septiembre las familias se reúnen bajo la luna llena a compartir pasteles lunares (en forma del astro), mientras beben té y juegan a buscar la silueta del conejo de jade en el astro. Al hacer esto recuerdan los lazos de amor entre Yi y Chan E, así como la fraternidad entre cada uno de los familiares.

Y este mito, acompañado por el efecto del festival, da como resultado uno de los movimientos migratorios más grandes del mundo. Vemos así también cómo mito y acción pueden operar como verdaderas mancuernas. En China, la gente se desplaza de extremo a extremo, y muchos migrantes de ultramar regresan desde las tierras lejanas que escogieron para vivir y festejar entre los suyos. Este momento es uno de los más importantes, pues, para el pensamiento chino, la luna es un símbolo de buena fortuna, de

respeto, paz, armonía, y de movimiento. Es la madre del Rey Mono, santiamén donde el encuentro entre vivos y ancestros tiene lugar, lo que anima la gesta en busca de la inmortalidad. No sólo los vivos están ahí, también los antepasados para degustar los pastelitos de luna, escuchar las historias que se cuentan y abrazarse en armonía.

Y ¿por qué la Luna es el principio de todo? Es lo que hace posible, de una manera armónica, única e irrepetible, el encuentro entre las fuerzas vivas con las deidades, de lo empírico con lo intangible, del universo con los humanos. Por ello, una arqueología de la memoria no puede sino ser lunar, pues es el astro que posibilita la existencia y que todas las historias se vuelven verdaderas y se junte el mundo sensible con el ultrasensible.

Hablando en términos antropológicos, la figura selenita es una matriz de inteligibilidad que permite desentrañar en varios niveles los movimientos migratorios. Apoyarse sobre este eje metodológico, disculparán ustedes, desde ningún punto de vista intenta volver exótico un proceso humano tan antiguo como el movimiento mismo, la migración, la historia y la mitología. Más bien, ofrece una base multidimensional donde apoyar el análisis, donde se cristaliza las relaciones entre humanos y antepasados. Naturaleza y cultura conviven en la Luna Llena de otoño para conmemorar el recuerdo y volverlo empírico, es decir, un fenómeno de estudio.

El evento de *Memorias de la comunidad china en México*, en la que los descendientes de los migrantes chinos compartieron sus añoranzas y anhelos, no solamente la Luna estaba presente y escuchando, sino todos los ancestros ejemplificados como Tripitaka, orgullosos de sus hijos, nietos, bisnietos, en un país que ellos escogieron para su progenie, quizás porque, desde siempre, sabían que en México está también “el ombligo de la Luna”, donde habita un conejo que procrea la vida.

EL CAPITULADO

Siguiendo con el tenor de nuestra exposición lunar, dividimos el capitulado en las diferentes fases del astro, a la cual le hemos asignado un tema: I. Luna llena: pienso en mi tierra. II. Luna nueva: sinofobia, interlunio hacia lo distinto. III. Luna creciente: cenizas de una voz incinerada, migraciones de China a México. IV. Luna menguante: ya no bebemos solos bajo la luna.

La agrupación seleccionada responde a un criterio temático. Si bien cada trabajo se mueve en áreas del conocimiento distintas, agrupamos algunos de los capítulos por su carácter histórico, etnográfico o autorreferencial. En todo caso, sabemos que cualquier clasificación es arbitraria, pero, hay que decirlo, proviene de nuestra arbitrariedad.

En el primer apartado, “Luna llena: pienso en mi tierra”, se abordan temas acerca de China, desde las migraciones del siglo XVI hacia Nueva España, y los ritos que conformaron los chinos a través de la lente de la religión católica. Asimismo, se analizan las representaciones que ha tenido la comunidad china en América, como el caso de Costa Rica y Baja California, así como las estrategias que consolidaron para su inserción en el nuevo país. Por ello, encontramos temas relacionados con las causas políticas y sociales que dio origen a las migración, como el trabajo de Armando Azúa, “La guerra del Opio y la Rebelión Taiping como detonante de las migraciones chinas a mediados del siglo XIX”, haciéndonos ver las razones históricas que motivaron la llamada cuarta ola de la emigración china. Nos recuerda que la raíz de este gran movimiento tuvo que ver con el choque entre China y las potencias occidentales, enfocándose, más que nada, en los años 1839-1901.

Por otro lado, en el artículo “Los chinos novohispanos. Recuperando la historia de la primera migración asiática a México (1565-1815)”, de Rubén Carrillo Martínez, el autor lleva a cabo un análisis sobre la ocupación y estrategias de integración de las primeras oleadas migratorias asiáticas de Nueva España. Y, comenta, cómo, aunque provenían de disímiles lugares, el imaginario virreinal consideró a todos como chinos. Y más allá de la indiferenciación de las culturas que llegaban a América, entre estos migrantes se crearon lazos de compadrazgo, cofradías y gremios dejando su marca en la configuración de lo mexicano.

Ricardo Martínez analiza, en “Plural no singular: las controversias de los ritos chinos”, cómo se podría marcar una historia misionera de las ideas católicas en relación a la ritualidad confuciana y cómo se construye su dinámica conceptual. El autor trata de responder esto bajo tres premisas: los intentos misioneros de construir un término en chino que se acercara al arquetipo del dios cristiano; las lecturas de los religiosos con relación al culto a Confucio y a los ancestros, y la incompreensión china de la exclusividad de la religiosidad católica.

En “Representaciones de la cultura china en la literatura costarricense”, Francisco Rodríguez Cascante examina las diferentes representaciones de la cultura china (finales del siglo XIX hasta el presente). Parte de lo que llama la “generación del Olimpo”, con base en varios cuentos y novelas, con especial atención en el cuento “El ahorcado”, que forma parte del libro *Cuentos ticos*, de Ricardo Fernández Guardia. El autor busca en cada una de sus lecturas, analizar la figura de los chinos en dichas expresiones.

El segundo apartado, “Luna nueva: sinofobia, interlunio hacia lo distinto”, se abordan diversos ejemplos del racismo y la sinofobia a partir del siglo XX, con la conformación de las ligas antichinas, la matanza de 1911 de 303 chinos en Torreón y los discursos cinematográficos de segregación, exclusión, integración o inclusión de las personas de origen chino en la sociedad mexicana.

Comenzamos con el excelente trabajo de Jorge Gómez Izquierdo, “Violencia antichina en México (1871-1940): repulsión instintiva o racismo de Estado”, que da cuenta de los varios actos sinófobos impulsados por el Estado. Sugiere que, incluso antes de que llegaran los chinos a América, ya había animadversión hacia ellos, clímax que tuvo lugar durante la Revolución Mexicana con las matanzas de Torreón.

“De café de chinos, el complot mongol: discurso cinematográfico de segregación, exclusión, integración e inclusión en torno a las comunidades chinas en México”, de Rocío González de Arce, muestra un trabajo excelente de hermenéutica de la imagen. Analiza varias películas clásicas donde la presencia china es aludida, representada, usurpada, pero casi nunca resulta real. Observa cómo este tipo de cine reproduce una serie de prejuicios culturales en contra de los asiáticos, a quienes les denominan “chinos”. Llega a la conclusión de que existen imaginarios fílmicos alrededor de las comunidades chinas en México, las cuales oscilan entre un conjunto de estereotipos y prejuicios, no necesariamente nacionales, sino que se alimentan de una sinofobia vinculada a políticas estadounidenses.

En “Narrativas transpacíficas en el cine mexicano contemporáneo. El *western Sonora* y la violencia racial hacia comunidades chinas”, de Oscar Zapata, se plantea el objetivo de analizar las narrativas y cómo han girado alrededor del discurso sobre la migración china y la violencia racial hacia la comunidad china en México. El capítulo comprende un análisis transpacífico que cuestiona los límites de los estudios de área y las narrativas

nacionales. Para tal fin, la atención está centrada en los *western Sonora* y la violencia racial.

Con este último artículo se cierra este apartado y se abre el siguiente, “Luna creciente: cenizas de una voz incinerada, migraciones de China a México”, donde se analizan diversas migraciones chinas en los estados mexicanos de Chiapas, Yucatán y San Luis Potosí, lo que brinda un panorama de las similitudes y divergencias entre diferentes migraciones, así como de los retos a los que se enfrentaron, y enfrentan, los chinos.

Arrancamos con el colosal trabajo de Miguel Lisbona Guillén, “Chiapas: inmigración y trabajo en la posrevolución mexicana”, donde observa las causas migratorias de chinos relacionado con la economía global, y muestra las estrategias de integración en la región costera de Chiapas en la primera década del siglo xx. A través de entrevistas y archivos históricos, el autor demuestra que los migrantes se integraron al mercado laboral mediante negocios y redes laborales, lo cual se puede ver hasta la actualidad.

En “Sensibilidades y subjetividades: la identidad Tusán a través de su literatura y sus artistas”, María Alexandra Arana Blas lleva a cabo un análisis sobre cómo las implicaciones en el Perú del Covid 19, y cierta inestabilidad política, agudizaron algunas fracturas que se venían presentando con antelación, como la centralización de los servicios, la agudización de la pobreza, la falta de acceso a la educación virtual o las heridas no sanadas por conflictos armados internos. Por ello, resulta fundamental revisar la historia de aquellas minorías que conformaron a la nación peruana y a las cuales la historia oficial les ha negado voz, y, en un sentido muy estricto, el rescate de su memoria para poner en su lugar la justicia histórica.

En el último capítulo de este apartado, se encuentra el artículo “Nostalgia de la luna silenciosa: sociedades *Tong* y migraciones chinas en San Luis Potosí”, de Greta Alvarado y Arturo Gutiérrez del Ángel, quienes cuentan los orígenes de las migraciones chinas a la capital potosina. Su trabajo surge a partir de diferentes experiencias que tuvieron con descendientes chinos, quienes en la actualidad se encuentran integrados en la sociedad potosina. Les interesa reconstruir el paso de estos migrantes por el estado, y las relaciones de alianzas y conflictos que suscitó su presencia en una sociedad tan conservadora.

En el último apartado, “Luna menguante, ya no bebemos solos bajo la luna”, recuperamos la narrativa de algunos descendientes. Su memoria

y lo que la impronta de la migración significó para ellos. Se trata de buscar en la memoria el impacto del recuerdo. Sus trabajos presentan un arcoiris de sensaciones que van desde los olores, los sabores, las sensaciones que les despertaban los abuelos chinos, sus historias, sus comidas, sus recuerdos, hasta una mirada que transmitía todo el orgullo de su linaje.

Comenzamos con la fascinante descripción del trabajo de Juan Qui (Hwan Kee) 關記, “Narrativa transcultural sobre los recuerdos de una familia descendiente de inmigrantes chinos en Culiacán, Sinaloa, México”, quien a partir de una cuestión de orden ontológico, reconstruye parte de la memoria de su familia, el sentirse parte de un clan distinto, cuya característica es la profunda fraternidad que alberga a sus miembros; las enseñanzas, la honestidad, el amor por las raíces y las tradiciones ancestrales. Como metodología de trabajo, el autor consultó diferentes bibliografías y entrevistó a una de sus tías, la octava hija de sus abuelos, al igual que algunos primos e indagó en los archivos familiares.

En el siguiente trabajo de José Natarén, “Piedras que germinan. Celebración de la vida y obra del poeta sinomexicano Oscar Wong”, si bien el autor no es de origen chino, se decantó por un ensayo que conmemora las virtudes del poeta. Nos lleva por un recorrido del pensamiento poético y la simbología relacionada con China que aparecen en los poemas de Wong. Se presentan diferentes pasajes de varias lecturas. El fin de Natarén es conocer de manera profunda a un poeta de origen chino del cual, aparte de la tierra que lo vio nacer, se conoce poco.

Por último, y el que cierra la sección final del libro, se titula “Del oro blanco a la cocina china: historia de los primeros restaurantes de comida china en Mexicali”, de Yuriko Valdez Alcocer, y tiene como objetivo conectar las historias generacionales de inmigrantes chinos de una manera más íntima, para conocer cómo esparcieron sus tradiciones culinarias hacia la frontera norte de México, en la primera etapa del siglo xx. Los aromas y sabores fusionados con el viejo Cantón permitieron que la comunidad china de Mexicali fomentara una tradición e identidad cultural a través de la comida.

El conjunto de ensayos presentados representa sin duda el esfuerzo de varios investigadores, sinólogos y descendientes. Nos reúne una pasión: una arqueología de la memoria lunar. Si bien los temas no se agotan en este libro, abren una línea de tiempo que nos lanza hacia los diversos ángulos

que trazan espirales de tiempo donde las generaciones se unen al lado de los mitos: una metáfora del camino que recorrió Tripitaka, o como el caso de Chang E, diosa lunar, luna madre del Rey Mono y artífice de sus aventuras. Pero, tal como este monarca cruza tiempos, espacios, y su impulso ha significado eventos tan importantes como la migración, así la luna sigue significando acontecimientos tan antiguos, como el mito del conejo, o significar el programa de exploración lunar chino.

Nuestra tarea en este libro ha sido recoger las astillas del tiempo en la pluralidad de sus figuras en la siempre cambiante y cíclica luna, en las sombras de los pasos perdidos del Rey Mono, en el andar perpetuo y aventurero de Tripitaka, en el trazo sinuoso y firme de los migrantes, en los recuerdos llenos de glorias de los descendientes, en una arqueología del tiempo perdido que hila un gran azogue en los haces de luz lunar, donde se logra mirar su figura, hacedora y contenedora de todas estas historias.

NOTAS

¹ Posdoctorante y Profesor investigador, respectivamente, El Colegio de San Luis.

² Menghsuan Ku (2019), Viaje al Oeste vs. viaje a la diversión: estrategias de traducción de los elementos culturales de Peregrinación al Oeste, *Onomázein* (43), pp. 50-69. <https://doi.org/10.7764/onomazein.43.09>.

BIBLIOGRAFÍA

- Gutiérrez el Ángel, Arturo, (2010), *Las danzas del Padre Sol*, México, Porrúa.
- Levi-Strauss, Claude (1964), *Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ku Menghsuan (2019), Viaje al Oeste vs. viaje a la diversión: estrategias de traducción de los elementos culturales de Peregrinación al Oeste, *Onomázein* (43), pp. 50-69. <https://doi.org/10.7764/onomazein.43.09>.

LUNA LENA
PIENSO EN MI TIERRA

LA GUERRA DEL OPIO Y LA REBELIÓN TAIPING COMO DETONANTE DE LAS MIGRACIONES CHINAS A MEDIADOS DEL SIGLO XIX

*Armando Francisco Azúa García*¹

El presente trabajo pretende explorar los orígenes de la llamada “cuarta ola de la emigración china”, la ocurrida a partir del choque entre el país y las potencias occidentales a mediados del siglo XIX y la década de los setenta del siglo XX, y que responde principalmente a la inestabilidad política y económica que vivió China y sus múltiples conflictos armados internos y externos. Sin embargo, el texto solamente revisará los sucesos ocurridos en los sesenta años de este proceso del siglo XIX (1839-1901), ya que extender la revisión de eventos a lo ocurrido en el siglo XX, si bien se puede entender como parte de los mismos procesos del llamado por la historiografía china como el “Siglo de la Humillación”, implicaría incluir una número considerablemente mayor de variables que podrían dar para otros trabajos. Así, cabe aclarar que los procesos migratorios del siglo XX son la continuación de la inestabilidad política y económica de China del siglo XIX.

Hablar de China siempre resulta complejo, quizá porque en este país todo se tiene que hablar en grandes cantidades: tiempo, gente, territorio, y estas grandes dimensiones en no pocas oportunidades nos llevan a pensar en este país —o, por lo menos, así lo solíamos pensar hasta hace algunas décadas— en un todo cerrado, tan masivo que a su interior tenía todo lo que necesitaba y que, salvo por breves periodos, se había mantenido cerrado al mundo formando una especie de país-continente que vivía una especie de autarquía.

Lo “chino” y los propios habitantes del país estaban rodeados de un cierto halo de exotismo que se formó en torno a las barreras que nos impedían entender su propia escritura y una serie de expresiones culturales extrañas; en pocas palabras, los identificábamos, pero no los conocíamos. Desde las últimas dos décadas del siglo XX, y aún más con el cambio de

siglo, la presencia de China en nuestras vidas se ha puesto mucho más de manifiesto, en parte por el impresionante crecimiento comercial de dicho país y los consiguientes encontronazos políticos con las potencias occidentales, pero también, en buena medida, porque esa pretendida lejanía no era más que un mito, y China ha estado presente en nuestras vidas desde hace muchos años.

México ha sostenido intercambios y acercamientos con el país asiático desde al menos el siglo xvi, tiempo suficiente para que ambos lados del océano, dejemos huellas reales en la contraparte, y que, si bien no las hemos visto claramente, ello no implica que no existan y, de ahí, la importancia de volver la mirada a los aspectos de la centenaria relación y descubrir esa cuarta raíz² que corre por nuestras venas y sigue muy viva. Dentro de estas manifestaciones de la raíz asiática/china que conforma la identidad mexicana, indudablemente un tema a considerar es la migración y la presencia de comunidades de sinodescendientes

No existen registros claros del arribo de los primeros chinos que se avecindaron en México, aunque sus huellas están presentes a partir del asentamiento hispano en las islas Filipinas, dependientes directamente del virreinato novohispano. En efecto, en Manila, queda claramente establecido el barrio chino de Binondo, donde los artesanos provenientes principalmente de la sureña provincia de Fujian, comerciaban en el Parián de Manila con los mercaderes que hicieron del Galeón un próspero negocio. Estos chinos, conocidos como sangleyes, abordaron el Galeón, junto con personas de otras latitudes asiáticas, como malayos, indios y filipinos, y se establecieron en Nueva España. Si bien quedan pocos registros de su ingreso al país, pues muchos eran marinos, siervos o incluso esclavos, queda evidencia de su actividad a través de múltiples registros notariales y eclesiásticos, donde con cierta regularidad se menciona a vecinos de las ciudades con origen chino.³ Durante cerca de 250 años, Nueva España fue una de las más importantes puertas de entrada a Asia para los occidentales, y de Occidente para los asiáticos, colocándose a través de la ruta comercial del llamado Galeón de Manila en el epicentro de los intercambios durante la llamada “Globalización Temprana”.

Sin embargo, desde los años veinte del siglo xix, el México independiente dejó de ver a Asia en general, y a China en particular, ya que los convulsos primeros años de vida independiente de la joven república hicieron

otras relaciones prioritarias, pero el contacto estaba establecido y ahora sería China la que voltearía sus ojos a América Latina, pero por otros motivos.

Antes de proseguir debemos recordar que China tiene una larga tradición migratoria. Ciertamente es un país pródigo en recursos naturales e históricamente ha alimentado a grandes poblaciones, siendo, junto con la India, uno de los dos países más poblados del planeta desde épocas muy antiguas. Podemos decir que la alta productividad agropecuaria estimula altísimas tasas de natalidad, pero éstas ocasionalmente exceden las propias capacidades productivas de los valles fértiles del país, por lo que en esos momentos suelen ocurrir migraciones al exterior, y para el siglo XIX China ya había experimentado algunos periodos de alta emigración.

ETAPAS DE LA MIGRACIÓN CHINA

Históricamente, la migración china se puede dividir en cuatro grandes épocas (Su, 2019, p. 5), siendo la primera la que va desde la propia conformación de la civilización china, hasta la dinastía Sui (581-618). En esta primera etapa, quizá cabe destacar el periodo de inestabilidad política generada durante el periodo denominado de los Estados Combatientes (475-221 a.C.) al final de la dinastía Zhou y en el cual el naciente poder representado en el reino de Qin desplazó a miembros de las élites de los reinos conquistados, y en ellos se puede rastrear el establecimiento de las primeras formaciones estatales en Corea y Japón; más adelante, durante la dinastía Han (202 a.C.-220 d.C.) se dio un intento organizado por parte del Estado de establecer colonias en la zona central de la península coreana, que dejaron una importante impronta cultural.

La segunda etapa migratoria tiene causas muy distintas y responde al cosmopolitismo y expansión comercial de las dinastías Tang (618-907), Song (960-1279) y Yuan (1271-1368) (Su, 2019, 6), periodo del que deriva la fundación de importantes comunidades chinas en el sureste de Asia. Estas comunidades, si bien nacen como establecimientos mercantiles, llegaron a crecer de tal manera que terminaron por desarrollar una dinámica social propia, muy vinculada a las comunidades con las que convivían, pero sin perder ni la identidad, ni los lazos con la China central, independientes políticamente de las dinastías imperiales lograron establecer gobiernos

comunitarios y mantener tradiciones ancestrales, al tiempo que seguían considerándose parte del pueblo chino y son el origen de una parte importante de la población china del sureste asiático actual.

La tercera etapa corresponde a las tres últimas dinastías imperiales, Ming (1368-1644) y la dinastía Qing (1636-1912) hasta la guerra del Opio (1839), y, en términos generales, es similar a la segunda etapa con la característica especial del progresivo cierre de China al mundo y la presencia recurrente de desastres naturales (peste bubónica, inundaciones y guerras) intercalados con periodos prósperos que llevaron a periodos de alta natalidad seguidos de hambrunas. De esta manera, encontramos que ya no sólo migran comerciantes y artesanos, sino también campesinos que iniciarán importantes procesos de colonización en el sureste de Asia. Se puede decir que durante esta etapa China comienza a caer en la trampa de los años de éxito que generan excedentes poblacionales que, ante cualquier alteración del orden, serán expulsados. Durante esta tercera etapa, las comunidades chinas en el sureste de Asia serán importantes intermediarios comerciales ante los extranjeros frente a un país cada vez más vuelto hacia el interior⁴ (salvo algunos momentos de la dinastía Ming⁵). En este periodo, encontramos la colonización de Taiwán o Formosa, hasta entonces fuera del espacio chino, y la presencia de colonos chinos en Filipinas que, como ya se ha mencionado, serán clave para el desarrollo de la ruta del Galeón.

El abrupto cambio a la cuarta etapa es resultado de la guerra del Opio y con la descontrolada apertura de China al mundo que, además, trajo una serie de alteraciones importantes al orden económico, político, social y cultural interno, que favorecieron la emigración, aunque esta etapa la expondré en el siguiente apartado (Su, 2019, p. 7).

Si bien la clasificación tradicional de las etapas de la migración china concluyó con esta cuarta etapa, en opinión de este autor, podemos identificar una nueva etapa migratoria claramente definida a partir de la instauración de la llamada “Reforma y Apertura”, impulsada por Deng Xiaoping a partir de la muerte de Mao Zedong. Esta quinta etapa está caracterizada por una mayor movilidad de sectores que salen, no necesariamente por una necesidad o un riesgo inminente, si no por un claro intento de mejorar y alcanzar el éxito y el reconocimiento económico, además de la búsqueda de una mayor preparación académica o libertad política. En esta quinta etapa predomina gente con niveles medios y altos de preparación, e incluso varios

de los inmigrantes de esta nueva etapa llegan a su lugar de destino como resultado de contratos como empresas chinas establecidas en el país y que, por tanto, no pretenden arraigar en el lugar de residencia, pues en cualquier momento regresan a China o son enviados a un nuevo destino: son los llamados “expatriados”.

Además, debemos resaltar que, en esta quinta etapa, y sin importar si el migrante pretende o no quedarse en el lugar de destino, éste siempre tiene la facilidad de viajar con alguna regularidad a China y por ello su vínculo no es solamente cultural, sino incluso familiar y personal.

CONDICIONES DE EXPULSIÓN: CHINA A MEDIADOS DEL SIGLO XIX

El siglo XIX es un siglo de grandes cambios en el mundo y en China, pero especialmente en este país pasamos de la cúspide del poder de la dinastía Qing al llamado “Siglo de la Humillación” y la decadencia de la citada dinastía y del ya milenario sistema imperial basado en la doctrina social confuciana. En medio de la caída estrepitosa del poder económico, político y social del país, un elevado número de personas decidieron abandonar sus tierras y buscar fortuna al otro lado del océano, en tierras de las que quizás habían escuchado, pero no tenían una idea clara del mundo al que se enfrentarían.

La dinastía Qing, última de las dinastías imperiales, no es de origen chino; por el contrario, fue fundada por un pueblo que los chinos tradicionalmente consideraron bárbaro y cuyas tierras se ubicaban más allá de la frontera noreste del país, relativamente cerca de donde la China Ming colindaba con la Corea de Joseon. A lo largo de varios siglos, este pueblo, originalmente conocido como *jurchen*, y que estaba emparentado lejanamente con los mongoles, había dado problemas a sus vecinos. Pero en 1616 uno de sus kanes, Nuharcí, logró unificarlos y fundar un Estado bajo el modelo chino, el llamado kanato de Jin, momento en que también adoptan el nombre de “manchús” y se reorganizan bajo un sistema de linajes militarizados. Sus ambiciones le llevaron a plantear la conquista de toda China lo que lograron los descendientes de Nuharci, los cuales en 1636 proclamaron la nueva dinastía imperial Qing y, poco a poco, se fueron adueñando del territorio de la dinastía Ming en una prolongada guerra.

Después de la larga conquista de China, el país estaba devastado, pero el hábil gobierno de cuatro emperadores: Taizong (1592-1643), Kangxi (1654-1722), Yongsheng (1678-1735) y Qianglong (1711-1799)⁶ llevó al Imperio a un nivel de prosperidad sin paralelo en toda su historia. A comienzos del siglo XIX, justo al final del largo reinado de Qianglong, Qing era sin duda la principal potencia económica y militar del mundo, con una población estimada en 1800 de alrededor de 300 millones de personas.

Sin embargo, este gigante que era China en 1800 ya comenzaba a mostrar algunos signos de debilitamiento en varios frentes y podría decirse que el éxito de los primeros emperadores Qing comenzó a pasar factura:

- El país vivía una alta inflación resultado de un sistema fiscal que cobraba todos los impuestos en plata⁷ (Chong, 2007, p. 56), la cual, si bien había entrado durante más de 250 años al país en grandes cantidades como resultado del sistema del *Cohong* o comercio internacional monopolizado en Guangzhou (Cantón), no circulaba entre la población, que usaba monedas de cobre y tenía que cambiarlas en un mercado cambiario para pagar los impuestos. El alto costo de la plata, cuyo precio, a pesar de su relativa abundancia, era manipulado por los cambistas, llevó al endeudamiento a un gran número de personas que servían como carne de cañón en las cada vez más frecuentes rebeliones campesinas o que buscaron en la emigración una alternativa a su precaria condición (Spence, 2011, pp. 251-254).⁸
- El gran expansionismo territorial también tenía sus costos, pues requería de una fuerza militar constantemente movilizada para mantener la paz en las fronteras y zonas del interior. Además de los costos económicos de esta fuerza militar, los sistemas de reclutamiento fueron una pesada carga para una población que, además de pagar impuestos, tenía que mandar jóvenes en edad productiva a servir militarmente. Cabe resaltar que justamente durante la dinastía Qing China alcanza su mayor extensión territorial en la historia, pues, además de incluir el territorio de la actual República Popular de China, abarcaba el territorio de Mongolia y grandes extensiones de la actual Rusia, Kazajistán, aparte de controlar la isla de Taiwán, y tenía bajo un sistema de vasallaje a la península coreana, Vietnam, Myanmar y el reino de Ryukyu,⁹ que hoy corresponde a la prefectura japonesa de Okinawa.

- Los años de recurrentes malas cosechas, ya sea por sequías (en el norte e interior) o por inundaciones (en el sur), generaron una constante presión social, además de que los gastos militares y una corrupción enquistada en el sistema¹⁰ llevaron a un negligente mantenimiento en las obras de ingeniería hidráulica que mantenían las desgracias naturales más o menos controladas. Justamente se sabe que alrededor de 1800, el Gran Canal, vía vital para el transporte de mercaderías entre el norte y sur del país por el interior y que conectaba los tres grandes ríos, se encontraba prácticamente innavegable por la falta de mantenimiento que había anegado varios sectores de la vía (Schirokauer y Brown, 2006, p. 311).
- Resultado del gran éxito de los primeros años de la dinastía, el país vivió una explosión demográfica que prácticamente aumentó en un 30 por ciento la población entre los primeros años de la dinastía y 1800 (Bottom, 2012, p. 237). Esto detonó una mayor demanda por alimentos y por tierras para trabajo, que no fue satisfecha adecuadamente, ya que las tierras incorporadas por las conquistas territoriales eran las estepas y desiertos de Asia central o las tundras del norte de muy baja productividad. Además, en las zonas de alta productividad (costa sur), el modelo de herencias basado en hijos varones y asignaciones según la edad de éstos, llevó a que las parcelas se fragmentaran al extremo de no dar para vivir. Entonces los propietarios terminaron por venderlas a acaparadores que se convirtieron en grandes latifundistas y, así, se generó una gran masa de desposeídos que o trabajaban como peones —si alguien los contrataba— o sobrevivían como podían, en muchos casos cayendo en el bandolerismo (Chong, pp. 55-56).
- Una degradación moral que, como ya se ha mencionado, se manifestó en una altísima corrupción y prácticas socialmente peligrosas, como el altísimo índice de consumo de opio,¹¹ que especialmente afectó a funcionarios de nivel medio y alto.
- Y finalmente no se debe soslayar que los manchúes eran considerados como extranjeros por los chinos y si bien éstos habían asimilado la cultura china en un altísimo grado, además de que habían integrado a muchos chinos han al gobierno —ya que eran los concededores de las formas confucianas de administración y simplemente los

manchúes no eran suficientes para un imperio tan vasto—, los recordatorios de su extranjería en la población mayoritaria de etnia Han eran constantes y no bien vistos por la mayoría.¹²

El punto de quiebre ocurrió en 1839 cuando el comisionado imperial en Guangzhou (Cantón), Lin Zexu, recibió el encargo del emperador Daoguang de poner orden al comercio y terminar con el contrabando de opio, que, aparte de los efectos nocivos provocados por la droga y que ya causaban un importante problema de salud pública, ahora causaban un importante déficit en la balanza comercial entre el Gran Qing y el Imperio Británico.

El 18 de marzo de 1839, Lin —funcionario de la etnia han,¹³ formado en la más rancia tradición confuciana y con una impecable hoja de servicios al imperio—, ordenó a todos los comerciantes chinos —el llamado *hong*, asociación de comerciantes con derechos de monopolio sobre el comercio exterior—, y occidentales, la entrega de sus cargamentos de opio y decidió confinarlos a todos ellos en el distrito comercial hasta que no cumplieran las ordenes, lo que éstos, después de fuertes presiones, terminaron por hacer, entregando 20,283 cofres de opio —equivalentes a 1,200 toneladas aproximadamente—, que fueron destruidos. Al mismo tiempo comenzó una escalada de tensiones entre China y el Reino Unido que desembocó con el inicio de las acciones militares en julio de 1840. La llamada Primera Guerra del Opio sería el detonante de una serie de conflictos en China, tanto en la escala interna como en la internacional (Spence, 2011, pp. 233-238).

Internacionalmente, esta guerra inicia el llamado “Siglo de Humillaciones”, ya que como resultado de la guerra y del Tratado de Nankín (Nanjing), 14 de agosto de 1842, el sistema comercial chino, centrado en el *Cohong* de Guangzhou, se vino abajo y los británicos, primero, pero seguidos de otras potencias occidentales, comenzaron a exigir la apertura de nuevos puertos al comercio, además del otorgamiento de privilegios comerciales, como el establecimiento de enclaves, extraterritorialidad judicial, y la presencia de consulados para la protección de sus ciudadanos. Este tipo de medidas convirtió la costa de China, primero, pero después también el interior, en un verdadero rosario de puertos y enclaves a través de los cuales las formas occidentales comenzaron a ganar presencia en el país. Por listar solamente algunos de los conflictos que China mantuvo con las potencias

occidentales, y que se reflejaron en la entrega de concesiones territoriales y tratados desiguales, mencionaré: la segunda Guerra del Opio (1856-1860), que culmina en los tratados de Aigun y Pekín, y con la que China pierde el norte de Manchuria y Kowloon; la Guerra Sino-Francesa de 1884-1885, con la que pierde derechos de sobre Vietnam, la Primera Guerra Sino-Japonesa, entre 1894 y 1895, con la que pierde derechos en Corea y, finalmente, la rebelión de los Bóxer, que, aunque comienza como conflicto interno, termina con la invasión de la Alianza de las Ocho Naciones, que impondrá a China severas sanciones económicas y un embargo fiscal.

Con los tratados llegaron grandes cantidades de colonos occidentales, entre ellos comerciantes, diplomáticos, militares y misioneros, para encargarse de los asuntos que interesaban a sus respectivos países, y para, desde su perspectiva, “civilizar” al país. Estos occidentales avocados en China intentaron recrear la vida occidental en China para hacer su vida más cómoda; así, fundaron barrios a imagen y semejanza de sus lugares de origen y que se convirtieron en escaparates para que los chinos pudieran visualizar el mundo occidental como una alternativa hacia donde voltear cuando su país parecía hundirse en el caos. Algunos de los chinos que entraron en contacto con Occidente pensaron en construir una China bajo el modelo euroamericano, pero a otros, que no tenían los recursos para emprender esta reforma, o que quizá no estaban dispuestos a esperar mucho tiempo por el cambio, la posibilidad de emigrar fue una opción real (Sunwin, 2008, p. 7).

Pero son quizá los conflictos internos los que más tuvieron que ver en el proceso de la migración, ya que, si bien las rebeliones campesinas en el país no eran cosa nueva, y ya se habían vivido algunas a principios del siglo XIX, antes de la Guerra del Opio, la crisis económica, política, emocional y de desconfianza en las autoridades Qing llevaron a que los estallidos sociales fueran más violentos y más frecuentes.

Entre estos conflictos que provocaron la salida de grandes cantidades de población del país es importante resaltar dos. En primer lugar, la Rebelión Taiping (1850-1864), de gran impacto en el centro y sur del país, y, después, la rebelión de los Bóxer (1899-1901), además de muchas otras que, si bien fueron menores y tuvieron un impacto principalmente local, no por eso dejaron de generar caos y desplazar a grandes conjuntos de población. Simplemente, cabe recordar algunas revueltas, como las guerras con piratas de la zona alta de la cuenca del río de la Perla, entre las provincias de Guangdong

y Guangxi, entre 1850 y 1853 (Miles, 2021, p. 84), la rebelión que en la provincia de Guizhou llevó a cabo la etnia Miao entre 1854 y 1873, o en Yunnan la revuelta Panthay (1856-1873), la de los Nian en Anhui, entre 1851 y 1868, y la rebelión de los dunganes que, entre 1862 y 1877, afectó a las provincias de Shaanxi, Gansu, Ningxia y Xinjian, y se compuso principalmente de población musulmana (Spence, 2011, pp. 270-280).

Me detendré especialmente en la Rebelión Taiping por el alto costo social y político que tuvo para la dinastía Qing y para la población en general. Los propios orígenes del levantamiento no dejan de despertar una gran sorpresa, ya que, en cierta medida, fue una respuesta en contra del gobierno imperial, por su corrupción, y retomaba algunos elementos místicos de tradición cristiana, pero reinterpretados bajo la óptica china. Su iniciador, Hong Xiuquan, de etnia hakka, creía que, en una revelación, el mismo Dios (Shangdi, o emperador celestial en la tradición china, pero que él había equiparado al dios de las tradiciones monoteístas) y Jesucristo, le habían indicado que él era el hermano menor de Jesús y el nuevo mesías. Por eso estaba llamado a derrocar al demonio encarnado en el propio imperio Qing y a fundar un nuevo reino, llamado Reino Celestial de la Gran Paz (*Tai-ping Tianguo*).

El reino de los Taiping originalmente tuvo su base en la provincia sureña de Guangxi,¹⁴ región que ya se encontraba en una severa crisis político-económica por las disrupciones causadas, primero por la Guerra del Opio, aun cuando, de manera más grave aún, por ocho años de enfrentamientos entre las bandas piratas que afrontaban a la alianza entre el gobierno y los mercaderes de Guangzhou (Bottom, 2012, p. 239), quienes habían visto profundamente alteradas sus rutas de comercio con el interior del país, debido a que dichas bandas, que prácticamente controlaban los ríos, principal vía de transporte, principalmente en la montañosa zona del límite entre las provincias de Guangdong y Guangxi. Estos enfrentamientos tuvieron efectos negativos en los ricos comerciantes, así como en la población en general y, en buena medida, generó un ambiente propicio para la próxima expansión de la Rebelión Taiping en esa zona (Miles, 2021, pp. 121-122).

Como se acaba de mencionar, el Reino Taiping comenzó su expansión desde Guangxi, tierra empobrecida, muy pobre y poblada por minorías étnicas, pero rápidamente logró trascender los confines de la remota provincia sureña y controlar un extenso territorio del centro y sur del país, extendiendo

su reinado durante catorce años, capturando incluso la capital del sur de China, Nanjing, en la zona del delta del Yangtzé (Bottom, 2012, pp. 240-241). El éxito inicial del movimiento llegó a poner en serias dudas la continuidad de la dinastía Qing en el gobierno de China. En efecto, es muy cierto que esta rebelión asestó a la monarquía un golpe del que jamás se recuperó.

Los Taiping establecieron un gobierno que mezclaba elementos claramente religiosos con algunas reformas sociales importantes, tales como la colectivización de las tierras, la desaparición de ciertas formas de propiedad, la prohibición de la poligamia y del polémico vendado de pies a las mujeres, entre otros muchas medidas, y si la rebelión no logró finalmente vencer, se debió a la desconfianza que despertó entre los extranjeros y a las rivalidades internas que se fueron acrecentando con los años (Bottom, 2012, p. 241).

Los Taiping no lograron además, capturar los grandes puertos comerciales del sur de China, como la ciudad de Guangzhou, y toda la región de la delta del río de la Perla,¹⁵ pero al controlar el interior prácticamente imposibilitaron el comercio a través de las cuencas fluviales, afectando negativamente la vida en zonas que no controlaban, y empobreciendo a la población de las ciudades de las provincias de Guangdong y Fujian, que se vieron inundadas por oleadas de refugiados que huían del interior, ya sea porque no querían entrar en el sistema de leva forzada, y porque eran terratenientes expropiados, funcionarios confucianos e incluso de la etnia manchú, a los que deliberadamente exterminaban los rebeldes Taiping por compartir la sangre de los emperadores.¹⁶ Los estragos de la larga rebelión dejaron una profunda huella en el país. Además de los millones de desplazados y pauperizados por los catorce años del conflicto, el número de muertes no se conoce con precisión, pero se estima que superaron por mucho los 20 millones de víctimas, lo que lo coloca como uno de los conflictos más sangrientos en la historia de la humanidad.

A la debilidad generada por la Rebelión Taiping se sumaron los efectos de las múltiples rebeliones mencionadas de la segunda mitad, y las constantes guerras con las potencias extranjeras, que llevaron a millones de chinos a ver en la migración una tabla de salvación a esta descomposición evidente de su patria. Los efectos de las guerras y las rebeliones se dieron en todo el país, pero en las regiones costeras, y especialmente en la costa del sur, las provincias de Guangzhou y Fujian, el contacto con los extran-

jeros fue considerablemente mayor, incluso desde antes de la Guerra del Opio, lo que hizo que la población cantonesa y fujianesa tuviera una mayor predisposición a migrar.

Si bien China, como hemos visto, desarrolla importantes factores que promoverán la emigración, a esto debemos sumar la realidad de que, en otros lugares del mundo, se estaban generando factores importantes de atracción. La migración china se movió en muchas direcciones como resultado del avance de un sistema de mercados mundiales que requirió la apertura durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX de nuevos espacios a la explotación, desde las islas del Pacífico o del Índico (como el emblemático caso de la Isla Mauricio), a las plantaciones y minas en prácticamente todo el continente americano, además de la alta demanda de trabajo bajo condiciones adversas en la construcción de líneas férreas por todo el planeta. Aquí aparecieron importantes empresas de contratación de mano de obra a precios muy bajos, y muchas veces bajo engaños, canalizaron esa mano de obra que sobraba en China a los países donde ésta faltaba (Chong, 2007, pp. 56-58).

Los contratos crearon una clase de trabajadores en condiciones de neoesclavitud, donde la explotación y la pérdida de la libertad se debía normalmente a la necesidad del contratado de pagar elevadísimos costes por gestiones migratorias y de contratación, transporte y manutención, pero eventualmente éstos terminaban por pagarse después de un largo periodo, lo que al cabo de un tiempo permitió a estos migrantes recobrar su libertad e iniciar una nueva vida en los lugares a los que llegaban. Se calcula que entre 1850 y 1900 cerca de dos millones de trabajadores contratados salieron de China, y de ellos alrededor de 700 mil llegaron a América Latina (Araujo, 2015, p. 68). Ya a finales del siglo XIX y principios del XX, los migrantes por contrato bajan en importancia y sube el número de migrantes que van a los lugares en los que ya se habían establecido familiares y paisanos, que a pesar de las penurias iniciales comenzaban a prosperar.

CONCLUSIÓN

Si bien en el proceso de las migraciones chinas son difíciles de generalizar las causas y motivaciones de los migrantes, y, sobre todo, si hablamos de

los convulsos años de la segunda mitad del siglo XIX y los inicios del XX, no cabe duda que los años que siguieron inmediatamente a la apertura forzada que resultó de la Guerra del Opio fueron determinantes en el establecimiento de las cadenas migratorias. A estos conflictos también debemos sumar que la alternativa de la vida occidental comenzó a ser atractiva para millones de chinos desencantados con un país que no tenía visos de salir adelante, y demanda internacional de grandes cantidades de mano de obra barata, que justo era lo que a China sobraba en ese momento.

Como se mencionó al principio de este texto, aquí se repasaron los eventos ocurridos entre la Guerra del Opio y el fin de la Revuelta Taiping, pero se debe recordar que estos dos momentos son solamente los detonantes de una serie de eventos e inestabilidades que se sucederán hasta mediados del siglo XX y que por sí mismos requieren estudios a profundidad.

La revuelta del Reino Celestial o Taiping, aun cuando no es un caso único de las revueltas populares en la China de mediados del siglo XIX, debe ser considerada de manera especial por su magnitud y por los efectos negativos sobre gran parte de la población, que, al verse totalmente desposeída de los elementos mínimos para subsistir, se vio obligada a buscarse la vida del otro lado del mar.

NOTAS

¹ Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.

² Partiendo de la expresión popular de tener la primera y la segunda raíz en la herencia prehispánica e hispánica y la tercera en la africana.

³ Durante el virreinato y aun en buena parte del siglo XIX, el gentilicio “chino” parece referirse más a gente de origen asiático que exclusivamente a la gente de ese país, lo que queda claro en el famoso caso de la llamada “China Poblana”, Catarina de San Juan, que provenía de algún impreciso lugar en la India. Otro término frecuentemente usado durante el periodo virreinal para referirse a los chinos fue el de Sangley, aunque éste suele emplearse específicamente a los chinos ya avecindados en las Filipinas y, por tanto, ya contaban con un cierto grado de hispanización, quizá por esto a su llegada a Nueva España rápidamente terminaban por asimilarse.

Por último, era frecuente el uso del término “indios de China”, empleado para chinos, y por diferentes pueblos de las Filipinas, de los que se sabe que llegaron en cantidades relativamente importantes, e incluso llegaron a formar algunas comunidades a lo largo de la costa que se extienden de Colima a Guerrero, si bien en este término no suele emplearse para los artesanos, marinos y mercaderes, en los que suele llamar “Sangleyes”.

⁴ Esta mirada al interior en detrimento de una política orientada hacia fuera claramente es consecuencia de un apego mayor a los valores confucianos que privilegian la erudición y el trabajo

agrario sobre el comercio que, si bien se entiende como necesario, no deja de ver como parasitario de las actividades verdaderamente productivas, además de que se puede entender que, después de la dinastía Yuan, establecida por la etnia mongola, los Ming desarrollaron la idea de la autosuficiencia de la cultura china y el creer que no necesitaban nada del extranjero. El comercio internacional se permitió, pero bajo supervisión del gobierno y centrado en el monopolio de la ciudad de Guangzhou (Cantón) en el llamado sistema de *Cohong*.

⁵ Como durante los viajes por el sureste de Asia y el océano Indico del almirante Zheng He y la Flota del Tesoro.

⁶ Los años se empalman, ya que era común que los emperadores abdicaran aun en plena capacidad de gobernar y siguieran ostentando la dignidad imperial, a pesar que su sucesor ya estuviera entronizado.

⁷ Proveniente en buena medida de las minas de la América hispana.

⁸ El sistema impositivo chino responsabilizaba a la aldea o comunidad del pago de impuestos; esto en un momento ayudaba a que los que no podían pagar lograran salir adelante, pero en épocas de crisis por desastres naturales, guerras u otros motivos, terminaba por afectar a aldeas y regiones enteras.

⁹ Bajo un sistema de covasallaje entre China y el shogunato Tokugawa del Japón.

¹⁰ En buena medida derivado del sistema impositivo en plata, en el sistema del monopolio comercial del *Cohong* y en el modelo de impartición de justicia.

¹¹ El opio había sido usado desde antiguo en China, como en todo el mundo, como medicamento, pero, dados sus altos niveles de adicción, siempre estuvo controlado por el Estado. Desde finales del siglo XVIII, los comerciantes británicos, que enfrentaban un pronunciado déficit comercial con China, quién sólo realizaba compras marginales a los occidentales y, agravada la crisis comercial como resultado de la caída en la producción mundial de plata, que hacía los productos chinos especialmente caros, decidieron contrabandear opio a China como una medida de recuperar la plata que gastaban en los productos suntuarios de ese país que compraban. La justificación de este contrabando se basó en los principios del liberalismo económico y el principio de libre mercado, ya que no fue sino hasta el siglo XX cuando el tema del tráfico de drogas comenzó a ser considerado.

¹² Un claro ejemplo es la obligatoriedad de llevar la llamada coleta o *tozura* manchú que consistía en que los hombres debían rapar su cabellera, a excepción de una larga coleta, como muestra de sumisión al emperador. Para la tradición confuciana, esto era una humillación, pues la cabellera larga y cuidada era un símbolo de virilidad y respeto a los ancestros. No es de extrañar que, desde mediados del siglo XIX, se buscara frecuentemente erradicar esta costumbre considerada como bárbara.

¹³ Etnia mayoritaria del país con cerca del 98 por ciento de la población total, pero que, en ese momento, no controla el gobierno que está en manos de la etnia manchú.

¹⁴ La Provincia Autónoma de Guangxi ha sido tradicionalmente una de las zonas con mayor diversidad étnica de China, y, al mismo tiempo, se caracteriza por una geografía muy montañosa. Estos dos actores, sumados a la pobreza de las zonas rurales, han provocado históricamente innumerables revueltas. Estas características las encontramos también en la región limítrofe de la vecina provincia de Guangdong, aunque, conforme se avanza hacia la costa, las tierras se vuelven un poco más llanas (sin desaparecer del todo las zonas montañas); encontramos una agricultura extensiva e importantes puertos, que hicieron de ésta una de las zonas más rica de China, especialmente en la zona de la delta del río de la Perla. Se puede hablar que estas dos provincias han tenido una histórica simbiosis en la que Guangdong, y específicamente la ciudad de Guangzhou, ha sido el centro económico, alimentado por los recursos naturales y humanos del interior de Guangdong y Guangxi.

¹⁵ Donde además se encontraban los enclaves europeos de Macao y Hong Kong.

¹⁶ Cabe mencionar que, de la misma manera, el gobierno Qing llevó a cabo masacres de hakkas por el origen de los líderes del movimiento y porque, en un primer momento, parecía ser una rebelión con características étnicas, más que un movimiento revolucionario. Aunque rápidamente quedó demostrado que la Revuelta Taipung no era simplemente un alzamiento hakka, la represión contra esta etnia, especialmente presente en las provincias del sur, no cesó.

BIBLIOGRAFÍA

- Anguiano, Eugenio, y Pipitone, Ugo (2012), *China, de los Xia a la República Popular (2070 a. C.-1949)*, México, CIDE.
- Araujo, Marcelo (2015), Chineses no Rio de Janeiro: O século xx e a migração em massa. *Encontros*, año 13, N°. 25, Rio de Janeiro, Departamento de História, Colégio Pedro II.
- Bottom Beja, Flora (2012), *Historia mínima de China*. México, El Colegio de México.
- Chong, José Luis (2007), “Hijo de un país poderoso”. La inmigración china a América (1850-1950), *Diacronías*, año 1, N°. 1, México, Palabra de Clío.
- Miles, Steven B. (2021), *Opportunity in Crisis. Cantonese Migrants and the State in Late Qing China*, Harvard, Harvard University, Asian Center.
- Schirokauer Conrad, y Brown, Miranda (2006), *Breve historia de la civilización china*, Barcelona, Bellaterra.
- Spence, Jonathan D. (2011), *En busca de la China moderna*, México, Tusquets.
- Su, Feilisha (2019), *Emigración china: historia, distribución, situación y problemas*, Valladolid, Universidad de Valladolid.
- Sunwin, Randy (2008), Chinese Mexican Community Organizations in Baja California. University of Texas at Austin 28th Annual ILASSA Student Conference, Austin.

LOS CHINOS NOVOHISPANOS

RECUPERANDO LA HISTORIA DE LA PRIMERA MIGRACIÓN ASIÁTICA A MÉXICO (1565-1815)

*Rubén Carrillo Martín*¹

INTRODUCCIÓN

La emergencia temprana de una comunidad asiática en el México colonial se debe a la profunda relación transpacífica que se mantuvo con Asia debido al contexto de proto-globalización, su ubicación geográfica y la explotación de plata, acoplada a una creciente demanda de productos asiáticos. Situada en un nexo estratégico de comunicaciones interoceánicas, Nueva España atrajo a una pequeña, pero importante, población asiática que tuvo un impacto significativo en la configuración social y cultural de la colonia. A pesar de que esta primigenia comunidad se fue diluyendo, reconstruir esta primera oleada migratoria, reconocer el alcance de sus contribuciones a formación de “lo mexicano”, y entender los obstáculos para su integración en la sociedad virreinal, particularmente de aquellas personas esclavizadas y llevadas a las costas mexicanas en contra de su voluntad, son asignaturas pendientes en la labor por constituir una sociedad más plena, justa y consciente de su complejo pasado.²

A pesar de su importancia social, este grupo heterogéneo de personas del sur, sureste y este de Asia fue mucho más reducido que la población descendiente de europeos y africanos y la población indígena nativa. Consecuentemente, la historiografía ha tendido a menospreciar su relevancia. El historiador Marco Polo Hernández, por ejemplo, incluso duda de la procedencia asiática de estos individuos, argumentando que, lejos de tratarse de inmigrantes asiáticos, los *chinos* eran mayoritariamente una mezcla de elementos amerindios y afrodescendientes que formaban uno de los grupos étnico-sociales presentes en Nueva España denominados “castas”, tema del famoso género pictórico novohispano homónimo. Hernández basa su argu-

mento en el supuesto de que no existen vestigios culturales que puedan corroborar la influencia de Asia en Nueva España y sostiene que, aunque personas de origen tagalo, malayo, javanés, papuano, de Timor, entre otros lugares, llegaron a México, su presencia fue insignificante.³ Contrariamente, el presente texto pretende demostrar que el número de asiáticos asentados en Nueva España fue considerable, que tuvieron un notable impacto económico, cultural, institucional y social a lo largo del periodo colonial y que, pese a que el chino fuera retratado en los cuadros de castas, la asociación de este colectivo con una ascendencia afro-amerindia se dio de manera tardía, sobre todo durante el siglo XVIII, como resultado de un proceso de “africanización” de los asiáticos novohispanos.⁴ En este sentido, es notable que, a principios del siglo XIX, Alexander von Humboldt refirió tanto a “muchos [...] individuos de origen asiático, ya chino, ya malayo, que se han establecido en Nueva-España”, como al hecho de que “los descendientes de negros y de indias son conocidos en Méjico [*sic*], Lima, y aun en la Habana, con el extraño [*sic*] nombre de Chinos”.⁵

En definitiva, entre 1565 y 1815 entre 10,000 y 20,000 inmigrantes procedentes de diversas regiones del sur, sureste y este de Asia cruzaron el Pacífico a bordo de los galeones que realizaban el viaje anual los puertos de Acapulco y Manila. A pesar de tratarse de un grupo sumamente heterogéneo, proveniente de lugares lejanos entre sí (Ceilán, Japón, Filipinas, China, Camboya, India, etcétera) y con un bagaje cultural que no podía ser más diverso, a todos ellos se les llamó colectivamente *chinos* o *indios chinos* en los territorios americanos del virreinato novohispano.⁶ El uso de este apelativo genérico se explica por el hecho de que, como señala Manel Ollé, “en Nueva España a través del topónimo de China se designaba con frecuencia a todo el ámbito de Asia Oriental” y por extensión se agrupaba a todos los habitantes de esa región con esos términos indiferentemente de su procedencia real.⁷

Los chinos de Nueva España eran personas de origen asiático, cuya diversidad no sólo se manifestaba en cuanto a su procedencia, sino en el amplio abanico de oficios que realizaron y en el hecho de que mientras muchos de ellos (la mayoría) fueron personas esclavizadas, otros alcanzaron un nivel de vida acomodado y algunos incluso llegaron a obtener cierto renombre y hasta autoridad dentro de sus comunidades.

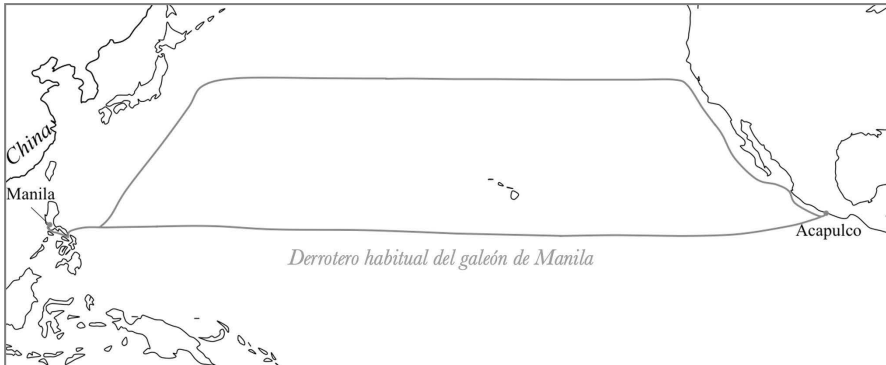
ORIGEN Y SIGNIFICADO DE LOS NEXOS ASIÁTICOS DEL MÉXICO COLONIAL CON ASIA

El virreinato de Nueva España se fundó en un periodo histórico en que los diversos sistemas comerciales que habían surgido en Eurasia, África y América comenzaban a entrelazarse de manera cada vez más constante y permanente.⁸ Los intercambios que discurrieron por las nuevas rutas comerciales interoceánicas establecidas a partir del primer tercio del siglo xvi tuvieron repercusiones permanentes a nivel mundial. Debido a estas crecientes interacciones y a sus duraderos efectos en la evolución de la economía, la ecología, la cultura y la sociedad en diversos rincones del mundo, numerosos estudiosos consideran este periodo como el origen de la proto-globalización.⁹

A este marco temporal fortuito es preciso añadir un segundo elemento de índole geográfico. Con su ubicación estratégica entre el Atlántico y el Pacífico, el virreinato novohispano desde muy temprano se convirtió en el centro de los esfuerzos hispánicos para establecer nexos comerciales y coloniales con Asia. Menos de tres meses después de la muerte de Fernando de Magallanes en 1521, durante la primera circunnavegación del mundo, México-Tenochtitlán cayó, tras un prolongado asedio, en manos de cientos de soldados españoles y miles de aliados indígenas al mando de Hernán Cortés. Los territorios recientemente conquistados se convertirían en el punto de partida de muchas de las subsecuentes exploraciones del Pacífico. Expandirse hacia y a través de la mar del Sur era una de las principales prioridades del conquistador.¹⁰ El propio Cortés comisionó una de las primeras expediciones de exploración del Pacífico con el objetivo de establecer un nexo comercial con las islas de las especias, las Molucas, en 1527. No obstante, la dificultad en esta tarea radicaba en lo elusivo que resultó descubrir una ruta de regreso o *tornaviaje* de Asia a América, como demostró el fracaso de otra iniciativa lanzada desde Nueva España en 1542. Finalmente, Miguel López de Legazpi zarpó al mando de una nueva expedición del puerto de Navidad que llegó a Filipinas en 1565. Bajo sus órdenes, Andrés de Urdaneta, veterano de las exploraciones anteriores, consiguió encontrar la ruta del tornaviaje navegando en dirección noreste hasta llegar a la latitud del archipiélago japonés y desde allí, seguir la corriente de *Kuroshio* hasta California y, por último, dirigirse al sureste hasta alcanzar las costas del Pacífico

mexicano. El derrotero de Urdaneta sería repetido anualmente casi sin interrupción durante los siguientes 250 años, consolidando una ruta constante entre Manila (conquistada en 1571) y Acapulco, la cual es conocida como la *Nao de China* o el galeón de Manila.¹¹ Este nexos comercial sería el principal vector de entrada de la migración asiática novohispana que se describe a continuación. No obstante, es importante añadir que, en todas estas exploraciones previas al galeón transpacífico, hubo tripulantes, marineros e intérpretes asiáticos que contribuyeron a este proceso, algunos de los cuales acabaron radicando en América.¹² También cabe destacar que, aunque pueda pensarse que se trataba de una ruta comercial “española”, la construcción y navegación de los navíos dependía de filipinos y otros asiáticos, quienes formaban la mayor parte de las tripulaciones.¹³

Fig. 1. DERROTERO HABITUAL DEL GALEÓN DE MANILA.



Mapa realizado por el autor.

Por último, es importante señalar la coyuntura de dos procesos: por un lado, el descubrimiento de minas argentíferas, explotadas gracias a la explotación de comunidades indígenas y personas esclavizadas amerindias y afrodescendientes, tanto en Nueva España como en Perú, que dotó a los comerciantes ibéricos de grandes cantidades de este metal; por otro lado, un siglo antes, la dinastía Ming había instituido en China una serie de reformas fiscales que permitían el pago de una parte de los tributos en plata, causando un aumento persistente en la demanda de este metal. En última instancia, el resultado de la convergencia de ambos procesos fue que este metal precioso tenía en China un valor mucho más elevado que en otras regiones

del mundo y que los comerciantes europeos disponían de un medio para adquirir productos asiáticos a precios baratos. Todo ello contribuyó a la consolidación de la ruta e hizo de la Ciudad de México, en particular, y del virreinato en general, centros de producción y diseminación de información y conocimiento sobre Asia, especialmente en lo que refiere a la formación de misioneros que pasaban por Nueva España con la finalidad de cruzar el Pacífico para predicar el evangelio.¹⁴

El resultado de estas interacciones comerciales fue una simbiosis comercial entre Nueva España y su horizonte en Asia-Pacífico, manifestada en el intercambio de plata americana por multitud de productos manufacturados, sobre todo piezas de laca, porcelana, seda y otros textiles procedentes de China, Japón, India y otras regiones, concentradas en Manila e intercambiadas por la plata que llegaba anualmente de Acapulco.¹⁵ El influjo de las manufacturas asiáticas tuvieron un impacto muy importante en el desarrollo de la estética de la cultura material novohispana visible, por ejemplo, en la indumentaria.¹⁶ Los biombos inspirados en el arte *nanban* japonés y la talavera poblana son apenas otros dos ejemplos de este fenómeno.¹⁷

Junto a esta influencia a través de la vía transpacífica, había el tráfico trasatlántico de productos asiáticos y de imitaciones europeas, *chinoiseries*, a través del puerto de Veracruz. Es posible que la popularidad de éstas en Europa estimulara la importación de aún más mercancías a través del Galeón de Manila.¹⁸ El flujo comercial por el Atlántico contribuyó al desarrollo de un mestizaje que produjo un estilo particular novohispano. Como señala el estudioso Gustavo Curiel, tanto el repertorio de los artículos de lujo europeos, repletos de imágenes de pagodas, puentes, pájaros, ceremonias palaciegas chinas y personajes asiáticos con parasoles, y el de las piezas “originales” producidas por artesanos en China, Japón o Filipinas, ayudaron a conformar un lenguaje artístico “al remedo de China”, muy diferente del de las *chinoiseries* europeas.¹⁹

A pesar de la importancia histórica de esta hibridación cultural, de la expansión de los sistemas económicos mundiales y la consecuente interdependencia de diversas regiones del mundo, la impronta humana, que fue a la vez causa y consecuencia de estos procesos, ha sido, hasta hace poco, desatendida y desconocida. Resulta especialmente importante remarcar el movimiento de personas racializadas que tuvieron que enfrentarse a estas nuevas dinámicas globales. El caso de la migración asiática a Nueva España

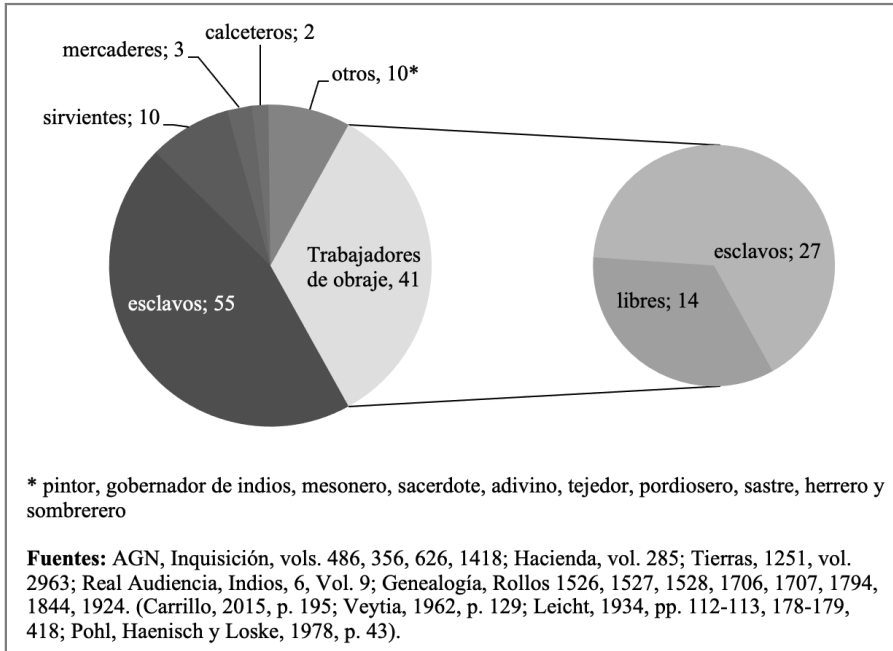
se convierte entonces en un ejemplo de suma trascendencia para entender la complejidad de estos procesos.

LA ESCLAVITUD ASIÁTICA EN EL MÉXICO COLONIAL: EL CASO DE PUEBLA

La mayor parte de los inmigrantes asiáticos fueron sirvientes y personas esclavizadas. De acuerdo con la historiadora Tatiana Seijas, desde el establecimiento de la ruta se transportaron miles de personas esclavizadas en el Galeón de Manila por lo menos hasta la abolición de la esclavitud de indios e indios chinos en 1673. Como en el caso de la esclavitud africana, el colapso de la población amerindia motivó este tráfico. Los chinos llegaban a Manila a través de una compleja red de tráfico de personas, mayoritariamente en manos de portugueses. Se capturaban personas en un ámbito geográfico que iba desde Mozambique hasta Japón. La mayoría provenían de Bengala, Goa, Malabar, Cochín y otros lugares de la India y de Filipinas.²⁰ Aunque el galeón no estaba diseñado como una ruta de tráfico de personas, la venta de sus víctimas proporcionaba a sus propietarios un poco más de ganancia por encima de las ventas de textiles, los cuales eran el auténtico negocio. El precio de las personas esclavizadas de origen asiático oscilaba entre los 200 y 400 pesos, pudiendo alguien ser comprado en Manila para cuadruplicar su precio en Acapulco.²⁴

Después de la capital del virreinato, la ciudad de Puebla concentraba una de las poblaciones más importantes de asiáticos. Mediante el análisis de una base de datos de 175 individuos descritos como chinos en aquella ciudad, se constata que las personas esclavizadas representaban dos tercios del total de personas de oficio definido en las fuentes (82 de 123). Aunque en la mayor parte de los casos, la proveniencia exacta de estos chinos no está descrita expresamente, se tiene constancia de 47 personas oriundas de Filipinas, la India de Portugal,²² Malaca, Ceilán, Bengala, Camboya y Japón. Entre el contingente filipino, es probable que muchos fueran chinos sangleyes o mestizos de sangley.²³ La mayor parte provenían de Filipinas, principalmente de Manila (19 individuos). Junto a ellos, los párrocos poblanos registraron a seis personas de lugares no especificados del archipiélago, además de un chino de Camarín, uno de Cavite, uno de Cebú, uno de Lubao,

OCUPACIÓN DE ASIÁTICOS EN PUEBLA



uno de “Madrassa en el obispado de Manila”, uno de Pasig y otro de Parañaque.²⁴ Los primeros asiáticos debieron llegar a Puebla poco después del establecimiento del Galeón de Manila a partir de 1571-1573. Sin embargo, puesto que en Nueva España no se requirió a los párrocos registrar los bautismos, confirmaciones, matrimonios y entierros de toda la población hasta la celebración del Tercer Concilio Provincial Mexicano en 1585,²⁵ el primer asiático, Agustín Pérez, “chino natural de las islas Filipinas”, no fue registrado en las fuentes parroquiales poblanas hasta 1591.²⁶

De entre las personas esclavizadas, la mayoría se empleaba en obrajes y, en general, la tercera parte de los chinos localizados en los registros parroquiales poblanos, cuya ocupación se especifica en las fuentes, trabajaba en un obraje lanero (ver tabla).²⁷ Los obrajes eran grandes talleres dedicados a la producción de textiles, sobre todo de lana o algodón, que empleaban por lo menos a veinte trabajadores, incluyendo artesanos y aprendices. En los obrajes, caracterizados por sus durísimas condiciones de trabajo estas

personas hilaban lana, la tejían para producir tela que, después, teñían para producir prendas que serían vestidas, sobre todo, por los pobres y los miembros de las órdenes religiosas. Pese a que variaban mucho las dimensiones entre uno y otro, era habitual que los obrajes se instalaran en grandes edificios de un mínimo de 1,700 metros cuadrados, pudiendo los más grandes acercarse a los 12,000 metros cuadrados. Por ejemplo, en 1746, dos obrajes poblanos medían 10,098 y 3,093 metros cuadrados, respectivamente. Dentro de estos grandes complejos, decenas y a veces cientos de trabajadores —algunos libres, apenas remunerados, otros obligados a trabajar para pagar deudas, otros presos o forzados y, desde luego, otros muchos esclavizados—, comían, dormían y hasta rezaban en un mismo espacio.²⁸

ASIÁTICOS EMPLEADOS POR OBRAJEROS POBLANOS (1593-1657)

Fecha	Nombre	Descripción	Cónyuge	Obrajero
1593	Alonso Farfán	indio chino	María de Rojas, india china	Gaspar de Rojas
1593	María de Rojas	india china	Alonso Farfán, indio chino	Gaspar de Rojas
1598	Alonso Pérez	indio chino	Isabel María	Juan García
1602	Juan Bautista	indio chino	Gerónima María, india trabajadora del mismo obraje	Gaspar de Rojas
1602	Agustín Pérez	indio chino natural de Manila	Isabel María, trabajadora del mismo obraje	Juan de Fuentes
1604	Francisco de la Cruz	indio chino del pueblo de Pasig en las islas Filipinas	Magdalena, india trabajadora en el mismo obraje	Martín de Candela
1604	Nicolás Muñoz	indio chino	María Francisca, trabajadora en el mismo obraje	Juan de Ortega
1604	Alonso Hernández	indio chino	Marías Coscatl, india del barrio de Santiago	Miguel González
1605	Juan Bautista	chino natural de Manila, tejedor en el obraje	Elena Úrsula, india trabajadora del mismo obraje	Melchor Rodríguez
1608	Juana de Aguilar	india china	Francisco Rubio, indio chino trabajador en el mismo obraje	?
1608	Francisco Rubio	indio chino	Juana de Aguilar, india china trabajadora en el mismo obraje	?
1608	Antón	chino, esclavo	Francisca Juana, india trabajadora en el mismo obraje	Hernando de Aranda

1616	Pedro Juan	chino, esclavo	María Fernández, india sirvienta de su propietaria	Doña Agustina viuda de Bartolomé de la Torre
1620	Antón de Armijo	chino	Gracia trabajadora en el mismo obraje	Pedro Gómez
1620	Gracia	china	Antón de Armijo trabajador en el mismo obraje	Pedro Gómez
1620	Juan Alejo	chino	Ana Francisca, mestiza trabajadora en el mismo obraje	Pedro Gómez
1630	Mateo Vázquez	chino natural de Manila, esclavo	Juana María, india, sirvienta de su propietario	Bartolomé de Tapia
1631	Ambrosio Vázquez	mulato natural de la ciudad de Manila, esclavo	María Magdalena, mulata esclava del mismo obrajero	Juan de Fuentes
1634	Andrés de los Reyes	chino, esclavo herrado	Ana María, india de Puebla, al servicio del su propietario	Bartolomé de Tapia
1646	Juan Bautista	chino, esclavo	María Hernández, negra y Gracia Vázquez mulata, en segundas nupcias, esclava del mismo obraje	Joseph de Tapia
1648	Roque	“chinito de cinco a seis años de edad”		Miguel Carrillo
1650	Antonia	china, esclava madre de Roque	Soltera	Miguel Carrillo
1651	Pablo de Ojeda	chino, esclavo	Josefa de Herrera, india	Gerónimo Carrillo
1651	Antonio de San Juan	chino, esclavo	Isabel Díaz, china natural y vecina de Puebla	Gerónimo Carrillo
1653	Juan de la Cruz	chino, esclavo	Antonia Mora, mestiza	Antonio Rodríguez [jerguetero]
1653	Sebastián de Zúñiga	chino, esclavo		Gerónimo Carrillo
1657	Gonzalo	chino, esclavo		Diego Carrillo

Fuente: Carrillo, 2015, pp. 225-227.

Al tratarse del caso mejor documentado de esclavitud asiática en Nueva España, es preciso hacer breve mención de Mirra, bautizada Catarina de San Juan, famosa anacoreta y visionaria que vivió en Puebla entre 1621

y 1688, mejor conocida como la *china poblana*. Su celebridad se debe en gran medida a la falsa creencia que la vestimenta (supuestamente exótica) de Catarina dio lugar al traje que también lleva el nombre de *china poblana*, el cual, a partir de mediados del siglo XIX, pasó a ejemplificar el espíritu republicano del México recientemente independiente y, en última instancia, se convertiría en el arquetipo nacional de la mujer mexicana. No obstante, las descripciones de uno de sus biógrafos, José del Castillo Grajeda, restan toda credibilidad a esta idea. De acuerdo con él, Catarina solía vestirse con un tosco sayal de lana y un manto, al modo de las monjas capuchinas.²⁹

Son las biografías de este personaje, mucho más que la espuria conexión entre la esclava asiática y el traje típico mexicano, los elementos que hacen de Catarina un personaje capital en la historia del impacto e integración de la población asiática en Puebla. Este *corpus* es importante puesto que forma parte de la historia de la influencia asiática en las letras novohispanas. Pero el principal interés de estas fuentes en relación con la diáspora asiática de Puebla es que contienen pasajes que ilustran la manera cómo eran vistos y tratados sus miembros. Por ejemplo, ante las acusaciones de un cura de haber robado un peso, Catarina contestó: “Tome su peso que yo no trato de engañar a nadie y sepa que tengo muy buena sangre en estas venas, aunque parezco y me tienen por china”.³⁰ El pasaje sugiere que los chinos eran vistos con suspicacia y se les consideraba mentirosos y ladrones. Los chinos compartían este estigma con los negros y mulatos a quienes también se asociaba con robos y otras actividades criminales.³¹ En sus biografías Catarina lucha por deslindarse de su identidad de china, por lo que estos textos son un testamento a la exclusión social que sufría la diáspora asiática en Puebla. Sus biografías también contienen interesantes pasajes sobre Asia, en la forma de visiones que la vinculaban a sus orígenes transpacíficos.³² En una de ellas, por ejemplo, viajó ante la presencia del emperador de China, salpicó su cara con la sangre de Cristo y dibujó el signo de la cruz en su frente.³³

Mirra fue raptada por portugueses y bautizada en Cochín con el nombre de Catarina de San Juan. A partir de entonces, cuentan sus biógrafos, comenzó a sufrir vejaciones y maltratos, de los que buscó refugio en sus visiones de Cristo. En Manila fue comprada por encargo de Miguel de Sosa, mercader poblano, y llegó esclavizada a Puebla en 1621. Catarina trabajó como costurera, cocinera y chocolatera para los Sosa hasta que su amo, al

morir, le concedió la manumisión en 1624. Durante las siguientes décadas, Catarina se convirtió en una conocida asceta y visionaria. No era excepcional en Nueva España que surgiesen este tipo de individuos, hombres y mujeres de estratos sociales bajos, que tenían, como ha demostrado Antonio Rubial García, “una activa participación en la dirección espiritual y en el fomento de variadas prácticas religiosas de clérigos y laicos”.³⁴ Tras la muerte de su esposo, un chino esclavizado, en 1644, Catarina se mudó a un cuartillo de una casona ubicada frente a la iglesia de la Compañía, templo donde fue enterrada al fallecer en 1688.³⁵ Su funeral atrajo a muchas personas, incluyendo a miembros de la élite secular y eclesiástica de la ciudad. Los intentos de beatificación que emprendieron sus admiradores, en última instancia fallidos, dieron pie a la publicación de sus biografías.³⁶

PERSONAS LIBRES.
MATRIMONIO, COMPADRAZGO
Y ESTRATEGIAS DE COHESIÓN SOCIAL

Más allá de los más desfavorecidos, también existe evidencia de casos de personas de origen asiático que medraron en Puebla. Antonio de la Cruz es uno de los individuos mejor documentados y destaca por la prosperidad que consiguió alcanzar como mercader. Para detallar su historia, es preciso esbozar, brevemente, la condición jurídica de los chinos. *A priori*, en Nueva España, este colectivo tenía los mismos derechos que los indígenas. Seijas demuestra, por ejemplo, que, en algunos casos, la Inquisición optó por no procesar a individuos chinos porque, al ser considerados equivalentes a los indígenas novohispanos, se encontraban fuera de la jurisdicción del Santo Oficio. En cambio, las trasgresiones cometidas por chinos e indios debían ser juzgadas por el Provisorato de la inquisición ordinaria de indios y chinos.³⁷ Los chinos eran conscientes de que contaban con los mismos derechos que los indígenas mesoamericanos y supieron aprovechar esta situación. Concretamente, buscaron obtener la exención del pago de la alcabala de la que gozaban los indígenas por ser vasallos de la Corona.³⁸ En este sentido, en 1639 Antonio de la Cruz, “indio chino”, residente en Analco, vendedor de petates, anís, algodón y otros productos, hizo relación de...

que no embargase que esta declarado por auto de Don Juan de Cervantes Carvajal, alcalde mayor que fue de la Ciudad de los Ángeles, no estar obligado a pagar esta alcabala respecto de ser como es él y [...] Magdalena Luisa su muger [*sic.*] naturales y como tales han pagado y pagan tributo a su magestad.³⁹

A pesar del fallo a favor del indio chino, en 1648 el cabildo poblano insistió en cobrarle 100 pesos de alcabala, señal de que los asiáticos debieron defender sus prerrogativas de forma activa constantemente.⁴⁰

A pesar de estas dificultades, de la Cruz consiguió medrar, como lo atestigua su tenencia de al menos dos personas esclavizadas, “un negro y una negra de tierra maçambique [*sic.*],⁴¹ junto con su capacidad de proveer para su extensa familia de siete hijos e hijas, cuyos matrimonios quedaron registrados en la parroquia de Santo Ángel Custodio de Analco. Éstos y su propia unión en segundas nupcias con Francisca de la O, mestiza, se celebraron entre 1650 y 1652. El hecho de que a estos matrimonios acudiera “mucho concurso del pueblo” sugiere que el comerciante asiático era una figura de cierta importancia para la comunidad. En este sentido, también es notable que su hijo, Nicolás, fuese el único chino registrado en Puebla que desposó a una “española”.⁴² La considerable fortuna acumulada por esta familia se ve reflejada en el testamento de Nicolás, muerto en 1683.⁴³ El documento se refiere a “una casa de vivienda de altos y bajos [...] en la calle que sube de la serrada del convento del señor San Agustín y sale al camino de Guautinchan [Cuautinchan, Puebla]”, otra casa propiedad de su hermana Clara de la Cruz y un terreno en Analco, una tienda en el centro de Puebla, además de una casa de una planta en Tlaxcala. Aparecen en el testamento otras posesiones, como doce esclavos negros y mulatos, géneros con un valor estimado en 2,200 pesos de oro, muebles y vajillas valuados en 60 marcos de plata, joyas, entre ellas dos collares de perlas, ocho anillos y dos broches de oro (uno con incrustaciones de diamantes y el otro de esmeralda), veintinueve mulas y dos sillas de montar.⁴⁴ Estas fuentes demuestran que el linaje de Antonio de la Cruz constituyó una de las familias chinas más prósperas de Puebla.

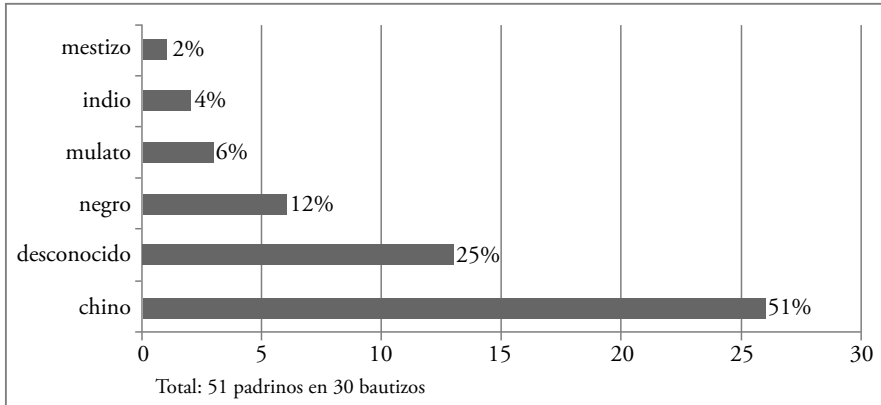
El caso del linaje de Antonio de la Cruz no fue un caso aislado de personas de origen asiático que medraron en el virreinato. Destacan los artesanos que consiguieron cierto renombre como los plateros chinos de la Ciudad de México, a quienes el cronista inglés Thomas Gage aludió diciendo que

por 1625, “los indios y los chinos que han abrazado la religión cristiana y que visitan la ciudad todos los años, han acabado de perfeccionar a los españoles en este oficio, y estos trabajan ya con un primor admirable”.⁴⁵ Es posible que la observación de Gage refleje la existencia de un gremio de plateros asiáticos. La asociación gremial era una de las maneras de establecer y mantener vínculos para una comunidad pequeña y jurídica y socialmente aislada como la de los chinos novohispanos.

Sabemos que la proliferación de chinos en un oficio generó tensión con otros grupos. Por ejemplo, en 1635, los españoles de la Ciudad de México solicitaron al virrey la expulsión de los barberos chinos y éste, a su vez, delegó al cabildo la cuestión. Los demandantes justificaron su petición argumentando que los chinos cometían abusos como cobrar en exceso y aceptar exclusivamente a otros chinos como aprendices, además de asegurar que los chinos propagaban enfermedades al efectuar sangrías sin la debida preparación. A pesar del evidente conflicto de intereses, el cabildo falló a favor de los barberos españoles. Se promulgó entonces una normativa que restringía a los barberos chinos a trabajar solamente en los arrabales, quedando expulsados del centro de la ciudad. Igualmente, se limitó su número a un máximo de doce y se les prohibió tomar aprendices chinos.⁴⁶

En la misma línea, y de la misma manera que el caso de la familia de Antonio de la Cruz revela la importancia de la institución del matrimonio, hay evidencia de que los chinos utilizaron el compadrazgo para mantener cierta cohesión social. Se encuentra en una muestra de 170 individuos identificados como chinos en setenta y ocho entradas en los registros bautismales de la Ciudad de México datados entre 1637 y 1642, un periodo que coincide con el de mayor afluencia de migración transpacífica a bordo del Galeón de Manila.⁴⁷ Como puede apreciarse en el siguiente gráfico, estos registros sugieren que los padres chinos preferían encomendar el desarrollo espiritual de sus hijos a otros chinos. En más de la mitad de los casos donde ambos progenitores eran chinos, los padrinos también lo eran. Incluso es posible que la proporción sea mayor puesto que en el 25 por ciento de los casos no se especifica la etnicidad de los padrinos, pudiendo algunos de éstos también ser chinos. El siguiente grupo en importancia numérica es el de los padrinos definidos como negros (12 por ciento), seguido de los mulatos (6 por ciento), los indios (4 por ciento) y los mestizos (2 por ciento).

ETNICIDAD DE LOS PADRINOS EN BAUTIZOS DE NIÑOS
CON DOS PADRES CHINOS EN LA CIUDAD DE MÉXICO (1637-1642)



La importancia del compadrazgo se debe a que el parentesco ritual se establece en momentos clave del desarrollo de la vida de una persona católica, los cuales tienen concomitancia con momentos fundamentales de su desarrollo espiritual: el bautismo, la confirmación y el matrimonio. El ritual crea dos relaciones, el padrinazgo entre los padrinos y los ahijados, y los padres que se convierten en compadres y comadres.⁴⁸ A menudo, estas relaciones de parentesco ritual se establecen o son establecidos a través de vínculos familiares, sociales o económicos. El vínculo social que se forma mediante esta institución tiene tradicionalmente importantes repercusiones en la vida de las personas implicadas. Los padrinos quedan establecidos como unas figuras con la responsabilidad de formar a sus ahijados o ahijadas, y tradicionalmente los padres quedan en deuda con ellos por este servicio. A través de este sistema, en algunas sociedades se han dado formas de interacción social en las que los padrinos, mediante esta deuda, se posicionan por encima de los padres en una jerarquía implícita que pueden indicar una relación de clientelismo.⁴⁹ De este modo, a través del compadrazgo es posible configurar redes de dependencia que van más allá de un simple compañerismo entre compadres. Mediante esta institución también es posible formar un grupo, cuyos miembros se reconocen y diferencian del resto de la población.

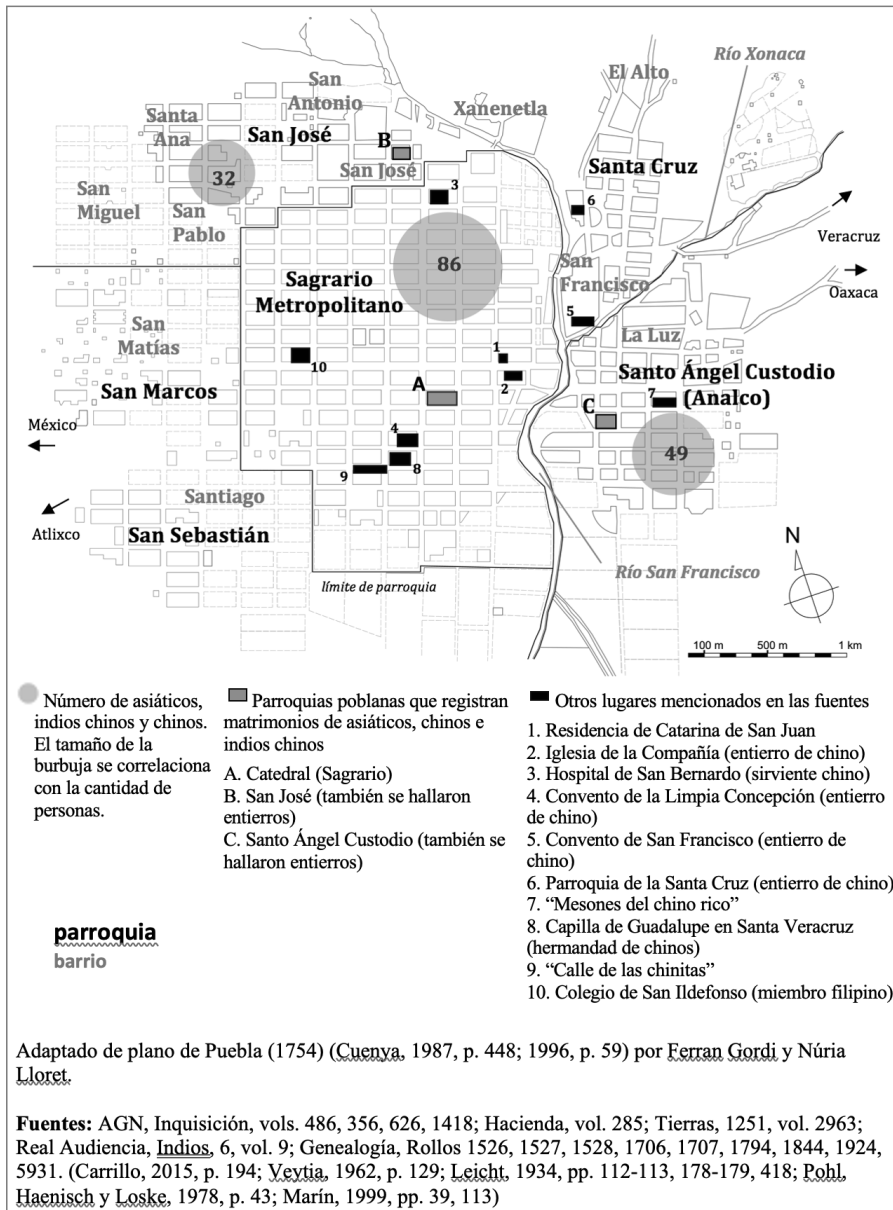
Si bien hablar de una “comunidad” china novohispana sería tal vez ir demasiado lejos, a través de la evidencia documental de la selección de compa-

dres y comadres se puede entrever una cierta cohesión social que evolucionó entre estas personas, o, al menos, la voluntad de crearla. A esta tendencia contribuyó el que buena parte de la minoría asiática vivía en centros urbanos. En las ciudades, las familias extendidas y las unidades de parentesco se podían establecer más fácilmente y podían proveer a sus miembros sus beneficios de pertenencia tanto los de corto como los de largo plazo, de manera más inmediata. Las redes de compadrazgo influyeron en la estructura habitacional del entramado urbano con algunas calles e incluso algunos barrios ocupados por un único grupo de parentesco o familias extendidas concentradas en una sección concreta de la ciudad.⁵⁰ En Puebla se observa una mayor concentración de chinos en las zonas cercanas al río San Francisco, sobre todo el barrio de Analco (figura 2).

De manera similar, el barrio de San Juan, ubicado en lo que entonces era el borde suroeste de la Ciudad de México, aparece mencionado en numerosos documentos como lugar de residencia de personas de origen asiático. El historiador Edward Slack describió esta aglomeración como un posible “gueto” chino o el primer *Chinatown* del continente americano.⁵¹ No tenemos suficiente información como para averiguar si los asiáticos se asentaron voluntariamente en la zona o si se les obligó a hacerlo, como se había segregado a la población sangley de Manila en el Parián. De acuerdo con Déborah Oropeza, los registros parroquiales de Santa María la Redonda datados en 1629 mencionan un “barrio de los japoneses [*sic.*]”, que posiblemente fuera el lugar de residencia de los japoneses que permanecieron en la capital novohispana tras las embajadas de 1610 y 1614.⁵² Por su parte, el historiador Serge Gruzinski argumenta que en 1675 se trazaron planes para confinar a la población creciente de indios chinos, esto es, filipinos, chinos, japoneses, malayos, bengalíes y gente de Molucas, a un barrio segregado del resto de la ciudad.⁵³

La última de las instituciones coloniales utilizadas por los chinos novohispanos fue la de las cofradías. Estas organizaciones se dedicaban no solamente a financiar las ceremonias o muestras de devoción religiosa, sino que también se encargaban de ayudar a los enfermos, pagar los entierros de sus muertos y velaban por el establecimiento de capellanías para rezar por las almas de los miembros que iban al purgatorio. A través de las cofradías se fomentaba la creación de redes de apoyo y parentesco entre la comunidad afroestiza de Lima.⁵⁴ En Nueva España, por lo menos cinco confraternidades de chinos, sin duda, proporcionaban servicios similares a sus miembros.

FIGURA 2
UBICACIÓN DE LA POBLACIÓN ASIÁTICA DE PUEBLA (1591-1803).



La primera mención de una de estas organizaciones data de 1659 y fue descubierta por la historiadora Tatiana Seijas. De acuerdo con Seijas, los miembros de una “Hermandad del Santo Cristo y Lavatorio”, adscrita al convento de Santa Clara, realizó un pago de 250 pesos para obtener la manumisión de un chino esclavizado llamado Juan de la Cruz, porque pertenecía “a su nación” y era uno de los mayores entre ellos. Seijas asimismo localizó información de 1694 acerca de una confraternidad de indios mexicanos y de las islas Filipinas que cuidaban de una imagen de la Virgen de los Dolores en el convento de San Sebastián de la Ciudad de México.

Esta confraternidad era para indios que vinieran de fuera de la capital, con lo que vemos a los chinos asociados nuevamente con los indígenas mesoamericanos.⁵⁵ Por su parte, Déborah Oropeza sugiere que ésta y otras cofradías estaban ligadas a la presencia de objetos de arte asiáticos en los templos a los que pertenecían. De acuerdo con esta investigadora, un grupo de chinos fundó la “Cofradía y Hermandad del Santo Cristo, de los Tres Gremios de Cirujanos, Barberos y Boticarios” en la iglesia de la Santísima Trinidad.⁵⁶ En Puebla, de acuerdo con el cronista Miguel Cerón Zapata, había un grupo de “chinos en hermandad” que en 1714 cuidaba de una capilla dedicada a la Virgen de Guadalupe en la iglesia de Santa Veracruz.⁵⁷

Las cofradías participaban en procesiones religiosas en días señalados, durante las cuales la dignidad y prerrogativa de las distintas hermandades se ponía a prueba, como revela la descripción de Gemelli Careri (1651-1725), escrita a raíz de su viaje alrededor del mundo. Careri vio cómo “los hermanos de San Francisco, que llaman la procesión de los chinos por ser indios de Filipinas” entró en una lucha con los hermanos de la Santísima Trinidad por la precedencia por hacer su entrada en la plaza principal de la ciudad el jueves santo de 1697. Los miembros de las dos hermandades “se dieron con las mazas y con las cruces en las espaldas de tal manera que muchos quedaron heridos”.⁵⁸ Es posible que detrás de la defensa del protocolo que provocó esta pelea se ocultaran tensiones étnico-sociales que apuntan a la distinción de los asiáticos del resto de los novohispanos.

CONCLUSIÓN. LA DILUCIÓN DE LA DIÁSPORA ASIÁTICA NOVOHISPANA

¿Cómo explicar la amnesia colectiva en torno a la presencia de la primera diáspora asiática transpacífica? Varios factores que explican la gradual desaparición de los chinos novohispanos. En primer lugar, en este colectivo siempre hubo mayor proporción de hombres que de mujeres. El resultado fue una notoria tendencia entre los chinos a los matrimonios exogámicos. Esta situación hizo a este grupo cada vez menos discernible de los mucho más numerosos sectores afroestizo y mestizo.⁵⁹ En segundo lugar, la llegada de esclavos asiáticos cayó en picada después de 1673, año en que “la Audiencia de México mandó poner en libertad a todos los indios que estuvieran por esclavos, específicamente a los chichimecos y chinos”.⁶⁰ Aunque todavía hubo algunos esclavos provenientes de Asia en Puebla después de esta fecha, como Ana de los Ángeles “china natural de la ciudad de Filipinas [*sic*]” (1676), Juan de Alvarado, “chino natural de la ciudad de Manila” (1677), o Pedro Martín, “negro de la India de Portugal” (1692),⁶¹ todo indica que la medida mermó exitosamente la llegada de nuevos inmigrantes transpacíficos forzados.

Todo lo anterior revela que la ruta transpacífica y la migración que facilitó contribuyeron de manera significativa a la historia de Nueva España, transformando la cultura y composición demográfica del virreinato, alterando el ordenamiento jurídico colonial. Los 250 años de interacción directa entre Asia y América y el influjo migratorio asiático que se produjo durante este periodo dejaron su huella en la cultura mexicana a medida que ésta se configuraba en un contexto de creciente globalización.

Todavía es mucho lo que desconocemos de este proceso. Futuras investigaciones en otros lugares de Nueva España, como Zacatecas, Querétaro o la Capitanía General de Guatemala, podrían revelar nuevos matices a tener en cuenta en la reconstrucción del pasado de esta diáspora. Asimismo, queda pendiente la exploración del caso peruano y de otros enclaves coloniales más allá del virreinato norteamericano, a donde sabemos que llegaron “chinos”, pero sobre los que no tenemos los detalles. Ésta es una asignatura pendiente de mucha relevancia para el ámbito de las investigaciones históricas sobre el Galeón de Manila, tradicionalmente centrada en torno a aspectos macroeconómicos y de análisis de la cultura material. Es preciso

enriquecer la literatura académica sobre estos temas y añadir una nueva dimensión, la de las personas, para comprender en toda su complejidad un momento clave en la formación de la primera economía global.

NOTAS

¹ Universitat Pompeu Fabra, Barcelona.

² Afortunadamente, este campo de estudio se ha ido nutriendo en los últimos años con importantes aportaciones científicas. Destacan Tatiana Seijas (2014), *Asian Slaves in Colonial Mexico*, Nueva York, Cambridge University Press; Déborah Oropeza (2007), Los “indios chinos” en la Nueva España: la inmigración de la nao de China, 1565-1700, Tesis doctoral, El Colegio de México; (2011), La esclavitud asiática en el virreinato de la Nueva España, 1565-1673, *Historia Mexicana* 61, 1, pp. 5-57; Edward Slack (2009), Sinifying New Spain: Cathay’s Influence on Colonial Mexico via the *Nao de China*, *Journal of Chinese Overseas* 5, 1, pp. 5-27; (2009), The *Chinos* in New Spain: A Corrective Lens for a Distorted Image, *Journal of World History* 20, 1, pp. 35-67; (2010). Sinifying New Spain: Cathay’s Influence on Colonial Mexico via the *Nao de China*, *The Chinese in Latin America and the Caribbean*, Walton Look Lai y Tan Chee-Beng (eds.) Leiden, Brill, pp. 7-34; Diego Luis (2019), The Armed Chino: Licensing fear in New Spain, *Journal of Colonialism and Colonial History*, 20, p. 1.

³ Marco Polo Hernández Cuevas (2012), The Mexican Colonial Term “Chino” is a Referent of Afrodescendant, *The Journal of Pan African Studies* 5 (5), p. 137. Subvertir este argumento constituyó el objetivo de una publicación anterior: Rubén Carrillo (2015). Los “chinos” de Nueva España: Migración asiática en el México colonial, *Millars: Espai i història*, Universitat Jaume I, pp. 15-40.

⁴ El término “africanización” es de Slack, *The Chinos* in New Spain, p. 61. Ver también Slack, *Sinifying New Spain*.

⁵ Alexander von Humboldt (1822), *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva-España*, Vicente González Arnao, París, Casa de Rosa, Vol. II, pp. 145, 261.

⁶ Aunque nominalmente Filipinas formaba parte del virreinato de Nueva España, para simplificar la lectura en el presente estudio se utiliza “Nueva España” para designar solamente a sus territorios americanos.

⁷ Manel Ollé (2013), La proyección de Fujian en Manila: los sangleyes del parían y el comercio de la Nao de China, *Un océano de seda y plata: el universo económico del Galeón de Manila*, Salvador Bernabéu Albert y Carlos Martínez Shaw (eds.), Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 155. Ver también Claudia Paulina Machuca Chávez (2009), El alcalde de los chinos en la provincia de Colima durante el siglo XVII: un sistema de representación en torno a un oficio, *Letras Históricas* 1, p. 98.

⁸ Para entender la formación de los sistemas comerciales de África, Europa y Asia anteriores a 1500, es imprescindible el clásico de Janet L. Abu-Lughod (1989). *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*, Oxford, Oxford University Press. Sobre la progresiva integración del primer sistema económico mundial a partir de 1600 destaca, Timothy Brook (2008), *Vermeer’s Hat. The Seventeenth Century and the Dawn of the Global World*, New York y London, Bloomsbury Press, 2008.

⁹ Es necesario destacar el muchas veces citado trabajo de Dennis O. Flynn y Arturo Giráldez (1995), Born with a “Silver Spoon”: The Origin of World Trade in 1571, *Journal of World History* 6, 2,

pp. 201-221. Ver también Andre Gunder Frank (1998), *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley, University of California Press; Jürgen Osterhammel y Niels P. Peterson (2009), *Globalization: A Short History*, Princeton. Princeton University Press; Peter Stearns (2010), *Globalization in World History*, New York, Routledge, y Serge Gruzinski (2010), *Las cuatro partes del mundo: Historia de una mundialización*, México. Fondo de Cultura Económica.

¹⁰ Oskar Hermann Khristian Spate (1979). *The Spanish Lake*, Canberra, The Australian National University Press, 2004, pp. 65-66.

¹¹ Para el impacto del Galeón de Manila en la economía mundial, ver Salvador Bernabéu Albert y Carlos Martínez Shaw (eds.) (2013), *Un océano de seda y plata: el universo económico del Galeón de Manila*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

¹² Ver Seijas, *Asian Slaves in Colonial Mexico*, p. 32; Juan Gil (2011), *Los chinos en Manila, siglos XVI y XVII*. Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau, p. 292; Oropeza, Los “indios chinos” en la Nueva España, p. 13-14.

¹³ Andrew Peterson (2012), What Really Made the World Go Around? *Indio Contributions to the Acapulco-Manila Galleon Trade*, *World History Bulletin* 28, 2, pp. 58-67.

¹⁴ Clossey, Luke (2006), Merchants, Migrants, Missionaries, and Globalization in the Early-Modern Pacific, *Journal of Global History*, 1, 1, pp. 41-58; (2008), *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*. New York. Cambridge University Press. Ver también Mariano Ardash Bonialian (2012), *El Pacífico hispanoamericano: política y comercio asiático en el imperio español, 1680-1784: la centralidad de lo marginal*. México, El Colegio de México.

¹⁵ Lothar Knauth y Vera Valdés Lakowsky (1998). *Los galeones de la plata. México, corazón del comercio interoceánico, 1565-1815*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Museo Franz Mayer. Un producto americano menos importante que la plata, pero también notable fue la grana de cochinilla procedente de la Mixteca.

¹⁶ Virginia Armella de Aspe (1992), La influencia asiática en la indumentaria novohispana, *La presencia novohispana en el Pacífico insular. Segundas Jornadas Internacionales celebradas en la Ciudad de México, del 17 al 21 de septiembre de 1990*, María Cristina Barrón (ed.), Mexico, Universidad Iberoamericana, pp. 51-64.

¹⁷ Gustavo Curiel (2007), Al remedo de la China: el lenguaje “achinado” y la formación de un gusto artístico dentro de las casas novohispanas, *XXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte, Orientales-Occidentes: El arte y la mirada del Otro*, Gustavo Curiel (ed.). México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas. Ver también Pilar Cabañas Moreno (2013), Huellas del arte japonés en Nueva España: Biombos, enconchados y maques, *Lacas Namban, huellas de Japón en España. Cuarto centenario de la embajada Keicho*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Japan Foundation, pp. 297-319.; Sonia Ocaña Ruiz (2009), Enconchado Frames: The Use of Japanese Ornamental Models in New Spanish Painting, *Asia and Spanish America. Trans-Pacific Artistic and Cultural Exchange, 1500-1850. Papers from the 2006 Mayer Center Symposium at the Denver Art Museum*, Donna Pierce y Ronald Otsuka (eds.), Denver: Frederick and Jan Mayer Center for Pre-Columbian and Spanish Colonial Art at the Denver Museum, pp. 129-150, y Rodrigo Rivero Lake (2006). *Namban: Art in Viceregal Mexico*, Madrid. Turner, 2006.

¹⁸ George Kuwayama (2009), Chinese Porcelain in the Viceroyalty of Perú, *Asia and Spanish America. Trans-Pacific Artistic and Cultural Exchange, 1500-1850. Papers from the 2006 Mayer Center Symposium at the Denver Art Museum*, Donna Pierce and Ronald Otsuka (eds.), Denver: Frederick and Jan Mayer Center for Pre-Columbian and Spanish Colonial Art at the Denver Museum, p. 172.

- ¹⁹ Curiel, Al remedio de la China.
- ²⁰ Tatiana Seijas, *Asian Slaves in Colonial Mexico*.
- ²¹ Oropeza, La esclavitud asiática, pp. 11-17.
- ²² El *Estado da Índia*, con cede en Goa, comprendía los dominios portugueses en el este de África, el sur y sureste asiático, Macao y Nagasaki.
- ²³ *Sangley* era el término usado para hablar de los miembros de la diáspora china en Filipinas que vivían mayoritariamente en el barrio del parían extramuros de Manila.
- ²⁴ Rubén Carrillo (2015), *Asians to New Spain: Asian Cultural and Migratory Flows in Mexico in the Early Stages of "Globalization" (1565-1816)*, tesis doctoral, Universitat Oberta de Catalunya, p. 186.
- ²⁵ Miguel Marín Bosch (1999), *Puebla neocolonial, 1777-1831: casta, ocupación y matrimonio en la segunda ciudad de Nueva España*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, p. 81.
- ²⁶ AGN, Sección Genealogía, Proyecto JTT, Rollo 1527, Sagrario Metropolitano, *Matrimonios (1585-1607)*, f. 118.
- ²⁷ Rubén Carrillo (2018), Impacto e integración de la población asiática en Nueva España: el caso de Puebla, *Redes Imperiales: Intercambios, interacciones y representación política entre Nueva España, las Antillas y Filipinas, siglos XVII-XIX*, Carmen Yuste y Dolores Elizalde (eds.), CSIC-UNAM, pp. 164-183.
- ²⁸ Richard J. Salvucci (1987). *Textiles and Capitalism in Mexico, An Economic History of the Obrajes, 1539-1840*. Princeton NJ: Princeton University Press. Ver también Alberto Carabarin García (1984). *El trabajo y los trabajadores del obraje en la ciudad de Puebla, 1700-1710*. Puebla: Centro de Investigaciones Históricas y Sociales.
- ²⁹ José Alejandro Sánchez Vigil (2005), Grajeda: *Compendio de la vida y virtudes de la venerable Catarina de San Juan*. Una vida, un catecismo, *Texto Crítico*, 8, 16, pp. 171-172; Gutierrez Tibón (2003), Las dos chinas, Catarina de San Juan y la atractiva mestiza, *Artes de México. La china poblana* 66, pp. 8-16. Ver también Olimpia García Aguilar (2007), Catarina de San Juan y su biógrafo. Relaciones, amistad y edificación en la autobiografía de José del Castillo Grajeda, *Estudios de Historia Novohispana* 37, pp. 51-90.
- ³⁰ Francisco de la Maza (1990), *Catarina de San Juan*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, p. 47.
- ³¹ Jonathan Israel (1980), *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 84.
- ³² Alonso Ramos (1690), *Segunda parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios, Catarina de San Juan*, Puebla, Imprenta Plantiniana de Diego Fernández de León, ff. 159, 173.
- ³³ Maza. *Catarina de San Juan*, p. 91.
- ³⁴ Antonio Rubial García (2006), *Profetisas y solitarios, Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*. México. Fondo de Cultura Económica, p. 18.
- ³⁵ Maza, *Catarina de San Juan*, p. 61.
- ³⁶ Ver Kathleen Myers (2002), ¿Testimonio para la canonización o prueba de blasfemia? La nueva Inquisición española y la biografía hagiográfica de Catarina de San Juan, *De palabras, imágenes y símbolos*, Enrique Ballón Aguirre (ed.), México, UNAM, pp. 367-399.
- ³⁷ Seijas, *Asian Slaves in Colonial Mexico*, pp. 189-203.
- ³⁸ Seijas, *Asian Slaves in Colonial Mexico*, p. 154.
- ³⁹ AGN, Real Audiencia, Indios 58, 07, vol. 11, exp. 166, f. 136v.

- ⁴⁰ AGMP, Actas de Cabildo, vol. 22, doc. 71, asunto 5, 24/4/1648, f. 153v.
- ⁴¹ AGN, Genealogía, Proyecto JIT, Rollo 1844, Santo Ángel Custodio, *Matrimonios* (1632-1670), f. 95v.
- ⁴² AGN, Genealogía, Proyecto JIT, Rollo 1844, Santo Ángel Custodio, *Matrimonios* (1632-1670), ff. 95v, 102v, 104, 112-112v, 117.
- ⁴³ AGN, Genealogía, Proyecto JIT, Rollo 1924, *Entierros Analco* (1661-1697), f. 37v.
- ⁴⁴ AGN, Genealogía, Proyecto JIT, Rollo 5931, Archivo General de Notarías del Estado de Puebla, Notaría 4, Antonio Gómez de Escobar (1682), ff. 196-200v.
- ⁴⁵ Thomas Gage (1648 [1711]), *A New Survey of the West-Indies being a Journal of Three Thousand and Three hundred Miles within the Main Land of America*, London, Benjamin Motte, Lavegne, Eighteenth Century Collections Online Print Editions.
- ⁴⁶ Slack, *The Chinos in New Spain*, p. 45. Ver también Homer H. Dubs y Robert S. Smith. (1942), *Chinese in Mexico City in 1635*, *The Far Eastern Quarterly*, 1, 4, pp. 387-389.
- ⁴⁷ Carrillo, *Asians to New Spain*, p. 130-132. Es importante señalar que en la mayor parte de los casos es imposible determinar el lugar de origen exacto de la mayoría de estos chinos, puesto que las fuentes no lo indican, salvo en el caso de tres personas identificadas como japoneses, a través del cruzamiento de éstas con otros documentos.
- ⁴⁸ Connie Horstman y Donald V. Kurtz (1979), *Compadrazgo and Adaptation in Sixteenth Century Central Mexico*, *Journal of Anthropological Research*, 35, 3, p. 361.
- ⁴⁹ Stephanie Blank (1974), *Patrons, Clients, and Kin in Seventeenth-Century Caracas: A Methodological Essay in Colonial Spanish American Social History*, *The Hispanic American Historical Review* 54, 2, pp. 260-283.
- ⁵⁰ Jay Kinsbruner (2005). *The Colonial Spanish-American City. Urban Life in the Age of Atlantic Capitalism*, University of Texas Press, pp. 115-116.
- ⁵¹ Slack, *The Chinos in New Spain*, p. 43.
- ⁵² Oropeza, *Los 'indios chinos' en la Nueva España*, p. 119.
- ⁵³ Serge Gruzinski (2004), *La Ciudad de México: Una historia*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 356-357.
- ⁵⁴ Nancy E. van Deusen (2012). "The Lord walks among the pots and pans." *Religious Servants of Colonial Lima, Africans to Spanish America. Expanding the Diaspora*, Sherwin K. Bryant, Rachel Sarah O'Toole y Ben Vinson III (eds.), Urbana, Chicago y Springfield, University of Illinois Press, p. 149.
- ⁵⁵ Seijas, *Asian Slaves in Colonial Mexico*, p. 208.
- ⁵⁶ Oropeza, *Los 'indios chinos' en la Nueva España*, pp. 118, 143-144, 172.
- ⁵⁷ Hugo Leicht (1934), *Las calles de Puebla, estudio histórico*, Puebla, Comisión de Promoción Cultural del Gobierno del Estado de Puebla, p. 112.
- ⁵⁸ Giovanni Francesco Gemelli Careri (1700), *Viaje a la Nueva España*. Francisca Perujo (ed.). México, Universidad Nacional Autónoma de México, Vols. 5 y 6, p. 73.
- ⁵⁹ Lo mismo ocurriría con mulatos y moriscos. Ver Marín, *Puebla neocolonial*, p. 176.
- ⁶⁰ Oropeza, *La esclavitud asiática en el virreinato de la Nueva España*, pp. 46-47. Ver también Seijas, *Asians Slaves in Colonial Mexico*, p. 212.
- ⁶¹ AGN, Genealogía, Proyecto JIT, Rollo 1526, Sagrario Metropolitano, *Matrimonios de mulatos* (1675-1686), ff. 13v, 17v. AGN, Genealogía, Proyecto JIT, Rollo 1526, Sagrario Metropolitano, *Matrimonios de negros y mulatos* (1687-1699), f. 92v.

ARCHIVOS

Archivo General de la Nación (AGN), Ciudad de México, México.

Archivo General Municipal de Puebla (AGMP), Puebla, México.

Fuentes primarias publicadas

Castillo Grajeda, José (1946 [1692]), *Compendio de la vida y virtudes de la venerable Catarina de San Juan*, México, Ediciones Xóchitl.

Gage, Thomas (2011 [1648]), *A New Survey of the West-Indies being a Journal of Three Thousand and Three Hundred Miles Within the Main Land of America*, London, Benjamin Motte, 1711, Lavegne, Eighteenth Century Collections Online Print Editions.

Gemelli Careri, Giovanni Francesco (2002 [1700]), *Viaje a la Nueva España*, Francisca Perujo (ed.). México, Universidad Nacional Autónoma de México, Vols. 5 y 6.

Humboldt, Alexander von (1822). *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva-España*. Vicente González Arnao (trad.), París, Casa de Rosa, Vol. II.

Ramos, Alonso (1690), *Segunda y tercera parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios, Catarina de San Juan*, Puebla, Imprenta Plantiniana de Diego Fernández de León.

Fuentes secundarias

Abu-Lughod, Janet L. (1989). *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*, Oxford, Oxford University Press.

Armella de Aspe, Virginia (1992), “La influencia asiática en la indumentaria novohispana”, *La presencia novohispana en el Pacífico insular. Segundas Jornadas Internacionales celebradas en la Ciudad de México, del 17 al 21 de septiembre de 1990*, María Cristina Barrón (ed.), México, Universidad Iberoamericana, 1992, pp. 51-64.

Bernabéu Albert, Salvador, y Carlos Martínez Shaw (eds.) (2013). *Un océano de seda y plata: el universo económico del Galeón de Manila*, Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Bonialian, Mariano Ardash. (2012), *El Pacífico hispanoamericano: política y comercio asiático en el imperio español, 1680-1784: la centralidad de lo marginal*, México, El Colegio de México.

Brook, Timothy. (2008), *Vermeer's Hat. The Seventeenth Century and the Dawn of the Global World*, New York y London, Bloomsbury Press.

- Cabañas Moreno, Pilar. (2013), “Huellas del arte japonés en Nueva España: Biombos, enconchados y maques”, *Lacas Namban, huellas de Japón en España. Cuarto centenario de la embajada Keicho*, Madrid. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, Japan Foundation, pp. 297-319.
- Carabarán García, Alberto (1984), *El trabajo y los trabajadores del obraje en la ciudad de Puebla, 1700-1710*, Puebla, Centro de Investigaciones Históricas y Sociales.
- Carrillo, Rubén (2015), *Asians to New Spain: Asian Cultural and Migratory Flows in Mexico in the Early Stages of “Globalization” (1565-1816)*, tesis doctoral, Universitat Oberta de Catalunya.
- Carrillo, Rubén. (2018), Impacto e integración de la población asiática en Nueva España: el caso de Puebla, *Redes imperiales: intercambios, interacciones y representación política entre Nueva España, las Antillas y Filipinas, siglos XVII-XIX*, Carmen Yuste y Dolores Elizalde (eds.), CSIC-UNAM, pp. 163-183.
- Clossey, Luke (2006), “Merchants, Migrants, Missionaries, and Globalization in the Early-Modern Pacific”, *Journal of Global History* 1, 1, pp. 41-58.
- Clossey, Luke (2008), *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, New York, Cambridge University Press.
- Cuenya, Miguel Ángel (1987), Evolución demográfica de una parroquia de Puebla de los Ángeles, *Historia Mexicana* 34, 3, pp. 443-464.
- Cuenya, Miguel Ángel. (1996), Peste en una ciudad novohispana. El *matlazahuatl* de 1737 en la Puebla de los Ángeles, *Anuario de Estudios Americanos* 53 (2), pp. 51-70.
- Curiel, Gustavo (2007), Al remedo de la China: el lenguaje “achinado” y la formación de un gusto artístico dentro de las casas novohispanas, *XXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte, Orientes-Occidentes: El arte y la mirada del Otro*, Gustavo Curiel (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Deusen, Nancy E. van. (2012), “The Lord walks among the pots and pans.” Religious Servants of Colonial Lima, *Africans to Spanish America. Expanding the Diaspora*, Sherwin K. Bryant, Rachel Sarah O’Toole y Ben Vinson III (eds.), Urbana, Chicago y Springfield, University of Illinois Press, pp. 136-160.
- Dubs, Homer H., y Robert S. Smith (1942), Chinese in Mexico City in 1635, *The Far Eastern Quarterly* 1, 4, pp. 387-389.
- Flynn, Dennis O., y Arturo Giráldez (1995), Born with a “Silver Spoon”: The Origin of World Trade in 1571, *Journal of World History* 6, 2, pp. 201-221.
- Frank, Andre Gunder (1998), *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley, University of California Press.

- García Aguilar, Olimpia (2007), Catarina de San Juan y su biógrafo. Relaciones, amistad y edificación en la autobiografía de José del Castillo Grajeda, *Estudios de Historia Novohispana* 37, pp. 51-90.
- Gil, Juan (2011), *Los chinos en Manila, siglos XVI y XVII*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau.
- Gruzinski, Serge (2004), *La Ciudad de México: una historia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, Serge (2010), *Las cuatro partes del mundo: Historia de una mundialización*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Hernández Cuevas, Marco Polo (2012), The Mexican Colonial Term “Chino” Is a Referent of Afrodescendant, *The Journal of Pan African Studies* 5 (5), pp. 124-143.
- Horstman, Connie, y Donald V. Kurtz (1979), *Compadrazgo and Adaptation in Sixteenth Century Central Mexico*, *Journal of Anthropological Research* 35, 3, pp. 361-372.
- Israel, Jonathan (1980). *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Knauth, Lothar, y Vera Valdés Lakowsky (1998), *Los galeones de la plata. México, corazón del comercio interoceánico, 1565-1815*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Museo Franz Mayer.
- Kuwayama, George (2009), Chinese Porcelain in the Viceroyalty of Perú, *Asia and Spanish America. Trans-Pacific Artistic and Cultural Exchange, 1500-1850. Papers from the 2006 Mayer Center Symposium at the Denver Art Museum*, Donna Pierce and Ronald Otsuka (eds.), Denver, Frederick and Jan Mayer Center for Pre-Columbian and Spanish Colonial Art at the Denver Museum, pp. 165-174.
- Leicht, Hugo (1934), *Las calles de Puebla, estudio histórico*. Puebla, Comisión de Promoción Cultural del Gobierno del Estado de Puebla.
- Look Lai, Walton, y Tan Chee-Beng (eds.) (2010), *The Chinese in Latin America and the Caribbean*. Leiden, Brill.
- Luis, Diego (2019), The Armed Chino: Licensing Fear in New Spain, *Journal of Colonialism and Colonial History* 20, p. 1.
- Machuca Chávez, Claudia Paulina (2009), El alcalde de los chinos en la provincia de Colima durante el siglo XVII: un sistema de representación en torno a un oficio, *Letras Históricas* 1, pp. 95-115.
- Marín Bosch, Miguel (1999), *Puebla neocolonial, 1777-1831: casta, ocupación y matrimonio en la segunda ciudad de Nueva España*, Zapopan, El Colegio de Jalisco.
- Maza, Francisco de la (1990), *Catarina de San Juan*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

- Myers, Kathleen (2002), ¿Testimonio para la canonización o prueba de blasfemia? La nueva Inquisición española y la biografía hagiográfica de Catarina de San Juan, *De palabras, imágenes y símbolos*, Enrique Ballón Aguirre (ed.), México, UNAM, pp. 367-399.
- Ocaña Ruiz, Sonia (2009), Enconchado Frames: The Use of Japanese Ornamental Models in New Spanish Painting, *Asia and Spanish America. Trans-Pacific Artistic and Cultural Exchange, 1500-1850. Papers from the 2006 Mayer Center Symposium at the Denver Art Museum*, Donna Pierce y Ronald Otsuka (eds.), Denver, Frederick and Jan Mayer Center for Pre-Columbian and Spanish Colonial Art at the Denver Museum, pp. 129-150.
- Ollé, Manel. (2013), La proyección de Fujian en Manila: los sangleyes del parían y el comercio de la Nao de China, *Un océano de seda y plata: el universo económico del Galeón de Manila*, Salvador Bernabéu Albert y Carlos Martínez Shaw (eds.), Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 155-178.
- Oropeza, Déborah (2007), Los ‘indios chinos’ en la Nueva España: la inmigración de la nao de China, 1565-1700. PhD diss., El Colegio de México.
- Oropeza, Déborah (2011), La esclavitud asiática en el virreinato de la Nueva España, 1565-1673, *Historia Mexicana* 61, 1, pp. 5-57.
- Osterhammel, Jürgen, y Niels P. Peterson (2009), *Globalization: A Short History*, Princeton, Princeton University Press.
- Peterson, Andrew (2012), “What Really Made the World Go Around? *Indio* Contributions to the Acapulco-Manila Galleon Trade, *World History Bulletin* 28, 2, pp. 58-67.
- Pohl, Hans, Jutta Haenisch, y Wolfgang Loske (1978), Aspectos sociales del desarrollo de los obrajes textiles en Puebla colonial, *Comunicaciones del Proyecto Puebla-Tlaxcala* 15, pp. 41-45.
- Rivero Lake, Rodrigo (2006), *Namban: Art in Viceregal Mexico*, Madrid, Turner, 2006.
- Rubial García, Antonio (2006), *Profetisas y solitarios, Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Salvucci, Richard J. (1987). *Textiles and Capitalism in Mexico. An Economic History of the Obrajes, 1539-1840*, Princeton, Princeton University Press.
- Sánchez Vigil, José Alejandro (2005), Grajeda: *Compendio de la vida y virtudes de la venerable Catarina de San Juan*, Una vida, un catecismo, *Texto Crítico*, 8, 16, 2005, pp. 171-185.
- Seijas, Tatiana (2014), *Asian Slaves in Colonial Mexico*, New York, Cambridge University Press.

- Slack, Edward. (2009), Sinifying New Spain: Cathay's Influence on Colonial Mexico via the *Nao de China*, *Journal of Chinese Overseas*, 5, 1, pp. 5-27.
- Slack, Edward. (2009), The *Chinos* in New Spain: A Corrective Lens for a Distorted Image, *Journal of World History* 20, 1, pp. 35-67.
- Slack, Edward. (2010), Sinifying New Spain: Cathay's Influence on Colonial Mexico via the *Nao de China*, *The Chinese in Latin America and the Caribbean*, Walton Look Lai y Tan Chee-Beng (eds.), Leiden, Brill, pp. 7-34.
- Spate, Oskar Hermann Khristian (2004). *The Spanish Lake*, Canberra, The Australian National University Press.
- Stearns, Peter (2010), *Globalization in World History*, New York, Routledge.
- Tibón, Gutierre (2003), Las dos chinas, Catarina de San Juan y la atractiva mestiza, *Artes de México. La china poblana*, 66, pp. 8-16.

LAS CONTROVERSIAS DE LOS RITOS CHINOS DURANTE LA TRANSICIÓN DINÁSTICA MING-QING

Ricardo Martínez Esquivel*

Las controversias de los ritos chinos han experimentado tres problemas y se han dirimido en tres frentes. Las tres grandes cuestiones son las siguientes: cómo construir en chino los términos básicos para la cristianización, qué hacer con las ceremonias en honor a los antepasados y a Confucio, y hasta qué punto los neófitos cristianos podrían participar en actividades chinas consideradas paganas por la Iglesia Católica. Esos tres aspectos se han discutido en tres ámbitos diferentes: con miembros de otras órdenes religiosas, la Santa Sede, y los propios chinos (a nivel imperial, local o personal). Por ello, a pesar de que a este conflicto se le ha conocido en singular como *la controversia* de los ritos chinos, seguidamente se explica la pertinencia de comprenderlo en términos plurales: *las controversias*.

El texto se divide en tres partes. La primera se centra en las crisis a partir de los intentos de los misioneros de construir un término en chino cercano al arquetipo de la divinidad católica. Luego, en la segunda se discuten las interpretaciones, directrices y representaciones de los religiosos europeos en relación con las prácticas rituales confucianas dedicadas a Confucio y a los ancestros. Por último, en la tercera se problematiza la incompreensión católica de la idiosincrasia china en su lógica de heterogeneidad en términos de creencias y cosmologías. Los tres ejes temáticos anteriores se consideran las variables clave para una mayor comprensión de la pluralidad del conflicto del cristianismo con algunas de las creencias chinas.

¿CÓMO SE CREA UN ARQUETIPO DIVINO EN UNA CULTURA SIN LA IDEA DE DIOS?

El meollo de las controversias se explica en cómo manufacturar en chino términos soteriológicos y escatológicos básicos para la evangelización. La falta de una resolución satisfactoria permite comprender el debate suscitado a niveles globales, y en la muy larga duración, entre las órdenes religiosas, la Santa Sede, las universidades europeas, el emperador chino, los líderes de las enseñanzas o las *jiao* 教 (en particular, la confuciana y la budista), y, por supuesto, la gente común, siendo los más importantes en la cuestión, y, al parecer, los menos tomados en cuenta en su solución.

Hubo básicamente dos posibilidades para manufacturar en chino los conceptos básicos para la evangelización: inventar nuevas palabras a partir de acercamientos fonéticos entre las lenguas europeas y la china, o retomar con matices cristianos términos existentes en la cultura china. Ahora bien, ¿hasta qué punto la transculturación de las traducciones misioneras produjo constructos sin sacrificar su proyectada intencionalidad semántica de la fe cristiana?

Los términos fonetizados llevaron a enseñanzas superficiales y de difícil asimilación, mientras que los tomados de la tradición china “contaminaron” el cristianismo de ideales y preceptos contraproducentes a su dogma. En el caso del arquetipo divino, tras intentarlo con la primera estrategia, al final se consideró más útil el uso de conceptos chinos “similares” a la idea de la divinidad cristiana. Desde la publicación del *Tianzhu Shiyi* 天主實義 o *El verdadero significado del Señor del Cielo* del jesuita italiano Matteo Ricci en 1604, se señaló una equivalencia con los términos *Shangdi* 上帝 o el “Señor de lo Alto”, *Tian* 天 o el “Cielo” y *Tianzhu* 天主 o el “Señor de los Cielos”. El primero, procedente de la dinastía Shang (1766-1122), buscó asemejar al cristianismo con el confucianismo. En cuanto al segundo, daba una idea impersonal del ser divino muy diferente de la concepción cristiana. El mejor de los tres era el tercero, utilizado por cierto hasta la actualidad. Sin embargo, Ricci, y con él buena parte de los jesuitas posteriores, utilizaron los tres términos como equivalentes.

¿Pero cómo se llegó a estas conclusiones?

Luego de años de estudio de los textos clásicos del confucianismo, o de la *rujiao* 儒教, el desafío de Ricci consistió en reconstruir las enseñanzas


de Confucio como una especie de teísmo naturalista para deshacerse de las interpretaciones contemporáneas del neoconfucianismo (Minamiki, 1985, pp. 15-24; Mungello, 1989, pp. 44-73), tarea difícil e incompatible con las doctrinas cristianas (Chen, 2012, p. 73). Para ello, el misionero acudió a una concepción de la divinidad a partir de la razón y la metafísica aristotélica, dejando de lado los postulados bíblicos y argumentando que *Deus* es la causa suprema, final y eficiente (Spence, 1988, p. 15; Gernet, 1989, p. 260; Hosne, 2009, pp. 11-43). Ricci estaba convencido de haber identificado las pruebas suficientes para comprobar la unicidad de la divinidad en el pensamiento confuciano (Tacchi-Venturi, 1911-1913, vol. 2, p. 207; Rule, 1972, p. 151-161; Minamiki, 1985, pp. 15-24; Mungello, 2001, pp. 31-54). Según Ricci, los chinos de la antigüedad adoraban una deidad que gobierna el *Tian* o los Cielos.

Ahora bien, algo básico para introducir a un dios es su nombre. ¿Cómo llamar al dios revelado naturalmente en tiempos de Confucio? Ricci, como se indicó líneas arriba, tuvo dos opciones: manufacturar un término a partir de acercamientos fonéticos, a *Deus*, por ejemplo, o utilizar alguno ya existente. La principal desventaja de la primera opción era la necesidad de un proceso en la larga duración para llegar a obtener algún significado en los imaginarios chinos, mientras que, en la segunda, las posibles representaciones construidas socioculturalmente a través de la historia china podrían llevar a malentendidos y a traicionar al proyecto cristiano.

Sin embargo, ¿pudo concebirse la idea de una divinidad desde la época de Confucio? Si pensamos un poco en las enseñanzas del *Lunyu* 論語 o las *Analectas*, se podrían identificar algunos indicios. Por ejemplo, con respecto a la relación de las personas con los seres sobrenaturales y la vida, el mensaje confuciano pareciera ser que si no hay capacidad para servir al otro, ¿cómo hacerlo con los seres espirituales?, y si todavía no se sabe acerca de la vida, ¿cómo saber acerca de la muerte o el más allá?¹ Sobre ello, pudo ser que Confucio considerara a una especie de deidad o al mismo *Tian*, ya que él hablaba del *Tianming* 天命 o “Mandato del Cielo”, pero se trataba de una divinidad lejana, un *Tian* reinante en lugar de las leyes terrenales (Chan, 1963, p. 47). Y si bien pudo haber concebido un concepto de deidad derivado de términos como *Tian* o *Shangdi*, sus enseñanzas en el *Lunyu* mantienen un carácter orientativo y racional (Moore, 1967, pp. 1-10; Zhang, 1988, pp. 69-95; Chen, 2012, p. 74). No es que Confucio no reconociera

la existencia de una divinidad, es simplemente que, para él, lo importante residió en la forma en que se interpreta y realiza la ceremonia que denota el equilibrio entre ella, las personas y el cosmos; no es escepticismo de Confucio, simplemente le tiene sin cuidado si existe quien es, o no, el ser creador (Feng 1983, pp. 38-49; Graham, 2012, p. 37). Ahora bien, ¿cuáles son las connotaciones de *Shangdi* y *Tian* en la cultura china?

Desde los reyes Shang *Shangdi* se adoró como la deidad suprema. En la edad imperial, es decir, desde el año 221 anterior a la era cristiana en adelante, los cultos imperiales abordaron en un primer momento a esta divinidad o sus derivados; más tarde, fueron trasladados al servicio de *Tian*, con la esperanza de adquirir la bendición cósmica en la dispensación a través de la cual el emperador presidía. En la época de los Ming, estas creencias generales y actos de culto continuaron practicándose por la familia imperial. En la época de Ricci este rito se llevó a cabo con regularidad. Este culto contó como un elemento esencial de la estructura imperial para justificar la autoridad del emperador para gobernar, por lo que le obligó a hacerlo de acuerdo con ciertos ideales. Parte de la importancia de la ritualidad radicó en su relación entre las autoridades espiritual y temporal (Loewe, 1988, pp. 182-183).

Por otro lado, en lo que se refiere al término *Tian*, cuando la dinastía Zhou derrocó la Shang, por un tema de legitimación, en lugar del otrora *Shangdi* se reconceptualizó la fuente del poder, creándose el término *Tianming* (Mote, 1971, pp. 3-29; Schwartz, 1985, pp. 16-55). Es así como en *Tian* verían los misioneros una puerta más ancha que en *Shangdi* para aproximarse al concepto de un arquetipo divino católico, desenvolviéndose también, de esta manera, la acomodación como una empresa de planteamientos teóricos. Sin duda, tanto *Tian* como *Shangdi* produjeron representaciones religiosas en la antigua China. Sinónimos al parecer. El imperio se basó en la concepción de *Tian* como el gobernante y mayor poder en el universo. Un hombre sagrado portador de la investidura del Cielo como gobernador del mundo visible. *Tian* era así sinónimo de la divinidad, que posteriormente se vería de forma mucho más abstracta, pero concreta en épocas tempranas. De hecho, la paleografía ha demostrado la concepción antropomórfica de *Tian* mediante los fragmentos hallados en Henan, muchos de los cuales portan una suerte de círculo arriba como se observa en esta figura , de donde es suficientemente obvio que *Tian* no es nada distinto al dibujo de una

persona, al retrato de un dios antropomórfico (Karlgren, 1966, pp. 30-31; Feng, 1983, p. 31). ¿Pero estamos observando un *Tian* creador? En el *Shijing* 詩經 se puede leer: “*Tian* dio nacimiento a la multitud de seres, con cuerpos y reglas” (Duceux, 2009, p. 304), es decir, el *Tian* puede caracterizarse como un ente creador. Por lo que, sin duda alguna, Ricci acertó al considerar que en el antiguo pensamiento del confucianismo se caracterizó a *Tian* como un ser divino, antropomorfo y creador (Duceux, 2009, p. 306).

Pero, entonces, ¿qué confusiones pudo haber enfrentado Ricci con el uso de *Shangdi* o *Tian*? Para empezar, en la construcción de *Deus* por parte del jesuita, su concepción era la de un ser único, omnipotente y omnisciente, con quien cada alma individual tenía la posibilidad de establecer una relación, gracias a la intermediación de su hijo nacido de una virgen. No obstante, para los chinos no puede haber tal implicación de singularidad, ya que no se trataba de la adoración tradicional secular de *Shangdi* como el miembro superior de un grupo de espíritus; él era el árbitro y dirigente de una empresa en la que las almas de los difuntos reyes participaban de igual a igual. En una etapa posterior se utilizó el término *di* en referencia a los cinco poderes específicos, cuyas esferas de influencia se limitaron a determinados periodos de tiempo, regiones o fases de la existencia. Como se observa, *di* en la expresión *Shangdi*, se limitó a poderes vinculados con los asuntos temporales. Así, preceptos como “servicio” o “respeto” a *Shangdi*, se ven, en la literatura antigua y venerada del pensamiento confuciano, en connotaciones seculares e implicaciones para el servicio al rey y, después, al emperador (Karlgren, 1950, pp. 187-188), mientras que, en manos cristianas, el precepto sería una orden para servir a un dios invisible.

Del mismo modo, el concepto chino de *Tian* difícilmente pudo corresponder con el de la deidad cristiana. *Tian* inició como una divinidad antropomorfa, personificada y adorada. En manos de los filósofos, *Tian* quizá significó la mente que había detrás de uno de los tres poderes coexistentes o estamentos del universo, siendo las otras dos, la tierra y las personas, mientras que, dependiendo del contexto, *Tian* pudo a veces ser la fuente de procesos creativos, pero sin una relación personal con la gran mayoría de la humanidad. Posteriormente, *Tian* adquirió un papel central en el culto imperial, siendo una deidad a la cual solo el emperador tenía derecho a dirigir comunicaciones. *Tian* se puso ahora en una relación específica con el emperador, y fue capaz de autorizar el ejercicio del gobierno o de retirar

ese apoyo. Los servicios anuales, realizados en el *Tiantan* 天壇 o Templo del Cielo, sirvieron para fortalecer el vínculo entre las autoridades espiritual y temporal. Así, mientras que, para los cristianos, el culto a la divinidad era un deber impuesto a toda la humanidad, la relación con *Tian* se reservó estrictamente a un solo individuo: el emperador (Loewe, 1988, p. 189).

Finalmente, Ricci, decidió, con una lógica de una religión natural necesitada de una mayor revelación (Zürcher, 1973, pp. 47-50; Gernet, 1989, p. 9), equiparar el concepto de *Deus* con el de *Tianzhu*, el término chino más común en la designación de una deidad (Rule, 1987, p. 106). Este término se remonta a la versión budista de Ricci (Demiéville, 1973, pp. 433-487; Laven, 2012, p. 200) y se refiere a la traducción china del sánscrito *devendra*, soberano de los dioses celestes en la mitología india (Kim, 2005, pp. 77-86). Por ejemplo, se observa su uso cuando Ricci aseveró: “Sabemos, pues, que a pesar de que hay muchos tipos de seres espirituales en el universo, solo hay un Señor de los Cielos (*Tianzhu*) que es el primer creador de los cielos y de la tierra, la humanidad y todos los fenómenos y que constantemente controla y sostiene” (Ricci, 1603, p. 89). Aquí, el jesuita busca dejar en claro no solamente la unicidad de dios, sino también su carácter de ser creador.

En la época del misionero, las explicaciones sobre la creación de las *sanjiao* 三教 o tres enseñanzas —confucianismo, daoísmo y budismo— versaban entre lo metafísico y lo ontológico. Los budistas lo hicieron desde el concepto *kong* 空 o vacío, donde la posibilidad de una divinidad se hace sustancia con todas las cosas, confundiendo su naturaleza (Rule, 1987, pp. 35-43); el daoísmo desde el concepto *wu* 無 o nada; y el neoconfucianismo a partir del concepto de *taiji* 太極, unión de *li* 理 o “conocimiento esencial”, y *qi* 氣 o “soplo vital”, principio único generador de todas las cosas o “gran final o fundamento supremo” (Maspero, 2000, pp. 590-591, 598, 608 y 614). El *taiji* se mueve a través del *yin* 陰 y el *yang* 陽, produciendo todo lo que existe, siendo el *li* del universo, la posibilidad de transformación. Por consiguiente, los individuos, por ejemplo, son sustancia de todas las cosas, destruyéndose así el sentido de discriminación moral, base en las enseñanzas del confucianismo y cristianismo. Ricci se opuso rotundamente al *taiji* y a la idea de autogeneración, porque podría considerarse como equivalente a algunos aspectos de la deidad creadora de su propia fe. El jesuita aceptó estos conceptos y los deconstruyó de la siguiente manera: “Dios,

puro espíritu, ha podido crear el mundo; el *li*, que no es, sino un simple atributo y no una substancia, no puede efectuarlo” (Gernet, 1989, pp. 254-255), ya que, si bien “el *taiji* es el primer principio substancial, inteligente e infinito, estaríamos de acuerdo para decir que es Dios y ningún otro más” (Gernet, 1989, p. 262). Ricci fue enfático en señalar que *Deus* es distinto de las cosas y de las personas (Loewe, 1988, pp. 187-188).

La actitud hacia la creación, como se observa, era totalmente distinta. La tradición judeocristiana inició afirmando el acto único o proceso de la creación, para continuar indicando la distinción entre el creador y lo creado de todos los tiempos. Frente a este principio, en el pensamiento chino fijado en la explicación de la materia como proceder a través del eterno ciclo de nacimiento, muerte y renacimiento, la creación fue vista como un proceso evolutivo continuo, sin acto intencional alguno. La visión cristiana fue coloreada por la idea aristotélica de la naturaleza estática del universo; el punto de vista chino se basó, en cambio, en la creencia de un proceso dinámico en constante movimiento de la materia. “Este error es aún peor que todos los que he escuchado hasta ahora... Decir que los seres y su creador son idénticos es una proposición arrogante del diablo, Lucifer” —sostuvo el jesuita— (Gernet, 1989, p. 193).

El dios creador de Ricci, al menos mientras el misionero vivió, ni por los propios conversos chinos fue comprendido (Gernet, 1989, p. 92). Aunque, acerca del uso de sus términos, una de las últimas y novedosas propuestas la realiza Sangkeun Kim (2005, pp. 25-26 y 272). Para este autor, la inculturación léxica del arquetipo del dios cristiano ha estado a merced de las convenciones culturales vernáculas de las sociedades chinas. Si a *Shangdi*, *Tian* o *Tianzhu*, Ricci los identificó con *Deus*, han sido los chinos quienes han inculturado el valor léxico de los términos teístas en el dominio semántico chino. Es decir, independientemente del éxito o fracaso de la propuesta ricciana, la cristianización de conceptos chinos y, en particular confucianos, habría sido imposible de lograr sin las manifestaciones anticristianas a finales de la dinastía Ming. Para Kim, la reconfiguración semántica de estos conceptos a *Deus* produjo las reacciones de muchos confucianos y budistas de la primera mitad del siglo xvii. En otras palabras, la agencia nativa viene a ser lo que explica el éxito de la transculturación de los términos, siendo, entonces, una construcción social desde abajo y no una imposición como en el mundo colonial.

EL CULTO A CONFUCIO Y LOS ANTEPASADOS

En las Ciudades ay Templos de hombres insignes, publicos benhechores, en los cuales tienen sus imagines. El mismo culto dàn a sus difuntos hasta el quarto grado; en orden à la otra vida, nada piden, ni esperan; pero piden subsidios temporales, abundancia de frutos, y fuerças para imitar los hechos heroycos. Piden, ò no piden los Chinas a sus difuntos? (Fernández de Navarrete, 1679, p. 163).

Cuando los misioneros de las diferentes órdenes llegaron a China, se encontraron con varias prácticas comunes entre sus habitantes, como algunas ceremonias en honra a Confucio y los ancestros. Una de las virtudes confucianas fundamentales es el *xiao* 孝, concepto que se suele traducir como “piedad filial” e implica la obediencia hacia los progenitores y, por extensión, hacia las autoridades. Entre los deberes filiales, se encuentra la veneración de los antepasados. En salas y templos especiales, los letrados dirigieron las festividades dedicadas al maestro Confucio, mientras, que, en la intimidad del hogar o el mismo cementerio, la sociedad china en todos sus niveles rendía respeto a sus ancestros por medio de postraciones (*koutou* 叩頭 o *ketou* 磕頭), del uso de velas, de la quema de incienso y de papel dinero, así como de la ofrenda de alimentos, ante el cuerpo del difunto, su tumba o una tablilla de madera conmemorativa con su nombre inscrito.

El culto dedicado a los antepasados era la piedra angular de la sociedad china imperial y se encontraba profundamente enraizado en la cultura y hasta al mismo idioma —en la elaboración de los caracteres, por ejemplo—. Esta ritualidad se consideraba universalmente válida y de una importancia sin igual en la vida de todos los chinos. Durante la transición dinástica Ming-Qing, los ritos a los ancestros permanecieron esencialmente sin mayores cambios. Sin embargo, estos habían sucedido a través de los siglos, en sus interacciones con el budismo y el daoísmo (Dunne, 1962, pp. 282-302; Rowbotham, 1966, pp. 119-175). A pesar de ello, la *jianli* 家禮 o los rituales familiares del erudito neoconfuciano Zhu Xi 朱熹 (1130-1200), se mantuvieron como el manual estándar del culto a los ancestros para la mayoría de las familias chinas de la época. De hecho, el literato Xu Sanli 許三禮 (1625-1691) llegó a afirmar que las familias de las regiones rurales

preferían utilizar este manual de ritos en lugar de las regulaciones emitidas por las autoridades Qing (Ebrey, 1991; Liu, 2011, p. 74).

La ritualidad se realizaba como un símbolo convencional sin ninguna creencia implícita en los poderes o la existencia de los antepasados. Se llevaba a cabo con la intención o el deseo de buscar bendiciones materiales y evitar calamidades. Sin duda, esta acción costaba distinguirla de las expresadas en los servicios a dioses o espíritus. Ello les sucedió a las masas analfabetas, para las cuales los elementos populares de las prácticas rituales a los ancestros eran a menudo lo suficientemente fuertes como para justificarlos como “adoración”. Por su parte, los literatos confucianos se centraron en lo simbólico del culto para los deberes filiales de los descendientes con sus antepasados, la promoción de la moral confuciana y el mantenimiento del orden sociopolítico. Durante la China Ming-Qing, muchos de los letrados eran agnósticos en cuanto a la existencia de dioses o espíritus, y para ellos el “antiguo” (personal) *Shangdi* o *Tian* se convirtió en una concepción abstracta del “Mandato del Cielo” (Minamiki, 1985, pp. 1-13). De ese modo, el culto funcionó como una fuerza estabilizadora para la adecuada y continua transmisión de la cultura y la preservación de la identidad de los chinos (Watson y Rawski, 1988; Sutton, 2007, pp. 125-153; Ebrey, 2014).

La cuestión que se plantearon desde el principio los misioneros era saber el nivel de religiosidad de esos ritos, o, en otras palabras, su posible compatibilidad con las creencias católicas. Si se consideraban únicamente de carácter sociocultural, y sin ningún significado religioso, no habría mayor problema para que cualquiera pudiera realizarlos, independientemente de su militancia religiosa; de hecho, estos eran practicados por los chinos budistas y daoístas. Ahora bien, si se consideraban religiosos, desde el punto de vista cristiano serían supersticiosos e idólatras, y, por ende, se tendrían que prohibir y condenar. Otra posibilidad consistió en solo condenar algunas de sus características, permitiéndole a los conversos la práctica de versiones modificadas con la esperanza de que eventualmente la conciencia cristiana los llevara a abandonarlas o, en el mejor de los casos, cristianizarlas.

Uno de los rasgos del culto preocupante para los misioneros fue la posible creencia en la presencia del alma de los difuntos en las tablillas utilizadas durante los rituales. Esta situación sucedió en algunas ocasiones y en algunos sectores de la sociedad china. Sin duda, la creencia en la supervivencia continua del alma de un antepasado, luego de su muerte, se for-

tales gracias a las nociones chinas de una cosmología correlativa. A través de la historia, la teoría del *yin yang* se impregnó prácticamente en todos los sectores culturales, complejizando aún más los rituales y los modos de concebir el mundo por los chinos. Esta teoría se desarrolló junto a la del *wu xing* 五行 o los cinco elementos del naturalista Zou Yan 鄒衍 (305-240). Ambas teorías incorporaron sistemática y profundamente una relación entre el individuo y el cosmos (Schwartz, 1985, pp. 203, 221 y 356-369; Zhang, 2002, pp. 83-102). A los años, el letrado Dong Zhongshu 董仲舒 (179-104) propuso por primera vez la inclusión de la cosmología correlativa en la ortodoxia confuciana. El *fengshui* 風水 (literalmente “viento y agua”) o geomancia, basada en el pensamiento correlativo, pronto se convirtió en la creencia generalizada entre todos los estratos de la sociedad china (Henderson, 1984, p. 49).

No obstante, Yinghua Liu sostiene que, sin el apoyo del concepto de la existencia continua de las almas ancestrales, habría sido imposible que la geomancia asumiera el rol de la guía esencial para la búsqueda de la fortuna, ya que el bienestar de los ancestros funcionaba como la presuposición de la práctica geomántica (Liu, 2011, pp. 112-117). Por consiguiente, la geomancia se manufacturó entre la cosmología correlativa y la existencia del alma después de la muerte. De ellas se heredaron los legados del *tianren ganying* 天人感應 o “la resonancia cósmica de la mente y las acciones humanas” y del *tianren heyi* 天人合一 o “la armonía entre el cosmos y las personas”. En este sentido, se planteó que la existencia corporal del individuo tiene dos polaridades: el alma *po* 魄 y el alma *hun* 魂. De esta manera, al morir la persona, el alma *po* se hunde en la tierra como un ser espiritual *gui* 鬼, mientras que el alma *hun* se eleva y se convierte en un ser espiritual de carácter divino *shen* 神. Durante la China Ming-Qing, las masas poblacionales consultaron frecuentemente a los geománticos sobre los sitios ideales para enterrar o reubicar a sus muertos, construir una casa o simplemente evitar la mala suerte. El jesuita italiano Giulio Aleni, durante su estancia en Fujian, constantemente criticó las prácticas de la geomancia y cuestionó si cuando los antepasados estaban vivos fueron incapaces de proteger a sus hijos, ¿cómo lo podrían hacer ahora muertos? (Liu, 2011, p. 117).

En síntesis, durante la coyuntura de la transición dinástica Ming-Qing, el culto a los ancestros consistió en dos tipos de ceremonias estrechamente relacionadas pero distintas: la veneración doméstica en los santuarios fami-

liares y las prácticas de linaje en los salones dedicados a los ancestros. La observancia en los hogares se convirtió en una constante a lo largo y ancho del Imperio, mientras que, por razones de linaje, se consolidó como una práctica característica de los grupos de élite de la sociedad china. Aunque cada tipo de servicio tuvo distintas implicaciones en la vida social de la población, así como roles en la sociedad china, ambas ceremonias se constituyeron en centrales en la cotidianidad de la gran mayoría de las personas, compartiendo muchas particulares cuando se trataba de alguna conmemoración filial.

Asimismo, durante esta época, el neoconfucianismo se había consolidado como la tradición oficial ampliamente reconocida e insertada en las ceremonias rituales a los ancestros en el país. Sus enseñanzas instaron a la piedad filial, la lealtad, la sinceridad y la solidaridad; realmente no se prestaba mucha atención al lado espiritual del culto a los antepasados. De hecho, dado que Confucio evitó deliberadamente discutir tales cuestiones, los literatos confucianos se concentraron posteriormente en cómo se deberían realizar los ritos y qué efectos éticos, sociales y políticos podrían crearse positivamente en las liturgias (Sutton, 2007, pp. 125-153; Ebrey, 2014, pp. 167-187).

Los auténticos problemas empezaron en la década de 1630, cuando los primeros misioneros dominicos y franciscanos se establecieron de forma permanente en China. En 1635, el español Antonio Caballero de Santa María OFM le consultó a su maestro de chino Wang Dadou 王大陞 sobre el significado de *ji* 祭; luego de varias respuestas insatisfactorias, Wang finalmente lo definió simplemente como un “sacrificio” cercano a la misa católica o una ceremonia conmemorativa a los antepasados. Wang le explicó cómo usualmente los chinos realizaban ofrendas de arroz, carne, vino, velas e incienso a sus ancestros, y que, de la misma manera, los cristianos lo hacen porque los rituales son buenos y lícitos, e incluso estaban aprobados por el padre Aleni y todos los demás jesuitas. Escribió en relación con lo anterior en sus *Tratados* el dominico español Domingo Fernández de Navarrete (1619-1689):

Los Padres de San Francisco, y nosotros, jamàs podimos allanarnos a hazer esta ceremonia. El Padre Antonio de Gouea, Prelado de su Mission, me dixo en Canton, una vez la hize, unica fue, jamàs quise repetirla. Otro tambien de la Compañia escrivio a los nuestros, diziendo: los

cabellos se me eriçan, considerando, que un Sacerdote del verdadero Dios, se postra a los pies de un cadaver Gentil, cuya anima con toda certeza sò, que esta ardiendo en el infierno; y esto, acabado de dezir Missa, que aun pienso estan en el pecho las especies Sacramentales. Del P. Julio Aleni oì referir, que reprehendido por un Christiano nuestro, por hazer dicha ceremonia, rebolviò de nuevo los libros Chinicos, y pareciendole mal, vendiò los vestidos que tenia para aquella funcion, sin atreverse en adelante a practicarla mas (Fernández de Navarrete, 1676, 2do, cap. 8, 78 [6]).

La sospechosa explicación de Wang alarmó al fraile, por lo que Caballero de Santa María invitó a su hermano de orden Juan Bautista de Morales a asistir a una de esas ceremonias en la sala ancestral del linaje *miao* 廟, para así detectar juntos si los sacrificios a los ancestros eran supersticiosos e idólatras (Menegon, 2010, pp. 59-98 y 206-300). Los misioneros asistieron a una ceremonia ofrecida por una familia cristiana, quedando impresionados al observar una sala ricamente decorada, un altar con los nombres de los ancestros en tablas grabados con letras de oro, y ceremonias que incluían postraciones y oraciones rituales, así como la ofrenda de alimentos, tales como carne fresca de cabra y cerdo, vino, flores, velas e incienso. Muchos letrados confucianos participaban de la ceremonia. El oficial del ritual entonó exhortaciones a Confucio: “[ya] ... que habían [*sic*] en el templo del maestro de China el Kum Fucu, y honrarle y sacrificarle haciéndole toda reverencia y culto” (Morales, 1639, fols. 56-56b), mientras quemaba papel moneda de oro y plata para pagar los gastos de los difuntos en el más allá. Para los frailes, lo observado se trató, sin duda, de un acto religioso y sacrificial pagano, una especie de parodia demoníaca de la misa católica (Margiotti, 1978, pp. 125-180; Cummins, 1978, p. 50; Cummins, 1993, pp. 58-59; Menegon, 2010, pp. 260-263).

Caballero de Santa María escribió al respecto:

Hicimos pues la dicha ynformacion, y llanado como en ella se vera que en conciencia no podiamos passar con ello, ni conformarnos en esso con los Padres de la Compañía, comenzosse a levantar çisma entre nuestros christianos y los de los Padres de la Compañía, diciendo que a quien avian de seguir? Que quien les enseñaba la Verdad. Por lo qual

y para leyda la dicha ynformacion, que con este Papel juntamente ba: se ve a lo que los Padres de la Compañía sienten de los tales Ritos y quan lexos ban, en su modo de evangelizar en aquel Reyno de la China, de la pureza y sencillez de nuestra sancta fe y de la prudencia divina, ciegos y engañados con su tal prudencia humana (Caballero de Santa María, 1638, fol. 10vº, N.º. 3).

Ante el desacuerdo de los dominicos y franciscanos con la práctica de algunos ritos por parte de los chinos conversos, enviaron a Roma informes de lo que estaba sucediendo en China. Sus críticas se focalizaron en varios puntos, no solo en la práctica de las ceremonias, sino también en la idea de que la evangelización tenía que comenzar desde abajo, con los pobres, y no desde arriba, con las élites económicas, políticas y pensantes, como pretendían los jesuitas.

La Compañía de Jesús, por su parte, también dio su propia versión de los hechos. Como resultado de las misiones a Roma de jesuitas y mendicantes, en las décadas de 1640 y 1650, el Santa Sede promulgó dos decretos en los que alternativamente condenó y aceptó los ritos a los ancestros. En 1645, el papa Inocencio X (1574-1655) consideró a estas prácticas rituales con cierto carácter religioso. La Viceprovincia reaccionó enviando a Martino Martini a Roma, donde en 1656 consiguió la declaración de la irreligiosidad de estas ceremonias (Standaert, 2001, pp. 682-683). Tres años después, Propaganda Fide publicó una guía para los vicarios apostólicos en Vietnam y el sur de China. En ella, se excluyó este tema, aunque se indicó la importancia de respetar las prácticas culturales de los conversos locales, siempre y cuando carecieran de un trasfondo religioso.

“Los europeos que no entienden bien los libros chinos se asemejan a los que, estando fuera de la puerta, quieren disputar de las cosas que pasan dentro de la casa” (AHL, sf, punto 21). Sin embargo, hubo algunas discrepancias sobre la comprensión común del culto a los antepasados entre los misioneros y los chinos. Las ideas de los religiosos europeos revelaron una concepción incompleta de esta ritualidad debido a sus diferentes perspectivas. Por un lado, los jesuitas optaron por seguir los presupuestos del confucianismo, afirmando que los ritos se instituyeron para promover la moral y la estabilidad sociopolítica. En otras palabras, el *li* o la ceremonia consistió en un sistema instrumental para construir relaciones sostenibles

entre las personas vivas y muertas. Por otro lado, los mendicantes observaron con mayor atención las características populares de los ritos, concluyendo que estas prácticas se encontraban definidas por elementos espirituales, y, por ende, eran supersticiosas e idólatras o ambas, es decir, una *su* 俗 o vulgaridad intolerable.

Por tanto, las dos partes intentaron documentarse al máximo para contar con argumentos que apoyasen sus posturas. Se intentó buscar textos chinos en los que apareciera claramente la presencia (en el caso de los dominicos y franciscanos) o ausencia (en el caso de los jesuitas) de elementos religiosos en los ritos chinos. Décadas antes, Ricci había intentado por medio de los textos confucianos demostrar que los ritos eran meros actos civiles, argumentando que solo más adelante, los estudiosos, y en especial los neoconfucianos, influidos por las “depravadas” ideas daoístas y budistas, les otorgaron a estas prácticas un sentido que inicialmente no tenían en dichos textos. Los dominicos y franciscanos basaron, por el contrario, sus argumentos en textos del propio siglo XVII, dejando de lado los posibles significados que podrían haber tenido dos mil años antes.

En síntesis, los cultos a Confucio y los antepasados durante la China Ming-Qing desempeñaron un rol clave en el mantenimiento del bienestar moral de la sociedad y la estabilidad del Estado. La ritualidad demostró el interés continuo de la población en su pasado, su práctica en realidad celebraba orígenes y herencia. Desde la antigüedad, los ritos a los ancestros evolucionaron en muchos aspectos; de un enfoque comunicativo con los espíritus y los dioses se pasó a la exaltación de valores éticos y políticos. El objetivo era desarrollar la moralidad de las personas, las cuales por medio de los rituales crecerían en aspectos como la filialidad, la lealtad, la sinceridad y la deferencia. Al ser una tradición cultural, estos cultos crearon, reprodujeron, preservaron, validaron y expresaron jerarquías políticas y diferenciaciones sociales. Sin embargo, el futuro continuaba siendo una preocupación para los chinos, brindándole ello una oportunidad al daoísmo, al budismo y ahora al cristianismo, de intervenir en el vacío psicológico y espiritual dejado por los rituales confucianos. Por consiguiente, mientras la cultura de las élites coexistía e interactuaba con la cultura popular, la apariencia y el significado de los cultos se volvieron más complicados de lo que los misioneros podrían imaginar, lo cual explica en parte el desencadenamiento de las controversias de los ritos chinos.

LA INCOMPRENSIÓN CHINA DE LA EXCLUSIVIDAD DEL CRISTIANISMO

Otro de los problemas discutidos trató sobre la incomprensión de los chinos del carácter exclusivista del cristianismo. En China, como en otros lugares del este de Asia, se practican simultáneamente distintos cultos, se puede ser budista o daoísta y realizar, al mismo tiempo, los ritos confucianos en China o los sintoístas en Japón. Sin embargo, para los frailes, si se permitía continuar por ese camino, la esencia del cristianismo podría perderse y Cristo llegaría a convertirse en un dios más junto con los de las otras creencias.

...entre las sectas de China, [...] hay otra, que servirá no poco, para lo que en otra parte se hubiere de tratar. Su fundador fue natural de la ciudad de Hing Hoa, en la provincia de Fo Kien [Fujian]. Llamose Ling, habrá ya 136 años que la principió. Sus templos se nombran de los tres legisladores. Esta secta une, aduna, hermana las tres principales sectas de China, que son la de los letrados, idólatras, y hchiceros, cuyo primer principio *in re* es el mismo, aunque le explican por diferentes voces, y término, vienen en esto las chinas letrados. El padre Lougobrado lo prueba muy bien, y no disiente el padre Riccio, como se verá en su lugar. En los altares de esta secta están colocados los simulacros de los tres legisladores. El Confucio, Lao Zu y Foe, éste como huésped, y de otro Reyno, está en medio –palabras de Domingo Fernández de Navarrete (Barandica Martínez, 2007, p. 153).

Ese era el auténtico miedo de los dominicos y de los franciscanos. Por supuesto, su deseo era la mayor conversión posible de personas, y sabían que con los métodos de los jesuitas eran más fáciles que con los suyos, pero, a la vez, temían que el cristianismo perdiera su esencia, y quedara transformado por la alteridad cultural china. Entonces, ¿hasta qué punto se podría participar de actividades chinas consideradas paganas? ¿Se podrían officiar misas por las almas de los ancestros no cristianos de los neófitos chinos?

Los misioneros comprendieron la religiosidad y los ritos chinos por medio de sus propias categorías teológicas europeas, así como de las interpretaciones de los eruditos nativos con quienes interactuaban. De acuerdo

con la exégesis de la época, el análisis textual prevaleció sobre las descripciones “etnográficas” durante los debates, de tal manera que las nociones europeas y la comprensión local interactuaron para producir representaciones cristianas de la religión y la ritualidad chinas (Menegon, 2012, pp. 193-222; Martínez Esquivel y Rodríguez Durán, 2016, pp. 518-557).

Uno de los primeros obstáculos con que se encontraron los misioneros al buscar una explicación sobre la religiosidad en la China de la transición Ming-Qing fue el mismo concepto de la “religión” (Ford Campany, 2003, pp. 287-319; y Martínez Esquivel y Rodríguez Durán, 2016, pp. 518-557). El vocablo latino *re-ligare* alude a la re-unión con un ser creador, con el tejedor del universo. Si bien los representantes de las misiones buscaron este *Ser* en *Tian*, lo cierto es que nunca lograron encontrarlo, pues la cosmología china tenía claro el tejido, pero carecía de dicho tejedor. Para referirse a la semántica de “religión” en chino hay dos posibilidades: *zong* 宗 y *jiao* 教. *Zong* se refiere a las demostraciones *shi* 示 (o rituales), que bajo un radical, que significa “techo” 宀, se llevaban a cabo en honor de los padres y los abuelos. En pocas palabras, alude al antiquísimo culto a los ancestros. Por su parte, *jiao* se descompone en dos partes principales: *xiao* o piedad filial —cuyo interior contempla al hijo *zi* 子 y como concepto abarca desde la obediencia en vida hasta el luto tras la muerte de los padres— y una segunda parte *sui* 父, que alude a un látigo. *Jiao*, como verbo, significa en toda su simpleza y complejidad “enseñar”. ¿Pudo haber sido posible a partir de estos términos deducir al tejedor omnisciente?

Mayores problemas trajo a esta lógica la representación del confucianismo, pues retoma la clásica e histórica paradoja de los esfuerzos por comprender la escuela de pensamiento inspirada en las ideas de Confucio, cuyo nombre en chino, como se indicó líneas arriba, es *rujiao* 儒教, el mismo *jiao* que inequívocamente alude a “educar”. La *rujiao* o confucianismo se volvió la doctrina dominante e ideológica del gobierno imperial. La unión política expresada en el término explica la base para su transformación en algo cercano a un credo religioso (Chen, 2012, pp. 46-48). Además, el confucianismo evocó una dimensión popular, matizando en el imaginario social de la tradición china a la religión civil, al culto oficial y a la intelectualidad (Jensen, 1997, p. 4). ¿Similar al significado cultural y a los roles político-económicos del cristianismo en Europa durante la primera etapa de la modernidad? Independientemente de la respuesta a ello, lo paradójico de pensar

el confucianismo como religión se encuentra en su justificación en esferas arreligiosas, ya que modela aspectos sociales diversos, por lo que su capacidad de compararse con otras religiones complica la discusión sobre su religiosidad misma (Chen, 2012, pp. 132-133).

No obstante, para quienes estuvieron interesados en el éxito de la Misión China en su versión católica, la complejidad de las *jiao* estuvo lejos de ser un impedimento para representar la *jiao* inspirada en Confucio como religiosa (Martínez Esquivel, 2015, pp. 437-454). El caso de las palabras del jesuita portugués Álvaro Semedo, cuando a representa la ritualidad confuciana como la propia de una religión:

Piden socorros temporales, buenas cosechas, imitar las grandes obras. Intentan induzir el pueblo a alguna Religion, viendo como honran al Cielo i a la Tierra como Padres, para que ellos honren los suyos; como se honran los insignes Varones ya passados, hagan por imitarlos; como se sirven los Abuelos ya difuntos, vean de que manera deve servirse a los vivos (Semedo, 1642, pp. 119-120).

En el fragmento anterior se identifican dos representaciones de los misioneros sobre su conflicto e inserción en la religiosidad china: la dicotomía racionalidad-superstición e ignorancia y el sinocentrismo. Sobre estas, una hipótesis parcial podría ser que los misioneros no supieron conjugar el orden socio-moral confuciano de los chinos que convivió con algunas prácticas, a primera vista “animistas o chamánicas”, del daoísmo, el budismo o las religiones populares. Al respecto, el arzobispo de Toledo, el jesuita español Luis de Guzmán, mentor de Diego de Pantoja, y basado en la correspondencia con los misioneros en China escribió lo siguiente:

Verdad es, que como por otra parte estan tan cebados, de la authority y honra que tienen en su modo de gouerno, son tan soberuios, que desprecian a todas las demas naciones, pareciéndoles que en su comparacion son barbaras, e ignorantes, y assi han menester muy particular y extrahordinario fauor del Cielo, para hazerse niños, y poder entrar allà con la humildad y sinceridad, que professa la Religion Christiana (Guzmán, 1601, p. 25).

De esta manera, en medio de la crisis del Estado Ming tardío, la esfera de las religiosidades chinas adquirió un dinamismo sin precedentes en el cual toda persona tuvo la oportunidad de acudir pragmáticamente a las más diversas devociones. Las distintas necesidades espirituales encontraron respuestas en las diferentes *jiao* (confucianismo, budismo y daoísmo) o en su combinación: la *sanjiao* 三教. De hecho, acerca de la *sanjiao*, Caballero de Santa María observó, durante su estancia en Jinanshi, cómo “se colocan ordinariamente las estatuas de estos tres personajes [Confucio, Laozi y Buda] sobre un mismo altar que les está dedicado, con esta inscripción, a la puerta del templo: *san kiao tang* [*san jiao tang*]...” (Caballero de Santa María, 1676, pp. 4-5). Así en este contexto especulativo de creencias, la *Tianzhu jiao* se integró a un mercado chino de religiosidades dispuesto a recibir nuevas posibilidades.

Otro caso aún más complejo al vivido por Caballero de Santa María, lo experimentó Fernández de Navarrete, quien llegó a presenciar una hibridación entre el culto a *cheng huang* 城隍 o “al dios de la ciudad” con el mismo cristianismo. El dominico denunció:

...y quando entran a tomar la possession de su oficio, al Templo de vn idolo, llamado Chimhoan [*cheng huang*], a hazerle sacrificio, adoracion, y reuerencia, y pedirle buen acierto en su gouierno, que al dicho su Templo vayan los que yà son Christianos, que leuen consigo vna Cruz; y que poniendola ante el Altar, y estatua del dicho idolo, dirijan a la Cruz, y no al idolo, sus adoraciones, oblaciones, peticiones, y demàs ceremonias, que alli hazen, segun la ordenacion de dicha ley... (Fernández de Navarrete, 1679, pp. 579-580).

Parece que nunca hubo una solución prescrita para esta situación, donde el neófito se vio obligado a cumplir con la tradición o quiso en ella incluir sus nuevas creencias —en este caso, el uso de la cruz—. ¿Podieron los misioneros —al menos los jesuitas— concordar con los letrados confucianos de que simplemente se trató de una gran cantidad de “tonterías” útiles para apaciguar la ansiedad popular? De hecho, cuando a los jesuitas se los obligó a defender el culto a *cheng huang*, algunos de ellos decidieron compararlo con un ángel guardián o un santo patrón de la ciudad. Otros sugirieron procesiones con imágenes cristianas reemplazando a la ceremo-

nia tradicional. Pero lo que sí parece es que se les permitió a los neófitos chinos realizar el ritual con una cruz al lado u oculta tras el ídolo u objeto.

En este sentido, la posición de los padres jesuitas consistió en una acomodación caracterizada por la paciencia y la tolerancia, valores que, en este contexto, los frailes mendicantes consideraron innecesarios. Para ellos, se es o no se es cristiano, sin puntos intermedios, pese a que la historia de la cristiandad demuestra una hibridación cultural constante en sus prácticas religiosas. Al respecto, Juan Bautista de Morales, antes de su viaje al reino papal, en carta fechada el 6 de junio de 1639, le solicitó al viceprovincial de la Compañía de Jesús en China, Manuel Dias el menor, su intervención con sus delegados para el bien de la empresa misionera, ya que

...los Pes de la Compañía de el en el Reino de China no obligan a los cristianos a que guarden todo lo que es de siempre positivo, como ayunos, oír misa los domingos y demás fiestas, confesarse y comulgar cada año, no dejar de comer carne, aunque sea el viernes santo, etc... [Al contrario,] los Pes permiten a los mandarines que vayan dos veces del mes, lo cual es indiscutible, a un templo de un ídolo llamado Chim Hoam [*Cheng Huang*] y allí se hace adoración de rodillas poniendo la cabeza en tierra y ofreciendole olores (Morales, 1639, fols. 56-56b).

En estas palabras se observa un intenso celo pastoral por el dogma católico, a la vez que una aberración hacia la estrategia evangelizadora de los jesuitas. Sin duda, los diversos intereses globales de las órdenes religiosas sobrepasaron el espacio de la misión católica en China, así como los verdaderos meollos de las controversias. Por esta razón no solo se “resolvieron” en Europa, así como tuvieron sus consecuencias para el prestigio de la Compañía de Jesús, sino que, además, las instrucciones vaticanas sobre el tema tuvieron poco que ver con el desarrollo y la final sinización de la iglesia local durante el siglo XVIII.

Así, la incompreensión china de la exclusividad del cristianismo también se alimentó con la incapacidad de los religiosos europeos de entender la dinámica de creencias y religiosidades chinas. A los misioneros, herederos de la sistematización teológica de Tomás de Aquino, a pesar de las experiencias en lugares como Goa, Nueva España o Manila, China les representó circunstancias complementemente distintas a las vividas hasta el momento. El

mundo chino requería de una mayor flexibilidad y complejidad, pero los misioneros se limitaron a comprenderlo a partir de una ventana reforzada por la teología católica. Finalmente, categorías cristianas, como “ateísmo”, “superstición” e “idolatría”, se construyeron bajo el marco de la teología católica, prejuiciando por defecto la capacidad de observación de la ritualidad china.

Un último aspecto que merece su comentario se refiere a la hibridación cultural o, en su defecto, a la sinización experimentada por el catolicismo en China. Para ello se debe insistir en la necesidad de escuchar las voces de los neófitos chinos para una mejor interpretación del devenir de la empresa misionera. ¿Aunque hasta qué punto pudieron ellos comprender la idea de un acontecimiento contrafactual? Ante la ausencia del verbo “ser” en la lengua china, ¿cómo desde los imaginarios chinos se comprende la ontología del sumamente eurocéntrico cristianismo? Tal vez exactamente las respuestas a estas preguntas nunca las sepamos, y es allí donde el oficio del historiador o del sinólogo cobra mayor relevancia, olvidándose de las posibilidades de lo que debieron los chinos haber entendido. Se debe ir a los documentos y centrarse en la evidencia de lo comprendido, así como en sus cómo y cuándo. De esta manera, en la medida que se reconstruyan las dinámicas de la ritualidad china, se verá lo que los últimos estudios están concluyendo: un modo chino cristiano integrado.

EPÍLOGO

Las tres problemáticas de las controversias de los ritos chinos han recibido una amplia variedad de respuestas clasificables como tesis y antítesis. Las del primer tipo, conocidas por lo general como el “método Ricci”, consistieron en la apropiación cultural de la élite confuciana. Los teólogos del siglo xx, pensando en esta estrategia misionera propuesta por el jesuita italiano Alessandro Valignano, acuñaron los términos “acomodación” o “adaptación”. La idea era insertarse en las redes sociales chinas, gracias a una previa aceptación de ellas, producto de la adopción de aspectos externos de su cultura. Esta dinámica de inculturación tuvo como meta máxima la proclamación del evangelio, rechazando, de esta forma, cualquier alteración a la ortodoxia de la fe. Ricci desarrolló esta estrategia de manera crea-

tiva, considerando moralmente admisible la observancia a ciertos ritos, como los dedicados a Confucio o los antepasados. Para él esta ritualidad se encontraba aislada de las supersticiones circundantes, redefiniéndola de carácter “civil” o “político” y, por tanto, aceptables para la Iglesia Católica.

Una característica básica de la acomodación consistió en el uso de las lenguas nativas, al cual se le relacionó la cuestión de las palabras utilizables para los términos teológicos clave. Esta estrategia de evangelización si bien se le conoce principalmente por su desarrollo en las misiones jesuitas, los mendicantes también la utilizaron, el caso de la Misión Sangley durante la colonia española en Filipinas, donde sobresalieron el agustino Martín de Rada y el dominico Juan Cobo (Martínez Esquivel, 2018). Por consiguiente, todas las órdenes religiosas llegadas a China insistieron en el aprendizaje del idioma como una política general de la empresa. Sin embargo, hubo distintas actitudes con respecto al grado de adaptación: la perspectiva jesuita sobre ciertos ritos confucianos o la negativa mendicante al uso de términos de los clásicos confucianos para propósitos misioneros. De estas posiciones surgieron las antítesis que consideraron supersticiosas a la religiosidad y la ritualidad chinas, y los conceptos elegidos por los jesuitas como una mala representación del dios cristiano.

El tema continúa vivo —y máxime con la situación actual de la Iglesia Católica china entre Roma y el Partido Comunista Chino. Se puede decir que las controversias de los ritos chinos se mantienen presentes hasta el día de hoy, ya que constituyen un elemento importante para el debate y el análisis de la acomodación, la inculturación o la adaptación del mensaje religioso a otras culturas. La transculturación que tuvo lugar en China pudo llevar a una confusión de ritos que enfrentó a los jesuitas no solo con los religiosos de las órdenes mendicantes y las élites pensantes chinas, sino finalmente con el mismo emperador chino, la Santa Sede y los poderes temporales chinos —provocando movimientos anticristianos— y europeos. Sin duda alguna, se está ante un caso de construcción de una temprana esfera pública global, o una especie de proto/pre-esfera global del movimiento de las ideas (Cervera y Martínez Esquivel, 2018). La problemática está propuesta. Ahora prosigue indagar más en ella, independientemente del punto de vista religioso, geográfico, e incluso temporal desde el que se parta.

NOTAS

* Universidad de Costa Rica, Costa Rica.

¹ *Lunyu* XI, 11; VI, 20; VII, 20. 36; XIV, 47; XVI, 8; VI, 26; VII, 22; IX, 5; XI, 8. 37.

REFERENCIAS

Fuentes primarias

- (Sf). “Documentación de África, América, Asia y Oceanía: Misiones, caja 12, N°. 02, estante 9 plúteos 1”: *Breve noticia de los principales passos en la famosa contienda sobre los ritos de la China, con un apéndice sobre los del Malavar*, punto 21, Archivo Histórico de Loyola.
- Barandica Martínez, L. A. (ed.) (2007), *Viajes y andanzas de un misionero español en Asia en el siglo XVII. Edición moderna del Tratado VI de Fray Domingo Fernández de Navarrete correspondiente a su libro: Tratados Históricos, Políticos, Ethicos y Religiosos de la Manarchia de China (1676)*, Ciudad de México, Palabra de Clío.
- Caballero de Santa María, A. (1638), *Relación breve de la entrada de las dos sagradas religiones de Sancto Domingo y San Francisco en la gran China: Y de algunas otras cosas muy dignas de nota y de remedio*. S.l., 17 de abril 1638, fol. 10vº, N°. 3. Biblioteca Nacional de Madrid.
- (1676), *Tratados Históricos, politicos, ethicos, y religiosos de la Monarchia de China*. Madrid, Imprenta Real por Iuan Garcia Infançon.
- Ebrey, P. trad. (1991), *Chu Hsi's Family Rituals: A Twelfth-Century Chinese. Manual for the Performance of Cappings, Weddings, Funerals, and Ancestral Rites (hereafter, Chu Hsi's Family Rituals)*, Princeton, Princeton University Press.
- Fernández de Navarrete, D. (1679), *Controuersias antiguas y modernas de la mission de la gran China. Tratado Primero Prelvdios de estas controversias. Preludio Primero*, Madrid, impresa parcialmente, Biblioteca Nacional de Madrid.
- (1676), *Tratados historicos, politicos, ethicos y religiosos de la monarchia de China. Descripcion breve de aqel imperio y exemplos raros de emperadores y magistrados del, con narracion difusa de varios sucessos y cosas singulares de otros reynos, y diferentes navegaciones*, Madrid, Imprenta Real, por Juan García Infançon.
- Guzmán, Luis. (1601), *Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Iesus. para predicar el Sancto Evangelio en la India Oriental, y en los Reynos de la China y Iapon*, Alcalá.

- Morales, J. B. (1639), “Carta del Padre Fr. Juan Bautista de Morales para el Padre Manoel Dias, Visitador sobre las cosas da China”, 3 de junio de 1639, Fonds Espagnol, mss. 409, microfilm 13.193, fols. 56-56b, Biblioteca Nacional de París.
- Ricci, M. (1986), *The True Meaning of the Lord of Heaven [T'ien-chu Shih-i (1603)]*, D. Lancashire y K. C. Hu, (trads.), San Luis, Institute of Jesuit Sources.
- Semedo, A. (1642), *Imperio de la China i la cultura evangelica en él, por los religiosos de la Compañia de Jesus, compuesto por el Padre Alvaro Semmedo, Procurador General de la propia Compañia de la China, embiado desde allà a Roma el Año de 1640*, Madrid, Impresso por Iuan Sanchez.
- Tacchi-Venturi, Pietro (ed.) (1911-1913), *Opere Storiche del P. Matteo Ricci S.I.*, Macerata.

BIBLIOGRAFÍA

- Cervera, J. A., y Martínez Esquivel, R. (2018), Puebla de los Ángeles, entre China y Europa. Palafox en las controversias de los ritos chinos, *Historia Mexicana*, LXVIII, 269 (1), pp. 245-284.
- Chan, W. (1963). *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- Chen, Y. (2012), *¿Es el confucianismo una religión? La controversia sobre la religiosidad confuciana, su significado y trascendencia*, A. Navarro (trad.), México, El Colegio de México.
- Cummins, J. S. (1978), Two Missionary Methods in China: Mendicants and Jesuits, *Archivo Ibero-Americano*, 38, pp. 33-108.
- (1993), *A Question of Rites. Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*, Aldershot, Scholar Ashgate.
- Demiéville, P. (1973), *Choix d'études sinologiques (1921-1970)*, Leiden, Brill.
- Duceux, I. (2009), *La introducción del aristotelismo en China a través del De anima. Siglos XVI-XVII*, México, El Colegio de México.
- Dunne, G. H. (1962), *Generation of Giants: The Story of the Jesuits in China in the Last Decades of the Ming Dynasty*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.
- Ebrey, P. (2014), *Confucianism and Family Rituals in Imperial China: A Social History of Writing about Rites*, Princeton, Princeton University Press.
- Feng, Y. (1983), *A History of Chinese Philosophy (1934)*, D. Bodde (trad.), Princeton, Princeton University Press.

- Ford Campany, R. (2003), On the Very Idea of Religions (in the Modern West and in Early Medieval China), *History of Religions*, 4 (42), pp. 287-319.
- Gernet, J. (1989), *Primeras reacciones chinas al cristianismo*, C. Valle Lázaro (trad.), México, Fondo de Cultura Económica.
- Graham, A. C. (2012), *El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua*, D. Stern, rev. F. Botton (trads.), México, Fondo de Cultura Económica.
- Henderson, J. (1984), *The Development and Decline of Chinese Cosmology*, Nueva York, Columbia University Press.
- Hosne, A. C. (2009), La amistad virtuosa como mandato del Señor de lo Alto (Shang Di) Reflexiones en torno al tratado Amicitia (*Jiaoyou Lun*) (1595) del jesuita Matteo Ricci, *Eadem Ultraque Europa*, 9 (5), pp. 11-43.
- Jensen, L. M. (1997), *Manufacturing Confucianism*, Durham y Londres, Duke University Press.
- Karlgren, B. (1950), *The Book of Odes*, Estocolmo, The Museum of Far Eastern Antiquities.
 ——— (1966), *Grammata Serica. Script and Phonetics in Chinese and Sino-Japanese*, Taipei, Ch'eng-wen Publishing Company.
- Kim, S. (2005), *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's "Shangti" in Late Ming China, 1583-1644 (Studies in Biblical Literature) (v. 70)*, Berna, Bruselas, Frankfurt am Main, Nueva York, Oxford, Viena y Varsovia, Peter Lang International Academic Publishers.
- Laven, M. (2012), *Mission to China. Matteo Ricci and the Jesuit Encounter with the East*, Londres, Faber and Faber.
- Liu, Y. (2011), Chinese converts in the Chinese Rites Controversy: Ancestral rites and their identity, tesis de doctorado en filosofía, Graduate Theological Union.
- Loewe, M. (1988), Imperial China's Reactions to the Catholic Missions, *Numen*, 35, pp. 179-212.
- Margiotti, F. (1978), L'atteggiamento dei francescani spagnoli nella questione dei riti cinesi, *Archivo Ibero-Americano*, 38, pp. 125-180.
- Martínez Esquivel, R. (2015), *Xitai* 西泰 o "la Eminencia del Oeste" y su encrucijada al inventar a *Deus* en la mente de *kongzi* 孔子 a 2000 años de su muerte, *Revista de Lenguas Modernas*, 23, pp. 437-454.
- (2018), Misión Sangley. La cristianización entre los chinos de Filipinas en el cambio de siglo del XVI al XVII, *Revista Estudios de Asia y África*, 165 (1), pp. 35-64.
- Martínez Esquivel, R., y Rodríguez Durán, P. (2016), Entre la religiosidad china y el evangelio cristiano: ¿una mirada a la "otra" primera divergencia?, *Revista Estudios*, 32, pp. 518-557.

- Maspero, H. (2000), *El taoísmo y las religiones chinas*, P. González España y R. M. López (trads.), Valladolid, Editorial Trotta.
- Menegon, E. (2010), *Ancestors, Virgins, and Friars. Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*, Cambridge, Harvard University Press.
- _____ (2012), European and Chinese Controversies over Rituals: A Seventeenth-Century Genealogy of Chinese Religion, *Devising Order. Socio-religious Models, Rituals, and the Performativity of Practice*, B. Boute y T. Småberg (eds.), Leiden. Brill.
- Minamiki, G. (1985). *The Chinese Rites Controversy From its Beginning to Modern Times*, Chicago, Loyola University Press.
- Moore, C. A. (1967), *The Chinese Mind. Essentials of Chinese Philosophy and Culture*, Taipei, Hong Qiao Press.
- Mote, F. W. (1971), *Intellectual Foundations of China*, Nueva York. Alfred A. Knopf.
- Mungello, D. (1989), *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH.
- _____ (2001). *The Spirit and the Flesh in Shandong, 1650-1785*. Maryland, Rowman & Littlefield Publishers.
- Rowbotham, A. H. (1966), *Missionary and Mandarin: The Jesuits at the Court of China*, Nueva York, Russell & Russell.
- Rule, P. A. (1972), K'Ung-Tzu or Confucius?: The Jesuit Interpretation of Confucianism, tesis de doctorado en filosofía, Universidad Nacional de Australia.
- _____ (1987), *K'Ung-Tzu or Confucius?: The Jesuit Interpretation of Confucianism*, Sidney, Unwin Hyman.
- Spence, J. (1988), Matteo Ricci and the ascent to Peking, *East Meets West: The Jesuits in China, 1582-1773*, C. E. Ronan y B. C. Bonnie (eds.), Chicago, Chicago University Press.
- Schwartz, B. I. (1985), *The World of Thought in Ancient*, Cambridge, Harvard University Press.
- Sutton, D. S. (2007), Death Rites and Chinese Culture: Standardization and Variation in Ming and Qing Times, *Modern China*, 1 (33), pp. 125-153.
- Standaert, N. (ed.) (2001), *Handbook of Christianity in China, Volume One: 645-1800*, Leiden, Brill.
- Watson, J., y Rawski, E. (eds.) (1988), *Death Ritual in Late Imperial and Modern China*, Berkeley, Berkeley University Press.
- Zhang, D. (1988), Chinese Culture and Chinese Philosophy, *Chinese Studies in Philosophy*, 3 (XIX), pp. 69-95.
- _____ (2002), *Key Concepts in Chinese Philosophy*, E. Ryden (trad.), Beijing, Foreign Languages Press.

Zürcher, E. (1994), Jesuit Accommodation and the Chinese Cultural Imperative, *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, D. Mungello (ed.). Monumenta Serica Monograph Series XXXIII, Nettetal, Steyler Verlag.

REPRESENTACIONES DE LA CULTURA CHINA EN LA LITERATURA COSTARRICENSE¹

Francisco Rodríguez Cascante²

China era la suma de todas las metáforas.

Viaje al remoto Puntalín.

INTRODUCCIÓN

En 2019, en la concesión de los premios nacionales de Costa Rica en la modalidad de cuento, se otorgó el galardón al libro titulado *Un par de mariposas* del joven escritor residente en China Christopher Reyes. El jurado argumentó que en el volumen se aprecia, además de aspectos de índole estilística, “una muy notable incorporación de los aspectos de la cultura china”.³ También en el mismo concurso se asignó mención honorífica al cuentario *Pequeño jardín del Edén* de un reconocido narrador radicado en México, Sergio Arroyo. Indicó el mismo jurado que “Esta decisión obedece a la notable integración de elementos culturales del Lejano Oriente y el manejo de una narración amena”.⁴

A estos textos, que proponen como interés la exploración de intertextos, discursos, imágenes, mitos y vivencias sobre las culturas chinas, se debe adicionar una obra fundamental, publicada por un hijo de inmigrantes en 2016, el escritor y artista plástico Otto Apuy, *Viaje al remoto Puntalín*, travesía histórico-discursiva por los procesos de inmigración y emigración de personas chinas a Costa Rica.

Si lo más importante de una producción literaria no es tanto su contenido sino “en conexión con qué hace pasar o no intensidades, en qué multiplicidades introduce y metamorfosea la suya”;⁵ tal como dijeron Deleuze y Guattari, se torna clave, por parte de los estudios historiográficos,

observar las relaciones que se establecen en el eje diacrónico de la producción literaria sobre China, lo cual hace posible dilucidar ideologemas,⁶ continuidades y transformaciones.

Así, estos textos del presente siglo establecen diálogos con sus predecesores. Por ello, el objetivo de este artículo es considerar los lugares histórico-discursivos de la enunciación de estas narrativas comparándolas con dos obras clásicas de la literatura del siglo xx: un relato de *Cuentos ticos* de Ricardo Fernández Guardia y un fragmento de la novela *Mamita Yunai* de Carlos Luis Fallas, las cuales también toman como objeto de representación elementos de la cultura china. Esta mirada permite considerar los procesos representacionales que articulan los mundos narrativos de cada uno de los textos.

Este particular interés reviste importancia en los procesos de constitución de las dinámicas del campo literario nacional, concretamente en las referidas a los reconocimientos del *canon* y del *corpus* de las obras de ficción del país, ya que la escasez predomina en la representación de la cultura china en la literatura costarricense. Muy pocos textos elaboran tales elementos culturales en la historia de la producción literaria de Costa Rica. Como afirma el historiador Iván Molina:

Las investigaciones realizadas sobre la literatura costarricense suelen prestar poca atención a las experiencias de vida de los autores, a los específicos contextos históricos en que escribieron y publicaron, y a los esfuerzos que emprendieron, de modo más o menos deliberado, para que sus personas y sus obras fueran recordadas de determinadas maneras.⁷

En consecuencia, es una tarea urgente para la historiografía literaria costarricense saldar la deuda de esta injustificable desatención, debida en mucho a la asunción de un estrecho nacionalismo históricamente excluyente.

DEL OLIMPO⁸ A LA GENERACIÓN DEL 40:⁹ RICARDO FERNÁNDEZ GUARDIA Y CARLOS LUIS FALLAS

La propia historicidad de los lugares enunciativos evidencia la concepción y asunción de una determinada noción de cultura, así como su recepción y

re-distribución en los imaginarios de los respectivos contextos de producción y acogida de las obras literarias. Como sostuvo uno de los fundadores de la teoría sociocrítica, el profesor Edmond Cros, no solamente hay que prestar atención a las mediaciones ideológicas, sino también a aquellas que tienen que ver con el código de transformación de cada texto —es decir, cómo se presentan los sistemas de representación en cada obra de ficción—,¹⁰ códigos que cambian de acuerdo con los tránsitos de la historia y sus sujetos culturales.

Dos textos narrativos incorporan personajes chinos en la literatura costarricense de la primera década del siglo xx, los cuales muestran dos momentos diferenciados en cuanto a dichos códigos de transformación respecto de la textualización de la otredad china y sus vínculos con la sociedad costarricense. En primer lugar, el relato “El ahorcado” de *Cuentos ticos* (1901), de Ricardo Fernández Guardia, hace referencia a personas chinas que “trabajaban bajo un régimen represivo y militar, en condiciones malsanas, mal alimentados y explotados”,¹¹ circunstancias que se presentaron, como es sabido, durante la construcción del ferrocarril a la provincia de Limón, en el Caribe costarricense, que tardó entre 1884 y 1890, año en que se hizo el primer recorrido entre San José y Limón.

Cabe recordar, como ha planteado Lai Sai Acón:

La llegada de las primeras oleadas de inmigrantes chinos a Costa Rica en el siglo xix, ocurre en medio de una serie de crisis sociales y políticas en China. Su antiguo esplendor y poderío imperial se va debilitando debido a factores como desastres naturales, hambrunas y el embate de potencias occidentales.¹²

Este fenómeno se observa claramente en 1873, cuando la Compañía del Ferrocarril de Costa Rica llevó al país 653 trabajadores, quienes llegaron al puerto de Puntarenas y posteriormente fueron trasladados a la ciudad de Cartago.¹³

El relato, grotesco, irónico y deshumanizante, forma parte de esa racista visión de la otredad que poseían los autores del denominado Olimpo literario de la primera literatura costarricense:

Para las obras del ferrocarril se habían hecho venir culis de la China, con el objeto de ponerlos a trabajar en la zona mortífera, porque es

bien sabido que la vida de un chino no tiene mayor importancia. Y hay que suponer que ellos mismos debían de estimarlo así, considerando la facilidad con que se la quitaban. En efecto, no había día en que no amaneciese algún hijo del Celeste Imperio colgado de un árbol, para envidia de sus compañeros, que a pie juntillo lo creían resucitado a orillas del Hoang ho, el famoso río Amarillo, embelesado en la contemplación de las frágiles pagodas del país de Confucio, lejos del aborrecido capataz que los obligaba a trabajar.¹⁴

En este relato, Fernández Guardia elabora un sistema de representación redistribuido por su generación, para el cual la otredad migrante china no pasa de ser un objeto de cambio. Estamos en presencia de las mediaciones en la visión del mundo de la élite de intelectuales y políticos pertenecientes a la oligarquía cafetalera, que se había conformado gracias a las reformas liberales de finales del siglo XIX. Ese consabido al que apela el texto no es otra cosa que la cínica miopía propia de los intereses sectoriales de esta oligarquía, que pretendía ser omnipotente.

En segundo lugar, en la reconocida novela *Mamita Yunai*, publicada en 1941 por Carlos Luis Fallas, el protagonista, José Francisco Sibaja, quien va a vigilar que no haya fraude en las elecciones en la comunidad indígena de Amubre, en la región de Talamanca, visita el comisariato del chino Felipe, con quien entabla el siguiente diálogo:

—¿Qué paltilo es uté?

¿Para qué mentirle al chino? Tenía que inquirir datos y orientarme y algo tenían que agradecernos los chinos por la campaña que acabábamos de hacer a favor de la República China. En vez de contestarle saqué un folleto y se lo mostré. En cuanto vio el retrato de nuestro candidato, me dijo que él lo conocía y que lo había oído hablar en Limón.

—Homble mu entelegente —sentenció—. Látima, calajo, pelo sin plata etá jolilo.

Mientras cambiaba una mirada indefinible con el negro, me preguntó si andaba solo y a pie. Le conté cómo había hecho el viaje y entonces exclamó:

—Poblecito. Camino mu lalgo y montaña dula, ¡calajo! —y le ordenó a una negra que estaba adentro que me hiciera un poco de café.

Me pasó adelante y mientras me tomaba el café yo le hablaba, no sin cierta intención, de la guerra china-japonesa y del brillante porvenir de China. Él se paseaba preocupado, como el que se ve obligado a hacer algo que le reprocha la conciencia, e insistió en que me comiera todo lo que me había servido, como si me estuviera preparando para un prolongado ayuno. Me explicó que él nada tenía que ver con la política del país y luego me preguntó en qué forma pensaba llegar hasta Amure. Le dije que no lo sabía y entonces me informó de la llegada “casual” de dos inditos; vivían más adentro de Amubre y yo podía hacer el viaje en el *cayuco* de ellos.¹⁵

Este segundo momento evidencia otro orden: el de la integración de los inmigrantes chinos en las dinámicas sociales y su inserción económica en el mercado minorista. Como afirma Pablo Augusto Rodríguez, para 1915, los chinos “son el grupo extranjero con mayor cantidad de negocios minoristas, aportan la mayor cantidad de impuestos trimestrales, detrás de los costarricenses, y tienen el mayor aporte de capital por negocio”.¹⁶ Para finales de la década de 1920, “era uno de los grupos mejor integrados a la sociedad costarricense”.¹⁷

Estamos en presencia de otra visión de la otredad, la del intelectual comunista de la generación de 1940, cuyas preocupaciones rondaban por la asimilación de los sectores populares dentro de una totalización que hiciera posible luchar por cambios estructurales. En el texto, a pesar de la mutua desconfianza entre ambos personajes, Felipe tiene voz y es sujeto de diálogo en la narrativa regida por un sistema de representación donde la transformación de las condiciones de vida de la mayoría de la población era la ambiciosa meta de ese grupo de intelectuales articulados en el Partido Comunista.

NARRATIVAS HETEROGÉNEAS: SERGIO ARROYO Y CRISTOPHER REYES

Muy distintos son los códigos de transformación y sus respectivos sistemas de representación en los autores del presente siglo. En primer lugar, consideremos el escrito “Heilongjiang” del cuentario *Pequeño jardín del Edén*, publicado en 2020 por el narrador Sergio Arroyo. El relato cuenta la historia

de una madre y su hija, quienes habitan en una granja rural en la provincia del mismo nombre del texto, y se ven invadidas por perros; conforme los alimentan, constantemente atraen a muchos otros más que llegan por comida, hasta que la situación se vuelve incontrolable y la joven decide terminar con su madre antes de que fueran atacadas por los canes.

El cuento aborda la representación del mundo rural chino, textualizando los trabajos agrícolas del cultivo de soya por parte del señor Ji, y del cuidado de los animales de una granja. Igualmente, aborda el motivo de la reencarnación, en el imaginario de la joven y el mito del zorro, aunque este animal solamente lo evoca la niña como poseedor del conocimiento acerca del futuro.

El mundo rural chino funciona como ubicación espacio-temporal para incorporar como código de transformación una narrativa presentada desde la óptica de la niñez, tal como actúa en todos los textos del cuentario, estrategia que desarrolla elementos retóricos del relato de terror; concretamente la mostración del miedo a lo inconmensurable, que surge espontáneamente en medio de la cotidianidad. Los esfuerzos por sobrevivir se presentan alejados de las posibilidades humanas desde la perspectiva de una niña en el mundo rural chino que asume el imposible rol de manejar un destino hiperbólico:

Pero ¿qué granja era aquella sin animales que alimentar, sin soya, sin Xuê ni Benben, sin mi padre? No mucho. Pero no era el momento para dejar que mi madre se derrumbara por la angustia. Me escondí el cuchillo en la ropa.¹⁸

En segundo lugar, la mayor parte de los relatos del libro *Un par de mariposas*, publicado en 2020 por Christopher Reyes, se desarrolla en China. La visión del narrador es la construcción de un joven estudiante costarricense en el gran país asiático. Es una mirada de deslumbramiento e investigación que, en todo momento, toma distancia del mundo desconocido, pero tiene la necesidad de hablar de él en una serie de actos de reconocimiento y apropiación. Por ejemplo, en el relato “Los países cercanos”, ese narrador autobiográfico refiere que en Shanghái, lugar donde está aprendiendo mandarín, se observan claros procesos de hibridación sociocultural,¹⁹ mezclas entre Oriente y Occidente, las cuales tornan imposible las fijaciones de la

memoria identitaria de orden nacional. El narrador protagonista no puede moverse con los registros culturales que posee a su llegada a China. Debe afrontar un complejo proceso de reconocimiento de las diferencias. Por ello, *Un par de mariposas* es un ejercicio de reflexión sobre las identidades y su condición de heterogeneidad sociocultural. El narrador vive frustración al no poderse comunicar en mandarín y toma conciencia de su ubicación:

En ese mes de frustraciones, en que pensé que conseguiría amistades chinas, logré únicamente conocer la ausencia de gente y sentirme, de forma irremediable, como lo que era, un extranjero más en la ciudad china con más extranjeros. Hasta ya entrado octubre, durante el día en que hubo una ceremonia que daba la bienvenida a todos los estudiantes internacionales, conseguí con quién hablar, lamentablemente no en chino, no en inglés, sino en español.²⁰

Estamos en presencia de lo que Antonio Cornejo Polar llamó “literaturas heterogéneas”, las cuales se caracterizan por “la duplicidad o pluralidad de los signos socioculturales de su proceso productivo: se trata, en síntesis, de un proceso que tiene, por lo menos, un elemento que no coincide con la filiación de los otros y crea, necesariamente, una zona de ambigüedad y conflicto”.²¹

Estas zonas ambivalentes son la constante en el relato. Por ejemplo, ocurre cuando el narrador conoce a dos asiáticos, a los cuales saluda en mandarín, dando por sentado de que se trata de personas chinas. Ellos ríen y son presentados por sus nombres japoneses. Luego de que se conocen, el narrador inserta un pequeño relato sobre la Segunda Guerra Sino-japonesa de 1937 que permite observar parte de las atrocidades cometidas durante el conflicto:

El sol imponente nace de nuevo. Atrás queda el pueblo arruinado, que será como un sueño que huyó y que reaparecerá sólo al dormir, no tenue, implacable. El soldado e intérprete Serizawa Kunio se enfila con su unidad —al frente el teniente Arima cabalga altivo y severo— y se encaminan a Wuxi, marchando hacia la infamia, entre campos de arroz y ceniza.²²

Esta primera suspensión en el libro de la experiencia vital del narrador, en su descubrimiento de China para incorporar relatos sobre la historia o

la mitología orientales, marca una de las estrategias estructurales del libro, cuya función es dar cuenta al lector de su conocimiento, apropiación y reescritura de la cultura donde está inmerso. Se trata de la inserción interdiscursiva de un fragmento de esa difícil coyuntura histórica correspondiente a los conflictos entre ambas naciones. Historia y mito se convierten en el cuentario en interpretaciones sobre momentos y creencias de China, formas que intentan la interpretación cultural mediante los ejercicios de una escritura intertextual fragmentaria.

En el segundo relato titulado “Peces y aves” el narrador conoce a tres argentinos en un restaurante mexicano. Uno de ellos, Ignacio, doctorando en literatura china, en varios de los textos funciona como el relator de historias sobre la cultura china. En esta primera ocasión, refiere el mito del Shangyan, el ave de lluvia asociada a Yu Shi, el Señor de la Lluvia. En la versión de Ignacio, durante la dinastía Ming, en un pueblo de la provincia de Jiangsu durante una sequía, un pescador vio un pez que tenía apariencia de pato y podía evocar la lluvia con su danza, pero el animal desapareció y el pescador lo estuvo buscando por muchos lugares, hasta que lo encontró, pero el pez-pato no danzó hasta el día en que los manchúes atacaron el pueblo y todo se inundó de agua.

Sin embargo, el texto no valida la verosimilitud de sus historias, puesto que son interpretaciones y construcciones de sujetos culturales no nativos. Cuando Ignacio concluye la historia, sus amigos lo acusan de mentiroso; él confiesa que en sus historias casi todo es real y que sólo unas pocas son exageraciones. Este distanciamiento de la narración con los rigores que podrían apuntar a representaciones fidedignas evidencia el posicionamiento posmoderno del cuentario, por cuanto exhibe que la verosimilización del texto está mediatizada por el discurso mediante sistemas sígnicos que nunca pueden ser reflejo de lo real, sino tan sólo interpretaciones por medio del lenguaje. Ante esto, relatar historias sobre China consiste en un conjunto de ejercicios lingüísticos que no van más allá de la elaboración de relatos, basados ni siquiera en la memoria, sino en la lectura o en la escucha de tales historias que pertenecen a la tradición, la leyenda y la mitología.

El mito de Huli jing también es recreado por Ignacio en el relato “El mito de los zorros”, donde refiere que, durante la dinastía Tang, Wang Cai-chen encuentra en un puente a la hermosa y joven Juhua, quien lo rechaza, diciéndole que para estar juntos debe él abandonar a su esposa para casarse

con ella. Él se lo promete y juran verse de nuevo en el mismo lugar, lo que ocurre poco tiempo después. Caichen intenta abusar de la joven, ante lo cual ella se niega y le pregunta si ha dejado a su esposa: “¿la dejaste? ¿la dejaste?”, pregunta, pero él no responde, sino que dice: “¿Cómo puedo hacerle caso? Desde ayer me di cuenta, ¿no eres acaso el espíritu de una zorra?”²³ Ante esto, ella lo hiere en la garganta y Wang Caichen muere.

La instalación en China de ese narrador autobiográfico —quien transita con inseguridad por una cultura que no lograr leer con alguna propiedad, y de la cual constantemente se le escapan sus signos cotidianos— provoca la constante textualización de esas zonas de ambigüedad y conflicto de orden identitario. Esta condición prevalece en el relato “El jardín del dragón pacífico” que, si bien ubicado en un parque en Osaka, revela las angustias de la propia voz enunciativa. En dicho espacio geográfico se presenta a Katsuro, sujeto híbrido, quien sufre de crisis de identidad y conoce a un artista con quien mantiene un diálogo, donde le confiesa a su interlocutor:

—Le voy a ser claro. Yo no tengo nada de mexicano. Tampoco tengo nada de japonés en realidad. No tengo nada de nada. Mi papá es cristiano. Así son los mexicanos. Mi mamá dice que lo es también, pero es budista.

—¿Y usted?

—Yo no soy nada. Ya le dije que no tengo nada de mexicano, ni de japonés. Ni de cristiano. Ni de budista.

—¿Pero hoy no se siente japonés?

—Eso lo dije por decir.²⁴

Las seguridades identitarias se debilitan. Ese guiño posmoderno del cuentario desdibuja las identificaciones al mostrar cómo en relaciones y ubicaciones transfronterizas los sujetos reconstruyen sus filiaciones de formas heterogéneas, abandonando los lugares de la mismidad. Ya no se trata de determinar los rasgos que caracterizan a las colectividades frente a los otros grupos, como en las construcciones nacionalistas, sino, más bien, el cuentario establece el cuestionamiento del individuo frente a la diversidad, lo cual arroja signos de diferencia antes que de identificación. Como han señalado Solórzano Thompson y Rivera Garza, la discusión se enfoca en el ámbito

performativo, al procurar dar cuenta de “los múltiples procesos culturales que contribuyen a la creación consciente y la presentación performativa de las identidades latinoamericanas. La identidad es entendida no como algo esencial, sino como una autonegociación de varias influencias para crear una representación en particular”.²⁵ En el caso de Katsuro, el proceso de representación no tiene asideros firmes y deviene en paranoia, en tránsitos de negación, en una permanente búsqueda sin horizonte de conclusión.

La respuesta brindada por el cuentario a estos cuestionamientos es el refugio en la afectividad que ofrecen los otros latinoamericanos —el círculo más cercano del narrador—, así como el estudio y la inmersión en las prácticas culturales chinas. Es una ruta de aprendizaje que no deja de estar marcada, también, por la ambigüedad. Por ello, cuando en el último relato, “La ciudad y las flores”, el día del cumpleaños del narrador protagonista una amiga le pregunta por medio de un mensaje telefónico: “¿Y cómo lo está tratando China?”,²⁶ la respuesta es “Pues aquí pasa de todo”.²⁷ Ese mismo camino es un viaje por la nostalgia.

Estos textos de Arroyo y Reyes desandan el tránsito de una literatura que estuvo mucho tiempo ensimismada en el reducido ámbito nacional, y retoman los recorridos de varios de los autores centroamericanos, como Rubén Darío y Enrique Gómez Carrillo, que, desde finales del siglo XIX, iniciaron sendos viajes por el cosmopolitismo.²⁸ Estas obras constituyen un claro aporte a la exploración de fronteras que desde hace poco viene haciendo la joven literatura costarricense.²⁹

UN VIAJE A LOS ORÍGENES: OTTO APUY

Obra fundamental de la reciente novelística costarricense, *Viaje al remoto Puntalín*, escrito por un hijo de inmigrantes chinos, Otto Apuy, conforma una densa narrativa de exploración y develamiento de los orígenes de la población chino-costarricense. Memoria, fronteras, migración, mito e historia se articulan en una interconexión de viajes de ida y vuelta entre China y la ciudad de Puntarenas, para un valiente conjunto de inmigrantes que construyeron parte de la identidad nacional desde mediados del siglo XIX.

La novela es un relato generacional de la inmigración china a Puntarenas, principal puerto costarricense del Pacífico. Inicia con la osada aventura

de quien luego se convertiría en el patriarca de la población china migrante, Tai Chin Chen, quien sale de la provincia de Wandong en busca del mito de Jin Shan, la Montaña Dorada, en San Francisco, California, que promecía riquezas para todos los que llegaran.

Tai Chin es acompañado por el espíritu del dragón durante toda su travesía, hasta que llega a San Francisco y por las leyes migratorias estadounidenses de 1870 no puede ingresar al país. Un anciano, Lon Choy, a quien conoce en el barco, le pide que le ayude a desembarcar disfrazándose de viejo, a lo cual accede Tai Chin, debido a que “tenía un profundo respeto por la gente mayor”,³⁰ aspecto de la cultura china que subraya el texto. El anciano logró burlar los controles e ingresar a Estados Unidos. A cambio del favor, le regala un gallo de peleas de origen mongol, que se convierte en el amuleto de la buena suerte.

Frustrado su ingreso a San Francisco, por su buen comportamiento, el capitán del barco lleva a Tai Chin al puerto de Puntarenas. Una vez allí, cuando descendió del barco fue confundido con un indígena, ya que varios de ellos era la primera vez que veían un chino: “Sus facciones fueron por mucho tiempo un atractivo exótico en la solitaria sociedad puntarenense de entonces”.³¹ Tai Chin llegaría a pasar de ser objeto de contemplación a sujeto que provoca fuertes procesos de transculturación en la sociedad puntarenense.

Cabe recordar, con Ángel Rama, que tales procesos de transculturación establecen una dinámica de relaciones e intercambios entre culturas diferentes, lo que modifica tanto a la cultura a la que se llega como a los sujetos mismos que arriban. En esos encuentros se manifiestan “pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones”,³² gracias a la función creadora y las condiciones de plasticidad cultural de todo sistema semiótico.

Desde su arribo a Puntarenas, Tai Chin inicia un proceso de transformación de sí mismo y de su entorno. Al poco tiempo, su carácter emprendedor lo convierte en el encargado de la cocina del restaurante y, luego, en propietario. Su llegada inicia procesos de transculturación, que elabora la novela y que forman parte de la historia de la conformación del mestizaje de la sociedad costarricense.

En primer lugar, está el descubrimiento y valoración de la gastronomía. Gracias a él los puntarenenses conocieron la salsa de soya, los fideos delgados, los tacos chinos, el *chop suey*, el cerdo a la barbacoa, entre otros platillos.

Pero la situación con la comida no se queda ahí. Tai Chin efectúa la hibridación de las dos influencias culinarias:

Él comenzó a atender clientes en una fonda adornada con faroles y abanicos chinos y redes de pesca; el primer hogar de Tai Chin, donde mezclaba platillos cantoneses con maíz y tiquizque, yuca y frijoles recién nacidos, verduras y carnes de venado y cerdo salvaje de la zona, no había mejor “chancho de monte” que el que se alimentaba de chuchecas y pianguas para hacerlo embutido en chorizo chino, no había más remedio que improvisar. Así nació una especie de arroz cantonés al que llamó “arroz concai”, que muchos conocían como arroz con gallo, por la fama de su gallo chino. Inventó el “wantán negro”, una pasta rellena de chucheca y piangua, y el “wantán rojo” que lo hacía de cambute y salsa de tomate, carne de caracol y pargo con ajo, y decía que traía buena suerte por el color.³³

En segundo lugar, la novela plantea el fenómeno de la transculturación religiosa. Los migrantes chinos inician dinámicas de plastificación cultural al hibridar los imaginarios religiosos asiáticos con las prácticas cristianas. Esto se presenta en el proceso de inserción sociocultural de Tai Chin. Cuando sus visitantes llegaban a su casa “lo primero que percibían era el extraño olor del incienso chino, que revelaba estatuillas de Buda confundidas con imágenes de la Virgen de la Misericordia”.³⁴

En tercer lugar, son ostensibles esos procesos transculturadores en cuanto a la integración de los posteriores inmigrantes chinos, motivados por el éxito de Tai Chin, quien, quince años después de su llegada, viaja a su región natal para casarse y volver a Puntalín. No regresa solo; lo acompañan varios primos que también comparten sus sueños. Así inicia en la novela el tránsito por un conjunto de contactos culturales que se mantiene por varias generaciones: “Para Tai Chin, es el puente construido por las olas del mar, la cola del dragón es la lontananza de plata, el límite de las cosas posibles e imposibles”,³⁵ señala el narrador.

Gracias a esos viajes, en poco tiempo se empezó a establecer una colonia china que se dedicaba no solamente al negocio de la gastronomía, sino a la agricultura, al comercio y las actividades profesionales. Esto fue generando una transformación histórica en la constitución de las identidades nacionales:

Poco tiempo después se produciría lo inevitable. Muchos primos se adentrarían en el golfo y se instalarían a vivir en otros pequeños poblados y pequeños puertos del río. Los primeros chinos en esta tierra produjeron el milagro económico en las humildes aldeas. Cada pueblo comenzó a crecer en una mezcla insólita de lo foráneo y lo indígena con los nuevos valores heredados de una perdida cultura hispánica de la colonia.³⁶

Varios de estos migrantes no se quedan solamente en Puntarenas, sino que se dispersan por diversos sectores; tal es el caso de Chen Tin Puy, quien se dirigió a la villa de Cañasfistulas, en ese entonces un caserío a la orilla de un río, donde prosperó como comerciante. Tin Puy y los demás harían muchos viajes más de ida y vuelta a China, lo cual se transmitió a las nuevas generaciones, en un tránsito histórico pleno de pérdidas, selecciones, redescubrimientos e incorporaciones.

La última parte de la novela refiere la historia de Tai Ke, un joven nacido en China, hijo de Juanita, quien luego de una vida precaria en Puntarenas logra llegar a China y estudiar medicina. Ella, junto con su hijo, realizan un viaje a los orígenes con el fin de que Tai Ke conozca el lugar de donde partió su madre. En una inundación en el cementerio puntarenense el joven encuentra el amuleto con que fue enterrado Tai Chin: una piedra de jade con figura de un gallo que le había regalado a Tai Chin el sabio Lon Choy, en su último encuentro. El texto plantea que el dragón de Lon Choy escogió a Tai Ke como su heredero, aquel sujeto destinado a continuar la exploración de fronteras que inició Tai Chin:

Tai Ke parecía ser transfigurado desde estas partes del río y del mar, de la llanura y la montaña, de otros continentes y de otras lenguas. Un viento con todos los olores, el agua con todos los sabores, y un paisaje colorido en los ojos de muchas generaciones. Eran ellos en el pequeño bote, pero representaban el pasado y el presente, se había abierto un boquete en el mundo, de allí en adelante pertenecían al futuro.³⁷

En la obra es fundamental el tema de la preservación de la memoria, lo cual está construido por medio del personaje Si Ling, cuyo abuelo había llegado, junto con Tai Chin, en su segundo viaje. Ella se encarga de escribir

en un diario las historias de las personas migrantes entre China y Costa Rica y viceversa. Este diario es el registro memorial de la conformación de una sociedad chino-costarricense que ha sido fundamental en la historia del país. Dice el narrador: “La idea de Si Ling era legarles la comprensión de que el espíritu del dragón consistía en ser emprendedor. El sueño de la ‘montaña dorada’ era cierto para quienes tuvieran fe en su lucha por sobrevivir ante los más difíciles obstáculos”.³⁸

Viaje al remoto Puntalín es ese registro memorial de la conformación de una cultura chino-costarricense que constituye parte imprescindible de los registros identitarios de la sociedad costarricense. Partiendo del arribo de los primeros migrantes, sus luchas contra el racismo y la exclusión, sus emprendimientos, sus aportes, hasta la inserción social, el mejoramiento de sus condiciones y la integración como parte del país.

La novela de Otto Apuy construye, por vez primera en la literatura costarricense, ese registro de las voces de una inmigración que se caracterizó por su agencia. En todo momento el migrante chino es sujeto capaz de gestionar, construir y aportar en el desarrollo social. Como señala Paul Ricoeur, la memoria es el único medio del que disponen las personas para significar el pasado de los recuerdos.³⁹ Esta novela de Otto Apuy es un lugar de memoria que da sentido al pasado. También constituye una memoria de mostración de la agencia de una cultura que forma parte esencial de Costa Rica.

CONCLUSIÓN

A principios de la década de 1980, cuando Todorov publicó su estudio sobre la otredad en los procesos de conquista y colonización de América, decía que se puede encontrar a los otros en uno mismo, “darse cuenta de que no somos una sustancia homogénea, y radicalmente extraña a todo lo que no es uno mismo: yo es otro”,⁴⁰ tarea nada fácil debido a las potentes formulaciones nacionalistas que forman parte inherente de los procesos de socialización a los que todos los ciudadanos nos vemos sometidos. Tanto es así que los imaginarios nacionales han dificultado, por mucho tiempo, las valoraciones objetivas acerca de la conformación heterogénea de cualquier sociedad.

En América Latina, un amplio registro de su literatura, entre otras prácticas significantes, ha luchado por mostrar la naturaleza híbrida de las sociedades y los sujetos que las integran desde la antigüedad hasta el presente. *El reino de este mundo* (1949), *La región más transparente* (1958), *Cien años de soledad* (1967) son reconocidos esfuerzos por textualizar la historia mestiza de las comunidades latinoamericanas.

Inicialmente, con los tránsitos de los grupos originarios, pasando por el arribo violento de los conquistadores, hasta las múltiples oleadas de inmigrantes, las culturas de América Latina no pueden ser comprendidas sino a la luz de sus intensos procesos de mezcla e integración, de los cuales forman parte inherente los grupos chinos, quienes han marcado, de manera definitiva, referentes culturales que se han hibridado con el paso de tiempo.

Costa Rica no ha sido la excepción. Por el contrario, desde los mismos procesos de construcción de los imaginarios nacionalistas en el siglo XIX, las migraciones chinas han estado aportado a la diversidad sociocultural de país. A partir de la explotación de los primeros trabajos a que fueron sometidos en la construcción del ferrocarril, hasta su desarrollo como pequeños y grandes comerciantes, la población china migrante es un referente de lo que constituye Costa Rica desde el siglo XIX hasta el presente.

Desde el rechazo inicial con sus estereotipos, hasta la inserción y aceptación, la literatura costarricense ha representado el proceso de inmigración china al país. Hemos observado que desde la generación del Olimpo hasta la literatura del siglo XXI, los lugares histórico-discursivos de la enunciación y las dimensiones representacionales han cambiado en la literatura costarricense que focaliza la representación de elementos de la cultura china. Este breve recorrido ha puesto en evidencia la mirada objetualizada de Fernández Guardia, donde no se concibe al inmigrante como sujeto, así como ha mostrado la visión comunicativa que se esforzó en plantear Carlos Luis Fallas.

Se han señalado, también, las búsquedas cosmopolitas de la narrativa de Sergio Arroyo y la mirada del extranjero que procura comprender China, en los relatos de Christopher Reyes. Finalmente, de otra naturaleza es la novela *Viaje al remoto Puntalín*. Se trata de un documento que textualiza los orígenes del enunciador haciendo un recorrido fabulado por la historia de la migración china a Puntarenas. Apuy recurre al mito, a la historia y a la imaginación para dar cuenta de densos procesos de transculturación. Es

un viaje en búsqueda de la “montaña dorada” que condujo a los migrantes chinos a darse cuenta de que su riqueza estaba en su capacidad de agencia.

NOTAS

¹ Este trabajo se realizó en el marco del proyecto de investigación 540-C3-139 “De lo sólido y lo líquido: las construcciones del mundo en la narrativa costarricense contemporánea (1960-2020)”, el cual está inscrito en la Coordinación de Investigación de la Sede de Occidente de la Universidad de Costa Rica. Fue presentado en el Congreso Internacional “Las ondulaciones del dragón: miradas sobre China entre México y Costa Rica”, el cual se celebró en El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, México, del 13 al 14 de septiembre de 2023.

² Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica.

³ Ver Ministerio de Cultura y Juventud anunció galardonados con Premios Nacionales de Cultura 2020, <https://mcj.go.cr/sala-de-prensa/noticias/ministerio-de-cultura-y-juventud-anuncio-galardonados-con-premios>.

⁴ Ver Ministerio de Cultura y Juventud anunció galardonados con Premios Nacionales de Cultura 2020, <https://mcj.go.cr/sala-de-prensa/noticias/ministerio-de-cultura-y-juventud-anuncio-galardonados-con-premios>.

⁵ Gilles Deleuze y Félix Guattari (2002), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, José Vásquez Pérez (trad.), Valencia, Pre-textos, p. 10.

⁶ Por “ideologema” se entiende la siguiente definición de Julia Kristeva: “El encuentro de una organización textual (de una práctica semiótica) dada, con los enunciados (secuencias) que asimila en su espacio o a los que remite en el espacio de los textos (prácticas semióticas) exteriores, será llamado un ideologema”, Julia Kristeva (1974), *El texto de la novela*, Jordi Llovet (trad.), Barcelona, Editorial Lumen, p. 15.

⁷ Iván Molina Jiménez (2018), “He dejado de ser costarricense”. Escritores y migración en la Costa Rica de los siglos XIX y XX, *Revista Realidad*, 152, p. 126.

⁸ Por Olimpo, se entiende un grupo de autores fundacionales de la literatura costarricense: “La elaboración y puesta en escena del modelo nacional oligárquico corre a cargo de un elite letrada de intelectuales, políticos, maestros, historiadores y escritores, que en Costa Rica se acostumbra llamar con un nombre significativo: *El Olimpo*. Mientras los políticos se encargan de montar el nuevo Estado liberal, con sus leyes, códigos e instituciones en las dos últimas décadas del siglo XIX, los otros intelectuales se encargan de elaborar la nueva mitología oficial costarricense, con sus héroes, gestas y monumentos, con su historia, su cultura y su literatura nacionales”; Álvaro Quesada Soto (2008), *Breve historia de la literatura costarricense*, San José, Editorial Costa Rica, p. 20.

⁹ Por generación de 1940 se comprende un grupo de escritores asociados a la representación social de la literatura que se desarrolló en la década del cuarenta en Costa Rica: “Citamos las razones políticas porque uno de los hechos de mayor importancia a partir de 1940 ha sido la aparición de la literatura de ideas sociales y de clase, en defensa del proletario, la que suele llamarse ‘comprometida’, que ha sido un producto de dos factores: estéticamente, del naturalismo; ideológicamente, del comunismo”; Abelardo Bonilla (1984), *Historia de la literatura costarricense*, San José, STVDIVM, p. 311.

¹⁰ Edmond Cros (1986), “Introducción a la sociocrítica. Conferencia N.º. 2”, *Káñina, Revista de Artes y Letras de la Universidad de Costa Rica*, X, N.º. 1, p. 80.

- ¹¹ Álvaro Quesada Soto (1995), *La formación de la narrativa nacional costarricense (1890-1910)*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, p. 73.
- ¹² Lai Sai Acón (2016), Migraciones de chinos a Costa Rica y su consecuente proceso de asimilación desde 1855, *Revista Estudios*, 33, p. 6.
- ¹³ Marlene Loría Chaves y Alonso Rodríguez Chaves (2001), La inmigración china a Costa Rica. Entre la explotación y la exclusión (1870-1910), *Revista de Historia*, II, N°. 44, pp. 169-170, 159-192.
- ¹⁴ Ricardo Fernández Guardia (2004), *Cuentos ticos*, San José. Editorial de la Universidad Estatal a Distancia, pp. 111-112.
- ¹⁵ Carlos Luis Fallas (1984), *Mamita Yunai*, en *Narrativa de Carlos Luis Fallas I*, San José, Editorial STVDIVM, pp. 44-45.
- ¹⁶ Pablo Augusto Rodríguez Solano (2013), Migración, sociabilidad y Estado: la comunidad china y su inserción a Costa Rica (1870-1930), *Estudios sobre China desde Latinoamérica. Geopolítica, religión e inmigración*, Susan Chen Mok, Jorge Bartels Villanueva y Ricardo Martínez Esquivel (eds.), Puntarenas, Editorial de la Sede del Pacífico, p. 230.
- ¹⁷ Rodríguez Solano, *Migración...*, p. 223.
- ¹⁸ Sergio Arroyo Molina (2020), *Pequeño jardín del Edén*, San José, Editorial Costa Rica, p. 41.
- ¹⁹ Gómez indica que “el término “hibridez” o “hibridación” da cuenta de los procesos y resultados de la mezcla de diferentes culturas en América Latina”; Leila Gómez (2009), *Hibridez, Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, Mónica Szurmuk y Robert McKee Irwin (eds.), México, Siglo XXI Editores, Instituto Mora, p. 134.
- ²⁰ Cristopher Reyes (2020), *Un par de mariposas*, San José, Editorial Costa Rica, p. 2.
- ²¹ Antonio Cornejo Polar (1978), El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, IV, N°. 7-8, p. 12.
- ²² Reyes, *Un par de mariposas*, p. 10.
- ²³ Reyes, *Un par de mariposas*, p. 36.
- ²⁴ Reyes, *Un par de mariposas*, p. 47.
- ²⁵ Nohemy Solórzano Thompson y Cristina Rivera Garza (2009), Identidad, *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, Mónica Szurmuk y Robert McKee Irwin (eds.), México, Siglo XXI Editores, Instituto Mora, pp. 143-144.
- ²⁶ Reyes, *Un par de mariposas*, p. 76.
- ²⁷ Reyes, *Un par de mariposas*, p. 76.
- ²⁸ Fue por medio del significante francés que arribó Darío a una concepción cosmopolita. De acuerdo con Siskind, “el potencial universalista de su literatura le permitiría llegar a ser una función estructural de la universalidad de la cultura francesa”. Por su parte, Gómez Carrillo entendía la literatura, de nuevo siguiendo a Siskind, como “una red universal de intercambios estéticos, apropiaciones y reinscripciones en nuevos contextos comparativos, donde el significado emerge de las interacciones, los contrastes y las relaciones que moldean el sistema literario global”. Ver Mariano Siskind (2016), *Deseos cosmopolitas. Modernidad global y literatura mundial en América Latina*, Lilia Mosconi (trad.) Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 253 y 221.
- ²⁹ Al respecto, ver Mijail Mondol López (2021), *Literatura, identidades y sociedad costarricense: desde el siglo XXI hasta los inicios de la literatura nacional*, San José, Editorial de la Universidad Estatal a Distancia, concretamente el capítulo V: “Imaginario contemporáneos en el siglo XXI: ¿En búsqueda de una identidad literaria?”, pp. 151-184.
- ³⁰ Otto Apuy (2019), *Viaje al remoto Puntalín*, San José, EUNED, p. 16.
- ³¹ Apuy, *Viaje...*, p. 24.

- ³² Ángel Rama (2007), *Transculturación narrativa en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones El Andariego, p. 47.
- ³³ Apuy, *Viaje...*, pp. 33-34.
- ³⁴ Apuy, *Viaje...*, p. 119.
- ³⁵ Apuy, *Viaje...*, p. 86.
- ³⁶ Apuy, *Viaje...*, p. 95.
- ³⁷ Apuy, *Viaje...*, p. 273.
- ³⁸ Apuy, *Viaje...*, p. 230.
- ³⁹ Paul Ricoeur (2003), *La memoria, la historia, el olvido*, Agustín Neira (trad.), Madrid, Editorial Trotta, p. 42.
- ⁴⁰ Tzvetan Todorov, *La conquista de América, el problema del otro*, Flora Botton (trad.), México, Siglo XXI Editores, 1998, p. 13.

BIBLIOGRAFÍA

- Apuy, Otto (2019), *Viaje al remoto Puntalín*, San José, Editorial de la Universidad Estatal a Distancia.
- Arroyo Molina, Sergio(2020), *Pequeño jardín del Edén*, San José, Editorial Costa Rica.
- Bonilla, Abelardo (1984), *Historia de la literatura costarricense*, San José, STVDIVM.
- Cornejo Polar, Antonio (1978), El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto socio-cultural, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* IV, N°. 7-8, pp. 7-21.
- Cros, Edmond (1986), Introducción a la sociocrítica. Conferencia N°. 2, *Káñina, Revista de Artes y Letras de la Universidad de Costa Rica*, X, N°. 1, pp. 77-83.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari (2002), *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, José Vásquez Pérez (trad.), Valencia, Pre-textos.
- Fallas, Carlos Luis (1984), *Mamita Yunai*. En *Narrativa de Carlos Luis Fallas I*, San José, Editorial STVDIVM, pp. 26-227.
- Fernández Guardia, Ricardo (2004), *Cuentos ticos*, San José, Editorial de la Universidad Estatal a Distancia.
- Leila Gómez, Leila (2009), Hibridez, *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, Mónica Szurmuk y Robert Mckee Irwin (eds.), México, Siglo XXI Editores, Instituto Mora, pp. 134-139.
- Kristeva, Julia. *El texto de la novela..* de Jordi Llovet trad. Barcelona: Editorial Lumen, 1974.
- Loría Chaves, Marlene, y Alonso Rodríguez Chaves (2001), La inmigración china a Costa Rica. Entre la explotación y la exclusión (1870-1910), *Revista de Historia* II, N°. 44, pp. 159-192.

- Ministerio de Cultura y Juventud anunció galardonados con Premios Nacionales de Cultura 2020, <https://mcj.go.cr/sala-de-prensa/noticias/ministerio-de-cultura-y-juventud-anuncio-galardonados-con-premios>.
- Molina Jiménez, Iván (2018), “He dejado de ser costarricense”. Escritores y migración en la Costa Rica de los siglos XIX y XX. *Revista Realidad*. 152, pp. 125-146.
- Mondol López, Mijail (2021), *Literatura, identidades y sociedad costarricense: desde el siglo XXI hasta los inicios de la literatura nacional*, San José, Editorial de la Universidad Estatal a Distancia.
- Quesada Soto, Álvaro (1995), *La formación de la narrativa nacional costarricense (1890-1910)*, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- _____ (2008), *Breve historia de la literatura costarricense*, San José, Editorial Costa Rica.
- Rama, Ángel (2007), *Transculturación narrativa en América Latina*, Buenos Aires, Ediciones el Andariego.
- Reyes, Christopher (2020), *Un par de mariposas*, San José, Editorial Costa Rica.
- Ricoeur, Paul (2003), *La memoria, la historia, el olvido*, Agustín Neira (trad.), Madrid, Editorial Trotta.
- Rodríguez Solano, Pablo Augusto (2013), Migración, sociabilidad y Estado: la comunidad china y su inserción a Costa Rica (1870-1930), *Estudios sobre China desde Latinoamérica. Geopolítica, religión e inmigración*, Susan Chen Mok, Jorge Bartels Villanueva y Ricardo Martínez Esquivel (eds.), Puntarenas, Editorial de la Sede del Pacífico.
- Sai Acón, Lai (2016), Migraciones de chinos a Costa Rica y su consecuente proceso de asimilación desde 1855, *Revista Estudios*, 33, pp. 1-18.
- Siskind, Mariano (2016), *Deseos cosmopolitas. Modernidad global y literatura mundial en América Latina*, Lilia Mosconi (trad.), Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Solórzano Thompson, Nohemy, y Cristina Rivera Garza (2009), Identidad, *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, Mónica Szurmuk y Robert McKee Irwin (eds.), México, Siglo XXI Editores, Instituto Mora.
- Todorov, Tzvetan (1998), *La conquista de América, el problema del otro*, Flora Botton (trad.), México, Siglo XXI Editores.

LUNA NUEVA
SINOFOBIA, INTERLUNIO
HACIA LO DISTINTO

VIOLENCIA ANTICHINA EN MÉXICO (1871-1940): REPULSIÓN INSTINTIVA O RACISMO DE ESTADO

Jorge Gómez Izquierdo*

Tal como lo muestra la historia de las migraciones de chinos por todo el mundo, el odio contra China y contra los emigrantes chinos antecede con mucho al caso mexicano. No piense el lector que con tal afirmación intento disculpar el racismo de los mexicanos. Todo lo contrario, simplemente quiero recordar que el fenómeno del antichinismo surgió desde los primeros contactos de Europa con el Imperio Chino, y, a partir de entonces, se fue sedimentando una imagen degradante de China, su cultura y su gente. El estereotipo sobre el ser chino surge históricamente de la confrontación del Imperio Chino con las naciones europeas, España y Portugal, en primer término, durante el siglo XVI. La imagen de China como una nación inmóvil atrasada y refractaria a los valores de la cristiandad se difundió por todo el mundo y adquirió credibilidad en la obra de reconocidos pensadores europeos: los católicos ibéricos, Hegel, los positivistas franceses, entre otros. Así se consolidó una imagen perdurable que presentaba a China como el prototipo de una civilización degenerada, viciosa y atrasada (Gómez Izquierdo, 1991).

Ha sido tan poderosa la impronta del estigma contra el chino que hizo surgir la comparación con otro grupo detestado por Europa: los judíos. La experiencia de la emigración de chinos durante el siglo XIX a las Américas, pero también a los países asiáticos, sancionó la idea de que los chinos debían ser considerados, a causa de los problemas que ocasionaron en los países que los recibieron, como los *judíos del Este de Asia* (Mitchison, 1961, p. 24).

En reciente publicación de la UNESCO, se resume la experiencia de la emigración china en los siguientes términos:

Desde mediados del siglo XIX hasta principios del decenio de 1940, se produjo en China una oleada migratoria integrada en su gran mayoría por trabajadores sin cualificación, los llamados “coolies”. Como resultado de

las dos Guerras del Opio de 1839 y 1860, Gran Bretaña y Francia obligaron al gobierno de la dinastía Qing a autorizar la migración masiva de trabajadores hacia los países occidentales y sus colonias para reemplazar a los esclavos negros. Fue cuando comenzó la dispersión de los migrantes chinos por el mundo, desde el Sudeste asiático hacia América, África, Europa y Australia.

Entre el final de la Primera Guerra Mundial y el estallido de la Segunda en el Pacífico, la bonanza económica imperante en la región de Asia del Sudeste impulsó aún más la demanda de mano de obra. Fueron los migrantes chinos quienes la satisficieron. Por eso, a finales del decenio de 1940 más del 90% de los 8,5 millones de chinos expatriados por todo el mundo se concentraban en esta región (Zhuang Guotu, 2021).

Así, la necesidad de las poblaciones chinas de emigrar a otros países del sudeste asiático pudo haberse constituido en una de las condiciones que permitieron la difusión generalizada de los prejuicios antichinos. Malaya y Singapur albergaron, respectivamente, 2,365,000 y 965,000 ciudadanos chinos. En América la población china se ubicó de preferencia en Estados Unidos, en algunos países caribeños, centroamericanos y en el Perú (Mitchison, 1961, p. 12).

Ahora bien, ese antichinismo universal llegó a México durante el último tercio del siglo XIX y fue adaptado por diversos grupos políticos como un recurso del naciente nacionalismo-revolucionario a fin de consolidar la anhelada unificación y la lealtad y pertenencia de los mexicanos. Ello sería la condición previa para impulsar el proyecto político hacia la modernidad. El uso demagógico de los sentimientos nacionalistas de la población implicó la necesidad imperiosa de aprovechar cualquier evento, por bárbaro que fuese, para movilizar las voluntades en la consecución de una fantasmagórica “defensa de la patria”. La incorporación del “peligro amarillo” en el proyecto político nacionalista evidenciaba no sólo la ignorancia acerca de China, sino que ponía en evidencia la carencia de elementos positivos de los que los nacionalistas pudieran echar mano en su afán de movilizar a todos los sectores de la población en una acción racista que se pretendía una epopeya de rescate nacional. En síntesis, no hay manera de justificar las atrocidades que el racismo de Estado mexicano ejerció contra las comunidades chinas, pero debo dejar en claro que en la raíz del problema no

puede encontrarse algo que pueda explicarse como la explosión de una animadversión natural, congénita o instintiva. La violencia antichina respondió, antes bien, a una bien orquestada misión de enganchar a la población en la empresa de acoso, expulsión y exterminio de esos extranjeros percibidos como perniciosos. Los mexicanos no inventaron el odio antichino, pero sí supieron sacarle ventaja para sus fines políticos.

Antes de que se iniciara la inmigración china, la discusión sobre la conveniencia de importar trabajadores chinos expulsados de Cuba se hizo pública en animada polémica. La postura oficial se había pronunciado desde 1871 en el *Diario Oficial* por la conveniencia de atraer a los chinos como fuerza de trabajo, aunque eso sí, dirigiéndola a los puntos de la geografía nacional donde fueran necesarios.¹

Años después, el 17 de octubre de 1903, el gobierno del general Porfirio Díaz estableció una comisión destinada a que estudiara los problemas que eventualmente podría ocasionar la inmigración china a México. Esta comisión publicó dos estudios. El primero, de José Covarrubias (1904) —a quien le parecía que el ingreso de chinos podría ayudar a resolver el problema de la escasez de mano de obra—, parecía optimista respecto a que los chinos no podrían afectar el modo de ser intelectual y moral del pueblo mexicano (Gómez Izquierdo, 1991, pp. 67-71), aunque la asimilación del chino era imposible debido a su moral y cultura absolutamente “heterogéneas” a las que preveían en México. El segundo estudio, producido por José María Romero (1911), también planteaba que los chinos no podrían asimilarse debido a su “baja condición y repugnantes costumbres” y proponía como solución al problema de falta de población, buscar “razas afines” (entiéndase: europeos) para alcanzar la anhelada homogeneidad racial.

Moisés González Navarro hizo un recuento pormenorizado de cómo se fue manifestando la opinión pública ante el arribo de chinos a México desde 1880 hasta 1910 (González Navarro, 1970, pp. 166-172). Este historiador rescata un cúmulo de enunciados racistas prorrumpidos en diversos medios impresos de esa época, de los cuales se derivó una larga serie de acontecimientos de violencia, brutalidad, acoso, asesinato que, contra de los emigrantes chinos, ocurrieron desde fines del siglo XIX. Diversos medios impresos durante los años de 1890, repudiaban el proyecto de colonizar México con chinos con argumentos económicos y sociales, en los que la idea de la inferioridad racial de esos inmigrantes se establecía como una certeza

evidente. La frugalidad de sus costumbres hacía de los chinos competidores imbatibles para la clase de los comerciantes e intermediarios locales y su disposición a trabajar por bajos salarios afectaban a la clase trabajadora nacional. Pero lo que más espantaba a los mexicanos y explicaba su oposición al ingreso de chinos, era una cuestión de higiene pública: conformaban una “raza” degradada y estéticamente repugnante. Esta configuración de estigmas daría base al surgimiento de una *opinión pública* atemorizada ante el arribo de los primeros contingentes de chinos y suscitaría protestas y actos de violencia contra lo que se consideró una competencia ruinosa para comerciantes, obreros, lavanderas y cocineras:

Al salir el público de la plaza de Toros de Mazatlán [Sinaloa] en 1886, se enteró de que estaban por desembarcar algunos chinos; enardecido comenzó a gritar mueras, e incluso golpearon a un individuo de esa nacionalidad, antiguo vecino del puerto. En junio de ese año de 1886, gente de *la hez del pueblo*, en el barrio de las Vizcaínas de la capital del país, injurió y apedreó, sin motivo, a un chino, hasta que varias personas lo protegieron, calificándose el acto de *verdadero salvajismo*. [...], [En la misma ciudad capital] en marzo de 1888, se registró una nueva agresión: una multitud de léperos persiguió a un chino, [...]. En Sonora, centro de la más violenta y continua oposición a los chinos, estalló una huelga efímera en Nogales en 1893 por haber entrado a trabajar en un aserradero varios chinos. [...]. En Monterrey [Nuevo León] se dijo que [los chinos] hacían chorizo con la carne de los niños; entonces una turba de más de un centenar de muchachos agredió en 1894 a uno, y un borracho a otro [chino] [...] Un grupo de pequeños comerciantes y dependientes de Guaymas pidió en 1899 al gobernador de ese Estado que, como en Estados Unidos, país eminentemente liberal y práctico, se les aislara [a los chinos] en un lugar exclusivo para ellos. Fundaron su petición en los perjuicios que causaba su monopolio comercial, su falta de higiene y el peligro de que las mexicanas siguieran casándose con ellos (González Navarro, 1970, pp. 166-172).

González Navarro apunta muy bien cómo en este contexto apareció la imagen de la mujer humilde como la principal víctima de la ruinosa competencia representada por los chinos:

Un diario católico [*El Tiempo*] advirtió en 1907 que el peligro de la competencia de los chinos había llegado a extremos increíbles: eran ya “hasta tamaleros y tortilleros, y cercano está el día en que no dejarán a la mujer otro medio lícito de ganar dinero que el de nodriza” (González Navarro, 1970, pp. 166-172).

Los impugnadores antichinos resaltaban los supuestos vicios congénitos de la “raza amarilla”. De esta manera, siguiendo con el relato de González Navarro, el periódico *La Crónica del Norte de México* en 1884, afirmaba que la ingratitud, la indolencia, la crueldad y el egoísmo eran rasgos característicos de los nacidos en China. En 1891, *La Revista de Mérida* sumó a este catálogo de vituperios privativos los epítetos de haraganes, opiómanos, jugadores, vengativos y asesinos. Evidentemente, diarios de diversas regiones del país subrayaban con énfasis los problemas que el posible contagio de tracoma y sarna, “enfermedades de chinos”, representaban para la salud e higiene de los mexicanos. Pero lo más grave y espantoso era la perspectiva de atentar contra la higiene sexual, es decir, que los chinos se unieran con mujeres mexicanas de las clases más bajas, pues de la unión entre esos “seres débiles y feos” (del “fumador de opio-come ratas” con la “bebedora de pulque-come frijoles”), se produciría una población “raquítica y degenerada”. *El Monitor Republicano* lamentaba, en sus ediciones de 1890 en adelante, que las mexicanas casadas con chinos hubieran adoptado los malos hábitos de sus maridos (González Navarro, 1970, pp. 166-172).

Evidencia de este discurso de estigmatización racista se encuentra en un periódico de 1901, *El Tráfico* de la ciudad de Guaymas, Sonora. Tomando a Estados Unidos como el paradigma de una nación homogénea, se manifiesta la preocupación eugenésica, tan cara a la biopolítica, por mantener la pureza y el vigor de la raza nacional ante las amenazas que sobre ella se ciernen. Los enunciados racistas, que señalan la indisciplina sexual de esas mujeres mexicanas, quedan expresados sin ambages en un artículo intitulado “Los chinos. Sus matrimonios con mexicanas”:

Todas las naciones se preocupan ahora de la degeneración de la especie y dictan providencias para evitarla hasta donde sea posible.

Los Estados Unidos que en los últimos años se han mostrado quijotescos en este sentido, promulgaron una ley prohibitiva para los matrimonios entre blancos y negros, haciéndola extensiva a los chinos.

Este fue un ensayo que luego produjo los mejores resultados, pues las *misses* de blonda cabellera no volvieron [...] a otorgar su blanca mano a un etíope o a un descendiente de Confucio. Cuan más, algunas despreocupadas arrastradas por la pasión, dieron el escándalo de huir con sus adonis de color como poéticamente llaman a los negros las *misses* antojadizas que dan en la manía de enamorarse de ellos.

Entonces del Senado americano surgió la Ley Edmunds, prohibiendo con penas severísimas el amasiato, de donde resultó que esas parejas desiguales se vieran obligadas a huir al extranjero, pues malamente podían sus uniones clandestinas ser legitimadas por la ley [...]; y finalmente, los negros que han violado la ley en ese sentido, han sido linchados [*sic*] bárbara y despiadadamente.

Y como si esto no fuera bastante, uno de los estados más populosos de la Unión, acaba de pasar un *bill* que establece las cualidades que deben tener los contrayentes, sin las cuales el matrimonio es imposible, pues se ha pensado allí, [...], que más vale poca población sana y vigorosa, que mucha y degenerada, que solo sirve de pesada carga para la gente capaz de poner sus actividades al servicio de la comunidad donde vive [...].

[...] ¿no es lógico pensar también en el porvenir de nuestra raza?

Los chinos mezclados con nuestras ínfimas clases, por ejemplo, no prometen por cierto el tipo de raza del porvenir: vigorosa, inteligente y activa que reclaman la situación geográfica de nuestro país y las aspiraciones de la Nación; sino el tipo de una nueva raza más degenerada aún que nuestras castas indígenas abyectas por naturaleza.

El chino, que desde la conquista de los manchúes llevan esa trenza que los hace más repugnantes, en señal de obediencia eterna a los conquistadores de su vasto imperio; Y que después de más de dos siglos de distancia no han podido comprender lo afrentoso de ese distintivo que llevan con reverencia, no es indudablemente la raza llamada a mezclarse con la nuestra para producir otra mejor, y lógico es pensar que la degeneración de la raza llegará al *sumum* mezclada con esos seres eminentemente inferiores, física y moralmente hablando, a todas las razas de la tierra.

No es posible, pues, mirar con ojos serenos, el incremento que entre nosotros están tomando los matrimonios de chinos con mexicanas, aunque estas sean, como efectivamente tienen que serlo, de las clases más ínfimas y degeneradas, pues no de otra manera pueden comprenderse esas alianzas que hoy por hoy son un amago, pues llevan tendencias a aumentar con el incremento de la ola amarilla; y no sabemos hasta ahora que nuestros legisladores se hayan preocupado de dictar medidas restrictivas, que pongan al país a salvo de la propagación de una raza inútil, degenerada y abyecta que pese con enorme peso sobre la nación que no quiso prever los resultados funestos de recibir en su seno sin restricciones de ningún género a la escoria de la humanidad arrojada con desprecio justísimo, de todos los países a cuyas puertas ha ido a llamar.

[...] hemos dado cuenta a nuestros lectores de la abundancia con que llegan al estado de Sonora, cargamentos de mongoles, los cuales una vez en tierra, se derraman como siniestra inundación [...] [Las autoridades deberían dictar] sino la expulsión de esa horda de repugnantes amarillos, porque la ley los ampara desde el momento en que tocan el territorio de la República, sí, al menos, la disminución de su arribo a las costas mexicanas por el puerto de Guaymas.

Grima y mucho da mirar como en Sonora pululan los celestes; y si solo se redujera el malestar a la repugnancia que inspiran esas gentes de costumbres relajadas y hábitos indecorosos, el daño no sería tanto; pero [...] el emigrado chino es perjudicial en extremo por la competencia que hace a nuestra clase de trabajadores en todos aquellos ramos que a no ser por su presencia, reportarían para los nuestros los medios bastantes a la satisfacción de sus necesidades, y no se verían en la miseria en que actualmente viven.

[...] el chino [...] en toda su rapacidad mendicante encuentra el medio de lucrar con detrimento de nuestros nacionales, que carentes de esa elasticidad de costumbres y hábitos, lo ven apoderarse, sin poderlo evitar, de cuanto para ellos serviría, bajo otra forma a la consecución de un jornal honrado y decentemente ganado (*El Tráfico*, 18-01-1901, p. 3).

La extrema preocupación por evitar las relaciones sexuales entre personas de “razas” diferentes, pero igualmente degradadas, forma el núcleo del movimiento antichino en México. Esa ofuscación por la apariencia

física de las personas, en tanto que proyecta vicios, defectos, taras que nos repugnan y nos hacen temer la autodegeneración, está en perfecta concordancia con la conciencia y saberes de una época que va de la última mitad del siglo XIX hasta la primera mitad del XX. Una época que ve y denuncia conciencia racista por todos lados. El progreso depende de la calidad de los genes de cada pueblo; luego entonces, los mexicanos quieren seguir el ejemplo de los más avanzados en ese aspecto. El movimiento antichino logró empalmar en su ideología, las corrientes de pensamiento europeo religioso y científico, en las que se había cincelado la imagen degradada de China, con el pensamiento racista-eugenésico. Parece claro que discursos como el que encontramos en *El Tráfico* de Guaymas, establecen un primer eje de preocupaciones que hace depender el éxito de la empresa antichina a que sus premisas sean acogidas tanto por las humildes mujeres, a las que dedican su defensa, como por la clase obrera mexicana. Dos sectores importantes a los que se tratará de integrar en una movilización masiva contra el influjo chino. En la nota citada del periódico guaymense aparece otro eje de preocupaciones, que se logra enganchar con el primero, para dar solidez a la presión que sobre el Estado ejercen para que, mediante una legislación, bloquee el acceso de inmigrantes chinos y prohíba los enlaces chino-mexicana: se trata de la preocupación por la clase media de intermediarios o comerciantes locales. Por obra de un discurso que recoge y disemina estigmas para dar miedo, los chinos son representados, casi por obra de su mera apariencia, como conflictivos para los intereses de aquellos sectores de la población de los que pudiera haber surgido una clase media nativa.

Descalificando, por desleales, todas las prácticas comerciales y económicas de los chinos, los activistas nacional-racistas no concibieron mejor forma de promover el desarrollo de una clase media nacional que liquidando a los chinos. Suprimiendo por cualquier medio la competencia económica de los chinos, también se daría satisfacción a una demanda de vastos sectores de la opinión pública. Entonces, es posible afirmar que ni el odio, ni la repugnancia, ni los estallidos de violencia física sufridos por los chinos, fueron resultado de aversiones innatas, sino inducidos a través de prácticas discursivas manipuladoras que dieron por resultado un consenso respecto de convertir al chino en objeto del odio nacional por acaparar riqueza inútil, por estar desprovisto de poder político y, por último pero no menos importante, por frustrar las expectativas nacionales de mejoramiento racial.



Está documentada en los acervos de la Dirección General de Gobierno de la Secretaría de Gobernación (AGN/DGG) y en el Archivo Histórico de la Secretaría de Relaciones Exteriores (AHSRE) que el impacto de la propaganda racista había logrado agrupar en la empresa patriótica a contingentes representativos de comerciantes, locatarios de mercado, fotógrafos, sastres, industriales diversos, maestros de escuela, propietarios de zapaterías y sindicatos de obreros en los Estados del Norte del país (AGN/DGG, 2.360(29) 8103 exp. 28, c. 10). Todos ellos serían los activistas del racismo antichino. Los primeros intentos por dotar al movimiento antichino de una estructura partidaria para dar la batalla contra el supuesto predominio de los chinos, se registran en 1901 en Sonora. El diario guaymense *El Tráfico* nos regala la crónica de esos esfuerzos en un ilustrativo artículo intitulado “El ‘Boycot’ contra los chinos”:

Parece que el pueblo ha llegado por fin a comprender lo pernicioso que es la ola amarilla y ha comenzado a tratar de organizarse para combatir la peste asiática, con la higiene moral y económica.

La idea de hacer boycot [*sic*] al comercio chino [...] parece haber surgido de un grupo de cocheros, [quienes] pretenden organizar una sociedad antichina, comprometiéndose [...] a no comprar ni un solo cobre a los chinos.

[...]

Hay que tener fe y esperar mucho de nuestro Pueblo. Hasta ahora no se había preocupado por los chinos, pero parece que ya va conociéndolos y con mucha justicia y sobra de razón vuelve su mirada hacia los comerciantes mexicanos a quienes, sin motivo, les había vuelto las espaldas para enriquecer a unos aventureros que acaparan todos nuestros pesos para llevárselos muy lejos, de donde jamás volverán a circular entre nosotros.

[...]

Después de tanto proyectos frustrados, de tantas iniciativas abortadas, de tantos esfuerzos de comerciantes en pequeño estrellados en el oleaje popular, parece que estaba reservado a ese grupo de cocheros humildes, el dar en el *quid*, para salvar al Estado de la afrenta de su-

cumbir abrumado por el enorme peso del elemento chino. [...]. Y en los corrillos se habla de balanzas de mala ley, de moneda falsa, de artículos adulterados y no sabemos de qué otras cosas más. Pero la cosa cunde y al paso que va puede presagiarse la restauración del predominio del comercio mexicano, como el resultado del esfuerzo unido de las masas del Pueblo secundando la iniciativa individual de una clase humildísima (*El Tráfico*, 17 y 23 de enero de 1901, p. 2).

El activismo antichino fue sistemático y prolongado a tal grado que en 1911 el *Club Democrático Sonorense*, liderado por su secretario, el maestro de escuela Plutarco Elías Calles, había concentrado sus baterías contra la presencia de los chinos en esa región mexicana (González Navarro, 1974, p. 61). El otro líder de los antichinos también proviene de las filas del magisterio sonorense: se trata del célebre José María Arana, eventual presidente del municipio de Magdalena, quien fundó y dirigió las primeras Ligas Nacionalistas Antichinas. Estos dos prohombres del racismo antichino llevaron la batuta del movimiento.

El recuento de los actos de violencia física y de extorsiones legaloides contra los chinos (de los cuales el más célebre fue la matanza de Torreón el 15 de mayo de 1911) a lo largo del periodo más intenso de la Revolución Mexicana (1910-1920), lo hice ya en otro trabajo que el lector puede consultar (Gómez Izquierdo, 1991, p. 183). En este punto quiero dar a conocer, en sus propias palabras, la visión racista que Plutarco Elías Calles sostenía con relación a las restricciones legales que el Congreso de Sonora decretó contra los chinos siendo él gobernador de dicho estado. En un informe acerca de la creación de barrios especiales para recluir a la población china, Plutarco Elías Calles justificaba totalmente las medidas del Congreso argumentando que los chinos representaban un perjuicio para la higiene y la salubridad pública por su influencia en el comercio y la industria de esa región. Culpa a los gobiernos de la época porfirista por haber dado todas las facilidades para el “desarrollo de los monopolios, [...], otorgando escandalosas concesiones al elemento chino” (AHSRE, doc. 18-7-162 (296 folios), exp. I/242 (51: 72) /3, 25-04-1919). Hace ver a los chinos como “nocivos, apáticos, marihuanos, opiómanos, tahúres y los acusa de “vivir miserablemente”, de portar y transmitir enfermedades a ellos congénitas como la tuberculosis, el tracoma, el beriberi. Además resalta los defectos morales atribuidos a los

chinos como “la perene avaricia”, todo lo cual los convierte en una amenaza para la higiene y la salud pública. Plutarco Elías Calles dibuja una imagen de explosión demográfica desmedida para resaltar la creciente y nociva presencia de los chinos: los 859 chinos que vivían en Sonora en 1900, se multiplicaron hasta alcanzar la cifra de 4,486 en 1910, y sostiene que “no se exagera si se calcula de diez a quince mil” los que se contabilizan en 1919.

La presencia asiática, debido a sus malas artes, se presenta como un foco de infecciones, y en el discurso callista emerge, igualmente, la condena eugenésica contra las mujeres mexicanas que deciden unirse al hombre chino, matrimonios que, según Plutarco, atentaban contra la higiene sexual:

[...] Repudiado el chino [...] se ve impedido a satisfacer las necesidades de su sexo recurriendo a los medios más degenerados e inmorales, o buscando en último caso el amancebamiento de uno o más chinos con una misma mujer.- Por lo general, la mujer vulgarmente llamada *chinera* [...], deja de considerársele como mexicana o es repudiada hasta por la gente de más baja estofa.[...] Es muy común ver en este Estado un gran porcentaje de [hijos] de chino y mexicana que después de haber perdido el apoyo de los chinos mismos, no cuentan ni con el de los mexicanos, de quienes por razón natural, reciben continuo desprecio y crecen raquíticos, enfermos, heredando la degeneración de sus padres asiáticos, [...], y la timidez e ineptitud para ser hijos dignos de la Patria y capaces de poder defenderla [...], pero de ninguna manera parece conveniente que ese incremento funesto del chino, no deba refrenarse aunque sea en la forma que trata de hacerse [prohibiendo los matrimonios] con los artículos de la Ley Orgánica del Gobierno y Administración interior de esta entidad, so pena de que con toda conciencia colaboremos por sumirla [a la raza mexicana] en el grado de degeneración más espantoso” (AHSRE, doc. 18-7-162 (296 folios), exp. I/242(51:72) /3, 25-04-1919).

Me parece que con lo anterior queda bien ilustrada la predisposición antichina de quien después de ser gobernador de Sonora, se convirtió en Presidente de la República (1924-1928) y Jefe Máximo de la Revolución hasta 1935. Su rol fue fundamental para la propagación del antichinismo mexicano y su influencia política permitió y fomentó el acoso masivo, legal e

ilegal, que concluyó con la expulsión del país de los chinos y de sus mujeres e hijos mexicanos durante la primera mitad de los años treinta. Los soldados de la “santa causa” del antichinismo reconocieron que el éxito de su empresa se debió, principalmente, a la labor “patriótica, nacionalista y humanista” del general Plutarco Elías Calles, quien al detener la “invasión de chinos” liberó a la nación de esa “plaga” amenazante y redimió a la mujer humilde de México de las garras del “pervertido” hombre chino (AGN/DGG, 362.1 (721.3) 1, c. 2, exp. 2, enero-marzo 1926; y 2.360 (3) 8002, c. 1, exp. 6, 6 de abril 1934).

El otro prócer antichino, José María Arana, fue el artífice de la serie de actos hostiles que dieron paso a una ola de expulsión de chinos de Sonora y otros estados del norte del país en el periodo en que fungió, hasta su muerte en 1919, como presidente municipal de Magdalena, Sonora. Su activismo y el proselitismo, azuzando a la población en el odio y la violencia antichina, lo convirtieron en la causa de los cientos de quejas que tanto la legación china como los ciudadanos chinos no cesaron de presentar de continuo al gobierno mexicano para que cesara la promoción de actos de hostigamiento racista. En un oficio de la Secretaría de Relaciones Exteriores se enlistan las reclamaciones que la legación china presentó en 1919 al gobierno mexicano:

El 21 de marzo [1919] protestaron en contra [...] de la Ley Orgánica del gobierno de Sonora, que determinaba que por razones de higiene ocuparan barrios especiales, tanto los chinos como sus comercios; el 7 de abril, por el supuesto hecho de que algunas señoritas chinas pertenecientes a la buena sociedad, habían sido encarceladas [por] dedicarse al galanteo [...]; el 10 de mayo, con motivo de una circular expedida por el Presidente Municipal de Magdalena, Sonora [...] sobre los impuestos que gravitan sobre el pequeño comercio y también porque se les obliga a cerrar sus puertas a las siete de la noche. [La legación china] opina que es perjudicial [...], la aplicación del artículo 106 de la Ley del Trabajo de Sonora que obliga a los patronos a emplear al menos 80% de trabajadores mexicanos. Argumenta que la aplicación de esta Ley es selectiva contra los chinos y que se ha empezado a aplicar en Magdalena, cuyo Presidente Municipal José María Arana es el principal promotor de la campaña antichina, [...], [sostiene] que Ara-

na ha utilizado dicha Ley para hostilizar los chinos multando y encarcelando a comerciantes chinos por no ocupar al 80% de mexicanos. [En oficio del 12 de agosto de 1919] la Legación china pide al gobierno mexicano tome las medidas necesarias para evitar un conflicto. [...], el señor José María Arana, incansable en lo que concierne a molestar a mis compatriotas, amenaza con la idea de que, si para el 15 de este mes los comerciantes chinos no cumplen con la disposición de la nueva Ley del Trabajo de ocupar en sus establecimientos el 80% de empleados mexicanos, deben ser saqueados los propios establecimientos. Ya existe el precedente de los perniciosos resultados de las prédicas del Sr. Arana, pues como consecuencia inmediata de las prédicas del Sr. Arana, los comercios chinos en Huatabampo estuvieron a punto de ser saqueados por el pueblo [y gracias a la intervención del general Álvaro Obregón [se evitó el suceso] (AHSRE, doc. 18-7-162 (296 folios), exp. I/242(51:72) /3).

En un recorte del periódico *El Herald* del 14 de junio de 1919 sobre la campaña antichina desplegada por José María Arana en Sinaloa se lee:

Hace algunos días el Sr. Arana llegó a la capital del Estado [Culiacán] y se organizó una gran manifestación...a darle la bienvenida. Estaba integrada esta manifestación, principalmente por pueblo y obreros, pues cabe decir, de paso, que la campaña antiasiática cuenta con las simpatías del público.[...] [se acusa] al Sr. Arana de ser el principal instigador de dicha campaña en Sonora, Sinaloa, Nayarit y Chihuahua. [La legación china] solicita protección del Gobierno Federal para los chinos (AHSRE, doc. 18-7-162 (296 folios), exp. I/242(51: 72) /3).



La violencia como concepto central para describir acciones brutales perpetradas por unos contra otros grupos humanos quiere denunciar hechos reprobables, injusticias y agravios perpetrados con alevosía y siempre de manera cobarde. La indignación que produce la violencia (sin importar ni su calidad ni a quienes se dirige) nos debe alertar ante cualquier manifestación que siquiera la insinúe. No queremos que se repitan esos hechos

violentos. Evitamos reproducirlos en nosotros y estamos prestos a señalarlos donde se presenten. La violencia será denunciada para ser evitada. Cuando la violencia se ejerce, se rompen con previas relaciones sociales, juegos de poder que le preceden. Fuerzas que entran en contacto y entran en relaciones de dominación: quieren afectarse, influir en sus conductas, orientar sus opiniones y llegado el caso, subordinar al otro a los deseos e intereses propios. Se trata de afectar y dirigir la conducta de los otros. La violencia termina abruptamente con ese juego, rompe el dinamismo en la relación víctimas-victimarios, establece una visión gris y maniquea. La violencia aparece como la manifestación suprema de la inhumanidad, oculta las posibilidades de que los derrotados se rehagan y puedan llegar a poner en jaque el estado de opresión al que la violencia lleva.

Desde el punto de vista del juego entre las fuerzas sociales bajo la forma de relaciones de dominación —es decir, el intento de tratar de dirigir a los otros en beneficio propio—, aparecen las estrategias que cada contendiente en el campo social despliega en el diagrama marcado por las apetencias de dominación de unos que se oponen a las resistencias y pulsiones autonómicas de los otros. El concepto de violencia, entendida como un fenómeno donde se desborda la insensatez humana irracional, hace incomprensible la dinámica de ese juego de fuerzas enfrentadas en el campo social, aunque funciona para la condenación moral. Si pensamos en términos de la violencia irracional ejecutada, los chinos aparecen como puras e indefensas víctimas de los mexicanos antichinos arrebatados, al parecer, por una fea pulsión: el odio, la repulsa *instintiva* hacia el ser chino.

En cambio, si entendemos que esa violencia es el resultado de cálculos políticos y planes razonados, tal como intento demostrar citando las evidencias documentales, se abre un campo más rico y amplio para el analista. Si entendemos que las fuerzas sociales se encuentran en constante confrontación, que las relaciones que establecen siempre son de dominación, en las que cada actor participante tiene sus propios intereses, discursos y habilidades, tienen que resaltarse las estrategias que los chinos acosados en México pusieron en práctica para sobrevivir y triunfar. Vemos entonces una imagen diferente al de las simples víctimas: éstas no están inermes; tal vez en posición de vulnerabilidad, pero no indefensas del todo, conservan su libertad de acción y su capacidad para resistir y afectar a sus adversarios: estrategias de ahorro, de trabajo, de vivienda, de adaptación a la cultura del fraude de los

mexicanos, estrategias políticas y redes de parentesco, y, por supuesto, estrategias matrimoniales. Los chinos lograron construir un sistema exitoso de comercio basado en prácticas que les permitían ser muy ahorrativos: sus locales comerciales eran a la vez dormitorios y bodegas, el personal que ahí empleaban eran otros paisanos chinos. Estas prácticas los hicieron formidables competidores y pudieron convertir sus negocios en verdaderos supermercados, donde podían ofrecer al público local toda clase de mercaderías a precios por debajo de la competencia. Estas destrezas y habilidades habrían sido consideradas por los nacionalistas como hábitos de una competencia desleal que no estaban dispuestos a tolerar. Los promotores del antichinismo encontraron en la legislación racista el ariete destinado a obstruir el empuje e iniciativa de los laboriosos chinos.

La violencia racista nunca es irracional; siempre responde a un plan de acción para movilizar a las masas en la obtención de los resultados esperados: someter al otro, determinar sus conductas, afectarlo en sus emociones y estabilidad. Los promotores activos de los odios raciales señalan a un enemigo sobre el cual descargar las iras, las frustraciones, los celos, las envidias de aquellos que están o se llegan a sentir agraviados por la presencia de esos extranjeros a los que se reduce al papel de agentes bacterianos, contaminantes de la raza, amenazas formidables a las que, sin duda, hay que neutralizar.

La brutalidad de los hechos perpetrados es innegable y condenable, y si fue tan fuerte y avasalladora, no se debió a una predisposición innata o una repulsa instintiva al extranjero. Ése es precisamente una de las creencias difundidas en el entendimiento de esas relaciones conflictivas que se dan en la convivencia entre personas o grupos de diversa procedencia. Se piensa que la presencia del otro, del desconocido, despierta por sí mismo el odio y la aversión que estarían en la base de los hechos de violencia desmedida. Los prejuicios se inventan para ser manipulados en la tarea de dirigir a las masas.

Por el contrario, la experiencia nos muestra que la primera y natural reacción que tenemos cuando nos encontramos con el otro, es de curiosidad e interés, y sin exagerar, de atracción erótica. Esto se hizo patente en el hecho mismo de que mujeres mexicanas decidieran realizar el *connubio* con los chinos, a pesar de tener que arrostrar los problemas de condena moral y exclusión social que su elección amorosa traería consigo. En la documentación histórica, se conservan pruebas de ese deseo de unión mexicana-chino

en la forma de solicitudes al gobierno para contraer matrimonio o para que les permitan vivir juntos. Pero también se encuentra una multitud de prohibiciones dictadas por las instancias oficiales de gobierno, tal como sucedió, sólo por poner un ejemplo, con el chino Jesús Sujo de Sahuaripa, Sonora, quien se quejó de que, a pesar de ser naturalizado mexicano, el gobierno de Sonora le impidió contraer nupcias con su novia mexicana, Jesusa Oleage, de “raza mexicana”. En respuesta del 26 de junio de 1926 a este lamento, el gobernador Alejo Bay recordó que la Ley N°. 31 expedida por el Congreso local el 13 de diciembre de 1923, prohibió cualquier matrimonio de mujer mexicana con “individuos de raza china”, razón por la cual no podía autorizar dicha unión (AGN/DGG, 2.360 (22)4, c. 6, exp. 18, 25 febrero 1928; 2.360(22)1, c. 6, exp. 19, 26 junio 1926; 2.360 (14)1, c. 4, exp. 28, 13 enero 1928). Pero no sólo las mujeres mexicanas sintieron esa afinidad, hubo también uno que otro hombre mexicano que cayó enfermo por el amor de una mujer china.²

Es indudable que son los políticos demagogos interesados en sacar provecho de los rencores, a quienes hay que señalar como responsables de esos atropellos. Y, en el caso del racismo antichino en México, es muy claro que se hizo fuerte e imparable, gracias a que los activistas antichinos llegaron a ejercer su poder desde el Estado, cuyos organismos e instituciones se convirtieron en los instrumentos eficaces al servicio de la empresa de aniquilar la competencia económica y evitar la contaminación de los nativos a causa de los “males congénitos” que se atribuyeron al ser chino. Los prejuicios y los odios raciales modelaron el comportamiento que un grupo social adoptó ante otros “grupos extraños” y marcaron diferencias tajantes. Se puede afirmar, de un modo general, que en el nacionalismo impulsado por algunos Estados que han alcanzado su independencia o que buscan acelerar un proceso de expansión nacional, aparece una exagerada valoración de la propia nación en contraste con una infravaloración de las otras naciones. De esta manera, la necesidad de todo grupo o nación por reafirmar una identidad colectiva se satisface (Davis, 1971, pp. 307-342).

Tenemos entonces, por un lado, la glorificación de la propia nación, y, por el otro, la minimización del valor de las naciones exteriores, aspectos que, por sí mismos, conducen al fortalecimiento de la identificación nacionalista. Los prejuicios nacionales, que resaltan las diferencias étnico-raciales, se acompañan de ciertas ideas y concepciones acerca de los grupos externos.

Se crea una imagen casi siempre degradante de ellos. De esta imagen, mezcla de realidad y fantasía, deviene una visión rígida y fuertemente simplificada. Se inventa un estereotipo del otro, del extranjero: una imagen que se aleja de la realidad, pero que sirve para azuzar y encauzar el miedo de una población ante el peligro señalado (Davis, 1971, pp. 307-308). Debemos entender que los prejuicios son, en la historia de las sociedades, los factores socio-psicológicos que solidifican la identidad de un grupo o de una nación. La sobrevaloración de la propia nación consiste, básicamente, en achacar todo lo malo a las naciones-razas externas: se piensa que, si éstas son peores que la propia, automáticamente la propia nación-raza es superior a aquéllas. De esta manera, se preparan los argumentos éticos que servirán de justificación al ejercicio de la violencia contra los extranjeros (Boesch, 1971, pp. 343-370). El prejuicio racial y el concepto de “raza” funcionan como un mero pretexto para justificar la agresión, pero, al mismo tiempo, hermana a los miembros de un grupo en su odio contra los extranjeros. Es necesario subrayar que la cuestión de las diferencias raciales sirve como un instrumento a una política nacionalista.

A pesar de ser nociones fragmentarias del mundo, los prejuicios raciales se pretenden incuestionables y universalizantes. Su implantación es una condición previa para la consolidación de un sistema de dominación. De ahí que su importancia político-social sea de primer orden. La misma idea se puede expresar en la contundente fórmula de Alexander Mitscherlich: “La explotación de los seres humanos se lleva a cabo, sobre todo, con ayuda de los prejuicios” (Mitscherlich, 1971, pp. 289-306).

Si los oprimidos carecen de satisfacciones materiales y espirituales, si la pobreza engendra rencores y frustraciones, entonces las élites dominantes, corporizados en los dirigentes del movimiento antichino, desvían los posibles estallidos sociales ofreciendo a los oprimidos objetos en los que puedan descargar sus resentimientos: les inventan enemigos, es decir, designan chivos expiatorios. Encontrar un objeto de odio que carezca de valor ético para la sociedad facilita la integración de numerosas personas dispuestas a embarcarse en la empresa de atacar a grupos considerados como extraños al propio. El concepto “extranjero” encierra un grado extremo de repudio; al resaltar el carácter “extranjero” del grupo adverso, el prejuicio racial se convierte en una actitud que comparte una colectividad. Si a ello se agrega que entre las características atribuidas al grupo elegido como enemi-

go resaltan lo bajo de su moral, de su raza, de su religión, etcétera, descubrimos que la cuestión racial responde a necesidades reales de identificación del grupo que la convierten en un fenómeno psicosocial. Los prejuicios raciales consolidan la unidad nacional (Mitscherlich, 1971, pp. 300-301).

El odio antichino en México es un caso histórico de manipulación de los prejuicios raciales motivada por la consecución de ciertas metas políticas. Las pulsiones antiextranjeras (xenofobia) que existían entre los mexicanos antes de la Revolución de 1910 llegaron a convertirse en uno de los factores coadyuvantes en la identificación de los mexicanos en cuanto tales. En el odio a los extranjeros, los mexicanos de todas las clases fraternizaban. Los prejuicios raciales antichinos dieron al nacionalismo la posibilidad de arraigarse en los estados de la frontera norte de México, región que concentraba a los núcleos de población china más importantes del país.

La Revolución de 1910 despertó en la población expectativas de mejoramiento en sus condiciones de vida. Éstas no se cumplieron, lo que sin duda ocasionó una frustración y una inconformidad que hubieran podido generar posibles estallidos entre mexicanos. El relativo éxito de la colonia china se convirtió, para ciertos sectores nacionalistas de la sociedad nacional, en el objeto sobre el cual podrían descargar la inconformidad, el odio, la frustración, los celos y la envidia contenidas. Se crearon organizaciones antichinas para “defender a la raza [mexicana] del peligro amarillo”. En la propaganda nacionalista la divisa era clara: los chinos eran los responsables del estancamiento de los mexicanos por haberlos desplazado de las actividades económicas. Los chinos eran considerados, en sí mismos una amenaza para la integridad racial de la nación. Se nublaban las verdaderas causas del problema y se encontraba en la población china al chivo expiatorio que tendría que pagar por la incapacidad de los gobiernos de la Revolución para llevar la justicia social a los mexicanos.

La animadversión contra los chinos se hizo pública, como lo muestra la prohibición de enlaces de hombres chinos con mujeres mexicanas, y se llevó a sus últimas consecuencias, a saber: el asesinato y la persecución. El nacionalismo convierte al chino en ese objeto de tan bajo valor para la sociedad al que cualquiera podía agredir sin ocasionar conflicto social alguno. El odio organizado en contra de los ciudadanos chinos tampoco se puede explicar como una reacción contra su magnitud demográfica ni como una respuesta contra su poder económico. Ciertamente otras etnias extranjeras

(estadounidenses, alemanes o franceses) ostentaban más poder económico y, sin duda, explotaban a la población mexicana en sectores claves de la economía nacional. Los sentimientos antiyanquis, por poner el ejemplo más conocido, tenían una impronta muy fuerte en la conciencia nacional de los mexicanos, pero la persuasión racista no podía escogerlos como a sus víctimas propiciatorias. Las políticas de hostigamiento racial no podían convertir en víctimas del odio social a minorías que tenían tras de sí vastos poderes de jurisdicción. A los chinos, en cambio, sí se les podía atacar fácilmente, pues no contaban con ese respaldo político, hecho que, a su vez, suscitó el desprecio a causa precisamente de esa falta de poder. Convertir a las comunidades chinas en el chivo expiatorio sobre el que se descargarán las frustraciones y envidias sociales contenidas, daba a las masas la oportunidad de mostrar su patriotismo e identificarse con una colectividad en lucha contra la fantasmal “amenaza amarilla” venida de la lejana China. Nadie quería comprender por qué debía tolerarse el progreso de la colonia china; en ello reside una de las causas del resentimiento antichino. Por ser un grupo desprovisto de poder, más allá de las denuncias recurrentes de que compraban protección de diversas autoridades locales y federales, pudieron ser representados como los culpables de todos los males que acuciaban a los mexicanos. Los chinos fueron imaginados como los autores de todo mal contra la patria y como una amenaza de degradación para la “raza” de los mexicanos.

Coincidió la creciente del odio antichino, que culminó con la expulsión de los chinos del país entre los años de 1931 y 1934, con la aparición en 1928 del Partido Nacional Revolucionario (PNR). Pero sería erróneo achacar a los nacional-revolucionarios y a su partido la invención del problema antichino en México. Lo que hicieron fue aprovechar un movimiento que se venía desarrollando desde casi cuarenta años antes de la Revolución de 1910, movimiento que se extendía entre numerosos grupos de la sociedad y que las élites integraron en su proyecto de unificación y fomento de la identidad nacional.

Las clases medias nacionalistas con aspiraciones políticas —maestros de escuela, agricultores, comerciantes y funcionarios públicos— constituyeron la principal fuente del racismo antichino. La manía persecutoria contra los chinos reflejaba el miedo paranoico que les provocaba la actividad de éstos. Los prejuicios y los odios raciales cumplen una función específica en la vida social: fortalecer la cohesión nacional. Para ello aparece el orgullo

de pertenecer a una raza que se imagina a sí misma superior, física y éticamente, respecto a otra.

La autoridad moral que proporciona el prejuicio racial permite la condenación de los otros y puede desembocar en la agresión contra las razas de “poco valor”, razas a las que, por otra parte, se percibe como una amenaza, aunque pueda ser que, de hecho, no tengan poder alguno. En este caso la víctima no tiene capacidad de respuesta y la agresión queda, por tanto, impune. Ya Boesch expresaba que “el odio racial es la rebelión de los rebeldes cobardes” (Boesch, 1971, pp. 365-366).

Los prejuicios antichinos fueron manipulados por grupos políticos que, como el de los sonorenses, llegaron a participar del poder político. Les sirvió tanto para ganar posiciones en la política nacional como para fortalecer su proyecto de centralización (unificación) nacional. El odio antichino se integró a la política nacionalista de las élites nacional-revolucionarias a partir de la creación del Partido Nacional Revolucionario. Ello demostró la importancia que para entonces había adquirido este movimiento regional gestado en las provincias del norte de México y que se extendió a lo largo y ancho del país.

El nacionalismo, en tanto política de movilización para las masas, adquiere para los grupos sociales diversos significados: consolida un sistema de solidaridades y lealtades, permite la cohesión de individuos y grupos diferentes bajo la idea de pertenencia a una entidad mayor (la Patria) y fomenta actitudes que fortalecen la colaboración y convivencia sociales. Pero cuando una política de contenido nacionalista recurre al uso de nociones racistas y xenófobas, estamos ante la manipulación demagógica de la idea nacionalista. El fomento de una identidad nacional a partir del rechazo a los otros (los extranjeros), de la constante apelación a las virtudes del “Pueblo” y de la exagerada valoración de lo propio, no pueden beneficiar sino al político demagogo y manipulador. Y no puede tener como resultado más que la implantación de un régimen autoritario.

En el movimiento antichino en México (1871-1934) se conjugan, en tanto tecnologías para movilizar a las masas, el nacionalismo con el racismo. Se puede apreciar en el análisis de este fenómeno, la puesta en práctica de una estrategia política para defender a la sociedad de las funestas consecuencias que el contacto íntimo con los hombres chinos podría ocasionar al cuerpo social mexicano. Por tanto, es dable interpretar este acontecimiento

histórico también según el modelo de inteligibilidad que Foucault propone con la introducción de los conceptos biopoder/biopolítica y racismo de Estado. La biopolítica del Estado mexicano no se inaugura con la asunción de los nacional-revolucionarios al poder estatal, pues ya en la época porfirista la preocupación por mejorar los patrimonios genéticos de la vituperada población nacional formaba parte de la estrategia por formar nación. El racismo fundamenta, en este punto, la racionalidad política que permitió distinguir de entre la población a los grupos e individuos nocivos a quienes se debería eliminar, dejándolos morir.



A través del discurso y propaganda de los actores involucrados, traté de poner en evidencia los métodos de eliminación a los que fueron sometidos los ciudadanos chinos en México a finales del siglo XIX y durante las primeras tres décadas del siglo XX. Al citar con largueza la documentación pertinente, intenté explicar los procedimientos por medio de los cuales los ciudadanos chinos fueron atacados sistemáticamente al ser denunciados como una especie de agentes bacterianos, quienes por esa razón fueron condenados a desempeñar el papel de peligros o amenazas para la salud y la herencia genética del cuerpo social. El racismo se incrusta en la racionalidad del Estado moderno y explica su estrategia para eliminar a los enemigos biológicos identificados. El Estado, de esta manera, garantiza el ejercicio de su derecho de muerte, al cual recubre bajo el manto del nuevo derecho del biopoder para decretar a quiénes hacer vivir y a quiénes decide complicarles la existencia para dejarlos morir.

Foucault resalta, al abordar el problema de cómo caracterizar al poder moderno, el surgimiento del concepto de “población” relacionándolo estrechamente al nacimiento de la biopolítica. El racismo de Estado se vislumbra como una modalidad novedosa en el ejercicio del poder, que representa una de las características notables del capitalismo industrial, cuyo objetivo es defender la sociedad ante lo que se empieza a percibir como la peor amenaza contra su avance progresista y sano desarrollo: los peligros biológicos encarnados en grupos humanos, que, como los chinos y los llamados “grupos indígenas”, previamente han sido señalados como portadores de graves riesgos de degeneración racial y que, de alguna manera, se reproducen al

interior del propio cuerpo social. El racismo de Estado se ejerce al interior de la sociedad contra sus propios ciudadanos. Y la mayoría de los chinos ya eran ciudadanos mexicanos.

Este racismo de Estado, que exige proteger la vida de la sociedad y defenderla de sus enemigos biológicos internos, tuvo como consecuencia paradójica, pero complementaria, la necesidad de exterminar o poner en riesgo de muerte a sectores de sus propias poblaciones (en este caso, se alude a las esposas e hijos mexicanos de padre chino), sectores a los que, por definición, deberían garantizarles la vida. La función de muerte, imperativo de la soberanía del poder, quedó asegurada con el racismo. El racismo otorgó a la racionalidad del Estado, el criterio central para fragmentar a la población, ese *continuum* biológico, en buenas y malas razas.

La muerte de los otros, de los enemigos biológicos, se consideró un derecho del Estado en tanto garante de la seguridad del cuerpo social. Las guerras y las matanzas emprendidas por los Estados nacionales desde el siglo XIX, explica Foucault, “llegaron a ser vitales”. El holocausto, el acoso y la expulsión de los chinos de México no fueron frutos ni de la barbarie insensata ni de la repugnancia racial, mucho menos resultado impensado de una violencia irracional. Al contrario, fueron diseñados y orientados por una racionalidad política racista, cuyo objetivo abierto fue el exterminio de poblaciones enteras. Al respecto, Foucault enunció contundente: “Los Estados más homicidas son también los más racistas” (Foucault, 2011, pp. 126, 127 y 233). La violencia antichina puso en acción un proyecto genocida planificado.

Y, por último, es necesario avanzar en la explicación del por qué la voluntaria participación activa de los diversos sectores de la población en dicha empresa genocida. ¿Cómo logró el Estado racista movilizar amplios sectores de la población en su empresa de exterminio en contra de otros grupos humanos? La respuesta que puedo dar aquí apunta a los procesos educativos nacionalistas (Tiverovsky, 2021, pp. 15-31; Gómez Izquierdo, 2021, pp. 32-48) que lograron configurar a la población como un sujeto racista dispuesto a matar con tal de salvaguardar la salud y el vigor de sus cuerpos y de su raza. La necesidad de proteger a la población de agentes contaminantes que mermaran su salud o su vigor reproductivo, tomó forma en la idea de que el Estado debía garantizar cierta pureza de su población, entendida como raza nacional. Para alcanzar la homogeneidad racial de la población,

el Estado y sus aliados debieron combatir a sus enemigos biológicos, que, en el caso mexicano, fueron los extranjeros infiltrados, los chinos y los de-generados internos: los indígenas, las mujeres de las clases pobres y los hijos chino-mexicanos.

NOTAS

^{*} Jorge Gómez Izquierdo, orcid: 0000-0002-2878-0104, rocamadour59@yahoo.com.mx. Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

¹ El 12 de octubre de 1871, el *Diario Oficial* editorializaba el tema en los siguientes términos: “*Inmigración china.*- Ya saben nuestros lectores que el gobierno de la isla de Cuba ha decretado la expulsión de los chinos; pues bien, a consecuencia tal vez de eso han llegado a Veracruz por uno de los últimos paquetes los chinos siguientes, que ya tienen nombres y apellidos españoles: Alfredo Pedro Ramírez, Ramón Álvarez, Enrique García, Venancio Ortega, Francisco López, Enrique Granaje y Fausto Julián Funes. [...] No sería inoportuno que los periódicos amigos de la colonización se encargaran de examinar si México debe aprovecharse o no de la emigración de 20 o 30,000 chinos que han sido mandados salir de Cuba. Nosotros, que conocemos algo del carácter y tendencias de los chinos, podemos decir que estos hombres son muy industriosos y muy aptos para cualquier clase de trabajos; son además muy aseados en sus personas, y les gusta formar capital a fuerza de constancia. De Cuba han sido expulsados porque las leyes españolas previenen que ningún chino puede permanecer en el país sin estar contratado por determinado tiempo con alguna persona blanca, ordenando salgan del territorio. Muchos asiáticos se habían descuidado en reanudar sus contratas, porque ganan más dinero trabajando por su cuenta sin tener patrono, y de allí ha provenido que aquel gobierno haya determinado hacer efectivas las disposiciones del caso, con tanto mayor razón, cuanto que gran número de ellos habían tomado las armas en unión de los insurrectos cubanos”; *El Diario Oficial*, 12-10-1871, p. 3.

² “Un criado del Sr. D. Salvador Camarena, de Guadalajara, se enamoró perdidamente de una china chulísima, y a tanto llegó su amor que le pidió casarse. Ella le dijo primero que sí y después que no; él no pudo resistir a la pena que esta negativa le causó y determinó marcharse al otro mundo, como se marchó dándose un pistoletazo”; *Infeliz*, en *Revista Universal*, 31 de agosto de 1875, p. 2.

BIBLIOGRAFÍA

- Boesch, Ernst E. (1971), Reflexiones psicológicas sobre el prejuicio racial, Subirats, Eduardo (Comp., selec. y pról.), *Psicología política como tarea de nuestra época*, Barcelona, Barral editores, pp. 343-370.
- Davis, Earl E. (1971), Estado actual de la investigación sobre el prejuicio, Subirats, Eduardo (Comp., selec. y pról.), *Psicología política como tarea de nuestra época*, Barcelona, Barral editores, pp. 307- 342.

- Foucault, Michel (2011), *Historia de la sexualidad, 1. la voluntad de saber*. México, Siglo XXI editores.
- Gómez Izquierdo, José Jorge (1991), El movimiento antichino en México (1871-1934), *Problemas del racismo y del nacionalismo durante la Revolución Mexicana*, México, INAH.
- Gómez Izquierdo, José Jorge (2021), La subjetivación racista de los mexicanos a través de la enseñanza de la Historia Patria, Velasco Cruz, Saúl, Gómez Gallegos, María de los Ángeles, y Morales Esquivel, Diego Francisco (coords.), *Educaciones y Racismo. Reflexiones y casos*. Guadalajara, México, UDG, Centro Universitario del Norte, UPN, pp. 32-48.
- González Navarro, Moisés (1970), *El porfiriato: La vida social, vol. 4 de Historia moderna de México*, México, Editorial Hermes.
- González Navarro, Moisés (1974), *Población y Sociedad en México (1900-1970*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, Serie Estudios N°. 42), tomo II.
- Mitscherlich, Alexander (1971), Sobre la psicología del prejuicio, Subirats, Eduardo (Comp., selec. y pról.), *Psicología política como tarea de nuestra época*, Barcelona, Barral editores, pp. 289-306.
- Mitchison, Lois (1961), *The Overseas Chinese. A Background Book*. Pennsylvania, Dufour.
- Tiverovsky Scheines, Sol (2021), Subjetividades racistas en las novelas mexicanas del siglo XIX, Velasco Cruz, Saúl, Gómez Gallegos, María de los Ángeles, y Morales Esquivel, Diego Francisco (coords.), *Educaciones y Racismo. Reflexiones y casos*. Guadalajara, México, UDG, Centro Universitario del Norte, UPN, pp. 15-31.
- Zhuang Guotu (2021), La larga historia de los chinos de Ultramar, *Correo de la UNESCO*.

Fuentes documentales

- El Diario Oficial*, 12 de octubre de 1871, p. 3, Hemeroteca Nacional, UNAM.
- El Tráfico de Guaymas*, 18 de enero de 1901, p. 3, México, Hemeroteca Nacional, UNAM.
- El Tráfico de Guaymas*. 17 de enero y 23 de enero de 1901, p. 2, México, Hemeroteca Nacional, UNAM.
- Informe del gobernador de Sonora* [Plutarco Elías Calles] *acerca de la legislación local sobre la creación de barrios especiales chinos*, Archivo Histórico de la Secretaría de Relaciones Exteriores [AHSRE], doc. 18-7-162 (296 folios), exp. I/242 (51:72)/3 (dos legajos), 25 de abril de 1919.
- AGN/DGG, 2.360 (29) 8103 exp. 28, c. 10.
- AGN/DGG, 362.1 (721.3) 1, c. 2, exp. 2, enero-marzo 1926; y 2.360 (3) 8002, c. 1, exp. 6, 6 de abril de 1934.

Oficio del Oficial Mayor [Diego Fernández] de la S.R.E. al Secretario de Gobernación [Manuel Aguirre Berlanga], transcribe nota de la Legación China y le pide tome las medidas necesarias para evitar un conflicto, AHSRE, doc. 18-7-162 (296 folios), exp. I/242 (51:72) /3 (dos legajos).

AGN/DGG, 2.360 (22) 4, c. 6, exp. 18, 25 de febrero de 1928; 2.360 (22) 1, c. 6, exp. 19, 26 de junio de 1926; 2.360 (14)1, c. 4, exp. 28, 13 de enero de 1928

LOS CHINOS EN EL CINE MEXICANO DE FICCIÓN: TRES ESTUDIOS DE CASO

Rocío González de Arce Arzave¹

INTRODUCCIÓN

Por más de un siglo, la historia oficial negó la sinofobia² que, durante décadas, fue ejercida y promovida por el Estado mexicano. Sin embargo, el 17 de mayo de 2021 el Gobierno de México hizo pública “La petición de perdón por agravios a la comunidad china en México”. Este reconocimiento de la sistemática discriminación sufrida por las comunidades chinas establecidas en nuestro país, ha vuelto no sólo pertinente sino obligado repensar esta historia. Pero ¿cómo emprender dicha tarea? La historia tiene, afortunadamente, múltiples caminos, y el cine es uno de ellos. Como ocurre con cualquier otro producto cultural, en el cine cristalizan los imaginarios sociales en los que se sustentan visiones del mundo, discursos y políticas públicas. Su estudio, por tanto, nos permite aproximarnos a esa historia que permanece implícita, como subtexto, en las películas. Así pues, este trabajo parte del supuesto de que es posible estudiar, a través del cine mexicano, los imaginarios colectivos acerca de las comunidades chinas en nuestro país, los estereotipos que estos imaginarios configuraron y los discursos que apuntalaron, legitimaron y socializaron las políticas públicas respecto de estas comunidades en diferentes momentos de la historia en nuestro país.

Para llevar a cabo la investigación, se identificaron y revisaron 63 películas mexicanas de ficción estrenadas entre 1932 y 2019 que incluyen uno o varios personajes de origen chino. Esto permitió reconocer los imaginarios alrededor de las comunidades chinas en nuestro país y los estereotipos a los que estos imaginarios dieron lugar. Una vez hecha la revisión panorámica cualitativa y cuantitativa (estadística) de todas estas películas, se eligieron tres para el análisis de secuencias: *Café de chinos* (Joselito Rodríguez,

1949), *La mafia amarilla* (René Cardona, 1975) y *Sonora* (Alejandro Sprin-gall, 2018); primero, fueron seleccionadas porque sus personajes chinos tienen un peso significativo en la trama y, segundo, porque pertenecen a diferentes momentos históricos.

INMIGRANTES CHINOS Y CHINO-DESCENDIENTES EN LAS PANTALLAS DEL CINE MEXICANO: 63 PELÍCULAS

El enlistado de películas aquí revisado no es definitivo, pues es posible en otras cintas mexicanas aparezcan personajes chinos. Sin embargo, estas seis decenas de películas conforman una muestra lo suficientemente amplia como para ofrecer una primera visión panorámica, cualitativa y cuantitativa, de las comunidades chinas en el cine mexicano.

Una revisión filmográfica de las películas mexicanas con personajes chinos comienza necesariamente con la película *Águilas frente al sol* (Antonio Moreno, 1932), producción de la Compañía Nacional Productora de Películas que se estrenó el 13 de julio de 1932 en el Cine Palacio y que es posiblemente la primera película de ficción mexicana que incluye personajes chinos. El filme, híbrido entre melodrama y *thriller* de espías, narra la historia de la manicurista Carmen, a quien un cliente lleva con engaños a Shanghái. Ahí, Carmen es vendida al chino Wu-Li-Wong, quien la obliga a bailar y cantar en un cabaré de su propiedad. Carmen se ve envuelta en una intriga de espionaje internacional cuando otro hombre la contrata para que robe unos documentos a un estadounidense en México. De regreso en nuestro país, Carmen es secuestrada por una banda de chinos, pero es finalmente rescatada por su enamorado, con quien se casa.

Dos datos adicionales sobre esta cinta son de interés para esta investigación: un jovencísimo Joaquín Pardavé —actor mexicano, de padres españoles— personifica a Wu, el dueño del cabaret en el cual Carmen se presenta como bailarina; y *Águilas frente al sol* es uno de los pocos filmes mexicanos en que la trama se desarrolla, aunque sea parcialmente, en China. Esta película inaugura, además, dos fenómenos recurrentes en el cine mexicano en torno a las comunidades chinas: los personajes con mayor peso en la trama son interpretados por actores o actrices mexicanos sin ascendencia china, mientras que los personajes secundarios y terciarios son generalmente

interpretados por actores o actrices de ascendencia indistintamente china, japonesa o coreana.

En 1938, se estrenó en el cine Encanto *El rosario de Amozoc* (José Bohr, 1938), una comedia de enredos producida por Vicente Saisó Piquer, en la que el mexicano Daniel “Chino” Herrera interpreta a un chino que se disputa con el mexicano Odilón el amor de la mexicana Chucha. A lo largo de la película, el chino es insultado con frases como “asiático desgraciado”, “hijo del celeste imperio”, “chino mentecato”, “¿Y a eso le llamas ojos? Si parecen dos agujeros de alcancía”. Y cuando al final de la película Odilón cree que Chucha se ha decidido por el chino, le espeta a quien le pregunta por ella: “No me hable de esa vieja alpargata. Prefirió la sangre de azafrán a la sangre roja”. La frase, una clara referencia a la “raza amarilla” del personaje chino, expresa, aunque suavizados a través del humor, los prejuicios y las ansiedades sociales de la época en torno a los chinos y a su posible unión matrimonial con mujeres mexicanas.

Ese mismo año, el actor mexicano de ascendencia china Roberto Yhip Palacios interpretó al chino Lee en *La golondrina* (Miguel Contreras Torres, 1938), un melodrama que se estrenó en el Cine Palacio. Yhip Palacios, el actor que más veces encarnó a un personaje chino en las pantallas mexicanas, reapareció en 1942 en *Mil estudiantes y una muchacha* (Juan Bustillo Oro, 1942) como el chino Alfonso, el dueño de un café donde se reúnen los estudiantes a los que hace referencia el título del filme. La figura del chino dueño de un café aparecerá, a partir de este momento, constantemente en el cine mexicano, en especial en su periodo clásico (años cuarenta y cincuenta). En 1943, por ejemplo, Yhip Palacios interpretó nuevamente al chino dueño de un café en *Noche de ronda* (Ernesto Cortázar, 1943), melodrama en que el chino Lee contrata como pianista y cantante de su café Chop Suey al compositor Ramón, después de que éste no tiene dinero para pagarle una comida. A partir de este filme, el personaje chino que es dueño de un café comenzó a aparecer en el cine cada vez más frecuentemente como un benefactor de los protagonistas.

Estelariada por María Félix, *China poblana* (Fernando A. Palacios, 1944) se estrenó en el cine Lindavista. El filme, actualmente perdido, contaba la historia de Mirra, una princesa asiática raptada por piratas y llevada a Acapulco, donde era comprada y liberada por un capitán español. De acuerdo con la película, después de ser bautizada como Catarina de San

Juan y de aprender castellano, la joven emprendía el camino a la santidad y se dedicaba a la asistencia de los pobres en Puebla. El filme proponía que el tradicional vestido de china poblana tenía sus nobles orígenes en la vestimenta que Catarina adoptó hacia el final de sus días.

Aunque los estudios del personaje histórico han demostrado que Catarina no era originaria de China, sino de India; que el traje de china poblana no fue ideado por ella, y que la palabra *china* poseía en Nueva España de la época connotaciones distintas a las del origen étnico,³ en la película, la joven aparecía caracterizada como una mujer china vestida, según Carillo (2017), con trajes tradicionales chinos estilo *hanfu*.

China poblana es un caso cinematográfico particular por varias razones: primero, es posiblemente la única película mexicana que se refiere a la migración china durante el periodo colonial, y, segundo, es la primera aparición, en el *corpus* de esta investigación, de una mujer china en un papel protagónico. Además, los carteles publicitarios de la película muestran que, para mediados de la década de los años cuarenta, ya se había consolidado buena parte de los estereotipos iconográficos que han caracterizado a los chinos en las pantallas del cine mexicano durante años: vestimentas supuestamente tradicionales, peinados relamidos, colores saturados (rojos, azules, amarillos), poses corporales, espacios y decorados (edificaciones tipo pagoda, fumadores de opio), objetos (gongs, cojines) y tipografías que imitan los sinogramas o caracteres chinos.

En diciembre de 1945, se estrenó en el Cine Chapultepec *La selva de fuego* (Fernando de Fuentes, 1945), melodrama en el que Daniel “Chino” Herrera interpreta el papel del cocinero chino en un campamento chiclero en la península de Yucatán. Al año siguiente, el Chino Herrera personificó a un mayordomo chino en la comedia *Su última aventura* (Gilberto Martínez Solares, 1946), que se estrenó en el Cine Olimpia. Ese mismo año, Yhip Palacios apareció nuevamente en las pantallas como el chino dueño de un café en *El hijo de nadie* (Miguel Contreras Torres, 1946), estrenada en el Olimpia.

En el melodrama *Ángel o demonio* (Víctor Urruchúa, 1947) el personaje chino, Carlos, aunque secundario, tiene un papel fundamental en el desarrollo de la historia. Es en su café donde de forma casual, el chico protagonista conoce a la chica. Y cuando el chico pierde a la chica, Carlos, interpretado por el Chino Herrera, organiza un reencuentro que termina en reconciliación y boda. En agradecimiento, el protagonista compra anóni-

mamente el café de Carlos para que éste pueda cumplir su sueño de regresar con el dinero a China y casarse con su novia.

Nocturno de amor (Emilio Gómez Muriel, 1948) es otro ejemplo de cinta que tiene como personaje secundario a un chino dueño de un café, esta vez interpretado por Robert Yhip Palacios. La película se estrenó en el Alameda el mismo año que el filme *Han matado a Tongolele* (Roberto Galvador, 1948), *thriller* policiaco en que reaparece la figura del villano chino que había debutado en el cine mexicano en la ya mencionada *Águilas frente al sol*. El chino malvado de *Han matado a Tongolele* es interpretado por Seki Sano, actor, director de teatro y coreógrafo japones, quien personifica a Chang, el mago de una revista teatral que tiene como figura estelar a la bailarina Tongolele. Chang, enamorado de Tongolele, desprecia a su esposa Lotto (Concepción Lee), quien intenta asesinar a Tongolele por celos, pero falla. Chang, cada vez más obsesionado con Tongolele también intenta matarla, pero es detenido por el policía novio de la bailarina. En *Han matado a Tongolele* cristalizan nuevamente las ansiedades sociales que ven en los chinos una amenaza.

Como puede verse, los personajes chinos del cine mexicano oscilan constantemente entre los estereotipos positivos y negativos. En *El pecado de Laura* (Julián Soler, 1949), melodrama estrenado en los cines Bucareli y Atlas, el chino dueño de un café se convierte en el confidente y consejero del protagonista, a quien acompaña en sus penas de amor y en sus logros, mientras que en *Carta blanca* (Agustín P. Delgado, 1949) 'la china', dueña de un fumadero de opio, apuñala por celos a su amante, el tahúr "carta blanca". La presentación paródica de estos estereotipos apareció a menudo en la comedia mexicana. En *Yo soy charro de levita* (Gilberto Martínez Solares, 1949), por ejemplo, el actor cómico Tin Tan y su carnal Marcelo montan un número musical en el que remedan al chino dueño de un café para evitar pagarle la cuenta.⁴

En 1949 se estrenó, en el Cine Ópera, *Café de chinos* (Joselito Rodríguez, 1949), la primera película con un hombre chino como personaje protagonista. Este texto ahondará más adelante en el análisis de esta importante película para discutir los discursos cinematográficos de integración y segregación que la atraviesan. Baste aquí decir que *Café de chinos* anticipó el gran pico de producciones mexicanas con personajes chinos, en la mayoría de los casos sin peso en la trama. Ejemplo de este tipo de cintas

son *Tú, sólo tú* (Miguel M. Delgado, 1950), *Vagabunda* (Miguel Morayta, 1950), *Especialista en señoras* (Miguel Morayta, 1951), *Baile, mi rey* (Roberto Rodríguez, 1951), *Gendarme de punto* (Joaquín Pardavé, 1951), *La noche es nuestra* (Fernando A. Rivero, 1952), *Por qué peca la mujer* (René Cardona, 1952), *La noche avanza* (Roberto Gavaldón, 1952), *La huella de unos labios* (Juan Bustillo Oro, 1952), *Cuarto de hotel* (Adolfo Fernández Bustamante, 1953), *Frontera norte* (Vicente Oroná, 1953), *El billetero* (Raphael J. Sevilla, 1953) y *Miradas que matan* (Fernando Cortés, 1954).

En la comedia antifeminista *Club de señoritas* (Gilberto Martínez Solares, 1956), se presenta el conflicto que se detona al interior de varios matrimonios cuando las mujeres se afilian a un club feminista. Una de las parejas de la cinta está conformada por el chino Luis, interpretado por el actor mexicano Óscar Pulido, y por Flor de Loto, interpretada por la actriz Margo Su. En esta cinta aparece además la actriz Lila Kiwa, quien interpreta a la hermana de Luis, a quien Flor de Loto confunde en un principio con la amante de su marido. La película concluye cuando las mujeres son sometidas violentamente por sus esposos y la “armonía” regresa a los hogares desintegrados por las ideas feministas. La inclusión de una pareja china en la cinta permitía recalcar que la “amenaza feminista” se cernía sin distinción de origen étnico sobre la institución patriarcal del matrimonio.

Los personajes chinos del cine mexicano no se limitaron, como ya se ha visto, a un solo género cinematográfico. En la comedia paródica del género de la serie criminal *Asesinos, S.A.* (Adolfo Fernández Bustamante, 1957), Yhip Palacios hace el papel de uno de los asesinos a sueldo de la corporación criminal a la que se refiere el título. En el *thriller* criminal *La cama de piedra* (René Cardona, 1958), el personaje chino es un reo; y en un *western*, *Los muertos no hablan* (Jaime Salvador, 1958), el personaje chino es dueño de un hotel. Los personajes chinos fueron especialmente comunes en las comedias. Yhip Palacios interpreta a Canuto Wong Lee en *Paso a la juventud* (Gilberto Martínez Solares, 1958); Viruta y Capulina se disfrazan de chinos en *Cómicos y canciones* (Fernando Cortés, 1960) para investigar la desaparición de sus novias, quienes trabajaban como meseras en el café del chino Wong, quien resulta finalmente el villano de la película.⁵

Pero no sólo el cine de ficción mexicano se interesó por lo chino. En 1957 apareció el primer documental mexicano que aborda el tema de China: *La China popular* (Rubén Gámez, 1957). Este cortometraje, con guion

de Carlos Prieto, fue, según Rashkin (2009), el primer filme latinoamericano en ser rodado en la China comunista. Tendría que pasar más de una década para que otro documental mexicano regresara sobre el tema.

En la década de los años sesenta, los personajes chinos secundarios siguieron teniendo presencia en el cine de nuestro país. En *Los pistoleros* (Miguel M. Delgado, 1960) el personaje chino es un sirviente. En *Si yo fuera millonario* (Julián Soler, 1962), Margo Su simula ser una mesera china en un café de chinos y Noé Murayama finge ser su hermano con el fin de robar al protagonista. En *La garra del leopardo* (Jaime Salvador, 1963), primer *western* mexicano en que aparece un personaje chino, Daniel “Chino” Herrera interpreta a Li Fu, el asistente de un abogado capitalino que llega a un pueblo sin ley intentando hacer justicia. En *Vuelven los Argumedo* (Manuel Muñoz, 1963), otro *western*, el mismo Chino Herrera hace de sirviente; mientras que en el *thriller* criminal *División narcóticos* (Alberto Mariscal y Juan Hernández, 1963), Margo Su y Noé Murayama personifican a dos traficantes de drogas chinos. En el segmento “Las cucarachas” del filme *Los mediocres* (Servando González, 1966), Yhip Palacios personifica a Li, el sempiterno dueño de un café y en *La muerte es puntual* (Sergio Véjar, 1967) el Chino Herrera es Pancho Villa Chang, el patriótico dueño de un café que alega con un cliente que no quiere pagar la cuenta:

Pancho: Quiere vel la cala de tonto a poble chino. Yo no soy chino.

Yo soy mexicano.

Cliente: Bueno, bueno, pero no te enojas, Pancho.

Pancho: ¿Cómo me dijiste?

Cliente: Pancho ¿No es ese tu verdadero nombre? ¿tu nombre mexicano? ¿Pancho Villa Chang, el único charro amarillo del mundo!

En 1967 se estrenó en los cines nacional, Tlacopan, Apolo, Naur y Cervantes, la segunda película mexicana protagonizada por un chino: la comedia *Un yucateco honoris causa* (Arturo Martínez, 1967). En este filme, Evelio Canché, un yucateco de ascendencia china, se entera que ha heredado una gran cantidad de dinero de un pariente chino que residía en Estados Unidos. Antes de recibir el dinero, Canché comienza a ayudar económicamente a todos sus vecinos. Un verdugo chino, interpretado por el luchador y actor mexicano Nathanael León, amenaza a Canché para que pague las

deudas de su pariente muerto. Cuando Canché recibe finalmente la herencia, resulta una suma mínima. Entonces, los acreedores, a quienes Canché había pedido dinero para ayudar a sus vecinos, comienzan a hostigarlo. Al enterarse, todos cooperan para pagar la deuda y el asesino a sueldo le perdona lo adeudo. Canché es, así, el chino “generoso, caritativo, desprendido”, y benefactor de todo un pueblo, en quien, según la película, todo inmigrante chino en México debía convertirse.

En *El cuarto chino* (Albert Zugsmith, 1968), el rico Vidal, que sufre de sonambulismo, va al cuarto chino de uno de sus empleados. Interpretado por Iván J. Rado, el empleado aparece vistiendo trajes tradicionales chinos en un set decorado con todos los clichés chinos posibles. La película incluye secuencias de las pesadillas de Vidal, en las que el empleado del cuarto chino aparece cubierto de sangre, descuartizando un cuerpo y comiendo su carne. A partir de este momento, comenzó el predominio de chinos malvados en las películas mexicanas, seguramente a consecuencia de los imaginarios negativos en torno a los chinos apuntalados por la propaganda durante la Guerra Fría. Por ejemplo, en *Cuatro contra el crimen (Operación muerte)* (Sergio Véjar, 1968), Yhip Palacios personifica a Chang y en *Dr. Satán y la magia negra* (Rogelio A. González, 1968), primera película mexicana de luchadores con personajes chinos, Noé Murayama es Yei Lin, un malvado brujo chino, y Lila Kiwa, su malévola pareja en el crimen.

Casi siempre como personajes secundarios o terciarios, los chinos siguieron apareciendo en el cine mexicano en los años subsecuentes. En *¡Persíguelas y... alcánzalas!* (Raúl de Anda Jr. y Raúl de Anda, 1969), el mexicano Jorge Arvizu aparece como el chino Li Po y en *Tívoli* (Alberto Isaac, 1975) Dai Won Moon interpreta a Chi. Como ocurre en muchas de las películas mexicanas de la época, en *Tívoli* gran parte de los personajes chinos son interpretados por actores de ascendencias asiáticas diferentes a la china. Esta confusión étnica ocurre también con una buena cantidad de elementos culturales a los que hacen referencia las cintas. En *Tívoli*, por ejemplo, el famoso número de exhibición de artes marciales es de origen coreano y no chino; y en la ya mencionada *Han matado a Tongolele*, el mago chino usa la armadura de un samurái japonés en uno de sus números de ilusionismo. El fenómeno evidencia la falta de reconocimiento de las particularidades del origen étnico y cultural, no sólo de los chinos, sino de otras culturas asiáticas inmigrantes en México.

Pero no todas las cintas mexicanas reproducían posturas estereotipadas y superficiales. Ejemplo de esto es *China 1973. Crónica del país del centro florido* (Óscar Menéndez, 1973), segundo documental sobre China producido en nuestro país. El documental, restaurado y reestrenado en 2016, hacía una documentación cinematográfica minuciosa de la República Popular China.

Los personajes chinos malvados y criminales continuaron sucediéndose en la pantalla. En *La mafia amarilla* (René Cardona, 1975), por ejemplo, los chinos integrantes de una banda de narcotraficantes antagonizan a Blue Demon y al inspector de policía. En esta película, mezcla de cine de luchadores y *thriller* policiaco, Chang Lo, el jefe de la banda, es interpretado por Jorge Arvizu, y los traficantes Chi-Tao, Chung Ling y Tse-Ling son interpretados por Amado Zumaya, Yhip Palacios y Noé Murayama, respectivamente. La película muestra que los chinos manejan una tintorería y una casa de antigüedades en el barrio chino de la Ciudad de México como fachada para sus negocios ilícitos. Esta película se analizará con más detalle en la última parte del texto, donde permite ejemplificar los discursos cinematográficos de exclusión y segregación de las comunidades chinas en México.

Los chinos como criminales y villanos se repiten en *El complot mongol (La intriga total)* (Antonio Eceiza, 1978), un *thriller* de intrigas internacionales en el que los miembros chinos de una red criminal buscan dar un golpe de Estado. En esta cinta, Noé Murayama aparece como Liu, León Escobar como Wong y Nicolás Jassa, René Barrera, Manuel Anaya y Alfonso Pérez Ávalos simplemente como los chinos I, II, III y IV.

La película *Puerto maldito* (Alfredo B. Crevenna, 1979) es un caso sobresaliente en el *corpus*. No sólo constituye la primera película mexicana de artes marciales con personajes chinos, sino que es la primera película en que todos los papeles protagónicos y antagonísticos corresponden a personajes chinos. La película presenta la historia de dos familias de pescadores chinos asentadas en México: los Chang, quienes han acaparado deslealmente el mercado, y los Lang, quienes viajan a China para entrenarse en artes marciales y poder enfrentarlos. Al final de la película los Lang vencen a los Chang en un combate y terminan con el acaparamiento. En esta cinta Mario Almada es Pablo Lang, Fernando Almada es Héctor Lang, Noé Murayama interpreta a Lao Chang, Enrique Novi es Ling Chang, la cantante y actriz Daniela Romo interpreta a Elena Lang y Amado Zumaya es el tío Chang.

Treinta segundos para morir (Rubén Benavides y Jesús Marín, 1979) regresa sobre el estereotipo del chino criminal. La película, en la que actúa nuevamente Noé Murayama, presenta a los chinos como contrabandistas de armas y drogas. Este filme es el último de la década de los setenta en que aparecen personajes chinos. Pasarán más de quince años antes de que Bruno Bichir aparezca como el libidinoso mayordomo chino Wang Chong, en la sexicomedia *Santo Enredo* (Joaquín Bisner, 1995). Este periodo en que los chinos desaparecen de las pantallas cinematográficas mexicanas corresponde al momento de desvertebramiento del Estado-nación del que hablan Martín Barbero y Corona Berkin (2017), y que constituyó en el cine un momento de cuestionamiento sobre la(s) identidad(es) en el contexto de la globalización.

A consecuencia de este repensar la identidad y la historia, aparecieron cintas como *Cuentos Chinos* (Luciana Kaplam, 1999), primer documental que aborda directamente el tema de la migración china a México. Este documental es, además, la primera y única película del *corpus* realizada por una mujer. Diez años después de este documental, y de nuevo en el terreno de la ficción, se estrenó *Chinango* (Peter Van Lengen, 2009), película cuyo título hace referencia a una mezcla identitaria a través de la hibridación de las palabras “China” y “chilango” (gentilicio de los habitantes de la Ciudad de México). Este filme de artes marciales cuenta la historia de Braulio Bo (Marko Zaror), descendiente de chinos, quien tras heredar de su abuelo un medallón debe enfrentarse a la mafia mexicana y a la asesina Liao Chen (interpretada por Oyuki Ocman). Otros actores no chinos interpretan personajes chinos en el filme: Rodolfo Reyes es Lee Ming, José Uricelea es Yang Bo y Roberto Pérez es Tang.

En los últimos diez años se estrenaron en México al menos cuatro películas con personajes chinos. La primera de ellas es *Hecho en China* (Gabriel Guzmán, 2012), primer *road movie* mexicano en que aparecen personajes chinos. La cinta cuenta la historia de Marcos, quien ha heredado un restaurante chino de sus padres y es presionado por el mafioso chino Yang Li para que lo venda. Yang Li es interpretado por el actor de ascendencia japonesa Takahiro Murokawa. Aparecen también en la película Takahiro Yokokawa, Nancy Zhou como Pei, y David Loji como Juan Mao.

Otras películas mexicanas recientes con personajes chinos son *¿Qué culpa tiene el niño?* (Gustavo Loza, 2016), comedia romántica que presenta

al actor Beng Zeng Wong como el papá del bebé chino al que se refiere el título de la película y que es la primera película mexicana que acepta la posibilidad de que una mujer mexicana tenga un hijo con un hombre chino; el *remake* de *El complot mongol* (Sebastian Amo, 2019), en que Bárbara Mori interpreta a Martita Fong, Gustavo Sánchez Parra a Fumanchú, Ben Zeng Wong es Javier Liu y Salvador Sánchez es el señor Liu; y *Como caído del cielo* (José Pepe Bojórquez, 2019), donde Beng Zeng Wong aparece como Kogo y Takahiro Murokawa interpreta al chino Do-You Yang, quien, vestido con traje de charro, gana un concurso de imitadores de Pedro Infante, ensayando de nuevo la idea de la mezcla identitaria entre China y México.

Finalmente, es importante mencionar el *road movie* *Sonora* (Alejandro Springall, 2019), primera película mexicana de ficción que presenta en pantalla las terribles consecuencias de las leyes antichinas y las políticas de segregación y exclusión que las comunidades chinas sufrieron en nuestro país a principios del siglo xx. Más adelante en este texto, analizaremos esta cinta con el fin de discutir los discursos de inclusión que la película plantea implícitamente. Antes se presenta la revisión estadística de las 63 películas hasta aquí revisadas.

LAS COMUNIDADES CHINAS DEL CINE MEXICANO EN NÚMEROS

El recorrido filmográfico por estas películas arrojó información que ofrece un panorama estadístico de las comunidades chinas en el cine mexicano. La gráfica 1 muestra que la mayor cantidad de películas con personajes chinos se estrenaron entre 1940 y 1970, con un pico máximo ubicado a finales de los años cuarenta y principios de los cincuenta y tres picos secundarios en la década de los años sesenta. La gráfica muestra, además, otro pico en 2019, cuando se estrenaron tres cintas mexicanas con personajes chinos. Entre 1980 y 1995 no se registró ninguna producción mexicana que incluyera personajes chinos.

Ahora bien, del total de personajes chinos en las cintas mexicanas, los hombres constituyen el 85 por ciento, mientras que las mujeres chinas representan tan solo el 15 por ciento (gráfica 2a). Todos los personajes chinos son adultos, con excepción del bebé chino de la comedia romántica *¿Qué*

culpa tiene el niño?. Lee, Chang, Wong y Li son los nombres más comunes para los hombres chinos de las películas mexicanas y Loto es el nombre más frecuente para las mujeres chinas.

Por otra parte, la gráfica 2b muestra que en su mayoría los personajes chinos en las películas mexicanas son, dado su carácter terciario, moralmente indefinibles o neutros. Los personajes con un mayor peso en la trama tienen, sin embargo, una presencia estereotipada caracterizada por una marcada dualidad moral. Como se aprecia en la gráfica, existe una itinerancia entre películas en que los inmigrantes chinos o los chino-descendientes son presentados como personas trabajadoras, buenas y nobles, y cintas en que se les muestra como malvados, traicioneros, hipócritas, intrigantes o sádicos.

En el primero de los casos, son abundantes los filmes mexicanos en que aparecen chinos, generalmente dueños de algún café, malhumorados y hoscos, pero que resultan, al final, bondadosos y nobles. Ejemplos de ello se encuentran en cintas como *Noches de ronda* (Ernesto Cortázar, 1943), *Soy charro de Levita* (Gilberto Martínez Solares, 1949), *El pecado de Laura* (Julián Soler, 1949) y *¡Baile mi rey!* (Roberto Rodríguez, 1951). En contraste, en el segundo caso, encontramos películas en que los chinos son usureros o forman parte de algún tipo de organización criminal secreta y conspiradora. Entre los personajes de este tipo se encuentran los de películas como *Águilas frente al sol* (Antonio Moreno, 1932), *Asesinos S. A.* (Adolfo Fernández Bustamante, 1957) y *La noche avanza* (Roberto Gavaldón, 1952).

La filmografía revisada permitió mapear los oficios o actividades a los que se dedican los personajes chinos del cine de nuestro país. La gráfica 3 muestra que la mayor parte de ellos (29 por ciento) posee un café o restaurante, que se constituye en un espacio de convivencia y reunión popular, un refugio de la crueldad del mundo, el vínculo del protagonista con el barrio y sus orígenes humildes, y el lugar alrededor del cual se conforma una familia alternativa que ayuda a los protagonistas a superar las vicisitudes. En muchos de estos casos, el chino dueño del café es una especie de padre sustituto de los personajes. Chang Chong (Carlos Orellana), protagonista de *Café de chinos* (Joselito Rodríguez, 1949) es, quizás, el mejor ejemplo de esta figura paternal.

En contraposición al estereotipo del chino bueno y trabajador, un 24 por ciento son asesinos a sueldo, traficantes o ladrones, esto es, criminales en general (gráfica 3). La presencia del estereotipo criminal chino se inaugu-

ró con la primera película mexicana *Águilas frente al sol*, pero tuvo su pico en el marco de la Guerra Fría y la fobia anticomunista, es decir, en las décadas de los años sesenta y setenta con películas como *El complot mongol* y *La mafia amarilla*. En menor medida, los chinos del cine mexicano son también actores o actrices de teatros de revista (9 por ciento), sirvientes, asistentes o mayordomos (7 por ciento) y, en el caso de las mujeres, meseras (4 por ciento).

Independientemente de que estos personajes se presentan como estereotipos negativos o positivos, el que aparezcan en películas contadas y prácticamente siempre en papeles secundarios, es una muestra de los discursos de exclusión y segregación subyacentes al cine mexicano, pues lo que no aparece a cuadro dice tanto o más que aquello que aparece. Además, si bien en el cine mexicano una parte de los personajes chinos fue interpretada por actores de tal ascendencia (Roberto Yhip Palacios), en la mayoría de los casos, especialmente cuando los personajes poseían un mayor peso dramático, fue personificada por actores mexicanos sin ascendencia china, siempre de forma estereotipada (bigotes estilo “Fu Manchu”, ojos exageradamente rasgados, coletas, prendas con diseños, colores y motivos supuestamente chinos, sombreros tipo Manchuria). Así ocurre, por ejemplo, con la personificación caricaturesca de Joaquín Pardavé en *Águilas frente al sol* o la de Oscar Pulido en *Club de señoritas*. Esta interpretación de personajes chinos por parte de actores mexicanos es sintomática de los discursos de exclusión que en la práctica han impedido la participación o negado oportunidades a actores de origen chino. La tabla 1 muestra a los actores y actrices que más veces interpretaron a un personaje chino en las pantallas cinematográficas mexicanas.

Se abundará a continuación en cómo los imaginarios alrededor de las comunidades chinas en México que dieron origen a estos estereotipos, sustentan los discursos cinematográficos de segregación, exclusión, integración e inclusión que se corresponden con distintos momentos de la historia de estas comunidades en nuestro país, a través del análisis de secuencias clave de tres películas: *Café de chinos*, *La mafia amarilla* y *Sonora*.

CASOS DE ESTUDIO

*Integración nacionalista.**El caso de Café de chinos (Joselito Rodríguez, 1949)*

Son pocas las películas mexicanas en las que los chinos tienen un peso protagónico. Uno de estos pocos ejemplos tal vez sea la película *Café de chinos* (Joselito Rodríguez, 1949), que cuenta la historia de la joven Elena, quien, abandonada por el padre de la niña que espera, es acogida por Chang, el malhumorado pero bondadoso chino dueño de un café. Sin embargo, aunque el personaje de Chang es el protagonista de la historia, el que sea interpretado por un actor mexicano (Carlos Orellana) resulta problemático, pues, de cierto modo, este gesto constituye una forma de negar lo chino en la pantalla, o más precisamente de “deschinizarlo” para su posterior mexicanización. La actuación estereotipada de Orellana simplifica y fetichiza al personaje al presentarlo con el pelo totalmente relamido para que aparezca exageradamente lacio, ojos maquillados para hacerlos parecer totalmente rasgados, prótesis dentales para acentuar la prominencia y el tamaño de los dientes frontales superiores. A esta apariencia del personaje se suma su incorrección gramatical y fonética al hablar español. Además, siguiendo la lógica de la “deschinización”, el personaje nunca utiliza su lengua materna.

En cuanto al arco de transformación del personaje, es posible decir que, aunque durante la primera parte de la película Chang es presentado como un hombre trabajador y honrado, también se le muestra hosco, tacaño y algo egoísta. Conforme la trama se desarrolla, sin embargo, Chang se enamora de Elena y se encariña con su hija. Poco a poco se revela que los rasgos negativos de Chang son una fachada para ocultar su verdadera nobleza, pues termina adoptando a la niña de Elena, expone su vida al recibir un balazo para rescatarla de un secuestro, y finalmente renuncia al cariño de Elena para asegurar la felicidad de la joven al lado de Roberto, un joven mexicano al que Chang ha cuidado como a un hijo propio.

Tal vez los momentos cinematográficamente más interesantes de la cinta sean precisamente aquellos en que se juega fotográficamente con la ambigüedad moral del personaje al inicio de la cinta. Cuando Chang, chantajeado por sus meseras para hacer una huelga, permite que Elena duerma en su propia cama después de que es encontrada desmayada afuera del café,

el emplazamiento de la cámara tras los barrotes de la cabecera, la iluminación contrastada y la puesta en escena sugieren por momentos que el hombre intentará abusar de la muchacha. En esta secuencia se juega con los estereotipos negativos que pudiera tener el espectador respecto de los chinos, para mostrar luego que el personaje no sólo no es perverso, sino que es realmente generoso y bueno. El arco de transformación del personaje coincide totalmente con el discurso integracionista del nacionalismo posrevolucionario de la época, que pretendía convencer a la sociedad mexicana de que los miembros de la comunidad china eran, en contra de los prejuicios y a pesar de las apariencias, buenas personas.

Narrativamente es significativo que, para poder ser padrino de bautizo de la hija de Elena, Chang deba renunciar al budismo y convertirse al catolicismo guadalupano. Esto sugiere el subtexto de la película: para formar parte integral de la vida social, los chinos deben “mexicanizarse”, es decir, renunciar a la propia cultura para adoptar la de este país. Lo que *Café de chinos* propone es la necesidad de la aculturación de la comunidad china, simbolizada por la conversión religiosa del personaje. En términos de la puesta en escena, tiene su alegoría más clara cuando Chang cubre y guarda la figura de Buda que tiene en un altar, y pone en su lugar a la de la virgen de Guadalupe.

Es la imagen de la guadalupana lo que, precisamente, se impondrá finalmente en la pantalla en los instantes finales del filme, mientras en *over* se escucha rezar a Chang:

Madlecita chula, tú sabes cuánto quie/le yo a ella, pero pala qué sacrí/fica, deja que ella busque su felicidad, tú comp/ende que está su/ufriendo yo, tú sabes bien, pe/lo yo no queda solo, po/que tú cuida a mí, vi/rgencita chula, pl/ietita, bonita, pat/ona de todos nosot/los los mexicanos.⁶

El discurso de nacionalismo integracionista exige que Chang demuestre su patriotismo renunciando a su propia identidad cultural. El diálogo parece sugerir que para que Chang pueda ser aceptado como mexicano, no sólo debe renunciar a su cultura y abrazar el cristianismo guadalupano, sino que debe estar dispuesto, en la práctica, al sacrificio: la renuncia a la realización personal en pos del beneficio colectivo, alegorizado por la

joven pareja, base fundacional de la sociedad mexicana. A través de la negación de su identidad cultural Chang demuestra su patriotismo y se vuelve digno de ser considerado mexicano.

Aunque el discurso integracionista es el predominante en *Café de chinos*, resulta sintomático de los discursos de exclusión y segregación que el conflicto narrativo de la película no se resuelva en un final feliz para Chang, aun cuando hacia el final de la cinta, Elena le proponga quedarse a su lado y dejar a Roberto. No debemos olvidar que los matrimonios entre hombres de origen chino y mujeres mexicanas estuvieron prohibidos durante años en algunas partes del país, y parece que la conclusión que aquí se da a la historia, si bien culturalmente integracionista, niega la posibilidad del mestizaje entre un inmigrante chino y una mujer mexicana.

Exclusión y segregación:

El caso de La mafia amarilla (René Cardona, 1975)

En *La mafia amarilla*, película del género de luchadores, Blue Demon investiga la muerte de un policía a manos de una organización criminal secreta integrada por chinos. Realizada en el contexto de la Guerra Fría, el largometraje parece insertarse en la lógica maniquea de las representaciones negativas de los chinos vistos como una amenaza comunista.

La mayoría de los personajes chinos de la cinta aparecen desde un principio como criminales malvados y sádicos. Sólo uno de ellos, un comerciante, acepta ayudar a Blue Demon y a la policía en su lucha contra la organización delictiva. En un giro de la trama, hacia el final de la película, el hombre resulta ser precisamente el cruel cabecilla de todo el grupo criminal. Ocurre con el protagonista de esta cinta lo opuesto a lo que acontece con el protagonista de *Café de chinos*: en vez de que los rasgos negativos oculten la bondad de fondo del personaje, una fingida bondad oculta su maldad esencial.

La caracterización de los chinos en *La mafia amarilla*, además de marcadamente estereotipada, posee una dimensión satírica que la aproxima a la caricaturización. En escenografías y vestuario el uso de rojos, amarillos y azules saturados, la presencia de telas lustrosas y prendas supuestamente tradicionales que construyen esta parodia de lo chino en la pantalla. En este mismo sentido, aparecen los falsos bigotes “Fu Manchu” y los sempiter-

nos sombreros tipo Manchuria. Se repiten de manera fetichista los motivos referentes a dragones, figurillas de Buda, té, porcelana y antigüedades. A través de todos estos elementos cristalizan en la película los temores sinofóbicos, pues alegorizan la reticencia de las comunidades chinas a abandonar su cultura y su oposición a ser asimiladas, lo que se consideraba antipatriótico y una amenaza a la identidad nacional y al Estado que se erige sobre ella.

Los discursos de exclusión y segregación aparecen constantemente en esta cinta. Se hacen presentes en las marcadas diferencias fotográficas (color y composición), y de puesta en escena (lugares, vestuario, escenografías) entre las secuencias que protagonizan los personajes de origen chino y los mexicanos. Por ejemplo, mientras los chinos son relegados a lugares marginales, ocultos, oscuros y sucios, como trastiendas, bodegas, sótanos y antros de un segregado barrio chino; los personajes mexicanos aparecen en espacios amplios, luminosos, limpios, elegantes y ordenados como despachos, oficinas o laboratorios.

De hecho, la iconografía estereotipada asociada a los chinos se contrapone al papel tapiz estampado con construcciones griegas clásicas que decora la oficina del inspector de policía mexicano y al tapiz del laboratorio de Blue Demon que reproduce, de manera sincrética, crismones y otros símbolos cristianos intercalados con figuras de indígenas dibujados a la manera de los códices. A través de la puesta en escena se construye la oposición entre Oriente y Occidente, siendo esta última presentada como la afortunada mezcla de las tradiciones griegas, judeocristianas y de las culturas prehispánicas. Es precisamente esta tradición occidental la que subtextualmente prevalece sobre la tradición oriental con la derrota de la “mafia amarilla” al final de la película.

En el terreno de la producción, los discursos excluyentes y de segregación que permean *La mafia amarilla* se hacen evidentes a través de la no selección de actores de ascendencia china, pues estos personajes son personificados de manera fetichizada y estereotipada mayoritariamente por actores mexicanos, como Polo Ortín y Jorge Arvizu. Es más, la aparición del actor japonés Noé Murayama interpretando a un integrante chino de la banda, sugiere el nulo reconocimiento de las diferencias étnicas y culturales entre distintas comunidades asiáticas.

Finalmente, habría que decir que, durante la pelea final entre Blue Demon y la mafia amarilla, no es un personaje chino el designado para

enfrentarse con el luchador, sino un hombre afrodescendiente, musculoso y fuerte. Esto revela otros prejuicios raciales implícitos en la cinta: los chinos nunca hacen el trabajo sucio directamente, ni utilizan personalmente la fuerza bruta, pues son débiles y taimados; su poder malvado radica, más bien, en la manipulación y el usufructo de otros. De cualquier manera, la cinta plantea que los chinos, los afrodescendientes y todos aquellos que no sean mexicanos son malvados.

La utopía de la inclusión:

El caso de Sonora (Alejandro Springall, 2018)

Sonora cuenta la historia de un grupo de personas que, tras el cierre de la frontera con Estados Unidos, emprende un viaje hasta Mexicali a través del Desierto de Altar. Forman parte del grupo un inmigrante chino, su esposa mexicana y la pequeña hija de ambos, quienes han sido expulsados de Sonora tras la promulgación de leyes antichinas. Siguiendo la lógica de una película clásica como *La diligencia (Stagecoach, John Ford, 1939)*, *Sonora* puede considerarse una *road movie* o película de viaje en la que el Chrysler 1929 con que el grupo realiza el viaje resulta una alegoría del México de la década de los años treinta del siglo xx, mientras que los pasajeros alegorizan una sociedad mexicana conformada por distintos grupos sociales, étnicos y culturales: una mujer católica, un exjefe revolucionario, un político de la posrevolución, un chicano, un norteamericano, un indígena tohono o'odham y una familia chino-mexicana. Por el simple hecho de tratarse de una narración coral en la que todos los personajes tienen peso narrativo, *Sonora* cristaliza más bien un discurso de inclusión que reconoce la multiculturalidad nacional. Además, en términos de producción, los actores que interpretan a los personajes chinos son de dicho origen étnico y, probablemente, es uno de esos extraños casos de la filmografía nacional en que los personajes chinos hablan entre sí en su lengua materna y no en un deformado español.

La puesta en escena y la composición de la película se usan para proponer la necesaria transición de la sociedad mexicana de los discursos de exclusión y segregación de las comunidades chinas a su inclusión multicultural. En una de las primeras secuencias, por ejemplo, aquella en la que los chinos son reunidos en la calle, humillados, golpeados y bañados en público, la puesta en escena genera una composición que remarca la separación

de los chinos del resto de la sociedad mexicana. Esta expresión visual del discurso segregacionista es acentuada por una edición plano-contraplano que opone la comunidad china al político posrevolucionario sinofóbico.

Las políticas de exclusión son alegorizadas por la huida de esta familia chino-mexicana por el desierto en su propio auto, que finalmente se descompone. Cuando el grupo de viajeros encuentra a la familia chino-mexicana varada, algunos de los pasajeros se pronuncian por que se una al grupo, mientras que otros se oponen rotundamente. La alegoría de un México dividido ante la inmigración china queda así planteada por la cinta. Las secuencias posteriores recurrirán también a la puesta en escena para que el grupo aparezca en la imagen como un círculo conformado por distintos subgrupos muy separados entre sí: una sociedad excluyente. La familia china-mexicana aparecerá en estas secuencias dentro del grupo, pero aislada, lo que corresponde al discurso de segregación prevaleciente en aquel momento en el país. Conforme enfrentan los retos del viaje, la distancia entre los distintos subgrupos de viajeros comienza a hacerse menor al interior del cuadro. Hacia el final de la película los viajeros aparecen muy cerca unos de otros. Incluso el político con ideas antichinas ha repensado su racismo. Este cambio en el personaje se sugiere a través de la puesta en escena, pues, después de muchas penurias, los pasajeros llegan a una cabaña y el político bebe agua de la misma jícara de la que ha bebido segundos antes el inmigrante chino. La película finaliza cuando la cámara muestra que el grupo está a punto de llegar al oasis al otro lado del desierto. Este oasis alegoriza la utopía de un México incluyente, diverso y pluricultural. La película sostiene un discurso a favor de la inclusión no sólo de los chinos sino de muchos otros grupos en la sociedad mexicana, reiterando el mensaje de que hay muchas formas de ser mexicano.

A manera de cierre, la figura 1 presenta una línea de tiempo en que se destacan aquellas películas mexicanas que constituyen un hito en la historia de los chinos en el cine mexicano.

CONCLUSIONES

El análisis de la forma fílmica permitió rastrear que los imaginarios alrededor de las comunidades chinas en México cristalizaron de manera, gene-

ralmente estereotipada y dicotómica, pues los inmigrantes chinos o los chino-descendientes aparecieron en pantalla de manera maniquea como personajes negativos o positivos. Por otra parte, fue posible distinguir en las películas las transformaciones paradigmáticas en los imaginarios y los discursos sobre las comunidades chinas en nuestro país, pues mientras en *Café de chinos* se propone la integración nacionalista de este grupo étnico, en *La mafia amarilla* se plantea su segregación o exclusión y en *Sonora* se promueve su inclusión.

Estos diferentes paradigmas sociales son representativos, aunque no exclusivos, de distintos periodos en la historia de México. De modo que es posible concluir que la primera parte del filme *Sonora* ejemplifica un momento, que va aproximadamente de 1910 a 1934, que se caracterizó por un discurso de segregación y exclusión de las comunidades chinas en nuestro país y desembocó en la institucionalización estatal de la sinofobia; que *Café de chinos* es un buen ejemplo de un segundo periodo, que corre de 1934 a principios de la década de los años cincuenta en el que, sin que desaparecieran los sentimientos antichinos, comenzó a promoverse desde el Estado un discurso de integración nacionalista de las comunidades chinas, que derivó en políticas de aculturación y mestizaje que buscaban la homogeneidad étnica y cultural de la nación; que *La mafia amarilla* es representativa de un tercer momento, que abarca de principios de la década de los cincuenta a mediados de la década de los ochenta, en que las actitudes sinofóbicas promovidas desde el gobierno, a través del discurso anticomunista en el contexto de la Guerra Fría, y que la última parte de la cinta *Sonora* es ejemplo de un cuarto momento histórico, cuyo inicio puede ubicarse a finales de la década de los ochenta y que llega hasta nuestros días, que se caracteriza por un discurso público de inclusión de las comunidades chinas en la sociedad mexicana, que ha implicado la lenta implementación de políticas que buscan asegurar la participación social —en los ámbitos político, económico y cultural— de dichas comunidades, pero no a partir de su asimilación, sino del reconocimiento pluri, multi o intercultural de México.

En términos más amplios, es posible decir que el estudio del cine de ficción ofrece la posibilidad de aproximarse a la historia de los imaginarios y los estereotipos que han determinado las políticas públicas respecto a las comunidades chinas en nuestro país, pero también respecto a muchos otros grupos étnicos, culturales o sociales. Por ello, consideramos que el análisis

cinematográfico ofrece enormes posibilidades para ahondar en el conocimiento de las historias étnicas y culturales de nuestro país, pero que puede ser, además de una herramienta para la investigación histórica y social, un instrumento didáctico efectivo para el abordaje de estos temas en aulas y cineclubes.

NOTAS

¹Posgrado en Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México.

² Se entiende por sinofobia la aversión por lo chino y las personas de este origen étnico (Navarrete, 2017).

³ La palabra “china” se utilizaba como sinónimo de mujer. Para profundizar en los orígenes del traje de china poblana y en la vida de Catarina de San Juan se pueden consultar a Carrillo (2017) y a Córdova Durana (2016).

⁴ Tin Tan y sus acompañantes interpretan la canción “Chinito, chinito”. Esta canción aparece en otra película mexicana de ese mismo año, *El ángel caído* (Juan José Ortega, 1949), donde es interpretada, a ritmo de mambo, por la actriz Rosita Quintana, quien protagoniza el número musical caracterizada como china. A continuación, la letra de la canción: “Chinito, chinito / Toca la malaca, chinito / Chinito, chinito / No pleocupe’ má’ / Tocando la malaca comelá’ mucho aloz / Chinito no tlabaja de las cinco a las los / No lava má’ camisa ni plancha pantalón / Tocando la malaca lo llevan al panteón / Chinito, chinito, no lava má’ lopa, chinito / Chinito, chinito / No pleocupe’ má”.

⁵ En esta película Viruta y Capulina canta una canción que a la letra dice: “En una embarcación procedente de Pekín / Se iban nuelas mamás / Con destino hacia Hong Kong/ Pelo a un ciclón / Eso le impolto un comino / Y alastlando el balco fino / Se lo llevó pa’ la Velacluz / Y allá nuelas mamás / Se metielon a un camión / Pelo en Puebla chocó / Y lecilieron mejol / Quelalse ahí / Ahí nacimos / Ahí decimos / Pol eso somos / Chinos, chinitos, chinos poblanos / Nos gusta el mole / Las enchiladas / Y el champagne / Y el chop suey / (muy sabloso, eso sí te gusta ¿velda?, ¿velda?) / Tomamos aloz con palito/ Acompañado de flijolito / Por eso es que mi amiguito / Ya va que vuela pa’ balilito / Mi compañero / Está bien flacote / Pues solo come / De día y de noche / Pulo camote”.

⁶ Se usan cursivas para indicar las incorrecciones fonéticas en el diálogo.

REFERENCIAS

- Carrillo, R. (2017), Catarina de San Juan, ‘China, Mogora o India’. Los esclavos chinos en Nueva España, *Las Gentes del Mar Sangley*, México, Palabra de Clío, pp. 63-86.
- Córdova Durana, A. (2016), Catarina de San Juan. La china emblemática de Puebla, *Tornaviaje. La Nao de China y el Barroco en México 1565-1815*, México, Consejo Estatal para la Cultura y las Artes de Puebla Museo Internacional del Barroco, pp. 64-69.

- Internet Media Database (IMDb) (1990-2022). <https://www.imdb.com>.
- Martín Barbero, J. y S. Corona Berkin (2017), Figuras del otro: Entre la explosión y la experiencia, Ver con los otros: Comunicación intercultural, J. Martín-Barbero y S. C. Berkin (eds.), 151. Comunicación, México, Fondo de Cultura Económica.
- Medium.com (2016), Águilas frente al sol, 1932. <https://medium.com/el-otro-cine/%C3%A1guilas-frente-al-sol-1932-68466be52c4d>.
- Navarrete, F. (2017), Alfabeto del cine mexicano, Barcelona, Malpaso Ediciones.
- Ortega Mantecón, A. (Coord.) (2022), Ver la historia. Aproximaciones a las relaciones entre el cine y la historia, Ciudad de México, Asociación Interdisciplinaria para el Estudio de la Historia de México.
- Rashkin, E. J. (2009), Women Filmmakers in Mexico: The Country of Which We Dream, Estados Unidos, University of Texas Press.
- Wiki Lost Media. (2004), China poblana (película mexicana perdida; 1943). [https://lostmedia.fandom.com/es/wiki/China_poblana_\(pel%C3%ADcula_mexicana_perdida;_1943\)](https://lostmedia.fandom.com/es/wiki/China_poblana_(pel%C3%ADcula_mexicana_perdida;_1943)).

Filmografía

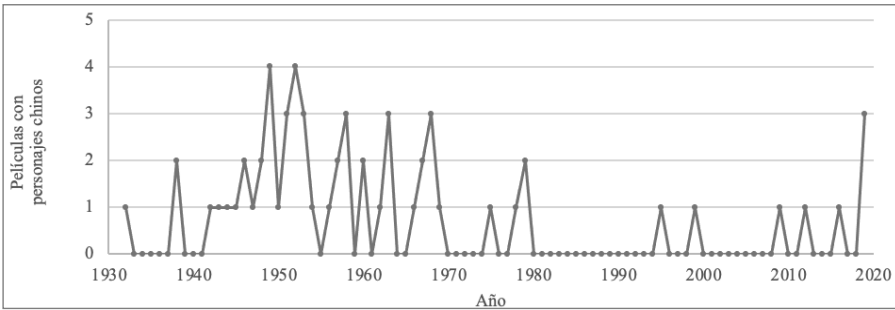
Águilas frente al sol (Antonio Moreno, 1932); *El rosario de Amozoc* (José Bohr, 1938); *La golondrina* (Miguel Contreras Torres, 1938); *Mil estudiantes y una muchacha* (Juan Bustillo Oro, 1942); *Noche de ronda* (Ernesto Cortázar, 1943); *La china poblana* (Fernando A. Palacios, 1944); *La selva de fuego* (Fernando de Fuentes, 1945); *El hijo de nadie* (Miguel Contreras Torres, 1946); *Su última aventura* (Gilberto Martínez Solares, 1946); *Ángel o demonio* (Víctor Urruchúa, 1947); *Nocturno de amor* (Emilio Gómez Muriel, 1948); *Han matado a Tongolele* (Roberto Gavaldón, 1948); *El pecado de Laura* (Julián Soler, 1948); *Carta brava* (Agustín P. Delgado, 1949); *Café de chinos* (Joselito Rodríguez, 1949); *Yo soy charro de levita* (Gilberto Martínez Solares, 1949); *El ángel caído* (Juan José Ortega, 1949); *Tú, sólo tú* (Miguel M. Delgado, 1950); *Vagabunda* (Miguel Morayta, 1950); *Gendarme de punto* (Joaquín Pardavé, 1951); *Especialista en señoras* (Miguel Morayta, 1951); *Baile mi rey* (Roberto Rodríguez, 1951); *La noche es nuestra* (Fernando A. Rivero, 1952); *La huella de unos labios* (Juan Bustillo Oro, 1952); *La noche avanza* (Roberto Gavaldón, 1952); *Por qué peca la mujer* (René Cardona, 1952); *Frontera norte* (Vicente Oroná, 1953); *Cuarto de hotel* (Adolfo Fernández Bustamante, 1953); *El billetero* (Raphael J. Sevilla, 1953); *Miradas que matan* (Fernando Cortés, 1954); *Club de señoritas* (Gilberto Martínez Solares, 1956); *Asesinos S. A.* (Adolfo Fernández Bustamante, 1957); *La china popular* (Rubén Gámez, 1957); *La cama de piedra* (René Cardona,

1958); *Los muertos no hablan* (Jaime Salvador, 1958); *Paso a la juventud* (Gilberto Martínez Solares, 1958); *Cómicos y canciones* (Fernando Cortés, 1960); *Los pisto-locos* (Miguel M. Delgado, 1960); *Si yo fuera millonario* (Julián Soler, 1962); *La garra del leopardo* (Jaime Salvador, 1963); *Vuelven los Argumedo* (Manuel Muñoz, 1963); *División narcóticos* (Alberto Mariscal y Juan Hernández, 1963); *Los mediocres* (segmento Las cucarachas) (Servando González, 1966); *Un yucateco honoris causa* (Arturo Martínez, 1967); *La muerte es puntual* (Sergio Véjar, 1967); *El cuarto chino* (*The Chinese Room*) (Albert Zugsmith, 1968); *Cuatro contra el crimen* (Operación muerte) (Sergio Véjar, 1968); *Dr. Satán y la magia negra* (Rogelio A. González, 1968); *¡Persíguelas y... alcánzalas!* (Raúl de Anda Jr. Y Raúl de Anda, 1969); *Tívoli* (Alberto Isaac, 1975); *China 1973. Crónica del país del centro florido* (Óscar Menéndez, 1973); *La mafia amarilla* (René Cardona, 1975); *El complot mongol* (*La intriga total*) (Antonio Eceiza, 1978); *Puerto maldito* (Alfredo B. Crevenna, 1979); *Treinta segundos para morir* (Rubén Benavides y Jesús Marín, 1979); *Santo enredo* (Joaquín Bisner, 1995); *Cuentos chinos* (Luciana Kaplan, 1999); *Chinango* (Peter Van Lengen, 2009); *Hecho en China* (Gabriel Guzmán, 2012); *Que culpa tiene el niño* (Gustavo Loza, 2016); *El complot mongol* (Sebastián del Amo, 2019); *Sonora* (Alejandro Springall, 2019) y *Como caído del cielo* (José Pepe Bojórquez, 2019).

ANEXO

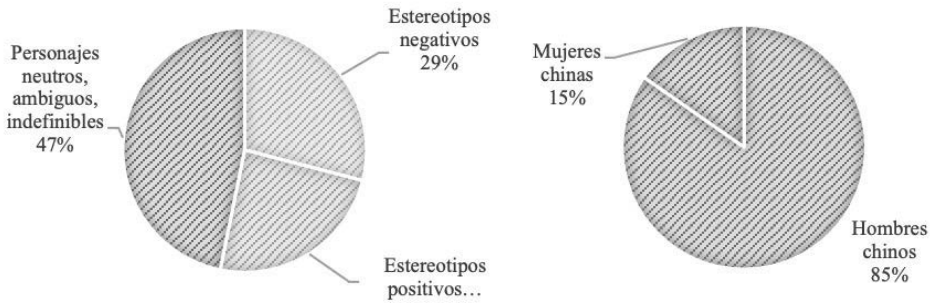
Figuras y tablas

GRÁFICA 1
PELÍCULAS MEXICANAS CON PERSONAJES CHINOS POR AÑO



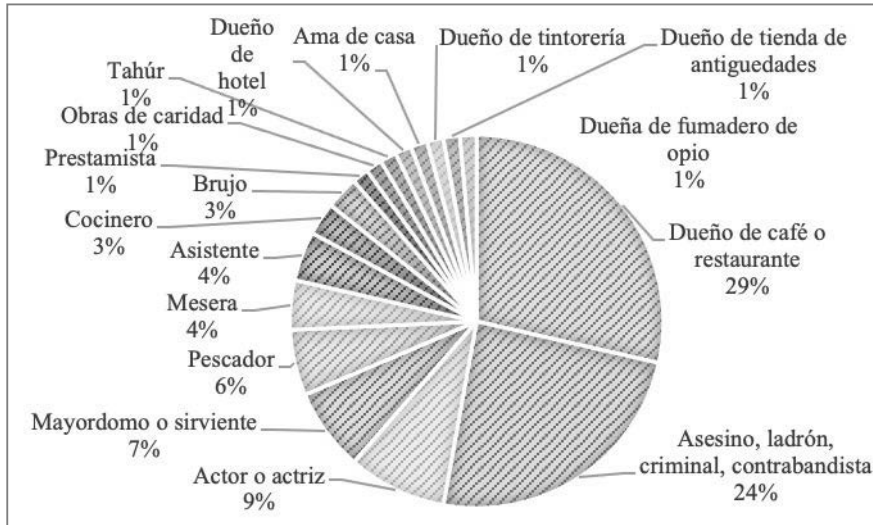
Fuente: Elaboración propia.

GRÁFICA 2
PERSONAJES CHINOS POR GÉNERO Y 2B ESTEREOTIPOS DE LOS PERSONAJES CHINOS EN LAS PELÍCULAS MEXICANAS



Fuente: Elaboración propia.

GRÁFICA 3
OFICIOS Y ACTIVIDADES A LAS QUE SE
DEDICAN LOS PERSONAJES CHINOS DEL CINE MEXICANO



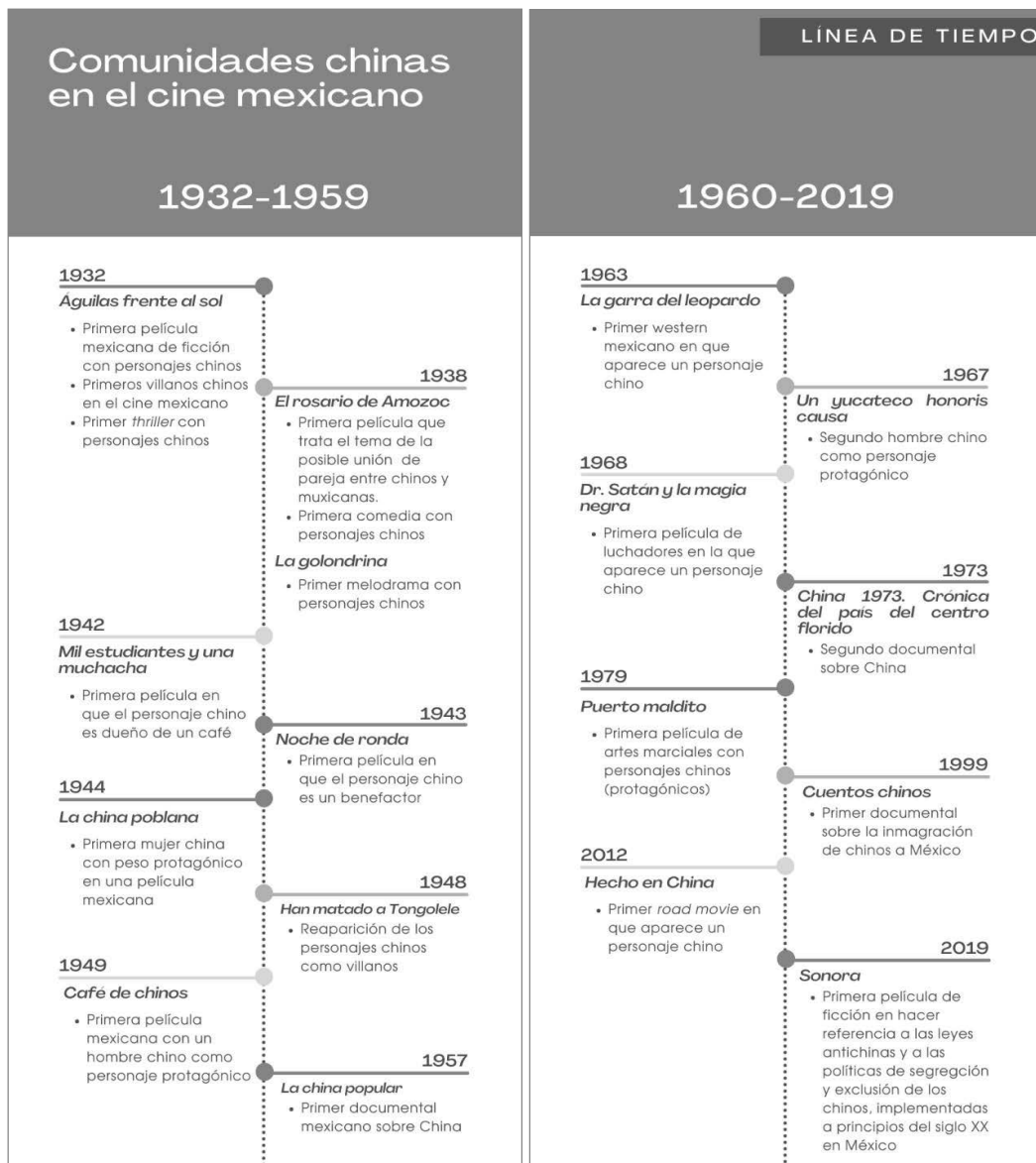
Fuente: Elaboración propia.

TABLA 1
ACTORES Y ACTRICES QUE MÁS VECES INTERPRETARON
UN PERSONAJE CHINO EN LAS PELÍCULAS MEXICANAS

ACTOR (NACIONALIDAD, ASCENDENCIA)	PELÍCULAS EN QUE INTERPRETA A UN PERSONAJE CHINO	ACTRIZ (NACIONALIDAD, ASCENDENCIA)	PELÍCULAS EN QUE INTERPRETA A UN PERSONAJE CHINO
Roberto Yhip Palacios (mexicano de ascendencia china)	24	Margo Su (mexicana de ascendencia china)	3
Daniel "Chino" Herrera (mexicano)	12	Concepción Lee (ascendencia china)	2
Noé Murayama (mexicano de ascendencia japonesa)	7	Lila Kiwa (ascendencia japonesa)	2

Fuente: Elaboración propia.

FIGURA 1
LÍNEA DE TIEMPO DE LAS COMUNIDADES
CHINAS EN EL CINE MEXICANO



Fuente: Elaboración propia.

EL WESTERN SONORA Y LA VIOLENCIA RACIAL HACIA COMUNIDADES CHINAS EN EL NORTE DE MÉXICO DURANTE LA DÉCADA DE 1930

Oscar Zapata García¹

INTRODUCCIÓN

La película *Sonora* (2018), dirigida por el cineasta mexicano Alejandro Springall, es un *western* que narra la historia de un grupo de personas que, tras el cierre de la frontera mexicana con Estados Unidos en 1931, emprenden un viaje a través del desierto de Sonora desde Nogales hacia la ciudad de Mexicali. Debido a que el lado mexicano del desierto carece de la infraestructura vial del lado estadounidense (la carretera Mexicali-San Luis Río Colorado fue inaugurada hasta 1952), la travesía es extremadamente peligrosa. De ahí que la ruta sea conocida entre los lugareños como “El camino del diablo”. El filme fue, de hecho, distribuido en inglés con el subtítulo *The Devil’s Highway*. El incidentado y precario viaje a bordo de un Chrysler 29 pondrá al grupo de pasajeros en una serie de situaciones límite que los obligará a trabajar en equipo para sortear las inclemencias del desierto y los confrontará con sus prejuicios sociales y raciales.

Basada en la novela *La ruta de los caídos* (2012)² del autor sonoreño Guillermo Munro Palacio, el filme obtuvo los premios Ariel de 2020 en las categorías de Mejor guion adaptado (John Sayles y Guillermo Munro Palacio) y Mejor música original (Jacob Lieberman). La producción contó el apoyo de la Secretaría de Cultura del Gobierno de México a través del Fondo de Inversión y Estímulos al Cine (FIDECINE) y el Estímulo Fiscal a Proyectos de Inversión en la Producción Cinematográfica Nacional (Eficine Producción 189). También contó los apoyos del Estado de Sonora y el Municipio de Puerto Peñasco, donde fue principalmente filmada. En México, ha sido distribuida y se encuentra disponible en la plataforma *Netflix*.

Entre los pasajeros de esta travesía se encuentra la familia chinomexicana Wong, que intenta huir de Sonora por el acoso y la violencia de los

comités antichinos. La familia Wong es un matrimonio interracial compuesto por el inmigrante chino Lee Wong y su esposa mexicana María, quien es interpretada por la actriz Patricia Ortiz. Lee Wong es interpretado por el actor hongkonés Jason Tobin, internacionalmente reconocido por su papel de Young Jun en la serie de televisión *Warrior* (2019), un drama de acción ambientado en San Francisco a finales del siglo XIX durante las guerras *Tong*. La serie se vincula históricamente con la película *Sonora*, pues aborda la violencia racial que sufrieron las comunidades de inmigrantes chinos en Estados Unidos que culminó con Ley de Exclusión China de 1882 que prohibió la inmigración china en todo el territorio estadounidense. Entre las variadas consecuencias de esta ley está la creación de las primeras redes de contrabando de migrantes hacia Estados Unidos. Estas redes, formadas por migrantes chinos que vivían en diferentes puntos de la costa del océano Pacífico, se organizaron para eludir las leyes de exclusión y facilitar el contrabando de chinos vía México hacia Estados Unidos. De acuerdo con Robert Chao Romero, estas redes transnacionales chinas inauguran la emigración indocumentada a Estados Unidos desde América Latina.³

La pareja Wong tiene una hija multirracial (de padre chino y madre mexicana) llamada Anita, quien fue interpretada por la actriz mexicana de ascendencia china Abbie del Villar Chi. Su actuación en *Sonora* le valió una nominación en la categoría de Mejor actuación infantil en los premios Diosas de Plata 2020 que otorga la Asociación de Periodistas Cinematográficos de México. La familia Wong debe escapar de Sonora y aventurarse en la peligrosa travesía a través el desierto después de que los Guardias Verdes asaltan, saquean y clausuran su restaurante. Los Guardias Verdes eran grupos profascistas que, apoyados por los comités antichinos y extraoficialmente por el gobierno de Sonora, se dieron a la tarea de implementar, ilegalmente y por la fuerza, la legislación racista en contra de las comunidades chinas. Así pues, Lee, su esposa María y su hija Anita se embarcan en un largo viaje en auto a través del desierto de Sonora en dirección a Mexicali para escapar de la violencia racial y reunirse con sus familiares.

En las páginas siguientes, analizaré algunas secuencias de la película *Sonora*, situándolas dentro del marco histórico, social y legislativo del estado de Sonora durante el recrudecimiento de las campañas antichinas en los primeros años de la década de 1930. Este análisis examina cómo las políticas antichinas en México, junto con la narrativa nacionalista posrevolucio-

naria y las campañas xenófobas en ambos lados de la frontera, fueron influidas por fenómenos transnacionales y transpacíficos, como el impacto de la Gran Depresión y movimientos migratorios transpacíficos. Al final, el artículo pretende establecer una conexión entre las políticas migratorias de principios del siglo xx y las retóricas contemporáneas antinmigrantes en ambos lados de la frontera, así como acentuar la necesidad de narrativas audiovisuales que iluminen periodos históricos poco conocidos de la historia mexicana.

Podemos hablar de un *corpus* literario que representa, se involucra, sitúa sus ficciones o narra algunas de las historias de las comunidades y barrios de chinos y sus descendientes en México. Algunos ejemplos pueden ser *Balún Canán* (1957) de Rosario Castellanos, la clásica novela negra *El complot mongol* (1969) de Rafael Bernal, *Asesinato en una lavandería china* (2001) de Juan José Rodríguez, *Verde Shanghai* (2011) de Cristina Rivera Garza, la crónica *La casa del dolor ajeno* (2015) de Julián Herbert, o la novela *Tu nombre chino* (2018) de Juan Esmerio. Sin olvidar la obra de escritores mexicanos de ascendencia china, como los poetas Óscar Wong, Sergio Loo, Roberto Rico Chong, el novelista Roberto Wong o la escritora Selfa Chew, quienes no necesariamente escriben sobre comunidades chinas en México, pero cuya obra sirve como herramienta de exploración biográfica y autoetnográfica. O como es el caso de *Mami: My Grandmother's Journey*, obra de la mexicana Rebeca Lau que narra la vida de su abuela, una mujer china que emigró a Tapachula a principios del siglo xx. Estos ejemplos literarios contrastan con las escasas, y muchas de las veces problemáticas, representaciones de las comunidades asiáticas y sus descendientes en el cine mexicano. Entre ellas podemos mencionar *Águilas frente al sol* (1932), *Café de chinos* (1949), *Yo soy charro de levita* (1949), *La noche avanza* (1951), *Baile mi rey* (1951), *Asesinos, S. A.* (1957), *El cuarto chino/The Chinese Room* (1967), *China 1973/Crónica del país del centro florido* (1973), *La mafia amarilla* (1972), *El complot mongol/La intriga total* (1977), o *Cuentos chinos* (1999). De ahí la relevancia del filme *Sonora*, quizá la primera ficción audiovisual que se propone la recreación histórica del acoso, la segregación y la violencia de las campañas antichinas en el norte de México. Llama la atención que otros de los filmes galardonados en la LXII entrega de los premios Ariel de 2020 representen también narrativas transpacíficas que incluyen interacciones con comunidades chinas o chino mexicanas. Me

refiero a la más reciente adaptación cinematográfica de *El complot mongol* (2019) de Sebastián del Amo, y *Ya no estoy aquí* (2019) de Fernando Frías de la Parra.

El análisis de productos culturales —tanto literarios como audiovisuales— que representan a China, sus comunidades y sus diásporas en México está en deuda, y es sólo posible, gracias a las minuciosas investigaciones de académicos, organizaciones y activistas que se han dado a la tarea de reconstruir, mediante archivos públicos y privados, la historia de estas comunidades. Su trabajo nos provee del contexto y las herramientas para situar estos productos culturales en una conversación más amplia sobre memoria histórica, política pública y el reconocimiento de la violencia racial hacia comunidades chinas y mexicanas de ascendencia china dentro del contexto del proyecto de construcción de identidad nacional en México.⁴

AMÉRICA PARA LOS AMERICANOS Y MÉXICO PARA LOS MEXICANOS: LA GRAN DEPRESIÓN Y LAS CAMPAÑAS ANTICHINAS

La historia de *Sonora* se ubica temporalmente a finales de la década de 1920 y principios de la de 1930. Desde sus primeras secuencias, *Sonora* nos sitúa temporalmente en el contexto social y político posterior a la Gran Depresión. Tras una secuencia aérea del desierto sonorense, el filme nos presenta imágenes reales de archivo de la Gran Depresión: un grupo de hombres haciendo una larga fila fuera de una oficina de desempleo, una familia parada junto a un auto varado a la orilla de una carretera, un cartel xenófobo en contra de los trabajadores mexicanos: “*Mexicans keep going. We can't take care of our own. Chamber of Commerce*” (“Mexicanos sigan adelante. No podemos cuidar de los nuestros. Cámara de Comercio”). A través de un rústico mapa que muestra la geografía de la zona fronteriza, un plano general hace un *zoom* sobre el desierto de Sonora. Una leyenda hace el cronotopo explícito al espectador:

Estados Unidos continúa sumido en la crisis provocada por la Gran Depresión de 1929. El gobierno norteamericano ordena deportaciones y cierra la frontera. El nacionalismo se extiende a México y en

Sonora se ordena la expulsión de los chinos que habían llegado durante el Porfiriato. Frontera Sonora-Arizona 1931.

Los trabajadores mexicanos y mexicoamericanos, utilizados como chivos expiatorios de los problemas económicos y sociales en Estados Unidos, son expulsados a México en masa a partir de 1929. Aprovechando el clima xenófobo y el impacto social y económico de la Gran Depresión en las clases populares y obreras mexicanas, los estados de Sonora y Sinaloa recrudescen sus políticas antichinas y llevan a cabo expulsiones masivas de hombres chinos y sus familias. Los chinos, de igual manera que los mexicanos en Estados Unidos, fueron culpados de los problemas económicos y sociales de México durante la época. Es importante notar que el clima xenófobo en ambos lados de la frontera hermana explica la violencia de la que fueron objeto ambas comunidades. Explicar la violencia racial, las campañas xenófobas o las legislaciones segregacionistas y aislacionistas en ambos países requiere una aproximación transnacional y regional a contrapelo de las narrativas nacionalistas que reduzcan estos fenómenos a un asunto de política doméstica.

La siguiente secuencia del filme introduce al personaje de Marcos, quien baja del vagón de carga de un tren junto con otros hombres que son escoltados por agentes de migración de Estados Unidos. Interpretado por el actor Harold Torres, Marcos es uno de los cientos de miles de trabajadores mexicanos y mexicoamericanos deportados entre 1929 y 1939 durante la Repatriación Mexicana. Marcos interpela a uno de los agentes después de que le informan que están en Nogales: “*There is nothing here* (No hay nada aquí)”. A lo que el agente responde: “*Welcome home!* (¡Bienvenido a casa!)”. Herbert Hoover utilizó el slogan “*American jobs for real Americans*” durante su administración para justificar las deportaciones masivas de mexicanos. Este lema, con evidentes connotaciones raciales, implicaba que las oportunidades laborales debían ser para ciudadanos estadounidenses “reales” y “legales”, un eufemismo que significaba que debían tratarse de ciudadanos percibidos como blancos, caucásicos o pertenecientes a la construcción racial de ciudadanía estadounidense de la época, excluyendo así a aquellos percibidos como extranjeros o ajenos al cuerpo nacional, en este caso, a los mexicanos y mexicoamericanos, del mismo modo que lo habían sido los asiáticos durante la segunda mitad del siglo XIX. Estas deportaciones, co-

nocidas como *repatriation drives* ocurrieron sin el debido proceso legal y afectaron a aproximadamente 1.8 millones de personas, causando un trauma significativo en las familias afectadas que repercutiría por décadas entre estas comunidades.⁵ Aproximadamente la mitad de los mexicanos deportados eran ciudadanos legales de Estados Unidos.

El ministro chino en México, Samuel Sung Young (Xiong Chongzhi), y el cónsul en Sonora, Yao-Hsiang Peng (Peng Yaoxiang), advirtieron que la Gran Depresión y las deportaciones masivas de trabajadores mexicanos de Estados Unidos a las ciudades del norte de México agudizaría las tensiones sociales y económicas, y recrudecería las campañas antichinas. Se reunieron en varias ocasiones no sólo con organizaciones de chinos en México, sino que expresaron su preocupación por la seguridad de sus ciudadanos a funcionarios estatales y miembros del Ministerio de Relaciones Exteriores.⁶ Anticipando un posible estallido de sinofobia, las organizaciones de chinos más importantes en México, el *Chee Kung Tong* (CKT) y el *Kuomintang*, apelaron a la unidad para protegerse del acoso y la violencia de los comités antichinos:

El comité central del Kuomintang en Nogales, Sonora, envió un mensaje dirigido no solo a todas las ramas de su partido, sino a la totalidad de los chino-mexicanos. Hacía un llamado específico a que los chinos dejaran atrás la división forjada durante las Guerras de Tongs: “sin importar a qué facción de los chinos de ultramar se pertenezca, [todos] deben eliminar las líneas divisorias [y] unirse en uno solo, para poder buscar una protección realista y lograr ser la retaguardia del cuerpo diplomático” o arriesgarse a tener un futuro desastroso. Terminaba con una sobria advertencia: “Deseamos que nuestros compatriotas en México despierten pronto ante la realidad”.⁷

Las campañas xenófobas y la segregación racial no eran una novedad en la región. Con la aprobación de la Ley de Exclusión China de 1882, a los asiáticos y asiático americanos se les había prohibido el ingreso a Estados Unidos y se les estigmatizaba como portadores de enfermedades, inmigrantes perniciosos para la moral y la sociedad estadounidense, responsables de prácticas comerciales ventajosas y de arrebatar oportunidades laborales a los ciudadanos estadounidenses. Esta política tuvo un impacto significativo en la costa del Pacífico, especialmente en ciudades cercanas a la frontera

con México, como San Francisco, donde las dinámicas transfronterizas y la cercanía geográfica intensificaron tanto las redes migratorias como las tensiones sociales y económicas derivadas de la implementación de estas medidas. “Esta ley hizo que los chinos, y eventualmente todas las personas asiáticas, fueran racialmente inelegibles para la naturalización en los Estados Unidos”.⁸ Aunada a otros factores, la promulgación de leyes de criminalización de la migración china a Estados Unidos promovió flujos migratorios de comunidades chinas hacia el norte de México. En 1883, el presidente Porfirio Díaz emitió un decreto ejecutivo reformando la política nacional de colonización y tierras baldías. Esta transformación de la política de tierras inició un rápido cambio económico que atrajo comunidades migrantes, principalmente hacia los estados del norte del país. Los chinos fueron empleados, muchas de las veces en condiciones ventajosas y abusivas, en labores agrícolas, mineras y de construcción de vías férreas. “La restricción en los Estados Unidos combinada con las leyes de colonización mexicanas causó flujos individuales de varios cientos de inmigrantes chinos, aumentando a miles cada año después de 1882”.⁹ A esto se sumó la firma, durante el gobierno de Porfirio Díaz, del Tratado de Amistad, Comercio y Navegación entre Estados Unidos Mexicanos y el imperio de China de 1899. Este tratado facultaba a algunas compañías marítimas de navegación chino-británicas de Hong Kong y del Japón a transportar trabajadores chinos a México a través del Pacífico siguiendo la ruta Hong Kong a Mazatlán o Salina Cruz.

La afluencia de hombres chinos a México se dirige hacia el norte de México debido a su proximidad con Estados Unidos y a las oportunidades económicas emergentes que ofrecía la región. Sin embargo, los chinos inmigran en masa a México no sólo en busca de oportunidades laborales, sino también para ser introducidos de contrabando en Estados Unidos. Como nota Chao, los chinos fueron los primeros inmigrantes indocumentados de México y crearon el primer sistema organizado de tráfico de personas desde México hacia Estados Unidos.¹⁰ Chao documenta la existencia de una red transnacional de trabajadores y reclutadores entre empresarios mexicanos y comerciantes chinos en San Francisco. Los chinos desarrollaron una variedad de esquemas y técnicas para introducir inmigrantes a la Unión Americana a través de trenes, barcos y “coyotes”. Dentro de sus comunidades locales, los hombres chinos establecieron diversas relaciones con los mexicanos, incluyendo asociaciones románticas y comerciales, y matrimonios

con mujeres mexicanas.¹¹ Para 1910, los inmigrantes chinos se habían asentado en casi todos los estados mexicanos y para 1926 su población había superado los 24,000, convirtiendo a los chinos en el segundo grupo de inmigrantes más grande en todo México.¹² Sus comunidades lograron una notable prosperidad económica. Mientras que el reclutamiento inicial de inmigrantes chinos a México fue para el trabajo agrícola, minero y la construcción de ferrocarriles, en años posteriores muchos se trasladaron a carreras como comerciantes especializados en el comercio de comestibles y artículos secos, abrieron lavanderías, restaurantes e incluso instituciones financieras. Sus negocios prosperaron y se expandieron por las calles de varias ciudades en los estados de Sonora, Sinaloa, Chihuahua, Coahuila y Baja California. Para 1920, los mercaderes chinos habían monopolizado el comercio de comestibles y artículos secos. Su notable éxito desencadenó protestas y campañas antichinas, marcadas por incidentes, como saqueo, boicots, masacres y la promulgación de legislación xenófoba que buscaba restringir la presencia china en todos los aspectos de la vida mexicana.

El nacionalismo mexicano gestado durante el siglo XIX y enarbolado durante la lucha revolucionaria que estalla en 1910 persigue con notable ansiedad la definición del Estado mexicano dentro de la arena internacional. El nacionalismo revolucionario y posrevolucionario encuentran en los afectos patrióticos un elemento de cohesión social tras años de luchas intestinas. Estos afectos, que apelan al sentimiento de pertenencia a una comunidad nacional, permean todos los estratos de la sociedad mexicana y generan entre las clases populares, quizá por primera vez, la ilusión de participación en la vida pública del país. Similar a lo ocurrido en otras latitudes, el nacionalismo se construye desde un antagonismo con lo extranjero y lo diferente. La emergente narrativa del Estado mexicano se monta sobre afectos y mitologías patrióticas que se usaron para tejer elementos culturales, sociales y raciales, pretendidamente comunes, que articulan una “comunidad nacional imaginada”.¹³ Este proceso de construcción nacional fue excluyente y racista, y requirió no sólo de la exclusión de determinadas comunidades, sino de su violenta subyugación a este proceso nacionalista.

El odio a los extranjeros se convirtió en parte esencial del proceso de desarrollo de la consciencia comunitaria de los mexicanos. Ideas tales como expulsar a los extranjeros, básicamente a los trabajadores extranje-

ros, para hacer de México un país para los mexicanos, permitieron a los dirigentes de las diversas facciones revolucionarias captarse la voluntad de elementos de diversos sectores sociales [...] La búsqueda de la identidad nacional emprendida por la Revolución encontró en las pulsiones xenofóbicas, existentes desde tiempo atrás, un elemento determinante: repudiando a los extranjeros nos descubríamos como mexicanos.¹⁴

Para principios del siglo xx, la comunidad china había consolidado no sólo una fuerte presencia social y cultural, sino también comercial en varias ciudades mexicanas, entre ellas la ciudad de Torreón. Proveyeron mano de obra para los proyectos de infraestructura porfirista de finales del siglo xix y principios del xx, establecieron negocios, formaron familias e integraron sus prácticas culturales al entramado de la región. Estas condiciones, aunadas a los sentimientos patrióticos antiextranjeros agudizados durante la Revolución, dieron lugar al peor incidente de violencia racial hacia comunidades extranjeras en el país: la masacre de 303 migrantes chinos y 3 japoneses en Torreón, Coahuila, por fuerzas revolucionarias.¹⁵ Con la llegada del ferrocarril a Torreón, los empresarios chinos habían prosperado en diversos negocios, como los bienes raíces, habían creado una industria alimentaria y hotelera, poseían mercerías, negocios de jardinería, restaurantes e incluso el único banco chino en el país. Esta prosperidad comercial había provocado la envidia local de los habitantes de la ciudad, y en plena Revolución, unos días antes del sitio a la ciudad, el líder social y revolucionario Jesús C. Flores había pronunciado un incendiario discurso xenófobo e incitado a la sinofobia en la localidad vecina de Gómez Palacio, acusando a la comunidad china de monopolizar la industria local y de amasar grandes cantidades de dinero que presuntamente eran enviadas a China. Se aseguraba también que los trabajadores chinos competían por el afecto y la compañía de las mujeres mexicanas locales.

Los detalles de la masacre de Torreón son sanguinarios y brutales; incluyen decapitaciones públicas, ejecuciones a quemarropa, desmembramientos a machetazos y asesinato de niños. En su narración de los hechos, el historiador Juan Puig concluye que estos hechos fueron resultado de un discurso xenófobo que se había acrecentado con el estallido de la Revolución de 1910 y que canalizaba la ira y el desagravio popular hacia las minorías raciales más vulnerables de la sociedad:

A los chinos de Torreón los mató el pueblo. El pueblo menesteroso: ese fue su verdugo, lo mismo si cayeron bajo las balas de los guerrilleros maderistas que bajo los machetes y cuchillos de obreros y campesinos de La Laguna.¹⁶

Incluso en documentos políticos precursores del movimiento revolucionario podemos apreciar un fuerte sentimiento antichino. En el *Manifiesto del Partido Liberal Mexicano* del 1 de julio de 1906, en el que se presenta el magonismo como corriente ideológica y política autónoma, se asegura que:

La prohibición de la inmigración china es, ante todo, una medida de protección a los trabajadores de otras nacionalidades, principalmente a los mexicanos. El chino, dispuesto por lo general a trabajar por el más bajo salario, sumiso, mezquino en aspiraciones, es un gran obstáculo para la prosperidad de otros trabajadores. Su competencia es funesta y hay que evitarla en México. En general, la inmigración china no produce a México el menor beneficio.¹⁷

En décadas posteriores, la situación no mejoraría para las comunidades chinas. Una sociedad convulsionada por la lucha armada, los ideales sociales revolucionarios no satisfechos y la precaria situación económica del país generará una frustración que, combinada con la aversión a lo extranjero, encuentra en las comunidades migrantes un enemigo común al cual culpar de los males nacionales:

[...] la envidia que despertaba la constante prosperidad de los grupos foráneos [encontró], en el creciente pero relativo éxito económico de la colonia china, el objeto en el cual desfogarse [...] Los promotores nacionalistas de la fobia antichina dirigieron la insatisfacción popular organizando comités cuyo lema sería la *defensa de la raza y de la patria* amenazada por el llamado *peligro chino amarillo*.¹⁸

Publicado en 1931, *El problema chino en México* es un compendio del ideario económico, racial y político de uno de los principales y más virulentos ideólogos del antichinismo: José Ángel Espinoza.¹⁹ En esta obra, Espinoza describe la situación creada por los chinos “en nuestra Patria” un

“PROBLEMA NACIONAL Y DE URGENTE RESOLUCIÓN”.²⁰ Se describen a las actividades económicas de las comunidades chinas como las causantes de la pobreza de los mexicanos, se les acusa de prácticas comerciales abusivas y monopólicas que han destruido a los comerciantes locales y se les recrimina no emplear a trabajadores mexicanos. Los chinos son presentados como el “enemigo más formidable del progreso económico del país”. Espinoza exhorta a la formación de Ligas Nacionalistas en todas las ciudades del país que cuenten con presencia china y reitera el apoyo de legisladores y funcionarios estatales en las campañas antichinas, así como el beneplácito del exgobernador del Estado de Sonora y expresidente de la República, Plutarco Elías Calles, y el presidente en turno, Pascual Ortiz Rubio. No obstante, Espinoza reitera en múltiples ocasiones que la solución al problema chino no recae exclusivamente en las autoridades estatales:

[...] el pueblo es el llamado a resolver el problema chino, al pueblo queda la tarea de la intensificación de la campaña a que se refería el gran ex-Presidente [Calles] [...] Yo exhorto a mis compatriotas a una definitiva lucha contra los chinos que nos explotan; les hablo en nombre de todos los dolores nacionales y de la suerte futura del país [...] Nogales, Sonora, octubre de 1930.²¹

Para 1931 los sentimientos antichinos y xenófobos, además de ampliamente expandidos en el territorio nacional, se encuentran sistematizados en idearios políticos, legislaciones locales y desempeñan un papel fundamental en la formación del Estado mexicano posrevolucionario.²² Sin embargo, sería un error pensar que la sinofobia era producto de la relevancia económica o el poder político amasado por las colonias chinas. El odio generalizado hacia los chinos fue exagerado por líderes políticos y caudillos revolucionarios tras en Porfiriato. El régimen porfirista había favorecido las inversiones extranjeras y brindado concesiones y facilidades a ciertos flujos migratorios. Al romperse los pactos creados durante el Porfiriato, algunos líderes revolucionarios canalizaron el malestar popular y las frustraciones de las clases precarizadas y desposeídas contra los extranjeros, principalmente estadounidenses, chinos y españoles.²³ Las campañas antichinas representaban un distractor ante las precarias condiciones económicas de la gran mayoría de la población, una estrategia para consolidar el

poder político de ciertas oligarquías y un enemigo común fácilmente identificable y vulnerable. Los prejuicios en contra de los chinos tenían una larga historia, pero la narrativa nacionalista los acrecentaría y capitalizaría. Los chinos representaban una de las colonias extranjeras más numerosa en el norte de México, además de que, por la naturaleza de sus negocios y actividades comerciales, se encontraban en contacto cotidiano con las poblaciones locales. Sus costumbres, sus características físicas y lingüísticas, así como la relativa prosperidad alcanzada en pocas décadas, los hacían más visibles y objeto de las envidias y ansiedades nacionalistas de un emergente Estado que buscaba definirse en la arena internacional.

LA VIOLENCIA RACIAL A LAS FAMILIAS CHINO MEXICANAS EN SONORA

En el filme *Sonora*, los Guardias Verdes de Nogales son liderados por Sánchez, un burócrata local que simboliza a la emergente clase política posrevolucionaria. Interpretado por Juan Manuel Bernal, Sánchez condensa la manipulación retórica del antichinismo y el racismo inherente al proyecto nacionalistas de algunas oligarquías del norte de México. Haciendo uso de un montaje que remarca la estética profascista de estos grupos de choque, el filme nos presenta a Sánchez dirigiéndose a un grupo de hombres uniformados de tez clara, con bandas verdes en los antebrazos, organizados en formación militar y sosteniendo rifles:

Esto que estamos haciendo es por el bien de nuestras familias. Debemos pensar en el futuro de nuestros hijos y nuestros nietos. Recuperar nuestra economía que está en manos de los chinos. ¡Que se vayan para su país! *México para los mexicanos*. Me registran todos sus negocios, comedores, bancos, tiendas, casinos.

El grupo se prepara para atacar los negocios chinos de la ciudad de Nogales, incluido el restaurante de la familia Wong.

Las campañas antichinas y la xenofobia que se extendía principalmente en el norte del país tomó inspiración de los movimientos sindicalistas en Estados Unidos. Similar a lo sucedido en ese país, los *slogans* naciona-

listas dirigidos a las clases trabajadoras se utilizan para promover políticas de nacionalización y para excluir los cuerpos y las comunidades que se percibían como ajenas o extranjeras a la identidad nacional de la vida económica y social del país.

De acuerdo con el director de *Sonora*:

[...] siempre se ha enterrado ese lado de la historia de México porque es muy vergonzoso. Todos los movimientos antichinos estuvieron ligados a la historia del surgimiento del priismo en el norte de México [...] Curiosamente, el partido liberal de los Flores Magón, de ideas socialistas y con una agenda de justicia social, sostenía estas ideas de 'México para los mexicanos'. Fuera chinos, árabes y judíos.²⁴

Ya desde los tiempos porfiristas, y posteriormente durante los regímenes posrevolucionarios, Jürgen Buchenau observa que el estereotipo del México "xenofílico" que acoge a los extranjeros y promueve la migración y la solidaridad transnacional es, cuando menos, debatible. Durante las primeras décadas del siglo xx es justo el estado de Sonora el epicentro de las campañas xenófobas dirigidas contra las comunidades chino mexicanas:

En febrero de 1916, los sinófbos fundaron la Junta Comercial y de Hombres de Negocios en la localidad de Magdalena, lo cual marcó el inicio de una campaña que culminaría en la expulsión de los chinos de Sonora quince años más tarde. Bajo el lema "por la patria y la raza", esta campaña contó con un amplio apoyo de la clase media, incluyendo la colaboración de personas que posteriormente desempeñarían papeles importantes en el emergente estado posrevolucionario.²⁵

El papel del Estado fue crucial en el recrudecimiento de las campañas antichinas, principalmente en el norte del país durante el Maximato (1928-1934). No es casual que las campañas antichinas tuvieran más repercusiones en los estados del norte, donde el poder del expresidente Plutarco Elías Calles era más palpable. En Sonora se promulgaron leyes antichinas que prohibían los matrimonios entre chinos y mexicanas, y que ordenaban la segregación de los residentes chinos en barrios restringidos racialmente. El movimiento antichino en México tuvo como resultado la expulsión de casi

toda la población china de Sonora para 1931. Similar a lo que sucede en Estado Unidos con la criminalización de trabajadores mexicanos y mexicanoamericanos, en los estados del norte se construye la retórica de un enemigo interno que canalizaba el descontento popular, las inequidades en la distribución de la riqueza, la falta de trabajo, las ansiedades morales de la sociedad e incluso las inseguridades de la masculinidad mexicana.

La primera secuencia en la que se nos presenta a la familia Wong abre con un primer plano de Lee destazando pollos con un cuchillo de carnicero. Mientras lo hace, Lee Wong tararea el famoso bolero *Aquellos ojos verdes*, escrito en 1929 por los cubanos Adolfo Utrera y Nilo Menéndez, que el propio actor Jason Tobin tradujo del español al mandarín para el rodaje de la película. Quizás una referencia oculta a las primeras olas migratorias de trabajadores chinos hacia el Caribe, principalmente Cuba, entre 1847 y 1874. El encuadre abre y nos muestra la cocina del restaurante de la familia Wong y a Anita, quien se dirige a su padre en español mientras éste le responde en mandarín. Aunque la mayoría de la migración china a Sonora a principios del siglo xx prevenía principalmente de la provincia de Guangdong, donde se habla cantonés, los diálogos entre estos personajes tienen lugar en mandarín. Una decisión consciente del director que tiene que ver con la distribución y recepción del filme en China. A diferencia de otras producciones fílmicas, cuando los personajes de origen chino hablan en español, se evita el caricaturesco y estereotipado *lambdacismo* de la pronunciación. La cámara sigue a Anita, que recorre el restaurante familiar en busca de su madre María, quien atiende las mesas del negocio. Súbitamente, los Guardias Verdes liderados por Sánchez irrumpen en el restaurante apelando violaciones de las leyes sanitarias. Mientras Anita observa, su padre es asaltado, amedrentado y golpeado por Sánchez, el oficial fascista que lidera estos grupos paramilitares. Sánchez toca el rostro de la niña y asevera: “una violación flagrante de la Ley 31”. A pesar de que los Guardias Verdes y los comités antichinos no estaban facultados legalmente ni contaban con autoridad alguna para actuar como ejecutores de la legislación estatal, contaron no sólo con el beneplácito de las autoridades locales y estatales, sino con el apoyo popular. Esto queda patente en el filme cuando el montaje muestra a las autoridades omisas ante al asalto de Sánchez y su grupo de choque a los comercios chinos. En la comisaría local, un retrato del gobernador en turno Rodolfo Elías Calles cuelga de las paredes. Lee

Wong increpa la arbitrariedad de estas acciones y Sánchez, envalentonado, afirma: “¡El ciudadano presidente, el señor gobernador Calles y el verdadero pueblo de México nos han encomendado esta misión! ¡Es una ley!” El filme subraya elementos importantes de la retórica de las campañas antichinas: la complicidad de todos los niveles de gobierno en la retórica xenófoba, la justificación de la violencia racial hacia las comunidades chinas como un deber patriótico, y el reconocimiento de sus justicieros como patriotas comprometidos con el futuro de la nación situados al margen de la ley. El nacionalismo se nos muestra como una épica social capaz de perpetrar crímenes, separar familias o despojar a los más vulnerables.

Durante la administración del gobernador Alejo Bay, la XXVII Legislatura de Sonora aprobó en diciembre de 1923 las leyes número 29 y 31. La primera decretaba la creación de “barrios chinos” que segregaban a las comunidades chinas a guetos específicos dentro de los poblados y ciudades del estado, y prohibía el establecimiento de cualquier negocio por individuos “de origen y nacionalidad china, fuera del barrio destinado a su concentración”.²⁶ Los argumentos esgrimidos para la aprobación de esta legislación eran expresamente xenófobos y racistas. Segregar a los inmigrantes chinos tenía como objetivo prevenir la “propagación de enfermedades”, se les acusaba de ser “pulpos absorbentes” que se aprovechaban de las bondades y recursos nacionales, y que eran responsables de la “degeneración de la raza” y la creación de infantes de “ojos atravesados”.²⁷ Por su parte, la Ley 31 prohibía el matrimonio de mexicanas con chinos, aun cuando éstos contaran con cartas de naturalización mexicana, y establecía una multa calificando como acto “ilícito” la vida marital entre chinos y mujeres mexicanas.²⁸ A la postre, estas legislaciones resultarían en la expulsión de 5,000 personas del estado de Sonora.²⁹

Continuando con los planteamientos de *El problema chino en México* (1931), el ideólogo del antichinismo, José Ángel Espinoza, publica en 1932 *El ejemplo de Sonora*. En ella expande sus argumentos xenófobos en contra de la inmigración china y lo que se describe como la “chinización” del país. Se hace hincapié, además de lo económico, en el aspecto racial y de salubridad de la migración asiática. De esta obra destacan las ilustraciones que acompañan al texto. La portada, acompañada del subtítulo que reza “El sol esplendoroso de las liberaciones, calienta las montañas de un pueblo que lucha y triunfa”, muestra al gobernador de Sonora protegiendo al

trabajador local mientras sostiene la Ley del Trabajo y expulsa de un puntapié a un chino del estado que lleva una bolsa de oro y una caja de opio. En la contraportada observamos un dragón agazapado sobre una montaña de oro junto a una ilustración del Reloj Chino de Bucareli en la Ciudad de México con la descripción: “un obsequio de los chinos a México... y lo que ha costado a la nación”. La retórica visual es evidente: el Estado y el pueblo confabulados para defender al país del saqueo chino.

En el filme, tras el asalto a su restaurante, observamos a Lee Wong, junto con un numeroso grupo de otros hombres chinos o de ascendencia china, en la plaza pública mientras es humillado, golpeado y bañado a cubetadas con el beneplácito de autoridades y pobladores locales. En una de las pancartas que sostienen los miembros del comité antichino leemos “Desterremos a los chinos y sus males. Hombres, mujeres y niños cooperan con la lucha”. Hay un esfuerzo del montaje del director para subrayar que la violencia racial es un asunto patrio que requiere no sólo del Estado, sino del apoyo de todos los miembros de la sociedad. El montaje de la secuencia intercala tomas que muestran la indefensión de los trabajadores chinos, al mismo tiempo que muestra planos generales de Sánchez dirigiéndose a la audiencia. La virulencia y la sinofobia del discurso de Sánchez se hace pasar como un juicio público respaldado por la ley, el Estado y el pueblo. Se acusa a los chinos de ser portadores y focos de contagio de enfermedades, como sífilis, tracoma, tuberculosis, beriberi o lepra. Por tanto, es asevera Sánchez a la multitud, una “necesidad nacional y un deber de todo mexicano que anhela la grandeza de su raza y su país” apoyar la expulsión de las familias chinas. *El ejemplo de Sonora* incluye denigrantes ilustraciones donde los inmigrantes chinos son caricaturizados como individuos enclenques y enfermizos, que viven en hogares y trabajan en negocios en condiciones insalubres rodeados de roedores e insectos. Se les caricaturiza con rasgos exagerados como dientes chuecos y enormes, bocas grandes con sonrisas malévolas, orejas de tamaños desproporcionados, facciones repulsivas, lesiones epidérmicas, cuerpos desnutridos y enclenques. Martin Camps y Navarro Granados destacan en su análisis de las caricaturas de la época, publicadas en diarios y en las ilustraciones de *El ejemplo de Sonora*, que la comunidad china fue quizá la comunidad extranjera más estigmatizada. Aunque las caricaturas en los periódicos a veces buscaban un tono humorístico, las del libro de Espinoza claramente respaldaban su

discurso xenófobo, y ambas formas de humor gráfico alimentaron una narrativa racista que contribuyó a legitimar la violencia racial contra esta población.³⁰

En esta secuencia de la película, las únicas que expresan su descontento ante el ataque y la humillación sufrida por los inmigrantes chinos son las mujeres. María y Anita observan traumatizadas cómo Lee Wong, esposo y padre respectivamente, es golpeado y humillado mientras ellas, junto con otras mujeres —probablemente familiares de los demás trabajadores chinos—, son contenidas por las armas de los Guardias Verdes. En la retórica antichina de la época, las mujeres que entablaban relaciones maritales o románticas con inmigrantes chinos eran consideradas igualmente responsables de la supuesta “degradación” de la “raza mexicana”. Estigmatizadas en la prensa como “chineras”, se les acusaba de ser atraídas por falsas promesas de dinero y bienes materiales, y de poner en riesgo la “pureza racial” del ideal mestizo promovido como parte del proyecto nacionalista. Estas narrativas, asociadas con la higiene social, formaban parte de un proyecto eugenésico que buscaba moldear al ciudadano mestizo como base del modelo modernizador del Estado mexicano.

Llegar a la modernidad exigía la existencia de una población homogénea, es decir, europeizada y católica. En contraste, se pensaba en los chinos como en una raza heterogénea respecto de los pueblos de origen europeo. Tan degradados como las poblaciones indígenas, se pensaba entonces, los chinos eran igualmente inasimilables en las repúblicas cristinas. En este sentido, los chinos (los mismo que los indios mexicanos) se constituían en frenos al progreso.³¹

Según José Jorge Gómez Izquierdo, la oposición a la inmigración china en México se fundamentaba en la idea de que la modernidad de la nación mexicana dependía de que su población cumpliera con ciertos estándares raciales que, supuestamente, los chinos no cumplían. Un aspecto crucial de la biopolítica del Estado mexicano era la promoción de una mejora del patrimonio genético de la población, enfocándose en la inmigración de hombres europeos encargados de la misión de “mejorar la raza mexicana”.³² Por un lado, la propaganda y la prensa de la época reforzaban esta idea, representando a las comunidades chinas como una amenaza racial

para la pureza de la nación. Por otro, la mayoría de los migrantes chinos eran hombres, lo que centraba gran parte de la propaganda antichina en advertencias dirigidas a las mujeres sobre los riesgos de establecer familias con ellos, incluso cuando muchos ya eran ciudadanos mexicanos legales. La Ley 31, frecuentemente aplicada a ciudadanos naturalizados, ejemplifica cómo las leyes contra matrimonios interraciales tenían un trasfondo eugenésico. Estas normativas no protegían los derechos de los ciudadanos, sino que actuaban como herramientas del biopoder estatal. La prohibición de matrimonios entre mexicanas y chinos formaba parte de una política eugenésica que delegaba a las mujeres mexicanas la responsabilidad de preservar y mejorar la raza. La miscegenación con hombres chinos se percibía como una amenaza al proyecto de mestizaje, que priorizaba la mezcla genética con hombres de raza blanca para mejorar tanto el patrimonio genético como el moral y estético del pueblo mexicano. La construcción de la masculinidad china como un peligro para la integridad del cuerpo nacional lleva a Gómez Izquierdo a afirmar que el antichinismo es un ejemplo de racismo de Estado.³³ La situación resulta especialmente alarmante si se considera que el proyecto nacional postrevolucionario y la consolidación del Partido Nacional Revolucionario (PNR) —a la postre el Partido Revolucionario Institucional (PRI)— contaron con el respaldo de destacados funcionarios que apoyaron activamente las campañas antichinas. Entre ellos se destacan figuras clave como el expresidente Plutarco Elías Calles, su hijo Rodolfo Elías Calles, y líderes políticos influyentes de los estados de Sonora y Sinaloa, quienes desempeñaron un papel central en la promoción de estas iniciativas xenófobas.

Apoyado en el trabajo de Kenneth Lay,³⁴ Martín Camps denominado a estas prácticas un “racismo sexual”, un rechazo rotundo —social pero también biológico— de las minorías raciales con el objetivo de impedir su integración al cuerpo nacional. En contextos históricos de esclavitud, como el de Estados Unidos, el racismo sexual se empleó como una tecnología biopolítica para mantener el *statu quo* y el poderío de la raza dominante. El caso de Sonora y la violencia racial contra poblaciones chinas en México, y la narrativa ambivalente, excluyente y problemática del mestizaje nacional, lleva Camps a afirmar que es precisamente el racismo hacia las comunidades chinas lo que consolida el proyecto de identidad nacional:

Los chinos no sólo colaboraron en la modernización de las vías férreas en México, sino que también sobre sus espaldas recayó el proyecto de consolidación de la identidad mexicana a partir de una campaña de desprecio y rechazo en el México posrevolucionario para enaltecer al criollo norteno y que redujo significativamente la población china en estos estados a partir de deportaciones iniciadas en 1931. Como refiere Chao Romero, la expulsión de chinos de Sonora en 1931 fue “la primera expulsión de cualquier comunidad diaspórica china en todo el mundo durante el siglo xx”.³⁵

Tras el ataque, la familia Wong es despojada de su patrimonio y se ve obligada a escapar de Sonora. La película sigue las convenciones clásicas del *western* y, tras entrevista con su director,³⁶ podemos asegurar que *Sonora* está inspirada en la estructura narrativa de *Stagecoach* (1939) de John Ford. En este clásico filme hollywoodense, que catapultó la carrera actoral de John Wayne y elevó mundialmente la popularidad del *western*, un grupo de pasajeros viajan en diligencia a través del desierto desde Tonto, Arizona, hasta Lordsburg, Nuevo México. La peligrosa travesía a través del desierto obligará a los pasajeros a solidarizarse unos con otros y confrontar sus prejuicios sociales y conflictos personales para sobrevivir. *Sonora*, situada no lejos de la geografía en que sucede *Stagecoach*, sigue una estructura similar. Tras la avería de su auto, la familia Wong se une a un grupo de individuos que, por diversas razones, intentan cruzar el desierto a bordo del Chrysler 29 para llegar a la ciudad fronteriza de Mexicali. El diverso y peculiar grupo de pasajeros incluye a Aarón (Flavio Medina) y Alma (Giovanna Zacarías), una pareja de clase media mexicana que lucha por superar las precarias condiciones económicas de la época proporcionando servicio de transporte de pasajeros entre distintas ciudades del norte del país. Incluye a Pedro (Erando González), un traumatizado veterano de la Revolución Mexicana desencantado por el proyecto posrevolucionario. A doña Rosario (Dolores Heredia), una conservadora mujer católica que apoyó la Guerra Cristera —un conflicto civil entre el gobierno mexicano y milicias católicas que se oponían a las leyes de secularización de 1926 a 1929— y cuyos prejuicios racistas la han alejado de su familia. También a Tony (Ben Milliken) y Yuma Joe (Rafael Cebrián), un par de contrabandistas de licor estadounidenses que intentan cruzar licor a Estados Unidos y cuya relación

está marcada por la tensión racial. A Marcos, que busca una ruta alternativa de regreso a Estados Unidos tras la deportación, Sánchez, el burócrata que lidera los grupos fascistas que aterrorizaban a la familia Wong, y Emeterio (Joaquín Cosío), un indígena nativo de la comunidad tohono O'odham del desierto de Sonora. Aarón, el conductor, cae repentinamente enfermo y el grupo debe recurrir a Emeterio, quien conoce el desierto mejor que nadie, pues proviene de una larga línea de ancestros tohono O'odham, la gente del desierto. Irónicamente, Aaron enferma porque come en un restaurante distinto al habitual, el restaurante de la familia Wong, pues ha sido clausurado por Sánchez y su grupo fascista. El formato de *western* se mezcla con las convenciones del *road movie* latinoamericano y el auto se convierte en un microcosmos de la situación social, racial y política de esa zona fronteriza. La difícil travesía y los desafíos del árido paisaje confrontará a este peculiar grupo de individuos con sus prejuicios raciales y sociales, y serán un catalizador que los obligará a trabajar juntos para sobrevivir el viaje.

En *Oriental: Asian Americans in Popular Culture*, Robert G. Lee analiza las representaciones estereotipadas de los asiáticos en la producción cultural estadounidense en relación con las condiciones históricas y políticas. Lee enumera seis representaciones de los asiático americanos que han permeado el imaginario popular en momentos históricos específicos: el contaminante (*the pollutant*), el trabajador coolie (*the coolie worker*), el desviado (*the deviant*), la amenaza amarilla (*the yellow peril*), la minoría modelo (*the model minority*) y el amarillo (*the gook*).³⁷ Estos estereotipos están relacionados con ansiedades que no son exclusivas de Estados Unidos y otros proyectos nacionales proyectaron miedos y agresiones similares hacia las comunidades asiáticas en los medios, el discurso público y la cultura popular. Siguiendo las ideas de Lisa Lowe en *Immigrant Acts: On Asian American Cultural Politics*,³⁸ podemos argumentar que la figura del inmigrante chino en México sirvió como un “sitio” sobre el cual la nación proyectaba complejas ansiedades relacionadas con amenazas externas e internas hacia la construcción de la identidad nacional. En ese sentido, un análisis crítico de la manera en que las comunidades migrantes son representadas en ejemplos cinematográficos, como *Sonora*, puede ayudarnos a desafiar las fronteras conceptuales y materiales de la mexicanidad, revelar historias compartidas de exclusión, migración transnacional, flujos de trabajo y capital, y

luchas políticas colectivas entre comunidades migrantes y nativas en contextos fronterizos.

Llama la atención que la campaña presidencial de 2024 del presidente estadounidense Donald Trump, quien ya había convertido a los mexicanos y centroamericanos en blanco de sus ataques xenófobos con la retórica de construcción del muro fronterizo durante su primer mandato presidencial, proclame como promesa de campaña una ola de deportaciones masivas similares a las de las décadas de los años veinte y treinta del siglo xx. Qué decir de la ola de ataques xenófobos contra las poblaciones asiáticas en todo el orbe después de la pandemia global Covid-19. En una entrevista, Giovanna Zacarías (Alma) declaró que el contexto de violencia racial en que se sitúa *Sonora* no era muy distinto al contexto de estreno de la película en 2019. Un momento en que la retórica xenófoba en México y en Estados Unidos se agudizaba con la exposición mediática de las caravanas de migrantes centroamericanos. Al igual que la mayoría de la audiencia mexicana, la actriz confiesa que nunca supo o aprendió en la escuela sobre la persecución racial de las comunidades chinomexicanas. De manera estratégica, los episodios de violencia racial en la historia mexicana no forman parte de la narrativa oficial que glorifica la formación de un Estado racial “mestizo”.

De acuerdo con Rocío González de Arce, *Sonora* es un filme que representa un ejemplo de la inclusión de las comunidades chinas en la narrativa histórica de México, pues reconoce la diversidad étnica y cultural del país. Además, a diferencia de producciones cinematográficas del pasado, los personajes chinos en el filme son interpretados por actores de origen étnico chino, los actores chinos hablan entre sí en su lengua natal y no en un español deformado, racializado y ridiculizado como en muchas otras producciones mexicanas.³⁹ La puesta en escena se usa en la película para representar un momento oculto en la narrativa histórica de la formación del Estado mexicano, y para señalar la necesidad de transitar de un modelo de exclusión y segregación racial, hacia uno que reconozca la compleja diversidad étnica de México. Como hacíamos patente en el análisis de una de las secuencias del filme, cuando los hombres miembros de la comunidad china son golpeados, humillados y bañados en público, la puesta en escena presenta a la comunidad china como separada del resto de la población mexicana y la edición, mediante tomas progresivas, muestra a los funcio-

narios estatales como cómplices de estos actos de violencia racial. Estos elementos acentúan no sólo el involucramiento del Estado, sino que simbolizan una política estatal eugenésica, un proyecto racial de nación y el consentimiento de la sociedad mexicana en este proyecto.

Respecto al reparto, la historia personal del propio actor Jason Tobin, quien interpreta a Lee Wong, es una muestra de las complejas conexiones transpacíficas entre las Américas y Asia, y cómo las políticas migratorias siguen teniendo un fuerte impacto en la vida cotidiana de las personas. Tobin, nacido en Hong Kong y criado en Inglaterra, habla español gracias a una larga estancia en Argentina. Debido al endurecimiento de las medidas migratorias en Estados Unidos posterior al 11 de Septiembre, a Tobin se le negó entrada en 2002 después de estar de vacaciones en Argentina. En lugar de ser deportado a Hong Kong, Tobin regresó a Argentina donde pasó un año aprendiendo español y tomando clases de guitarra. Abbie del Villar Chi, quien interpreta a Anita, es originaria de Querétaro y proviene de una familia de ascendencia china.

El filme fue proyectado en Hong Kong, y, de acuerdo con el director, causó sorpresa y curiosidad entre el público, pues desconocían las historias de segregación y persecución racial de chinos en México. Enfocada en el dramatismo del trauma y la violencia racial, quizás una valiosa oportunidad que pierde *Sonora* es mostrar la historia de la familia Wong previa al ataque por parte de los comités antichinos y su expulsión. Si bien el personaje de Emeterio merece un breve *flashback* que explica su relación con el desierto y el trauma infringido hacia la comunidad tohono O'odham por parte de los colonizadores y los inmigrantes europeos, especulaciones sobre la vida cotidiana de la familia Wong, las mezclas culinarias en su restaurante o en la mesa familiar, las negociaciones lingüísticas en el espacio doméstico, las decisiones en la crianza de Anita, el destino del resto de la familia extendida o las interacciones con su comunidad local, permanecen desconocidas. Quizás estos detalles, reales o especulativos, sean los más interesantes y necesarios para dar cuenta de la compleja y rica historia de las comunidades chinomexicanas en producciones cinematográficas, como ya es el caso en algunos testimonios y ficciones literarias.

CONCLUSIONES

Sonora muestra y enfatiza la necesidad de contar con más historias y narrativas visuales libres de tendencias orientalistas, de exotización y arquetipos raciales sobre las comunidades chinomexicanas, para ser incorporadas en la cultura popular mexicana. Estas historias deben desafiar y complejizar las suposiciones raciales sobre las que se fundó la narrativa del Estado mexicano. Al reconocer las conexiones transpacíficas en la formación del Estado nación y contrastarlas con un proyecto civilizador enraizado en las relaciones con Occidente, es posible cuestionar el andamiaje teórico y práctico de la mexicanidad desde una nueva perspectiva crítica.

El análisis histórico y visual de *Sonora* permite trazar una continuidad entre las políticas migratorias racistas y xenofóbicas de principios del siglo xx y las retóricas antinmigrantes contemporáneas. En ambos contextos, se observa la criminalización de los cuerpos migrantes y la perpetuación de narrativas que alimentan la xenofobia como parte del discurso estatal. En este sentido, la película no sólo aborda el pasado, sino que dialoga con el presente al visibilizar estas continuidades, evidenciando cómo estas narrativas son intrínsecas tanto al proyecto nacionalista mexicano como al estadounidense.

Sonora ofrece una reconstrucción audiovisual de la violencia racial que experimentaron las comunidades chinomexicanas, revelando cómo el nacionalismo del proyecto de ciudadanía mestiza, promovido durante el periodo posrevolucionario, estaba profundamente enraizado en premisas de supremacía racial. Esta narrativa privilegió la inmigración europea al tiempo que segregó y excluyó a comunidades racializadas como la china, cuyas contribuciones económicas y culturales fueron sistemáticamente invisibilizadas. La discriminación hacia estas comunidades no solamente representó un episodio aislado, sino un elemento estructural de la construcción del proyecto nacionalista mexicano. Este proceso de construcción de la identidad nacional tuvo premisas eugenésicas y raciales que se vieron reflejadas en la exclusión y segregación de determinadas comunidades como las chinas, así como en incidentes de violencia racial auspiciados o tolerados por el Estado.

El trastocamiento las convenciones de los formatos del *western* y *road movie* que hace *Sonora* politiza y visibiliza una zona que, desde la conformación de los Estados nación, mexicano así como estadounidense, han

sido un punto de inflexión y de vital importancia para los proyectos nacionales. La travesía de los personajes, atrapados entre tensiones sociales y raciales, sirve como una alegoría de los conflictos nacionales, mientras que la película ilumina las complejas conexiones entre comunidades migrantes, como las chinomexicanas y mexicoamericanas, así como las condiciones transnacionales de los flujos migratorios y violencia en contra de minorías raciales. Además, *Sonora* destaca por su potencial pedagógico. Según especialistas como Leticia Calderón del Instituto Mora,⁴⁰ estas representaciones audiovisuales pueden actuar como herramientas de divulgación que arrojen luz sobre capítulos olvidados de la historia nacional, ausentes en las narrativas oficiales. Si bien no está exenta de críticas, especialmente por su enfoque dramatizado y focalizado en el trauma histórico, películas como ésta tienen el poder de abrir nuevos espacios para reflexionar sobre la memoria histórica y cuestionar la hegemonía de las narrativas nacionalistas.

En última instancia, *Sonora* no sólo invita a revisar la historia de las comunidades chino mexicanas, sino que también abre la puerta para una discusión más amplia sobre la necesidad de incluir perspectivas transnacionales y transpacíficas en el análisis del pasado y el presente de México. Este tipo de producciones pueden desafiar las fronteras conceptuales de la mexicanidad y fomentar un modelo más inclusivo que reconozca la diversidad étnica y cultural como parte esencial de la identidad nacional.

NOTAS

¹ University of Pittsburgh, Oscar Zapata García, oiz@pitt.edu, <https://orcid.org/0000-0002-7917-290X>.

² Guillermo Munro (2012), *La ruta de los caídos*, México, Garabatos.

³ Robert Chao Romero (2010), *The Chinese in Mexico, 1882-1940*, Tucson, University of Arizona Press.

⁴ Menciono sólo algunos de estos trabajos: José Jorge Gómez Izquierdo (1992), *El movimiento antichino en México (1871-1934): problemas del racismo y del nacionalismo durante la Revolución Mexicana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia; Robert Chao Romero (2010), *The Chinese in Mexico, 1882-1940*, Tucson, University of Arizona Press; Grace Peña Delgado (2012), *Making the Chinese Mexican Global Migration, Localism, and Exclusion in the U.S.-Mexico Borderlands*, Stanford, Stanford University Press; Julia María Schiavone Camacho (2012), *Chinese Mexicans: Transpacific Migration and the Search for a Homeland, 1910-1960*, Chapel Hill, University of North Carolina Press; Jason Oliver Chang (2017), *Chino: Anti-Chinese Racism in Mexico, 1880-1940*, Urbana, University of Illinois Press; Fredy González (2017), *Paisanos Chinos: Transpacific*

Politics among Chinese Immigrants in Mexico. Berkeley, University of California Press; Mónica Cinco Basurto (2017), *A mí no me pueden volver a sacar”: Etnografía práctica desde los márgenes de la diáspora chino mexicana*, tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

⁵ <https://www.historynewsnetwork.org/article/the-us-deported-a-million-of-its-own-citizens-to-m-7-12-2019>.

⁶ González, *op. cit.* Las traducciones corresponden a la edición en español Fredy González (2021), *Paisanos Chinos: Política transpacífica entre inmigrantes chinos en México*, México, Palabra de Clío, p. 48.

⁷ González, *op. cit.*, p. 51.

⁸ Chang, *op. cit.*, p. 24.

⁹ *Ibid.*, p. 24.

¹⁰ Chao Romero, *op. cit.*, p. 3.

¹¹ Schiavone Camacho, *op. cit.*, p. 546.

¹² Chao Romero, *op. cit.*, p. 1.

¹³ J. M. Valenzuela Arce (1999), *Impecable y diamantina: La deconstrucción del discurso nacional*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte.

¹⁴ Gómez Izquierdo, *op. cit.* En lo subsecuente, las citas corresponden a la paginación de la segunda edición: José Jorge Gómez Izquierdo (2022), *El movimiento antichino en México (1871-1934): problemas del racismo y del nacionalismo durante la Revolución Mexicana*, Puntarenas, Universidad de Costa Rica, p. 88.

¹⁵ Evelyn Hu-DeHart (1980), Immigrants to a Developing Society: The Chinese in Northern Mexico, 1875-1932, *Journal of Arizona History* 21, N°. 3, pp. 275-312.

¹⁶ Juan Puig Llano, *La matanza de chinos en Torreón, en 1911: historia de un incidente internacional*, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Historia, 1986, p. 261.

¹⁷ Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano. (1906). *Manifiesto a la Nación*. Publicado en *Regeneración*, 1 de julio de 1906. Consultado en https://www.constitucion1917.gob.mx/work/models/Constitucion1917/Resource/432/1/images/rev_social-41.pdf?utm_source=chatgpt.com.

¹⁸ Gómez Izquierdo, *op. cit.*, p. 88.

¹⁹ José Ángel Espinoza (1931), *El problema chino en México*, México, np.

²⁰ *Ibid.*, p. 34.

²¹ *Ibid.*, p. 45.

²² González, *op. cit.*, p. 31.

²³ Gómez, *op. cit.*, p. 89.

²⁴ Entrevista con Alejandro Springall. 6 de marzo de 2024. Aunque en un periodo histórico diferente, Springall ya había explorado el tema de la composición multiétnica de la sociedad mexicana. El ejemplo más claro es la producción filmica *Morirse está en hebreo* (2007), donde el director explora el proceso de duelo en una familia judía mexicana haciendo uso del formato de comedia dramática. La trama se centra en la muerte súbita del abuelo Moishe, lo que desencadena el ritual de la *shivá*, un periodo de luto de siete días en el judaísmo. Durante este encierro, familiares y amigos se reúnen en la Ciudad de México, lo que provoca una serie de situaciones cómicas y emotivas al revelarse secretos y tensiones ocultas de esta familia. La película ofrece una mirada humorística y reflexiva sobre las tradiciones judías y las dinámicas familiares en el contexto mexicano.

²⁵ Jürgen Buchenau (2014), *The Limits of the Cosmic Race: Immigrant and Nation in Mexico, 1850–1950*, Nicola Foote y Michael Goebel (eds), *Immigration and National Identities in Latin America*, Gainesville, University Press of Florida, p. 80.

²⁶ Gómez, *op. cit.*, p. 117.

²⁷ Martín Camps (2022), Racismo sexual y representaciones de los chinos en el norte de México en la película *Sonora* y la novela *Tu nombre chino*, *Transmodernity* 10, N°. 1, p. 93.

²⁸ Gómez, *op. cit.*, p. 117.

²⁹ Humberto Monteón González y José Luis Trueba Lara (1988), *Chino y antichinos en México: documentos para su estudio*, UNED.

³⁰ Camps, *op. cit.*; Daniel Efraín Navarro Granados, Estereotipos, xenofobia y racismo en el humorismo gráfico de *El Universal* (México, 1924-1932), *Revista de la Red Intercatedras de Historia de América Latina Contemporánea*, Vol. 24 Año 2, N°. 3, Córdoba, diciembre 2014-mayo 2015, pp. 24-43.

³¹ Gómez, *op. cit.*, p. 69.

³² Gómez, *op. cit.*, p. 207.

³³ Gómez, *op. cit.*, p. 73.

³⁴ Kenneth James Lay (1993), Sexual Racism: A Legacy of Slavery, *National Black Law Journal*, Vol. 13, N°.1, pp. 165-183.

³⁵ Camps, *op. cit.*

³⁶ Alejandro Springall, Entrevista por Oscar Zapata García, *Zoom*, 6 de marzo de 2024.

³⁷ Robert G. Lee (1999), *Orientalism: Asian Americans in Popular Culture*. Philadelphia, Temple University Press.

³⁸ Lisa Lowe (1996), *Immigrant Acts: On Asian American Cultural Politics*, Durham, Duke University Press.

³⁹ Rocío González de Arce, Integración, exclusión e inclusión: la comunidad china vista por el cine mexicano, *Museo Arocena*, 23 junio de 2021, <https://www.facebook.com/museoarocena/videos/3018874955050197/>.

⁴⁰ Leticia Calderón, Entrevista por Oscar Zapata García, Instituto Mora, 25 de enero de 2024.

FILMOGRAFÍA

Sonora. Dir. Alejandro Springall, escrita por Guillermo Munro Palacio y John Sayles, México, 2019.

Stagecoach. Dir. John Ford, guion de Dudley Nichols, Estados Unidos, 1939.

BIBLIOGRAFÍA

Calderón, Leticia, Entrevista por Oscar Zapata García, Instituto Mora, 25 de enero de 2024.

Camps, Martín (2022), Racismo sexual y representaciones de los chinos en el norte de México en la película *Sonora* y la novela *Tu nombre chino*. *Transmodernity* 10, N°. 1.

- Chang, Jason Oliver (2017), *Chino: Anti-Chinese Racism in Mexico, 1880-1940*, Urbana, University of Illinois Press.
- Chao Romero, Robert (2010), *The Chinese in Mexico, 1882-1940*, Tucson, University of Arizona Press.
- Espinoza, José Ángel (1931), *El problema chino en México*, México, np.
- Espinoza, José Ángel (1932), *El ejemplo de Sonora*, México, np.
- Gómez Izquierdo, José Jorge (1992), *El movimiento antichino en México (1871-1934): problemas del racismo y del nacionalismo durante la Revolución Mexicana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Gómez Izquierdo, José Jorge (2022), *El movimiento antichino en México (1871-1934): problemas del racismo y del nacionalismo durante la Revolución Mexicana*, Puntarenas, Universidad de Costa Rica.
- González de Arce, Rocío (2021), Integración, exclusión e inclusión: la comunidad china vista por el cine mexicano, *Museo Arocena*, 23 de junio. <https://www.facebook.com/museoarocena/videos/3018874955050197/>.
- Gonzalez, Fredy (2017), *Paisanos Chinos: Transpacific Politics among Chinese Immigrants in Mexico*, Berkeley, University of California Press.
- Gonzalez, Fredy (2021), *Paisanos Chinos: política transpacífica entre inmigrantes chinos en México*, México, Palabra de Clío.
- Hu-DeHart, Evelyn (1980), Immigrants to a Developing Society: The Chinese in Northern Mexico, 1875-1932, *Journal of Arizona History* 21, N° 3, pp. 275-312.
- Junta Organizadora del Partido Liberal Mexicano, Manifiesto a la Nación, Regeneración, 1 de julio de 1906. https://www.constitucion1917.gob.mx/work/models/Constitucion1917/Resource/432/1/images/rev_social-41.pdf?utm_source=chatgpt.com.
- Monteón González, Humberto, y Trueba Lara, José Luis (1988), *Chinos y antichinos en México: documentos para su estudio*, UNED.
- Munro, Guillermo (2012), *La ruta de los caídos*. México. Garabatos.
- Navarro Granados, Daniel Efraín, Estereotipos, xenofobia y racismo en el humorismo gráfico de *El Universal* (México, 1924-1932), *Revista de la Red Intercatedras de Historia de América Latina Contemporánea*, Vol. 24, Año 2, N° 3, Córdoba, diciembre 2014-mayo 2015, pp. 24-43.
- Puig Llano, Juan (1986), *La matanza de chinos en Torreón, en 1911: historia de un incidente internacional*, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Historia.
- Schiavone Camacho, Julia María (2012), *Chinese Mexicans: Transpacific Migration and the Search for a Homeland, 1910-1960*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Springall. Alejandro, Entrevista por Oscar Zapata García, *Zoom*, 6 de marzo de 2024.

Valenzuela Arce, J. M. (1999), *Impecable y diamantina: La deconstrucción del discurso nacional*, Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte.

LUNA CRECIENTE
CENIZAS DE UNA VOZ
INCINERADA, MIGRACIONES
DE CHINA A MÉXICO

CHINOS EN EL SOCONUSCO, CHIAPAS: INMIGRACIÓN Y TRABAJO EN LA POSREVOLUCIÓN MEXICANA

*Miguel Lisbona Guillén*¹

INTRODUCCIÓN

En la actualidad Chiapas, como otras regiones de México, recibe población inmigrante china para incorporarse a la oferta de servicios comerciales, en especial, en el rubro alimenticio. La movilidad de población china en el contexto de las políticas de libre mercado, abiertas en su país en las últimas décadas, ha facilitado esta movilidad, hecho que ratifica al gigante asiático como un referente de la economía global (Pieke, 2004; Tébar, 2013). La circulación fluida de personas, mercancías e información en el mundo global también ha impactado en la forma de analizar los movimientos migratorios, donde se ha incorporado una visión transnacional para hacer hincapié en la movilidad de capitales y seres humanos, más allá de la idea de integración o asimilación a las sociedades de destino de los migrantes (Portes, Guarnizo y Haller, 2002; Portes, 2004).

Estas dinámicas poblacionales se han querido diferenciar de las situaciones vividas por los iniciales inmigrantes chinos llegados, en este caso, a la región del Soconusco, en la costa chiapaneca, y cuya capital es Tapachula, donde crearon un pequeño enclave étnico donde fue visible la concentración de negocios regentados por inmigrantes en lugares reconocibles de la ciudad. Un proceso que se diluyó con el paso del tiempo y la paulatina desaparición de los primeros inmigrantes en beneficio de sus descendientes (Werbner, 2001, p. 688). Sin embargo, tal circunstancia no impidió el movimiento de personas y capitales en las primeras décadas del siglo xx, acciones compatibles con la continuidad de la presencia china en la costa de Chiapas, hasta la actualidad, a través de cuatro aspectos fundamentales. El primero es la continuidad de negocios regentados por descendientes de

chinos en la región, aunque ello no sea incompatible con la diversificación de ocupaciones laborales de tales descendientes. El segundo es la aportación cultural de esa inmigración a través de las danzas convertidas en referentes de fiestas o agrupaciones recreativas. A ello se une la comida china transformada en la típica de la región y ofrecida en negocios restauranteros, además de ser objeto de procesos de patrimonialización cultural en la capital del Soconusco (Rincón, 2019; Lisbona y Rincón, 2022). Un tercer aspecto refiere las continuidades y rupturas vividas en las organizaciones que se atribuyen la imagen de lo chino en la región, intentos de representación de una diversa comunidad de descendientes chinos y que, por ende, cuenta con muestras de solidaridad y conflicto al interior o entre las distintas agrupaciones (Lisbona y Rincón, en prensa). Por último, un aspecto que involucra a los anteriores se está produciendo con la llegada de nuevos inmigrantes chinos que ejemplifican la condición transnacional al no situar, necesariamente, a la costa chiapaneca como lugar de asentamiento definitivo. Su arribo replantea la representación de los chinos en Chiapas al mostrarse, tanto los descendientes como los nuevos inmigrantes, refractarios y poco dispuestos a establecer nexos mutuos. Estas realidades ofrecen oportunidades de investigación sobre las dinámicas socioculturales del Soconusco e involucran a descendientes y a nuevos inmigrantes chinos.

Si lo expuesto representan retos y posibilidades para la investigación, en las siguientes páginas se ofrece un panorama general del arribo de inmigrantes chinos a Chiapas en el contexto nacional e internacional, al mismo tiempo que se muestran los caminos para su inserción al mercado laboral en la costa chiapaneca a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. El impacto y la continuidad de lo chino en Chiapas no significa que fuera la única presencia asiática en la misma época, como se observa en la actualidad con los descendientes de japoneses en el Soconusco, y los estudios realizados sobre su arribo y papel contemporáneo (Ota, 1985; Cruz, 2020). Para lograr el objetivo de contextualizar esta migración histórica de chinos a Chiapas y sus primeros pasos laborales, se trabajó con la información obtenida en distintos archivos históricos, así como con entrevistas en distintos municipios del Soconusco. Una labor complementada con la consulta de trabajos previos sobre la presencia china en la región de estudio y en otras ubicaciones geográficas.

CONTEXTO HISTÓRICO DE LA INMIGRACIÓN CHINA A MÉXICO

Las conocidas como guerras del opio entre China y el Imperio Británico durante el siglo XIX provocaron que el país asiático tuviera que someterse y abrir su territorio al comercio extranjero a través de puertos marítimos, como los de Guangzhou, Shanghai, Ningbo y Amoy (Cardiel, 1997, p. 190). Tal apertura conllevó cambios en las prácticas económicas y condujo a crisis que afectaron a la mano de obra china en su país (Connelly y Cornejo, 1992, p. 22). A ello hay que añadir un notable crecimiento demográfico que no se correspondía con un aumento de la producción agrícola (Taylor, 2002, p. 7). El resultado de esa situación fueron constantes protestas internas coincidentes con conflictos bélicos, como la Guerra Sino-Japonesa (1894-1895), o la rebelión de los *bóxers* contra la presencia extranjera en China, esta última durante el paso de los siglos XIX y XX (Valdés, 1981, pp. 29-30).

Las diferencias regionales en territorio chino también eran notables. Mientras que en el norte del país sólo el 11 por ciento de la población no poseía tierras en propiedad, en provincias costeras, las mayores expulsoras de población migrante, el número de peones aumentaba (Hung, 1992: 25-26). De esta manera, a finales del siglo XIX y principios del XX la historia de la emigración china hacia América se articulará, principalmente, en dichas regiones costeras gracias al enganche propiciado por agentes de contratación de países extranjeros (*Ibid.*, pp. 77-78). Tras el reclutamiento y la firma de un contrato, de condiciones leoninas casi siempre, se ataba a los trabajadores mediante una relación laboral incierta, pero que los desplazaba de su país de origen (*Ibid.*, pp. 83-84). Los empleados eran denominados *coolies* o *culíes* y eran identificados por realizar trabajos en condiciones de semiesclavitud. Este comercio humano (Connelly y Cornejo, 1992, pp. 22) —puesto que así debe considerarse especialmente en sus inicios— significó para América Latina una posibilidad de mano de obra alternativa a la población esclava (Hu-DeHart, 2004: 16). De hecho, tanto el Caribe como Estados Unidos fueron, en un principio, los destinos más comunes para este tipo de mano de obra, en el primer destino geográfico, por su labor en las plantaciones agroexportadoras, mientras que, en el segundo, para explotar los hallazgos de oro y la expansión hacia el oeste del territorio a través del ferrocarril (Hung, 1992: 34-35).

Las primeras oleadas de emigrantes asiáticos hacia México, controladas y sujetas a través de contratos, tuvieron continuidad a finales del siglo XIX con migraciones voluntarias e iniciadas, algunas de ellas, desde Estados Unidos debido a las prohibiciones de inmigración que estaban creciendo y se prolongaron hasta la década de los años treinta del siglo XX (Hu-DeHart, 2004, pp. 17-18). Otra de las características de esta migración fue su carácter individual y masculino, así como el alto porcentaje de personas, más del 50 por ciento, con edades comprendidas entre los 15 y los 29 años (Hung, 1992: 170-171). Pero para que esta población procedente de Asia se acercara a tierras mexicanas, también debían existir motivos internos para que se produjera. Seguramente, el principal se relaciona con la apertura económica que el país vivió durante el Porfiriato. La llegada de inversión extranjera, especialmente para la producción agroexportadora, requirió mano de obra capaz. El fracaso para captar a población europea, considerada la más apta para el trabajo, el desarrollo económico y, también, para la mejora racial, hizo que se escribieran informes positivos de la población asiática como resistente a la hora de poblar regiones del país. Francisco Díaz Covarrubias, Francisco Bulnes y Matías Romero mostraron ese interés (Valdés, 1983, pp. 13-14). De esta forma, los chinos fueron utilizados inicialmente en la explotación agroexportadora, aunque también participaron en la construcción del ferrocarril (Hung, 1992, p. 112).

En el sureste mexicano ya se veían, a finales del siglo XIX, algunos trabajadores chinos en Chiapas, Tabasco o en las haciendas henequeneras de Yucatán (Puig, 1992, pp. 139-140). Los puertos del Pacífico, como Manzanillo, Mazatlán, Tampico y, especialmente, el de Salina Cruz, se encargaron de recibir a esta mano de obra (Valdés, 1981, p. 151). Hung (1992, p. 92) refiere que “durante el siglo XIX llegaron a América más de 500,000 obreros chinos contratados”, aunque México no fue el país con mayor número de chinos recibidos, si se compara con países caribeños, como Cuba (Chou, 2002, p. 47), o el caso peruano (Hung, 1992, p. 90; Chou, 2002, p. 59).

La mayor inmigración en México se produjo en las tres primeras décadas del siglo XX, de hecho, en ese periodo se concentra el 84.6 por ciento de la migración china, destacando el 70.8 por ciento entre 1902 y 1922 (Hung, 1992, p. 175). Análisis bastante coincidente con el que efectúa Sergio Camposortega cuando señala que entre 1910 y 1940 hubo mayor

concentración de población china en el país, bajando los niveles de inmigración a prácticamente desaparecer entre los años de 1980 y 1990 (Camposortega, 1997, p. 35). Junto con esta confirmación, otra de relevancia sitúa a la mayoría de inmigrantes como procedentes de “los distritos de la provincia de Guangdong (Cantón) al sur de China y un número bastante más pequeño era originario de la provincia vecina de Fujian (Fukién)” (Hu-DeHart, 2004, p. 17).

RELACIONES DE LARGO ALIENTO Y RESTRICCIONES MIGRATORIAS

Si el Galeón de Manila fue un punto de contacto durante el periodo colonial entre China y México (Valdés, 1983), no cabe duda que la llegada de inmigrantes chinos durante el siglo XIX fue facilitada por la Ley de Extranjería y Naturalización del Porfiriato promulgada en 1886 (Ota, 1997, pp. 11-12). Una situación acompañada, a finales del siglo XIX, por la firma del primer Tratado de Amistad, Comercio y Navegación con China (en 1899) (Valdés, 1981, pp. 212-140). El tratado era muy claro en algunos de sus artículos sobre la libertad de entrar a suelo mexicano y el respeto para los chinos que accedieran a él, como se señala en su artículo V: “Las dos Altas Partes Contratantes convienen en que será libre y voluntaria en lo futuro la emigración de sus respectivos súbditos, [...], reprobando cualquier acto de violencia o de engaño que pueda cometerse [...]” (*Ibid.*, p. 247). Tratados y legislación sobre los extranjeros se transformaron dependiendo de las políticas adoptadas por los países involucrados. Así las políticas de restricción a la llegada de población china a México se hicieron visibles durante las posrevolución mexicana y se ratificaron, en un principio, con la Revolución China y la creación de la República Popular China en 1949 (Pardinas, 1982).

No cabe duda que las políticas restrictivas para inmigrantes, antes y con posterioridad a la Revolución Mexicana, se deben ubicar en el contexto de las ideas racialistas y en la incorporación de políticas sanitarias que relacionaban a ciertos grupos humanos con la propagación de enfermedades (González, 1994, p. 29; Yankelevich y Chenillo, 2009, pp. 189-190). Enfermedades corporales que se hacían extensivas al cuerpo social a través de actividades denominadas viciosas e ilícitas, como la distribución de drogas

o los juegos prohibidos (Palma, 2006, p. 62; Yankelevich y Chenillo, 2009, p. 190). Por tal motivo, el Consejo Superior de Salubridad fijó las bases para controlar la inmigración de ciertos colectivos humanos, como el de los chinos (González, 1994, p. 29).

Antes de la caída del presidente Porfirio Díaz ya se habían puesto las bases para restringir la llegada de ciertos colectivos extranjeros (1908), aunque los años del conflicto armado de la Revolución Mexicana, y la consiguiente inestabilidad política, no dieron prioridad a los temas migratorios hasta pasada la promulgación de la Constitución mexicana de 1917. Aunado a ello, la crisis económica del vecino país del norte y el retorno de muchos trabajadores mexicanos instalados en tal país propiciaron la reestructuración migratoria para confrontar la competencia laboral de los extranjeros en suelo mexicano. Con respecto a los inmigrantes chinos, se revisó, en primer lugar, el tratado establecido con el país asiático a finales del siglo XIX, con la finalidad de establecer cortapisas al arribo de trabajadores chinos (Gómez, 1991, p. 111). En segundo lugar, se inició en 1921 la revisión de la Ley de Migración de 1908 (Yankelevich y Chenillo, 2009, p. 192). El objetivo era impedir la llegada de competencia para la mano de obra mexicana (González, 1974, p. 66) y ratificar los motivos sanitarios ya aducidos (Valdés, 1981, p. 268). Tal ley se promulgó en 1926 (González, 1994, p. 31) y sentó las bases de las limitaciones migratorias posteriores, como son el pago de impuestos, la diferenciación entre turistas e inmigrantes y la necesidad de control estadístico de los no nacidos en el país a través del Registro Nacional de Extranjeros (Yankelevich y Chenillo, 2009, pp. 194-195; Palma, 2006, p. 65; Gleizer, 2015, p. 121). La migración, como ya sucedía en otros países del continente americano, se convertía en un problema de Estado que se visibilizó con la creación de puestos de nuevos funcionarios especializados y que formaron parte del Consejo Consultivo de Migración constituido en 1930 (Yankelevich y Chenillo, 2009, pp. 202-203).

Asimismo, se dictaron medidas legislativas para impedir las mezclas raciales que creían combatir la degeneración racial mexicana (González, 1994, pp. 34-35), misión de Estado extendida a través de las administraciones públicas estatales y municipales, y que quedó establecida en la Circular 250 de 1933 que mostraba elementos racistas para prohibir el acceso al país de personas de “raza negra, amarilla, malaya o hindú” (Yankelevich y Chenillo, 2009, p. 206), medidas evidenciadas, también, en el Plan Sex-

nal de la campaña electoral del general Lázaro Cárdenas que le llevó a la Presidencia de la República (Palma, 2006, p. 70). Sin embargo, una vez que el general llegó al poder se produjeron cambios en las instituciones migratorias; los más relevantes para los extranjeros se reflejaron en la Ley de Naturalización y Extranjería de 1934 (Gleizer, 2015) y en la Ley General de Población de 1936. Esta última proponía el aumento de la población nacional a través de su redistribución en el territorio, la fusión étnica de sus integrantes y el fortalecimiento del mestizaje con extranjeros no indeseables (Yankelevich y Chenillo, 2009, p. 219). No se impedía la llegada de extranjeros asimilables, siempre que cumplieran los requisitos establecidos, pero, a partir de entonces, las instituciones estatales no observaron la inmigración como una solución al despoblamiento o a una supuesta mejora racial, sino como un tema de cuotas de inmigrantes admitidos por sus posibles aportes al país. Las medidas con tintes racistas se suprimieron paulatinamente a finales de los años treinta del siglo pasado, aunque se siguieron atendiendo los aspectos vinculados a la posible asimilación y labor de los inmigrantes en territorio mexicano.²

EL SOCONUSCO COMO CENTRO DE RECEPCIÓN DE INMIGRANTES

La región costera chiapaneca, conocida como Soconusco, se convirtió en un referente del proyecto modernizador del Porfiriato a través del deslinde de tierras que se destinarían a la producción de productos de agroexportación (Fenner, 2009, pp. 201-202), ejemplo y modelo de progreso económico a través de la explotación de los recursos naturales locales. Las plantaciones de productos de exportación a gran escala fueron el objetivo principal de los inversionistas, lo que, de alguna manera, ligaba al Soconusco con la dinámica económica centroamericana y, especialmente, de la vecina Guatemala (Báez, 1985, p. 153; Spenser, 1988a, p. 13).

El modelo de explotación económica de la finca a través de destinar su producción a la exportación, especialmente de café y hule, se reforzó con la construcción de una línea férrea costera y la habilitación del puerto de San Benito (Báez, 1985, p. 156; De Vos, 2010, pp. 163-166). Españoles, estadounidenses, y, sobre todo, alemanes, monopolizaron el cultivo y ven-

ta internacional de dichos productos (Baumann, 1983). Esa dinámica económica propició la necesidad de mano de obra y facilitó el arribo de población trabajadora de otras partes de Chiapas y del extranjero, como fue el caso de los guatemaltecos y los chinos. De ahí que la franja costera chiapaneca sea considerada un territorio de “inmigración e inmigrantes”, una “tierra colonizada” (Spenser, 1988a, p. 13).

Leo Waibel viajó entre 1925 y 1926 por la Sierra Madre y el Soconusco chiapaneco, aunque su obra se publicó en 1933. Además de observar la destacada presencia del café en la región (Waibel, 1946, p. 7), las diferencias entre las fincas cafetaleras y las ganaderas, o el surgimiento de plantaciones de plátano (*Ibid.*, pp. 164-166), destacó la presencia de ochenta chinos en Huixtla, veinte en Huehuetán, y quinientos en Tapachula. Remarcó el control que, muchos de ellos, ejercían sobre el comercio (*Ibid.*, pp. 227-229). Igualmente, y aunque en la actualidad se haya prácticamente olvidado, mencionó el destacado papel comercial de Motozintla, en la Sierra Madre chiapaneca, hecho que se ponía de manifiesto con las 22 tiendas de chinos y tres de japoneses que enumeró en su texto (*Ibid.*, p. 219). Pero si la presencia de población china era perceptible para los viajeros foráneos que incursionaron en el Soconusco a principios del siglo xx, ello no señala los motivos concretos para tomar a Chiapas como destino.

Trabajos previos sobre el Soconusco mencionan la existencia de población china en dicha región a finales del siglo xix (Reyes, 1995; Botello, 1996), aunque la documentación histórica no es muy precisa. La propia Rossana Reyes afirma que después de 1890 arribaron alrededor de cuarenta inmigrantes chinos, desembarcados en el puerto de Salina Cruz “procedentes de Hong Kong y de San Francisco” (Reyes, 1995, p. 79). Sin contar con datos fehacientes de archivo, lo que resulta evidente es que la mayoría de los inmigrantes que llegaron a Chiapas procedían de Cantón, como se demuestra por los registros municipales conservados en Tapachula.³ Otra certeza sobre la población china en Chiapas es que no tuvo un destacado peso demográfico ni a finales del siglo xix, ni en la primera década del siglo xx. Asimismo, los estadounidenses primero y, en su sustitución alemanes, españoles y mexicanos, se hicieron cargo de las tierras dedicadas al café en el Soconusco (Spenser, 1988b, pp. 68-70). Sólo se cuenta con una referencia contraria aportada por Gudiño (1999, p. 75), quien muestra cómo entre los extranjeros que solicitaron permiso para comprar terrenos en el

Soconusco, entre 1877 y 1910, aparece un hombre de nacionalidad china llamado “Lee Louke”, de profesión cocinero, y que tras llevar catorce años en Tapachula recibió permiso para adquirir el lote de terreno llamado “San Francisco” en abril de 1910.

La anterior mención tampoco aclara si la población asiática se incorporó al trabajo en las fincas regentadas por los extranjeros o nacionales que arribaron al sureste mexicano, ni puede deducirse con certeza si la motivación de su llegada está relacionada con la construcción del ferrocarril, como afirman ciertos trabajos (Botello, 1996, p. 180; Molina, 2006, pp. 57-58). Se aprecia esta circunstancia, porque la recopilación de tradición oral con la que se construye el libro de Patricia Ponce, otro de los referentes para recabar datos acerca de la población china en Chiapas, cuestiona tal posibilidad (Ponce, 1985, p. 81), y lo mismo se desprende de las entrevistas a hijos de inmigrantes realizadas durante el presente siglo (Lisbona Guillén, 2014).

Según la información bibliográfica y las fuentes primarias consultadas, la inmigración china a Chiapas tuvo un carácter indirecto más que directo. Buena parte de los chinos asentados en el Soconusco procedían, sobre todo, de otros puntos geográficos de migración previa (Ramírez, 1975, pp. 15-16), aunque una vez asentados en la costa chiapaneca, las redes migratorias facilitaron el arribo de familiares y vecinos desde el país de origen. Así que, salvo informaciones de archivo que demuestren lo contrario, no hubo un requerimiento numeroso de mano de obra asiática en el Soconusco, como ocurrió en otros países (Cuba, Perú o Panamá) (Steward, 1976, p. 28; Mon, 1979), u otras regiones de México a mediados y finales del siglo XIX (Baja California y Yucatán) (González, 1974, p. 57). En definitiva, con la información histórica disponible, la llegada de inmigrantes chinos al Soconusco no estuvo vinculada con los trabajadores chinos conocidos como *coolies*. Igualmente, la mayor afluencia de chinos ocurre entre 1920 y 1930 (Reyes, 1995; Lisbona Guillén, 2014), cuando las informaciones estadísticas contabilizaban a más de mil personas nacidas en China en suelo chiapaneco.

SOBRE LA INSERCIÓN LABORAL DE LOS CHINOS

La llegada de chinos a Chiapas hay que relacionarla con la oportunidad que significaba un territorio pujante debido a la economía agroexportadora

de su región costera. Por tal motivo, la inicial inserción laboral no se centró en un único rubro, si bien resulta lógico que participaran de forma activa en tareas agrícolas ajenas y propias (Reyes, 1995, p. 79),⁴ al mismo tiempo que desarrollaran trabajos considerados de servicios en terrenos dedicados a la agroindustria o se adentraban en un incipiente comercio al menudeo (Velázquez, 2002, p. 106). Con respecto a la agricultura sobresalen las plantaciones de hortalizas, sobre todo en Sonora y ciertos estados del norte de México para abastecer los mercados locales (Hu-DeHart, 1997, p. 195).

La narrativa surgida de la región costera chiapaneca, como la que escribió Winifred Mahnken, señala cómo ciertos chinos en Tapachula:

...usaban sus sombreros típicos y recorrían las calles varias veces al día, llevando sobre sus hombros una rama de árbol, de la que colgaba un canasto de cada lado para llevarse a sus huertas el estiércol que los bueyes, las mulas y los caballos dejaban en las calles (Mahnken, 1993, p. 23).

Las labores agrícolas a pequeña escala no fueron incompatibles con el posterior crecimiento de negocios, como el que ejemplificaron algunas familias chinas que lograron trascender el ámbito regional para insertarse en uno más amplio, en especial gracias al café (Lisbona Guillén, 2014). Cultivar la tierra también resultó una obligación, al menos inicial, debido a los requisitos impuestos por el Estado mexicano, al indicar que “todo extranjero, nacionalizado o no, que tenga un capital catastral comercialmente de más de \$10.000, tiene obligación de invertir un 30% por lo menos, de su capital existente, en cultivar la tierra”, con la finalidad de “que las enormes extensiones de terrenos sin cultivo sean aprovechadas en beneficio general del Estado y la Nación”,⁵ labores que, por otra parte, propiciaron denuncias por parte de trabajadores del incipiente Partido Socialista Chiapaneco (1920).⁶ Por supuesto, las tareas agrícolas no fueron las únicas y hay que destacar los servicios prestados en las fincas como lavanderos y cocineros (Rébora, 1982, p. 34). Incluso, en algunos casos, pudieron constituir en las fincas pequeños establecimientos comerciales regionales para abastecer a sus trabajadores o producir aguardiente, gracias a los sembradíos de caña (Lisbona Guillén, 2014).

Lo apuntado conduce a dos características sobre los inmigrantes chinos. Una de ellas es que los recién llegados a Chiapas contaban con una

cierta formación profesional o habían aprendido algún oficio, además de conocer las labores agrícolas. La otra señala que no se asentaron definitivamente en un trabajo o en una localidad. En el primer caso, sus habilidades les abrieron puertas para conseguir empleo de manera independiente o intermediada; en el segundo caso, los inmigrantes se adaptaron a las necesidades de servicios a nivel regional. Con respecto a la intermediación local, un anuncio de 1911 publicado en la prensa de Tapachula así lo demuestra:

CHINOS ARTESANOS. En la casa de Doña Pantaleona Flores, sita en la calle de Allende número 293 de esta ciudad, existen chinos trabajadores en todas las artes, sastres, zapateros, lavaderos [*sic*], aplanchadores [*sic*], carpinteros, pintores, cocineros y herrero, agricultores para el cultivo de cereales y verduras de todas clases. ¡Ocurrid y os convencéis! Entenderse con FRANCISCO LUQUE. Tapachula, agosto 12 de 1911.⁷

No cabe duda que uno de los aspectos fundamentales para entender la inmigración de chinos en Chiapas, es la red o cadena migratoria que se establece entre residentes en el país de acogida y familiares, amigos y vecinos de China (Chou, 2004, pp. 35-37). Tal situación iba condicionada por la compensación económica y la prestación de servicios, por un tiempo determinado, para retribuir el apoyo recibido por sus familiares y amigos (Hung, 1992, p. 54).

En tal sentido, y unido a lo expuesto en el anterior párrafo, uno de los objetivos primordiales de estos inmigrantes fue el ahorro para subsanar las deudas. Ello lo lograban compartiendo espacios habitacionales y gastos de alimentación. Tal circunstancia fue duramente criticada por los detractores de los chinos, como lo expresó el *Informe Flores* al citar un artículo de Serapio Dávila: “[...] en lugar de comerse una lata se comen una rata; viven de los desperdicios de la tienda; el peso que ganan nadie lo vuelve a ver. Allí donde nosotros vivimos uno o dos, ellos pueden vivir cuarenta” (Flores, 1919, p. 70). Los inmigrantes chinos que lograban capitalizarse gracias, principalmente, a la creación de negocios comerciales también desempeñaron el papel de banqueros para sus paisanos y, de esta forma, impulsaban la apertura de nuevos negocios por parte de los inmigrantes asentados en el Soconusco (Velázquez, 2008, p. 85).

No hay que olvidar que una de las labores llevadas a cabo en la costa chiapaneca por parte de los inmigrantes chinos, como ocurrió en otras regiones del continente americano, se vinculó al oficio de cocinero. Ello abrió posibilidades para que poco a poco crearan negocios restauranteros, un hecho que se transmitió generacionalmente a su descendencia. Sin que sea generalizada esa transmisión, no cabe duda que se ha convertido hasta el presente en un referente regional, hasta ser la comida típica de la costa chiapaneca, actividad económica actual para reconocer a los descendientes de inmigrantes chinos, aunque ello no impide la diversificación de negocios en los que están involucrados y la formación en distintas profesiones liberales.

La preeminencia presente de la oferta restaurantera por parte de los descendientes de chinos, sobre todo en la capital del Soconusco, Tapachula, no implica que tal ocupación fuera la principal entre la primera generación de inmigrantes. En tal sentido, la actividad de servicios o comercial se puede dividir, como lo analizó Hu-Dehart para el norte de México (Hu-DeHart, 1997, p. 200), en dos categorías: una superior, donde se ubica principalmente la distribución al mayoreo, y otra inferior, donde se encontrarían los establecimientos de abarrotes, pequeños restaurantes, cantinas, etcétera, división no restringida a la República Mexicana, puesto que aparece en otros lugares de América Latina y el Caribe (Hu-DeHart, 2004, pp. 26-27), o es perceptible en casos centroamericanos (Barreno, 2004, p. 195).

En Chiapas ambas categorías son visibles desde principios del siglo xx con la existencia de grandes almacenes, como lo fueron las casas *Con Táy Chong* y la *Wong Chon* (Reyes, 1995, pp. 76-77). Asimismo, las referencias orales hacen hincapié en los múltiples negocios que existían, sobre todo los dedicados a los abarrotes,⁸ tal como se describe para Tapachula:

Todos los abarrotes chiquitos que estaban en la octava estaban ahí porque en la esquina de lo que es la trece y la quince, sobre la octava, llegaba la gente de los ejidos [...]. También había cantinitas de paisanos (entrevista a Francisco Chong, Tapachula, 2007).

Como parte de la incipiente globalidad, tan común en nuestros tiempos, existieron representaciones comerciales de establecimientos con sede en otros países, como lo ejemplifica el contrato celebrado entre “los señores Pon Yok y Juan Chee para establecer en esta ciudad de Tapachula una

tienda de abarrotes, ropa y efectos del país y del extranjero como sucursal de la casa principal establecida en San Francisco California”.⁹ Caso que no fue excepcional en la costa chiapaneca, principalmente en Tapachula (Rébora, 1982, p. 35), como se demuestra con la famosa casa Corlay, con sedes en Tapachula y en Huixtla. En las dos localidades, tales comercios fueron fundamentales para la recepción e inserción laboral de nuevos inmigrantes chinos. Igualmente, tuvieron la función de distribuir sus productos a pequeños comerciantes del mismo origen sitios en el Soconusco o en localidades con relevancia comercial de la Sierra Madre, como el ya mencionado municipio de Motozintla. Lo narrado por Martín Chang, con referencia a la experiencia de su padre, da una idea de la forma en que tal empresa familiar establecía las relaciones entre sus paisanos:

Mi padre entró como en 1927 [...] Anteriormente [a fabricar velas] trabajaba como chef, fue cocinero de una empresa muy grande, de una comercializadora que en Tapachula fue la más grande, la Casa Corlay. Él era cocinero de ellos [...]. El dueño de la Casa Corlay era amigo de mi papá y eran del mismo pueblo, fue él quien lo trajo, pero venían varios (entrevista a Martín Chang, Tapachula, 2007).

Como contraparte a estas empresas regentadas por chinos, como la encabezada por Manuel Corlay, se encuentran las quejas sobre sus actividades monopólicas, aquellas que podían impedir a otros comerciantes iniciar negocios en la costa, quejas que ya no se encuentran ubicadas en los años de las políticas antichinas o de las instituciones fundadas para repeler la presencia de pobladores asiáticos en tierras mexicanas (Gómez, 1991; González, 2013; Chang, 2017).¹⁰ Similar dirección tuvieron las quejas sobre la competencia de los comerciantes chinos¹¹ y respecto al carácter inflacionario de los negocios de la empresa Corlay,¹² o la sustitución de mano de obra nacional por la de chinos que llegaban a trabajar en sus diversos establecimientos.¹³ En la misma dirección, pero ya entrados los años cincuenta del siglo xx, se encuentra el emplazamiento a huelga que los trabajadores de la casa Corlay realizaron en Tapachula,¹⁴ lo que provocó la movilización de las autoridades de la Junta Central de Conciliación y Arbitraje de la capital de Chiapas.¹⁵ Ello mostró que el negocio se reproducía en el seno familiar, puesto que la queja de los empleados era contra J. Guadalupe

Corlay, sobrino de Manuel, quien se negó a firmar el contrato colectivo de trabajo.¹⁶ En el primer caso se afirmaba que los chinos recién llegados usaban la documentación que dejaban los chinos fallecidos en tierras chiapanecas, mientras que en el segundo caso la falsificación se vinculó con esa misma práctica para realizar los trámites ante las autoridades locales.¹⁷ Así, la entrada en el país con documentación falsa, alegando que lo habían abandonado momentáneamente para visitar su tierra natal,¹⁸ permitía su ingreso bajo el pretexto de recuperar los negocios que habían creado en territorio mexicano.¹⁹ Formas ilícitas de reproducción que se constituyen en prejuicio biológico cuando todavía en la actualidad se afirma que el parecido de los orientales complicaba su identificación por parte de las administraciones públicas.²⁰

REFLEXIONES FINALES

Los inmigrantes que llegaron a Chiapas a principios del siglo xx construyeron asociaciones que facilitaron mantener vínculos con su país, gestionar la incorporación de nuevos inmigrantes y, a la vez, relacionarse con la sociedad chiapaneca. Tal como se afirma en otros estudios sobre el caso mexicano (González, 2017), los chinos instalados en el estado de Chiapas y que permanecieron ahí tras las políticas antichinas, establecieron diversas estrategias de cooperación local para integrarse en la sociedad de acogida y, sobre todo, se mostraron como un colectivo reconocible, con influencia económica y política en la región.

Cabe decir que, incluso en los albores de la Revolución Mexicana, ya existían referencias a cierto tipo de organización en Tapachula y respecto al “Presidente de la Colonia China” (1911), aunque su nacionalidad fuera estadounidense.²¹ Lo mismo cabe decir de la mención a la “Asociación Comercial e Industrial de Tapachula”,²² y a la “Unión Fraternal” China de Tapachula, representante de una homónima existente en la capital del país.²³

La capacidad organizativa de los inmigrantes chinos, sin embargo, quedó plenamente demostrada con la prolongación del Partido Nacionalista Chino (*Kuo Min Tang*) en los lugares donde se asentaron los chinos fuera de su país. Vínculo con su tierra natal y símbolo de resistencia ante los casos de xenofobia en los años treinta del siglo xx (Lisbona Guillén, 2013), el

partido también fue un lugar de reunión y respaldo entre paisanos inmigrantes y, por supuesto, una organización que representaba a los chinos en el Soconusco, para mostrar la continuidad cultural china en el extranjero y la pujanza económica de la colonia china.

Esa vitalidad económica se construyó a través de distintos caminos laborales, desde el trabajo asalariado a la creación o representación de negocios transnacionales, aspectos que pusieron de relevancia, al mismo tiempo, el papel de las cadenas migratorias entre vecinos y parientes chinos para su incorporación al mercado laboral en el extranjero (Portes y Stepick, 1985; Massey, Durand y Malone, 2009). Una solidaridad entre paisanos, incluso denominada en algunos casos “economía étnica” (Light y Gold, 2000; Zhou, 2006, pp. 234-240), que se diluyó, paulatinamente, dados los procesos de asimilación a la sociedad de acogida y la diversificación profesional de los descendientes de los primeros inmigrantes chinos. Un proceso en espera de ser estudiado para el caso chiapaneco.

A pesar de las trabas administrativas impuestas por el Estado mexicano y de los brotes xenófobos de la posrevolución, dichos inmigrantes lograron convertirse en una minoría visible que paulatinamente se acercó a una “asimilación pluralista” (Esser, 2006, p. 329), es decir, a establecer una relación de intercambio mutuo entre dicha minoría y los habitantes del territorio de acogida. Lo anterior es muy visible a través de la incorporación de elementos culturales aportados por la histórica inmigración china al Soconusco, una circunstancia observable, con nitidez, a través de la conversión en referentes patrimoniales en la región de la comida y las danzas chinas (Rincón, 2019).

Esta situación también propicia, entre otros aspectos, el desencuentro de los descendientes de chinos con los nuevos inmigrantes arribados, en los últimos años, desde China, para establecer negocios vinculados a la oferta gastronómica (Lisbona y Rincón, 2022). Tal gastronomía, convertida en la típica de la región, se ha establecido como un elemento de competencia económica de los restaurantes considerados tradicionales. De este modo, si la comida china era un valor que parecía intocable como diacrítico de identificación de los descendientes chinos, a la vez que era su mayor aportación a la identidad regional, ahora pone en evidencia que los elementos culturales son imposibles de esencializar y, mucho menos, de aprisionar dados los procesos transnacionales (Hannerz, 1998; Beck, 2008). En tal

sentido, las nuevas realidades surgidas debido a los procesos migratorios recientes abren vías para la investigación que involucran aspectos relacionados con la migración y la economía y, al mismo tiempo, interrogan sobre la forma de imaginar la comunidad china y su representación fuera de las fronteras de la República Popular China.

NOTAS

¹ Universidad Nacional Autónoma de México.

² AHE, Hemeroteca, No se otorgarán más licencias a extranjeros para la apertura de giros comerciales, en *El Sur de México*, N°. 678, Tapachula, 22 de julio de 1937, pp. 1 y 4.

³ AHM, Tapachula, 99-AG-03. “Extranjeros residentes en Tapachula”.

⁴ AHE, Secretaría de Gobierno, Sección Gobernación, tomo XII, exp. 68, Departamento de Soconusco, “Acuerdo del Gobernador del estado de Chiapas”, Tapachula, 30 de enero de 1919.

⁵ AHE, Informes de Gobierno, “César Córdoba”, Tuxtla Gutiérrez, Imprenta del Gobierno, 1925, p. 11.

⁶ AGN, Departamento de Gobernación, caja 3, exp. 41, 2.362.(2) 41, “Trabajadores de la finca ‘San Ramón’ piden la expulsión del chino José Chaufón del país por explotador”, Tapachula, 1931.

⁷ BNLB, Colección Latinoamericana, microfilm 25000, rollo 3, *El Progreso*. Seminario Independiente de Información y Variedades, n. 113, Tapachula, 28 de agosto de 1911, p. 5.

⁸ Los anuncios en la prensa local de Tapachula así lo muestran: “KWON CHONG & CIA, Comerciantes en Abarrotos y Novedades. Ropa Hecha. Artículos del País y Extranjeros”; “FEDERICO WONG, Comerciante, Importador, Surtido General de Mercancías del País y Extranjeras [sic], Especialidad en Sombreros y Calzado [...]”; AHE, Hemeroteca, *Orientación*, N°. 110, Tapachula, 15 de abril de 1925, p. 2. Anuncios similares pueden observarse en: AHE, Hemeroteca, *Chiapas. Biseminario de Información*, N°. 22, Tapachula, 29 de diciembre de 1929, pp. 2-4 y 6.

⁹ AHM, Sección Alcaldía Primera, caja 8, exp. 20, 1911, “Copia certificada de la sentencia pronunciada en el juicio sumario seguido por Kwong Chang y Cia de S. Francisco en Tapachula”.

¹⁰ AHE, Hemeroteca, *El Tábano*, N°. 67, Tapachula, 26 de julio de 1947, p. 1.

¹¹ “El señor Teófilo Toledo Figueroa de Escuintla se queja ante el Secretario de Gobernación por el acaparamiento del comercio que hacen los chinos en dicho municipio y en Acapetahua. Situación que ejemplifica con la competencia que le establecieron todos los chinos a su negocio, en productos y precios. Indica, también, que escribió una carta al representante de la colonia china”; AGN, Dirección General de Gobierno, caja 2, exp. 10, 2.360 (5) 8007, “Teófilo Toledo Figueroa al Secretario de Gobernación”, Escuintla, 26 de abril de 1940.

¹² AHE, Hemeroteca, *Diario Popular*, año V, N°. 8, Tuxtla Gutiérrez, 21 de junio de 1953, p. 1.

¹³ AHE, Hemeroteca, *Diario del Sur*, N°. 1460, Tapachula, 28 de junio de 1953, p. 1.

¹⁴ AHE, Hemeroteca, *Diario de Chiapas*, N°. 369, Tuxtla Gutiérrez, 1 de febrero de 1956, p. 1.

¹⁵ AHE, Hemeroteca, *Diario de Chiapas*, N°. 371, Tuxtla Gutiérrez, 3 de febrero de 1956, p. 1.

¹⁶ AHE, Hemeroteca, *Diario de Chiapas*, N°. 376, Tuxtla Gutiérrez, 9 de febrero de 1956, p. 1/4.

¹⁷ AHE, Secretaría de Gobierno, Sección Gobernación, tomo IV, exp. 14, “Continuación de Circulares, Circular n. 24 de la Sección de Gobernación de la Secretaría General del Gobierno

Constitucional del Estado de Chiapas, dirigida a los presidentes municipales”, Tuxtla Gutiérrez, 12 de julio de 1921.

¹⁸ AHE, Secretaría de Gobierno, Sección Gobernación, tomo I, exp. 8, “Correspondencia con los Ministros de Gobernación, el subsecretario de Gobernación al Gobernador del estado”, México, 24 de noviembre de 1922, sección Migración, circular 77.

¹⁹ AHE, Secretaría de Gobierno, Sección Gobernación, tomo I, exp. 9, Relaciones Exteriores, “Correspondencia entre la Secretaría de Relaciones Exteriores y el Gobierno del estado de Chiapas”, noviembre-diciembre de 1922.

²⁰ AHE, Secretaría de Gobierno, Sección Gobernación, tomo IV, exp. 14, Circulares, “Circular 41, firmada por el Oficial Mayor Encargado, Dr. Francisco Rincón”, Tuxtla Gutiérrez, 26 de octubre de 1922.

²¹ ASRE, exp. 16-4-34, 1911, “El Embajador de Estados Unidos, Henry Lane Wilson, al Subsecretario de Relaciones Exteriores”, México, 2 de junio de 1911.

²² ASRE, exp. 16-4-56, 1911, “Chang Yin Tang al Subsecretario de la Secretaria de Relaciones Exteriores”, México, 23 de agosto de 1911.

²³ ASRE, exp. 17-12-88, 1920, “El Presidente de la Unión Fraternal-Asociación China de la República Mexicana al encargado de la Cancillería Mexicana”, México, 19 de mayo de 1920.

ARCHIVOS CONSULTADOS

AGN Archivo General de la Nación, Ciudad de México.

AHE Archivo Histórico del Estado-Centro Universitario de Información y Documentación (Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas), Tuxtla Gutiérrez.

AHM Archivo Histórico Municipal, Tapachula.

ASRE Archivo de la Secretaría de Relaciones Exteriores, Ciudad de México.

BNLB Biblioteca Nettie Lee Benson, Universidad de Texas, Austin.

BIBLIOGRAFÍA

Báez Landa, M. (1985), Soconusco: región, plantaciones y soberanía, vv. AA., *La formación histórica de la frontera sur*, México, CIESAS, pp. 131-197.

Barreno Anleu, S. C. (2004), La huella del dragón. Inmigrantes chinos en Guatemala, 1871-1944, tesis de maestría, San Cristóbal de Las Casas, CIESAS.

Baumann, F. (1983), Terratenientes, campesinos y la expansión de la agricultura capitalista en Chiapas, 1896-1916, *Mesoamérica*, 5 (4), pp. 8-63.

Beck, U. (2008), *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Lanús, Paidós.

- Botello Díaz, N. L. (1996), *Inmigración y colonización extranjera en Chiapas*, tesis de licenciatura, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Camposortega Cruz, S. (1997), Análisis demográfico de las corrientes migratorias a México desde finales del siglo XIX, Ota Mishima, M. E. (coord.), *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*, México, COLMEX, pp. 23-53.
- Cardiel Marín, R. (1997), La migración china en el norte de Baja California, 1877-1949, Ota Mishima, M. E. (coord.), *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*, México, COLMEX, pp. 189-254.
- Chang, J. O. (2017), *Chino. Anti-Chinese Racism in Mexico, 1880-1940*, Urbana-Champaign, University of Illinois Press.
- Chou, Diego L. (2002), *Los chinos en Hispanoamérica*, San José, FLACSO.
- Chou, Diego L. (2004), De culíes a profesionales, *Cuando oriente llegó a América. Contribuciones de inmigrantes chinos, japoneses y coreanos*, Nueva York, IDB Bookstore, pp. 35-51.
- Connelly, M. y Cornejo, R. (1992), *China-América Latina. Génesis y desarrollo de sus relaciones*, México, COLMEX.
- Cruz, M. Y. (2020), Más allá del mar: la comunidad Nikkei de México, caso Soconusco de Chiapas y ciudad de México, tesis de doctorado, San Cristóbal de Las Casas, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- De Vos, J. (2010), *Vienen de lejos los torrentes. Una historia de Chiapas*, Tuxtla Gutiérrez, CONACULTA.
- Esser, H. (2006), ¿Requiere la “nueva” inmigración de una “nueva” teoría de la integración intergeneracional?, Portes A. y DeWind, J. (coords.), *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*, México, SEGOB, AUZ, Miguel Ángel Porrúa, pp. 325-359.
- Fenner, J. (2009), Los deslindes de terrenos baldíos en Chiapas, México, en el contexto internacional y nacional, 1881-1917, tesis de doctorado, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- Flores, E. (1919), *Informe Flores: inmigración china*, México.
- Gleizer, D. (2015), Los límites de la nación. Naturalización y exclusión en el México posrevolucionario, Gleizer, D., y López Caballero, P. (coords.), *Nación y Alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, México, UAM, Ediciones Educación y Cultura, pp. 109-162.
- Gómez Izquierdo, J. J. (1991), *El movimiento antichino en México (1871-1934). Problemas del racismo y del nacionalismo durante la Revolución Mexicana*, México, INAH.

- González Navarro, M. (1974), *Población y sociedad en México (1900-1970)*, II, México, UNAM.
- González Navarro, M. (1994), *Los extranjeros en México y los mexicanos en el extranjero, 1821-1870*, 3, México, COLMEX.
- González, F. (2013), Chinese Dragon and Eagle of Anahuac: the Local, National, and International Implications of the Ensenada Anti-Chinese Campaign of 1934, *Western Historical Quarterly*, 44, pp. 48-68.
- González, F. (2017), *Paisanos Chinos. Transpacific Politics Among Chinese Immigrants in Mexico*, Oakland, University of California Press.
- Gudiño, R. M. (1999), Finqueros extranjeros en el Soconusco, legislación y colonización, 1875-1910, *Estudios Campesinos en el Archivo General Agrario*, II, México, RAN, AGN, CIESAS, 15-86.
- Hannerz, U. (1998), *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*, Valencia, Universitat de Valencia.
- Hu-Dehart, E. (1997), La comunidad china en el desarrollo de Sonora, Radding de Murrrieta, C. (coord.), *Historia General de Sonora*, IV, Hermosillo, Gobierno del Estado de Sonora, pp. 193-211.
- Hu-DeHart, E. (2004), Los culíes, los tenderos y sus descendientes, *Cuando oriente llegó a América. Contribuciones de inmigrantes chinos, japoneses y coreanos*, Nueva York, IDB Bookstore, pp. 15-34.
- Hung Hui, J. (1992), *Chinos en América*, Madrid, Editorial Mapfre.
- Jodelet, D. (1986), La representación social: fenómenos, concepto y teoría, Moscovici, S. (comp.), *Psicología Social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*, Barcelona, Paidós, pp. 469-493.
- Light, I. y Gold, S. J. (2000), *Ethnic economies*, San Diego, Academic Press.
- Lisbona Guillén, M. (2013), La “Liga Mexicana Anti-China de Tapachula” y la xenofobia posrevolucionaria en Chiapas, *Liminar*, XI (2), pp. 183-191.
- Lisbona Guillén, M. (2014), *Allí donde lleguen las olas del mar. Pasado y presente de los chinos en Chiapas*, Madrid, UNAM, CONECULTA.
- Lisbona Guillén, M. y A. U. Rincón (2022), Discordar a través de la comida. Descendientes de chinos y nuevos inmigrantes en Tapachula, Chiapas, *Revista Internacional de Estudios Asiáticos*, 1 (1), pp. 2-29.
- Lisbona Guillén, Miguel y Rincón Zárata, Ulises Alberto, 2023, “Imaginación comunitaria china: asociacionismo y nuevos inmigrantes en Tapachula, Chiapas”, *Nueva Antropología*, vol. XXXV, n. 96, pp. 79-102. https://nuevantropologia.org.mx/index.php/revista/articulo/view/ImaginacionComunitaria_MiguelLisbona_vol_35_num_96_2022-7

- Mahnken, W. (1993), *Mi vida en los cafetales. Tapachula (1882-1992)*, México, Gobierno del Estado de Chiapas.
- Massey, D. S., Durand, J., y Malone, N. J. (2009), *Detrás de la Trama. Políticas migratorias entre México y Estados Unidos*, México, Miguel Ángel Porrúa.
- Molina, V. (2006), *Por los rieles de Chiapas. Construcción del ferrocarril panamericano*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas.
- Mon Pinzón, R. A. (1979), *Historia de la migración china durante la construcción del ferrocarril de Panamá*, tesis de maestría, México, El Colegio de México.
- Ota, M. E. (1985), *Siete migraciones de japoneses en México, 1889-1978*, México, COLMEX.
- Ota, M. E. (coord.) (1997), *Destino México. Un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*, México, COLMEX.
- Palma Mora, M. (2006), *De tierras extrañas. Un estudio sobre la migración en México, 1950-1990*, México, SEGOB, INAH, DGE Ediciones.
- Pardinas, F. (1982), *Relaciones diplomáticas entre México y China, 1898-1948*, México, Secretaría de Relaciones Exteriores.
- Pieke, F. N. (2004), *Chinese Globalization and Migration to Europe*, San Diego, The Center for Comparative Immigration Studies, University of California.
- Ponce Jiménez, P. (1985), *Palabra viva del Soconusco. Nuestra Frontera Sur*, México, SEP, CIESAS.
- Portes, A. (2004), *El desarrollo futuro de América Latina. Neoliberalismo, clases sociales y transnacionalismo*, Bogotá, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.
- Portes, A. y Stepick, A. (1985), *Unwelcome Immigrants: The Labor Market Experiences of 1980 (Mariel) Cuban and Haitian Refugees in South Florida*, *American Sociological Review*, 5, pp. 493-514.
- Portes, A.; Guarnizo, L. E., y Haller, W. J. (2002), *Transnational Entrepreneurs: An Alternative from Immigrant Economic Adaptation*, *American Sociological Review*, 67 (2), pp. 278-298.
- Puig, J. (1992), *Entre el río Perlas y el Nazas. La China decimonónica y sus braceros emigrantes, la colonia china de Torreón y la matanza de 1911*, México, CONACULTA.
- Ramírez Camacho, B. (1975), *Los chinos en México. Esbozo de la comunidad de Tampico*, tesis de licenciatura, México, UNAM.
- Rébora, H. (1982), *Memorias de un chiapaneco (1895-1982)*, México, Katún.
- Reyes Vega, R. (1995), *Los chinos del Soconusco. El surgimiento de una identidad étnica entre inmigrantes*, tesis de licenciatura, México, ENAH.
- Rincón U. A. (2019), *El posicionamiento socio-espacial de los descendientes de inmigrantes chinos y japoneses en Tapachula, Chiapas*. tesis de Maestría en Antropología

- Social. San Cristóbal de Las Casas, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Spenser, D. (1988a), *El partido socialista chiapaneco. Rescate y reconstrucción de su historia*, México, CIESAS.
- Spenser, D. (1988b), Los inicios del cultivo del café en Soconusco y la inmigración extranjera, Von Mentz, B. et al, *Los empresarios alemanes, el Tercer Reich y la oposición de derecha a Cárdenas*, I, México, CIESAS, pp. 61-87.
- Stewart, W. (1976), *La servidumbre china en el Perú. Una historia de los culíes chinos en el Perú, 1849-1874*, Lima, Mosca Azul Editores.
- Taylor Hansen, L. D. (2002), El contrabando de chinos en la frontera de las Californias durante el porfiriato (1876-1911), *Migraciones Internacionales*, I (3), pp. 5-31.
- Tébar, J. (2013), Patrones espaciales de la diáspora china en el mundo, España y Madrid, *Historia Actual Online*, 30, pp. 89-103. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4197271.pdf>.
- Valdés Lakowsky, V. (1981), *Vinculaciones sino-mexicanas: albores y testimonios (1874-1899)*, México, UNAM.
- Valdés Lakowsky, V. (1983), México y China: del *galeón de Manila* al primer tratado de 1899, Matute, A. (ed.), *Estudios de Historia Moderna de México*, México, UNAM, pp. 9-19.
- Velázquez Morales, C. (2002), Organización y ascenso de los chinos en Baja California (1920-1937), *China en las Californias*, Tijuana, CONACULTA, pp. 105-119.
- Velázquez Morales, C. (2008), Los chinos y sus actividades económicas en Baja California, 1908-1932, *Dimensión Antropológica*, XLIV, pp. 57-98.
- Waibel, L. (1946), *La Sierra Madre de Chiapas*, México, Ediciones de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística.
- Werbner, P. (2001), Metaphors of Spatiality and Networks in the Plural City: A Critique of the Ethnic Enclave Economy Debate, *Sociology*, 35 (3), pp. 671-693.
- Yankelevich, P. y Chenillo Alazraki, P. (2009), La arquitectura de la política de inmigración en México, Yankelevich, P. (coord.), *Nación y extranjería. La exclusión racial en las políticas migratorias de Argentina, Brasil, Cuba y México*, México, UNAM, pp. 187-230.
- Zhou, M. (2006), Una recapitulación del espíritu empresarial de los grupos étnicos: convergencias, controversias y avances conceptuales, Portes, A. y DeWind, J. (comps.), *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*, México, SEGOB, INM, UAZ, Miguel Ángel Porrúa, pp. 231-267.

SENSIBILIDADES Y SUBJETIVIDADES: LA IDENTIDAD TUSÁN A TRAVÉS DE SU LITERATURA

*María Alexandra Arana Blas*¹

INTRODUCCIÓN

La crisis que atravesamos por la pandemia y la inestabilidad política mostraron las diversas fracturas de nuestra sociedad: la centralización de los servicios, la agudización de la pobreza, la falta de acceso a la educación virtual y las heridas no sanadas por el conflicto armado interno. Lo que se supone sería la celebración por el Bicentenario sirvió para confirmar que el Perú se construyó sobre el silencio de sus traumas y la exclusión de aquellos que no forman parte de una élite criolla-limeña. Nuestro país no ha sanado sus heridas, y no lo hará si no revisa su historia; si no rompe con el silencio y toma en cuenta la diversidad de voces e identidades que lo conforman.

En este contexto, nos es urgente visibilizar la memoria y las subjetividades de los peruanes de herencia china.² Los tusanes³ hemos sido invisibilizados por la historia y el canon artístico y cultural no sólo porque encarnamos en la nación mestiza-criolla una “otredad” (Paz Soldán, en Stepan, 1991, p. 180), sino también porque nuestra propia “comunidad”⁴ y sus organizaciones optaron por silenciar nuestra memoria al reducirla al ámbito privado.

El presente capítulo se propone visibilizar desde la literatura el conflicto de identidad por el que atraviesan los tusanes. El objetivo es demostrar que la literatura tusán refleja los conflictos dentro de las comunidades tusanes y el choque que se produce entre la identidad tusán y la peruana. Para ello, se pondrá en diálogo la historia y la literatura para entender el contexto en el que surge la literatura de Julia Wong Kcomt y Caro Black Tam, y se realizará un *close reading* de algunas de sus obras.

LITERATURA TUSÁN: EN BÚSQUEDA DE UNA VOZ E IDENTIDAD

La tusanidad y su lugar en la academia y la literatura

A pesar de la importante presencia chino-descendiente en el Perú como resultado de las grandes olas migratorias que se dieron desde mediados del siglo XIX, gran parte de las memorias y la historia de la comunidad china en el Perú fueron omitidas de la “historia oficial”. Eso se debió a la herencia colonial que arrastramos, la cual justifica la desigualdad entre razas (Portocarrero, en Callirgos, 1993). Así, la historia de las comunidades tusanes fue sistemáticamente ignorada y relegada, como consecuencia de las estructuras racistas justificadas por el Estado (Menéndez, 2018; Chumbimune Saravia, 2015, p. 26).

En consecuencia, la historia de la “comunidad” tusán fue reducida al ámbito privado, donde los pocos recuerdos que sobrevivieron —aquellos que resistieron a la pérdida de la lengua materna y de los objetos materiales que preservan la memoria— fueron transmitidos en el espacio familiar y entre los mismos miembros de esta comunidad.⁵

No obstante, debemos reconocer la labor de algunos historiadores e investigadores como Eugenio Chang-Rodríguez, Isabelle Lausent-Herrera y Gonzalo Paroy Villafuerte, quienes han reconstruido la historia de la comunidad tusán a partir del acceso a archivos, periódicos, actas de nacimiento y visitas a los cementerios. Además, existe un esfuerzo por parte de estos investigadores por visibilizar la historia de los tusanes fuera de la capital. Con ello, hay un intento por reconstruir una historia de la tusanidad más allá de la hegemonía: limeña, centralista, social y económicamente privilegiada (Lausent-Herrera, 2009, p. 119; Hinojosa Lizárraga, 2019).

Así como nuestras memorias fueron relegadas en la construcción de la historia nacional, lo mismo sucedió en la construcción de nuestro canon artístico y literario. Las obras artísticas e intelectuales creadas por tusanes, así como la representación de esta comunidad, han sido temas poco explorados por la academia. Consecuencia de ello lo vemos, por ejemplo, en el poco contenido sobre la historia de los tusanes en los libros escolares, donde se reduce está a la esclavización de los primeros migrantes.

Sin embargo, en los últimos años, han surgido distintos estudios e iniciativas que visibilizan el arte tusán. Autores, como Lissette Campos Gar-

cía (2016), han realizado una sistematización sobre la producción y recepción de la ópera china en nuestro país, y, desde la literatura, han surgido estudios como los de Daisy Chumbimune Saravia (2015) e Ignacio López-Calvo (2014) sobre la representación de la comunidad tusán en la prensa y la literatura, y las características de la literatura escrita por tusanes. De igual manera, no podemos dejar de mencionar el rol de difusión por parte de la Asociación Peruano China, con la exposición del 2019 titulada “Chinarte” y el concurso de cuento corto “APCH Literario 2021”, y a Tusana-je-秘从中来, con sus múltiples conversatorios en web y su biblioteca digital, como espacios y plataformas que exponen la obra de distintos artistas de la comunidad.

Desde la literatura, la cual será el centro del presente capítulo, trabajos como el de Daisy Chumbimune Saravia (2015) son un buen antecedente para entender cómo se representó a la comunidad china en las revistas y la literatura de finales del siglo XIX e inicios del XX. En ellos, vemos los procesos de petrificación de la cultura china, donde se presenta una admiración por la “cultura milenaria china”, pero a la vez se construye de manera peyorativa a le migrante chine (Chumbimune Saravia, 2015, p. 7). Dicha petrificación y exotización serán heredadas en las siguientes décadas y construirán la forma como se percibe la comunidad tusán hasta la actualidad: desde trabajadores diligentes (Chumbimune Saravia, 2015, p. 29), hombres callados o aletargados —donde esto último se podría vincular a la sobreexplotación laboral y el consumo de opio (Chumbimune Saravia, 2015, p. 79)—, hasta mujeres misteriosas, sensuales y peligrosas (Chumbimune Saravia, 2015, pp. 92-97).

En ese contexto, nace la literatura tusán, la cual es escrita por aquellas personas que descienden de la migración china y que transmiten en sus textos, de manera directa o indirecta, una consciencia sobre sus orígenes y su “otredad”. En otras palabras, la literatura servirá para los escritores tusanes como un repositorio para la memoria, el trauma, las formas de percibir el mundo y la identidad.

Un segundo estudio que será vital para entender la literatura tusán será el de Ignacio López-Calvo, titulado *Land of the Condor: Writing Tusán in Peru* (2014), el cual analiza ensayos, cuentos, novelas y poemas escritos por dicha comunidad. El texto inicia con el prefacio de Eugenio Chang-Rodríguez, quien brinda algunos antecedentes sobre los vacíos en la producción artística e intelectual de la comunidad tusán desde las primeras

olas migratorias en el siglo XVII, XVIII y XIX, hasta el aparente silencio entre 1920 y 1970 (2014, pp. xi-xii). Esto lo adjudica a que tanto los migrantes chinos como sus descendientes se vieron forzados a realizar trabajos de supervivencia, con lo cual relegaron otras actividades, especialmente aquellas vinculadas al arte y el ocio (Chang Rodríguez, 2014, p. xi).

A esta escasez de intelectuales y artistas habría que sumarle el problema visto párrafos atrás: la falta de reconocimiento en el canon. López-Calvo llama a esto una “falta de ciudadanía que atraviesa la producción cultural tusán en las artes peruanas” (2014, p. 4). En una nación que quiso construir su identidad como “mestiza”, a partir de su pasado criollo e indígena, no sólo se dejó de lado otras comunidades; también se creó una falsa idea de igualdad entre las culturas, lo cual provocó en nuestra sociedad un desconocimiento de la imposición de la cultura occidental sobre la indígena.

En ese contexto, López-Calvo sitúa la literatura tusán como una decolonial, capaz de criticar el conocimiento eurocéntrico, y que invita a repensar la construcción de la nación y la identidad (López-Calvo, 2014, pp. 5-7). De esa manera, esta literatura se insertaría dentro de la “literatura menor”, pues cumpliría con dos de tres características: mostrar mejor problemáticas culturales y ser una voz colectiva que activa un sentido de solidaridad (López-Calvo, 2014, p. 13). El tercer elemento que López-Calvo deja de lado es la conexión entre identidad y política (2014, p. 13); no obstante, veremos cómo autores que nacieron en la década del noventa y que pertenecen a la comunidad LGBTQ+, como el dramaturgo Caro Black Tam, parecen escapar de esta lectura. Antes de estudiar la obra de Black Tam, y para comprender por qué sería la más abierta políticamente, veamos las características que López-Calvo encuentra en la literatura tusán previa.

Literatura tusán: un breve recorrido

López-Calvo señala a Pedro Zulen como el primer exponente de la literatura tusán. Fundador de la Asociación Pro-Indígena, Zulen es descrito como un intelectual que va más allá de su propia marginalidad y aboga por la libertad de los indígenas (López-Calvo, 2014, p. 59). Asimismo, resalta por proponer el reconocimiento y reconciliación entre la cultura andina y occidental como una forma de alcanzar la modernidad (No, en López-Calvo, 2014, p. 70).

Después de Zulen, López-Calvo encuentra un vacío intelectual y literario, el cual encontrará su fin con la llegada de Siu Kam Wen. En él se reconoce una “conciencia inmigrante”, es decir, una conciencia de la colonialidad del ser (Mignolo, en López-Calvo, 2014, p. 77), donde el sujeto cae en la autoexplotación (López-Calvo, 2014, p. 80) con la ilusión de generar un capital que le permita vivir con mayor holgura y tranquilidad, lo cual no siempre va de la mano con un deseo por integrarse a la sociedad peruana. Y será esto último vital en la obra de Siu Kam Wen, ya que expone cómo la identidad de las comunidades o diásporas chinas se convierten en una prisión para el sujeto (Ang, en López-Calvo, 2014, p. 81). Como una respuesta a esta realidad, los personajes en la obra de Siu Kam Wen se construyen sobre la base de una experiencia transnacional, donde el sujeto se mueve libremente por las fronteras nacionales, por diferentes culturas y sistemas sociales (López-Calvo, 2014, p. 86).

De igual manera, los personajes en la obra de Julia Wong Kcomt y Sui Yun encuentran una liberación a través de una consciencia global que les permite una desterritorialización cosmopolita y posnacional (López-Calvo, 2014, p. 105). Sobre Wong Kcomt hablaremos más adelante, pero con respecto a Sui Yun, López-Calvo describe su poesía como un producto de su experiencia internacional (2014, p. 140), con una visión sobre la naturaleza que se distancia de Occidente (López-Calvo, 2014, p. 142) y que se caracteriza por la intensidad sensorial. Se trata de una literatura que no acepta la culpa occidental y que trata de vivir en armonía con la naturaleza y el universo (López-Calvo 2014, p. 143).

Finalmente, López-Calvo menciona a Mario Wong y Julio León, quienes abarcan en su obra la violencia política. La literatura de Mario Wong se centra en las consecuencias del terrorismo y trata la violencia política desde la fragmentación del lenguaje (López-Calvo, 2014, p. 149) y la mención a detalles mórbidos y escabrosos, lo que crea en su obra una “estética del caos” (López-Calvo, 2014, pp. 156-157). Por otro lado, los textos de Julio León se centran en la vida bohemia de Lima durante los años del Conflicto Armado Interno (López-Calvo, 2014, p. 176).

Una vez hemos presentado el contexto y las características de la literatura tusán en el Perú, analizaremos algunos extractos de la obra de Julia Wong Kcomt y Caro Black Tam. El objetivo será entender la percepción de estos autores sobre su identidad y el juego político detrás de sus obras.

*Locura, migración y conflicto intergeneracional:
análisis de Doble felicidad de Julia Wong Kcomt*

Primero, analizaremos la novela *Doble felicidad* de Julia Wong Kcomt, escrita en 2012. La obra, situada entre finales de los años sesenta y mediados de los 2000, nos presenta a Sofía y Mercedes, dos hermanas separadas por sus padres. Sofía se queda a vivir con su padre en Macao y Mercedes regresa con su madre —también tusan— para vivir en Guadalupe, un distrito al norte del Perú. La novela se centrará en Sofía y la fragmentación que siente debido a la pérdida de conexión con su hermana, su familia materna y su país natal, así como por la falta de comunicación con su padre. De igual manera, se explora el quiebre de la protagonista debido al paso de su educación budista en Macao —donde aprendió a controlar la mente y el cuerpo— a una exploración del placer y la sensualidad durante su estadía en Centroamérica, lo cual desencadena en una enfermedad mental que impide hablar a Sofía. Así, Julia Wong construye una obra llena de silencios entre los personajes, donde prima la distancia y la pérdida comunicativa, y donde existe una ruptura con el pasado.

De esta forma, el quiebre de la protagonista en *Doble felicidad* tendría un paralelo con la experiencia de la migración china: la separación de la familia, la pérdida de la historia y la lengua materna. En un proceso inverso, lo explica la autora, cuando Sofía comienza a perder su vínculo emocional y cultural con el Perú:

Su mundo interno funcionaba en chino, sus emociones, sus ideas. Se puede comprender su minucioso olvido del castellano, el idioma de sus perdidos afectos infantiles. Ella leía español, entendía todo, pero hablarlo era casi incomprensible [...]. El chino era un bosque remoto donde refugiarse de la dolorosa geografía sonora de su infancia en Guadalupe (Wong Kcomt, 2012, pp. 21-22).

Vemos cómo la nueva cultura, en este caso la china, específicamente la de Macao, sirve como nuevo marco de referencia para entender el pasado. De igual manera, les tusanos, especialmente aquellos que ya no tienen el vínculo familiar ni mantienen el idioma, buscarían entender sus raíces desde un nuevo marco de referencia: la cultura peruana y el castellano, esta

última como la lengua hegemónica. No obstante, ¿cómo lograrlo si el Perú sólo admite en su historia e identidad el “mestizaje”? Así, pese a que el cosmopolitismo de Sofía le permite vivir o viajar por múltiples países, donde en cada uno encuentra un hogar, la protagonista sigue sintiéndose como una *outsider* (López-Calvo, 2014, p. 109).

Este sentimiento de marginalidad que atraviesa Sofía tanto en China como en el Perú se expresa a través de su incapacidad de hablar sobre sus emociones con su padre y en encontrar las palabras para comunicarse con Mercedes. En el primer caso, vemos cómo esta falta de comunicación entre Sofía y su padre genera un quiebre en la protagonista, quien cree que su padre no tiene ningún interés por ella. Se trata de una falta de comunicación oral que sólo será suplida a través del lenguaje escrito:

Adivino tu nostalgia por tu hermanita, más aún por tu mamá. No sé cómo se llaman esos sentimientos en castellano [...]. En mi cultura los pensamientos tienen una jerarquía y el hombre educado escoge los pensamientos y no se deja vencer por ellos [...]. Mientras tanto, aunque te parezca que mis ojos no te miran y que mi atención está en otra parte, te observo y quiero que aprendas a ser diligente y ordenada, que aprendas a diferenciar entre lo que es un gusto, la satisfacción de un deseo trivial y lo que es una necesidad primaria, lo que es verdad y lo que es mentira. La vida está llena de sutilezas (Wong Kcomt, 2012, pp. 52-53).

En la carta, se desmiente la supuesta indiferencia del padre, quien considera que ha estado presente para su hija a través de la educación budista que le ha dado. Sin embargo, para Sofía esto no bastó, y pese a que el padre “adivina la nostalgia” de Sofía por su hermana y su madre, pesa más la costumbre del padre sobre la capacidad de entender la sensibilidad de Sofía y establecer una comunicación con ella. Así, la relación entre padre e hija se caracteriza por una distancia emocional y comunicativa que provoca en la protagonista una sensación de abandono. Esta experiencia que atraviesa Sofía encuentra un paralelo con las vivencias de algunas tusanas —tanto les que descienden directamente de migrantes, como aquellos que pertenecen a las siguientes generaciones y cuya identidad se intersecta con otras—, quienes sienten una nostalgia por el pasado, así como una

falta de conexión con sus orígenes chinos e incluso peruanos. Vemos, entonces, la marginalidad de les tusanés y de Sofía como producto de la “duplicidad”.

En la obra, esta duplicidad no sólo hace referencia a las raíces chinas y peruanas de Sofía, sino también al desprendimiento budista y a la sensualidad descubierta a través del budismo tántrico en Panamá. En dicho país, la protagonista conocerá a Solange, otra monja budista que la invita a repensar la dualidad en la que ha vivido, y le dice:

No te asustes de la duplicidad, Sofía. Todos guardamos cosas que no sabemos cómo sacar. Algunos lugares como éste [Panamá y el budismo tántrico] logran ese resultado (Wong Kcomt, 2012, p. 79).

El budismo, así como ha sido medio para desprender a Sofía de lo sensorial y lo mundano, visto desde otra perspectiva será un medio que le servirá a la protagonista para reconciliarse temporalmente consigo misma y con su cuerpo. Sin embargo, esto sólo supuso una solución provisional, pues la relación con su pasado generó un quiebre insalvable en Sofía, quien, luego de unos meses en Panamá, comenzará su declive hacia la enfermedad y la muerte. Ello lo confirma Mercedes cuando dice: “Sofía no lo pudo soportar, algo se desgarró en ella. La incoherencia no pudo encontrar un punto de equilibrio” (Wong Kcomt, 2012, p. 112).

Con lo anterior, vemos cómo *Doble felicidad* también complejiza en la construcción de los personajes femeninos asiáticos, por lo general exotizados y erotizados. Sofía se presenta al inicio como un personaje femenino encerrado en su mente —herencia de su formación budista—, en el sentido de que la narración de la obra se realiza, en su mayoría, desde su voz, y todo lo que acontece es narrado como una reflexión de los eventos que suceden a su alrededor. Sin embargo, avanzada la novela, veremos cómo la protagonista se reconcilia con su cuerpo y los sentidos. Si bien con esto se supera un primer estadio en la marginalidad que padecen les tusanés, específicamente las mujeres, la protagonista no podrá reconciliarse con su pasado ni logrará sortear la incompatibilidad entre su origen chino y peruano. No obstante, si bien ella no será capaz de lograrlo, son sus vivencias y sus escritos los que permitirán a Mercedes alcanzar aquello en lo cual su hermana fracasó: “*Mi padre me dijo que mi tarea era enseñarle a Mercedes a*

descubrir el significado de las palabras. Una hermana, es un puerto donde redimirse” (Wong Kcomt, 2012, p. 128). Con este último extracto vemos una posibilidad de reivindicación; el fracaso y la fractura de Sofía, vistos a través de los cuadernos que ha dejado, servirán para Mercedes como un nexo con el padre y su cultura. La escritura servirá como un vehículo de transmisión de la memoria y le permitirá a Mercedes conectarse con su pasado y comprender el origen de sus padres. De esta forma, se confirma en Sofía lo que López-Calvo propone como una identidad transnacional, ya que el personaje no posee ataduras nacionales ni elementos nacionalistas (2014, p. 14).

Y si bien en la obra de Julia Wong no tenemos una política de la identidad, vemos una transmisión de la memoria a través de los cuadernos que deja Sofía, los cuales incluyen los eventos traumáticos que pasó tras ser separada de su madre y su hermana. Así, la memoria escrita cumplirá la misma función que la lengua, la cual se considera un vehículo para guardar el patrimonio cultural y la identidad (Yen, en López-Calvo, 2014, p. 82). Será a través de estas memorias traumáticas, la pérdida de la comunicación y la enfermedad mental de la protagonista, que Mercedes podrá reconstruir su identidad.

Por tanto, *Doble felicidad* es una novela que, a través de la relación entre Sofía y su padre, nos presenta el conflicto intergeneracional que nace ante la falta de comunicación y la incapacidad del padre por entender la cultura en la que nació su hija. Asimismo, la obra cuestiona el estereotipo de la mujer asiática como un ser meramente sensual o, como contraparte, sumamente racional. Sin embargo, la protagonista no sabrá cómo reconciliar ambos y caerá en la locura. Por último, vemos cómo la relación entre Sofía y Mercedes rescata la transmisión de la memoria y los traumas a partir de la oralidad y la escritura, ámbitos que fueron relegados por la misma comunidad tusán. De esta forma, la novela supone una crítica hacia la comunidad tusán y propone el rescate de la memoria para construir nuestra identidad y, ¿por qué no?, con ello, reconstruir la historia nacional.

Identidad y política: el teatro (tusán) de Caro Black Tam

Como segundo ejemplo de literatura tusán analizaremos la obra de Caro Black Tam, artista tusán y *queer*. Para ello, tomaremos en cuenta tres de sus obras: *Tomas* (2016), *Asfixia* (2019) y *Temporal* (2020). En ellas, se aborda el tema de la migración, la sexodiversidad, la marginalidad, la vio-

lencia y la represión; todos éstos, elementos que pueden ser leídos como una metáfora de los problemas por los que atraviesa la comunidad tusán.

Como López-Calvo ha observado en la obra de Siu Kam Wen, la comunidad tusán puede adolecer de un rechazo a lo “diferente”, es decir, hacia aquello que consideran que no pertenece a la cultura china. De esa forma, algunos miembros defienden la “pureza” de su cultura y niegan cualquier vínculo o interacción con lo “externo”, con lo cual crean una imagen homogénea y hegemónica de la identidad tusán. Por otro lado, el deseo de “integración” por parte de otros tusanos ha provocado una pérdida de la lengua y la memoria, lo cual ha generado un quiebre generacional. Y en esta tensión sobre la que se construye la identidad tusán debemos incluir el espacio en el cual se desenvuelve el sujeto: en la sociedad peruana, conservadora y religiosa. Por tanto, la tusanidad y la sexodiversidad presentan un paralelo, ya que ambas se construyen como cuerpos *queer* o marginales, puesto que la sociedad peruana no los incluye en el proyecto nacional.

En este contexto se sitúa la obra de Caro Black Tam, la cual se caracteriza por presentar, en su mayoría, personajes femeninos, así como personajes neurodiversos y diversos en cuanto a su sexualidad y su género. A partir de estos temas, podemos intuir una doble lucha: una donde se busca el reconocimiento de la diversidad de género y sexual, que puede, a su vez, ser una puerta para el reconocimiento de la diversidad étnica en el Perú y la diversidad dentro de la misma comunidad tusán.

Tomas es la primera obra de teatro que veremos brevemente en el presente capítulo. Estrenada en 2016, presenta como protagonista a Tomas, un joven con neurodiversidad que vivirá por unos días con Leila, su hermana mayor, quien rompió contacto con su familia debido al maltrato de su padre, el cual estuvo un tiempo en la cárcel por el homicidio de su esposa. Como personajes recurrentes tendremos a J, la pareja de Leila, y Flora, la abuela.

Uno de los temas recurrentes en la obra teatral es la marginación y violencia que sufre Tomas por parte de su propia familia —especialmente el padre— y sus compañeros de colegio. Asimismo, vemos el deseo de J de viajar al extranjero, lugar donde considera que podrá obtener mayor libertad, y la indecisión de Leila. Sobre los personajes, llama la atención el personaje de J, ya que le autore señala en el guion que “J es un personaje que puede ser representado indistintamente por una actriz o un actor” (Black Tam, 2016, p.2). Esto, sumado al uso de pronombres femeninos

para referirse a J a lo largo de la obra, podría leerse como una intención de presentar a un personaje *queer* o *trans*. De todos los personajes, J es el que comprende mejor a Tomas y, a diferencia de Flora, no lo infantiliza:

Flora. (Al público) Hijito, si tus amiguitos te hacen algo, les dices que tu papi es militar, que puede meterlos a la cárcel a todos juntos. Tú les dices: “Mi papá vendrá con todo su ejército a defenderme”.

Tomas. Pero ya en cuarto de secundaria mis compañeros [se] burlaban de eso, lo cual no es nada divertido.

J. Yo también fui la diferente.

Tomas. ¿Tú? [...] No pareces (Black Tam, 2016, p. 33).

Black Tam traza, entonces, un paralelo entre la experiencia de la neurodiversidad y la diversidad sexual y de género. Ambos son rechazados y expulsados por la sociedad peruana, la cual construye cuerpos hegemónicos o, en otras palabras, sanos, productivos y reproductivos. Y es tal el grado de violencia ejercida sobre estos cuerpos que los obligan a autoexiliarse, como en el caso de J, o a asimilar el discurso social y su propia “falla”, como por parte de Tomas. Esto último lo vemos, por ejemplo, en una escena donde Leila y J reciben un manual escrito por el protagonista, donde escribe todo lo necesario para entenderlo:

Leila. [recibe un manual de Tomas] ¿Todo esto para entenderte...?

Tomas. Y por su seguridad.

J. ¿Por qué dices eso?

Tomas. Es que hago daño sin quererlo y eso aleja a la gente que quiero.

Leila. No digas eso.

J. No eres malo.

Tomas. Otras personas no piensan lo mismo, le tienen miedo a la verdad. (Pausa) Bueno, seguiré. (*Leila y J revisan el manual*) (Black Tam, 2016, p. 50).

De esta forma, *Tomas* es una obra donde la sociedad peruana siente miedo “hacia lo diferente” y lo expulsa, como el rechazo que sufre J por su diversidad sexual o Tomas por su neurodiversidad. De igual manera, vemos, a través de Flora y la defensa hacia su hijo, cómo la sociedad peruana pre-

fiere encubrir el machismo y la violencia. Si bien la asimilación de las normas de género y las nociones de maternidad incentivan esto —con lo cual se podría afirmar que Flora es una víctima más del machismo—, ello no la hace menos cómplice en la perpetuación de esta violencia. Con todo ello, Caro Black Tam nos invita a reflexionar sobre el lugar que ocupan los cuerpos diversos y no normativos.

La segunda obra es *Asfixia* (2019). Ella nos presenta a Andrés y Sam, hermano y pareja de Alex respectivamente. Ambos discuten sobre el homicidio de Alex, un joven *trans*, por parte de la policía durante una Marcha del Orgullo. Sin embargo, Andrés se echará la culpa, ya que cree que la “asfixia” que llevó a la muerte de Alex fue producto de las vendas que tenía alrededor de su pecho, cosa que será desmentida por Sam, quien lo atribuye a las bombas lacrimógenas que arrojó la policía. Podemos identificar, entonces, una represión institucional, dada a través de autoridades como la policía, hacia la diversidad sexual y de género. Esto provocará temor en Andrés, quien un año después no desea salir a marchar, con lo cual vive su sexualidad “dentro del clóset”. Asimismo, este miedo de expresar en la esfera pública la identidad puede encontrar un paralelo con la tusanidad, especialmente porque el papel de Andrés, en su versión del Microteatro de Lima, recayó sobre Jorge Black Tam, actor túsán y hermano de Caro, lo cual permite una doble lectura sobre lo que significa vivir “en el clóset”.

La obra resulta directa en la denuncia política al invitar al espectador a cuestionar los mecanismos por los cuales las instituciones encubren la violencia ejercida por sus autoridades. Un ejemplo lo podemos ver a través de la siguiente cita:

Andrés. Los policías me dijeron que sí lo fue. En el informe decía: “Causas de muerte, dos puntos, Asfixia”. Lo decía el papel, estaba escrito. Literal. El resultado de las investigaciones arrojó eso. Me lo repetían varias veces— a donde fuera: Morgue. Comisaría. Todo. No sé. Debe ser verdad.

Sam. No lo es (Black Tam, 2019, p. 9).

Por tanto, mediante diversas herramientas de represión, el Estado y sus instituciones hacen creer a los sujetos que la culpa no recae sobre ellos, sino sobre las personas que salen de la norma. Y ante las diversas herra-

mientas que usa el Estado, se comprende el miedo que siente Andrés. Sin embargo, es necesario que él cuestione la norma y el discurso para marchar y hacer pública su identidad; de lo contrario se mantendrá el *statu quo*.

De esta forma, la obra de teatro propone que, aunque el Estado siga reprimiendo a los sujetos con el objetivo de salvaguardar la norma, éstos deben seguir luchando y siendo visibles para lograr algún día el cambio. Esto supone una invitación a les mismas tusanas, quienes no deben conformarse con sus instituciones, las cuales transmiten una idea homogénea de lo que es la tusanidad. Se incentiva a que les tusanas visibilicen sus experiencias privadas y su memoria, con lo cual se visibilizarían la diversidad en el plano cultural —pues no todas las familias tusanas provienen de Lima y mucho menos de una misma provincia de China—, político, económico, social y hasta sexual y de género. Todo ello no sólo enriquecería la visión que se tiene sobre la tusanidad, sino también ayudaría a visibilizar nuestra pertenencia a la identidad peruana.

La última obra para reflexionar es *Temporal* (2020). Ella nos presenta a Manu, hija de una enfermera que fue partícipe de las esterilizaciones forzadas durante la dictadura de Alberto Fujimori, quien será enviada a Lima en su infancia y convivirá con Pat en su adultez. Pero su tranquilidad se verá interrumpida cuando sus familiares le anuncian que deberá cuidar de su madre, Abdulia, quien se transformó en vaca luego de separarse de su hija:

Manu. Sí. Aj. Esto me pone mal. ¿Qué mierda tienen en la cabeza?

Pat. Ya está. No va a pasar. En la vida nos van a mandar una vaca. ¿Te pusiste a pensar lo ridículas que nos veríamos?

Rien.

Manu. Tú ordeñándola. Yo recogéndole la mierda.

Pat. Qué asco.

Manu. Seh.

Pat. El mundo perfecto.

Manu. Ah, sí. De todas maneras.

Pat. Pero les ganaríamos a las lesbianas con gatos.

Manu. Ja. Buen punto (Black Tam, 2020, p. 8).

En primer lugar, llama la atención la forma cómo hablan Manu y Pat. Ambas presentan un registro estereotípicamente femenino y que se aseme-

ja al de la clase media-alta limeña, con sus inseguridades y el temor del “qué dirán”. En segundo lugar, resulta llamativo cómo la obra revela en las primeras líneas la sexualidad de los personajes, muy distinta al de la norma. Esta sexualidad, sin embargo, pasa a segundo plano frente al temor de que los vecinos reprobren que la pareja tiene una vaca en la casa. Detrás de este miedo, podría yacer el deseo de Manu por ocultar su origen como una persona que migró de la sierra y cuya madre fue cómplice de las esterilizaciones forzadas durante los años noventa.

Vemos, así, no sólo un deseo de blanqueamiento por parte de Manu, sino también un deseo por desvincularse de su pasado. Ello produce un quiebre intergeneracional que se agudiza ante la separación y la falta de comunicación entre madre e hija:

Manu. [...] Nunca supe cómo ponerle palabras a la rabia.

O a la pena, que es lo mismo.

Una asesina.

Enterarte que tu madre es una puta asesina.

Y que te haya mandado lejos para que no te enteres nunca.

O para que, cuando te enteres, no sienta vergüenza.

Egoísta pedazo de mierda. (Black Tam, 2020, p. 23).

Manu sólo se entera de las acciones de su madre cuando está en Lima, cosa que la toma por sorpresa y provoca resentimiento. Éste se mantendrá a lo largo de los años y sólo podrá resolverse cuando retoman el contacto y Manu cuida de su madre. Sin embargo, en esta dinámica no se resuelve aún los problemas de comunicación, pues, aunque hay un deseo de la madre por relatar su pasado, esto será imposible para Manu porque no puede entender los mugidos de la vaca. Sólo el espectador podrá entender las experiencias de Abdulia, quien narra cómo fue obligada por el Estado y los doctores a realizar las esterilizaciones, y cómo éstos le adjudicaron toda la culpa al ser el miembro con menor jerarquía en el sistema.

Manu. Sólo esto que nos une.

¿Por qué no me hablas ahora?

¿Por qué no me hablaste nunca, ma?

Solo necesitaba que alguien que me diga que, ser como era, estaba bien (Black Tam, 2020, p. 30).

Manu está frustrada ante la falta de comunicación entre ella y su madre; una que se da no sólo por la distancia física sino también por las barreras del lenguaje —muy parecido al caso de Sofía con su padre y su hermana en *Doble felicidad*. Y esta barrera supone, al final, la imposibilidad de la hija por conversar con la madre sobre sus orígenes y su sexualidad, lo cual conlleva a una pérdida de la memoria y una invisibilización de su identidad.

Sin embargo, el final de la obra nos propone que es posible esta reconexión. Si bien no se da a través de la palabra, pues hay un quiebre en la comunicación entre madre e hija, es posible a través del retorno a la comunicación primaria, a través del contacto físico, que se restablezca esta conexión:

*Sigue saliendo leche.
Manu empieza a succionar las tetas de Abdulia.
Al principio, con asco.
Como si fuese de otra especie.
Tiene que pasar todavía un rato para que
Manu reconozca su animalidad
y lacta como si fuese su cría [...]
Abdulia la mira.
Le toca el cabello por primera vez.
Tiempo.
Manu se vuelve su hija.
No sabe si por primera vez,
tal vez algo recuerda (Black Tam, 2020, pp. 35-36).*

Ello nos invita a pensar en un paralelo con la comunidad tusán, pues hay un quiebre generacional producto de la pérdida de la lengua materna. Sin embargo, la novedad en la obra de Black Tam es que esta ruptura no tiene por qué ser definitiva. Por el contrario, el acto de tomar la leche supone una reconexión entre madre e hija, y supera la idea de que solo es posible la comunicación a través de la palabra. Por tanto, la obra rescata la posibilidad del cuerpo como espacio de memoria y el contacto físico como medio para transmitirla.

Por lo mismo, las tres obras de Caro Black Tam son una denuncia política hacia el sistema: desde el machismo y la violencia, la represión hacia la diversidad de género y sexual, y la falta de políticas públicas que permitan integrar la neurodiversidad, hasta el encubrimiento por parte del Estado de los crímenes cometidos durante la dictadura de Alberto Fujimori. Todas sus obras nos presentan sujetos expulsados por la norma y que buscan reconciliarse con su pasado e identidad. Y si bien ninguna nos habla directamente sobre la tusanidad —salvo *Asfixia*, a través del papel que representa Jorge Black Tam—, pueden ser una metáfora de la misma, la cual, por un lado, es silenciada por la sociedad y la misma comunidad; y, por el otro, impone una forma hegemónica de vivir y ser parte de la comunidad.

CONCLUSIONES

Luego de haber realizado un recorrido sobre el lugar de la literatura tusán en el canon y un estudio sobre algunos de sus exponentes, como Julia Wong Kcomt y Caro Black Tam, concluimos que la literatura escrita por tusanes no es homogénea. En ellas, reconocemos un choque entre la identidad peruana y tusán, un cuestionamiento hacia la identidad —que en el caso de los personajes es tusán y/o *queer*— y un deseo por rescatar la memoria. Asimismo, son obras conscientes sobre la falta de representación de la identidad tusán en la historia nacional, por lo cual se presenta a personajes que atraviesan por conflictos y crisis que les permitirá reformular su vínculo con el pasado y su lugar en la sociedad.

Estes escritores realizan una crítica sobre la identidad tusán y su lugar en la identidad peruana. Tienen un fuerte componente de denuncia política al reflexionar y visibilizar la esfera de lo privado, al mencionar dinámicas familiares, y traer a discusión el rol de la memoria en la reconstrucción de la identidad tusán y la identidad peruana.

Quizás estas reflexiones puedan complejizarse con el análisis de otros artistas como Celia Wu, Hugo Yuen, Nilton Maa, Miguel Sanz Chung, Alex Chang Llerena, Vedrino Lozano Achuy, Hernán Hernández Kcomt, Fanny Jem Wong y Leda Quintana Rondón desde las letras; y Bianca Cok Tam, Carlos Chong, Fátima Sarmiento, Mario Wong, Valeria Wong, Álvaro

Macalopú Chiu y Tania Agüero Dejo desde lo visual. Sin embargo, por motivos de tiempo y extensión, el análisis de estos artistas queda para el futuro.

NOTAS

¹ El presente capítulo fue escrito en conjunto con el texto “El Perú a través de nuestros ojos: reivindicando la identidad tusán”, de la Colectiva Antirracista Disidencia Tusán, publicado en *Reflexiones sobre el Perú: Más allá del Bicentenario* (2022), editado por Mariela Noles Cotito. Agradecemos a Julia Hodgins, Andrea Gómez y Valerie Tarazona Kong, también integrantes de la Colectiva Antirracista Disidencia Tusán, por su apoyo y las conversaciones que sirvieron como base para el presente trabajo. Es por estos diálogos que este y aquel capítulo publicado en *Reflexiones sobre el Perú* están escritos en una voz colectiva. Agradecemos también a Mariela Noles Cotito y a Kerli Solari Diaz por sus lecturas y recomendaciones. Gracias a Joisiart por el acompañamiento en la preparación de los dos capítulos publicados en el marco de la Colectiva. Finalmente, gracias al Colectivo Tusanaje 秘从中来 por la primera invitación para estudiar la literatura y comunidades tusanes en el Perú.

² También conocidos como “tusán” en singular y “tusanés” en plural. La palabra “tusán” surge como nombre con el que se autodenominan los descendientes de chinos en el Perú y significa “nacidos en esta tierra”. Originalmente fue usada por los migrantes chinos como una palabra despectiva hacia los descendientes de chinos nacidos en el Perú, pero con el tiempo fue apropiado y usado por los mismos descendientes para demostrar su dualidad identitaria como sino peruanos.

³ El presente capítulo hace uso de pronombres neutros no sólo como un ejercicio de visibilización de las diversidades sexogenéricas. También lo hace como una postura política porque el lenguaje no sólo es reflejo de la realidad, sino también puede darle forma. Además, en este trabajo se hace necesario dicho lenguaje porque algunas obras literarias, como la de Caro Black Tam, nos presenta personajes *queer*.

⁴ Concepto que deseamos cuestionar porque no es homogéneo y no todos los tusanes se perciben como parte de ésta, pues suele ser asociado con la membresía a alguna institución o club de la colonia china o tener el reconocimiento de los pares. Esto último, basado en los rasgos físicos o la presencia de los apellidos, de preferencia los dos.

⁵ Un testimonio que llama la atención y que se ubica entre la disciplina de la historia y la literatura, es el de Celia Wu, quien en *Recuerdos de familia* (2006) se sirve de la búsqueda documental y los relatos familiares para reconstruir la historia de migración de su familia. Con ello el lector se sitúa ante un texto que visibiliza la memoria de algunos tusanes y trae a la esfera pública aquello que había sido relegado a lo privado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Black Tam, Caro (2016), *Tomas*, guion teatral.
 Black Tam, Caro. y Black Tam, Jorge (2019), *Asfixia*, guion teatral.
 Black Tam, Caro (2020), *Temporal*, guion teatral.

- Callirgos, J.C. (1993), El racismo en el Perú, *El racismo peruano. Debate a partir del convesatorio: "Racismo y desigualdad en la historia del Perú"*, del Ministerio de Cultura, Oboler, S., y Callirgos, J. C. (ed.), Lima, Ministerio de Cultura, pp. 83-152.
- Campos García, Lissette (2016), Teatro tradicional chino en el Perú: sistematización y descripción de sus fuentes de información 1869-1935, Informe profesional, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. <https://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/20.500.12672/13820>.
- Chumbimune Saravia, Daisy Isabel (2015), Migración china y orientalismo modernista, tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. <https://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/20.500.12672/4888>.
- Chang-Rodríguez, Eugenio (2014), Foreword, *Dragons in the Land of the Condor: Writing Tusán in Peru, XI-XVIII*, López-Calvo, Ignacio (ed.). Tucson, University of Arizona Press.
- Eddowes, Sebastián (2019), De aquella dramaturgia limeña no heterosexual y no cisgénero, *LaMula*. <https://saladeparto.lamura.pe/2019/05/25/de-aquella-dramaturgia-limena-no-heterosexual-y-no-cisgenero/saladeparto/>.
- Hinojosa Lizárraga, R. (2019), Recuerdos de los Tusán, la colectividad más numerosa de Sudamérica, *El Comercio*, 4 de noviembre. <https://elcomercio.pe/somos/historias/recuerdos-de-los-tusan-la-colectividad-mas-numerosa-de-sudamerica-noticia/?ref=ecr>.
- Lausent-Herrera, Isabelle (2009), Tusans (tusheng) and the Changing Chinese Community in Peru, *Journal of Chinese Overseas*, 7, N°. 1, pp. 115-152.
- López-Calvo, Ignacio (2014), *Dragons in the Land of the Condor: Writing Tusán in Peru*, Tucson, University of Arizona Press.
- Menéndez, E. L. (2018), *Colonialismo, neocolonialismo y racismo: el papel de la ideología y de la ciencia en las estrategias de control y dominación*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad.
- Paroy Villafuerte, Gonzalo (2016), Los otros en el discurso. Construcciones y transformaciones discursivas en torno al inmigrante chino (Lima, 1849-1900), tesis de licenciatura, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. <https://cybertesis.unmsm.edu.pe/handle/20.500.12672/5091>.
- Stepan, N. L. (1991), *"The Hour of Eugenics": Race, Gender, and Nation in Latin America*, Ithaca, Cornell University Press.
- Wong Kcomt, Julia (2012), *Doble felicidad*, Lima, Editatú Editores e Impresores.
- Wu, Celia (2006), "Retratos de familia". *Istor* 27, pp. 79-100. http://www.istor.cide.edu/archivos/num_27/dossier6.pdf.

SOCIEDADES TONG Y MIGRACIÓN CHINA EN SAN LUIS POTOSÍ

Greta Alvarado Lugo y Arturo Gutiérrez del Ángel¹

*La luna, sobre mi lecho sus luces proyectan.
Me parece escarcha sobre la tierra.
Contemplo la luna al levantar la cabeza,
y, al bajarla, añoro mi aldea natal.*

Li Po

INTRODUCCIÓN

El presente capítulo es parte de una investigación que comenzó en el Programa de Estudios Antropológicos de El Colegio de San Luis, A. C. en 2019. El objetivo ha sido indagar sobre los migrantes chinos que se asentaron en San Luis Potosí a principios del siglo xx, conocer sus estrategias de inserción social, recuperar la memoria histórica y analizar, desde un punto de vista antropológico e histórico, cómo el tejido social fue uno de los mecanismos que consolidó la comunidad que permitió sortear el decreto de leyes, la violencia y la sinofobia. Parte de este tejido fue posible gracias a que algunos migrantes de principios del siglo pasado se integraron a la logia masónica *Chee Kung Tong*. Para comprobar esto, consultamos los documentos que se han resguardado en la Logia El Potosí, uno de los pocos archivos que aún se conservan sobre esta sociedad secreta en México. Asimismo, analizaremos cómo los chinos entramaron un tejido con la finalidad de ser exitosos en el estado de San Luis Potosí, una red que se extendió a nivel local, nacional e internacional.

* * *

En esta colaboración, nos interesa averiguar las razones por las que los chinos se asentaron en la capital potosina. Buscábamos respuestas sobre las motivaciones de su trasiego y las estrategias que llevaron a cabo para integrarse a la sociedad local, los mecanismos que idearon para evadir o sortear las leyes y racismo contra ellos y, sobre todo, cómo se organizaron en comunidad. Por ello, queremos señalar que nos enfocaremos en “la comunidad china” y no en un imaginario al cual los periódicos de 1920-1930 como el *Acción* o *El Universal*, llaman “colonia china”, pues esta categoría no explica relaciones de parentesco, mientras que la comunidad, de diferentes maneras, si lo hace, es decir, un punto de vista más antropológico que sociológico.



Fotografía 1. Inauguración del kiosco en el jardín Othón, regalo de la colonia china en diciembre de 1927, asistieron miembros del CKT N°. 4 y Saturnino Cedillo, gobernador de San Luis Potosí. Fuente: *Acción*, 26 de diciembre de 1927, CEHRMA.

¿Qué implica el concepto “colonia”? Maurice Godelier señala, desde un punto de vista analítico, que el término “colonizar” se puede ver de dos formas: en ambas se trata de un grupo que sale de su lugar de origen para asentarse en otro. En algunos casos ese otro espacio no está habitado y en otros sí (2011). En el primer caso no habría violencia mientras que en el segundo implicaría un acto de *dominación, subordinación y expropiación*.

El concepto de colonia involucra a un grupo de personas o migrantes que se encuentran asentados en un lugar delimitado, donde no se convive con los locales o se busca reducir el contacto con la sociedad para mantener sus aspectos culturales intactos.

Sin embargo, en el caso específico de los chinos, a principios del siglo xx este concepto se utilizó en los medios de comunicación para mencionar que “se les brindaban tierras a los asiáticos” (*Acción*, viernes 10 de marzo de 1922; *Acción*, martes 20 de junio de 1922; *Acción*, domingo 30 de marzo de 1924). En San Luis Potosí se señala “a la colonia china” emulando las noticias de los diarios del norte del país, que buscaban consolidar barrios o *guetos* especiales para ellos. Esto se debía a un conjunto de prejuicios de la población, pues eran acusados de transmitir enfermedades, ser adictos al opio y a los juegos de mesa (*Acción*, jueves 12 de junio de 1919; *Acción*, lunes 27 de marzo de 1922).

A su vez, los diarios mencionan a la colonia china, conformada por los migrantes y sus familias mexicanas, cuando participaban en las fiestas de los barrios locales (*Acción*, 2 de septiembre de 1925). Justo por ello, diferimos de mencionarlos como “colonia”, pues ese apelativo no explica su reproducción social, ya que, gracias al plexo que generaba la integración en un clan —es decir, la familia y la reciprocidad—, pudieron superar la sinofobia y el tejido social rasgado (Gutiérrez del Ángel y Greta Alvarado, en prensa a). Por ello, en este escrito analizaremos las tramas del tejido que llevaron a cabo la comunidad china y que aún unen a los descendientes de segunda y tercera generación, por lo que la investigación se basa en la participación continua de los descendientes chinos, a tal punto que ellos han reorganizado su nueva comunidad. También elaboramos un registro visual, tanto de sus archivos personales como de sus objetos heredados.

LOS QUE LEVARON ANCLAS Y ZARPARON... DE GUANGDONG HACIA LA MONTAÑA DE ORO AMERICANA

Las migraciones chinas hacia América comenzaron a finales del siglo xix y principios del xx. Se sabe que algunas oleadas salían de Guangdong (Cantón) hacia San Francisco, Estados Unidos, lo que se conoce como *California gold rush* (fiebre del oro), la cual daría inicio aproximadamente en 1849.

Para entonces, China vivía una profunda crisis social y económica, por lo que se incentivó el trayecto hacia Norteamérica. Se utilizó la propaganda denominada *Jinshant-Gam Saan* (la montaña de oro), una forma de obtener ingresos en la extracción de metales preciosos (Kanazawa, 2005, pp. 779-784).

El asentamiento de chinos en México fue diferente al de Norteamérica, pues las constructoras encargadas de las vías férreas buscaban mano de obra barata, siendo una gran oportunidad para estos migrantes (Shih-Shan, 1986, p. 7), muchos de los cuales venían de California (Chong, 2011, pp. 68, 110, 111, 182). Con el paso del tiempo, su flujo hacia México se incrementó, ya que, después de la construcción de las vías férreas, buscaron oficios en la explotación del petróleo (Chong, 2008, pp. 109, 112), sobre todo en la Huasteca potosina (Gutiérrez del Ángel y Alvarado, en prensa b). Otro factor, que incentivó a que se establecieran en México, fueron las leyes de exclusión en Estados Unidos, promulgadas hacia 1850, con el fin de frenar el arribo de asiáticos. Estas políticas estadounidenses derivarían en que, a partir del 6 de mayo de 1882, se prohibiera la entrada de los obreros chinos, mientras que a los que ya residían en el territorio les fue negado el derecho de naturalizarse. Ya para 1917 se modificó la ley para impedir que cualquier migrante asiático entrara a territorio estadounidense. La ley de 1924 fue aún más rigurosa, pues prohibía no sólo su llegada, sino expulsar a los que ya estaban (Kanazawa, 2005, pp. 791-803).

Debido a estas políticas de exclusión en México y toda Norteamérica (las cuales durarían 115 años), se extendió una red de migrantes muy densa, consolidada como una comunidad de reproducción cultural y social, con intercambios económicos, matrimoniales, políticos y culturales.

A pesar de las hostilidades, ¿cuál fue la motivación que tenían los chinos para continuar viajando hacia América y dejar sus ciudades de origen? Hay cuestiones geográficas, económicas e históricas. No nos detendremos en ello, mencionando sólo que la presencia de Sun Yat-sen fue fundamental como un promotor absoluto, pues fundó La Sociedad para la Regeneración de China, que posteriormente sería el Partido Nacionalista Chino, integrado, sobre todo, con chinos de ultramar. Sun Yat-sen necesitaba obtener el apoyo económico de ellos y, particularmente, de los asentados en América, pues tenían la capacidad de invertir sumas considerables de dinero. Para tal fin, y de manera calculada, Sun Yat-sen se unió y aprovechó la sociedad

secreta masónica del *Chee Kung Tong* de Honolulu, con sedes en varias ciudades de Canadá, Estados Unidos, México, Malasia, Nueva Zelanda, Australia, Sudáfrica, entre otros.

Para el caso específico de San Luis Potosí, diferentes oleadas migratorias tuvieron que ver con los conflictos políticos en China. Algunos huirán del ambiente bélico que se dio durante la sustitución de la dinastía Qing a la instauración de la República de 1911. Después con la guerra civil de 1927 —con la lucha entre nacionalistas y comunistas—, luego con la invasión japonesa de 1937 y posteriormente, a partir de 1946, evitaban ser reclutados por cualquiera de los partidos en conflicto. Es importante tener en mente estos acontecimientos, pues incidirán en la unificación o generación de grupos antagónicos entre los cantoneses que radicaban en San Luis Potosí.

Como dijimos, los chinos eran una opción de mano de obra barata en Estados Unidos, cuando no los necesitaron, fueron atacados mediante políticas estatales. En un efecto espejo, México reflejó estas políticas. Al llegar, los chinos tuvieron que ser resilientes en un territorio que tenía conflictos internos y en los que se ejecutaban matanzas hacia ellos, sin que nadie respondiera por ello, como el caso de 1911, durante la Revolución Mexicana, con el asesinato de 303 chinos en Torreón (Botton, 2008: pp. 480-483). Además de sortear el racismo y la xenofobia, que precisamente emergían de un nacionalismo excluyente generado por la configuración de una —inverosímil— identidad nacional.

Las políticas contra los chinos fueron vastas y forma parte ya de la situación de los anales migratorios chinos (Gutiérrez y Alvarado, en prensa a), y existen muchos ejemplos de ello. Aunado a esto, en 1921 se decretaron leyes incisivas contra la población cantonesa, las cuales surgieron de grupos que promovían campañas antichinas o las ligas pro-raza, implementadas en Hermosillo, Torreón, San Luis Potosí y Michoacán de Ocampo, por mencionar algunas, vínculos que se extendían a los funcionarios de los ayuntamientos municipales (Velázquez, 2010, p. 55). Estas políticas causaron estragos en la reproducción social de los migrantes, pues se calcula que, en 1927, había 26,000 chinos en México y en 1940 eran menos, sólo 5,000 (Botton, 2008, p. 484); con lo que se constata que sí hubo una política de Estado que intentó rasgar con violencia el tejido social de los migrantes chinos. No obstante, la estrategia de los migrantes fue hilvanar la trama y hacerla aún más resistente. La prueba está en que, con el paso del tiempo, los

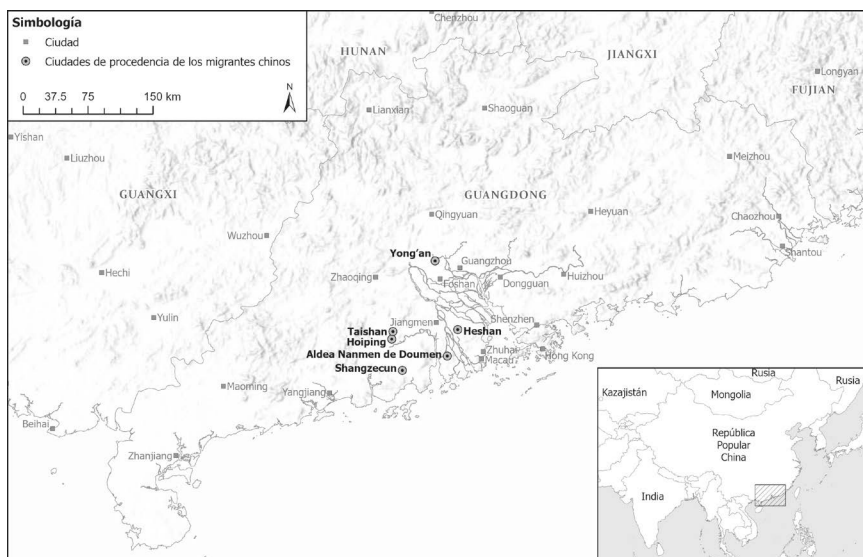
cantoneses fueron prósperos, tuvieron descendencia y hoy sus familiares son profesionistas o comerciantes exitosos debido al arduo trabajo de sus padres, abuelos o bisabuelos. Nos preguntamos ¿cómo estos migrantes pudieron generar redes comerciales, vínculos de sociabilidad y sinergias para progresar económicamente en un país y un Estado que legislaban en su contra?, ¿cuáles estrategias tuvieron que implementar para insertarse exitosamente en una sociedad donde eran objeto de constantes ataques? y ¿cómo contrarrestaron la violencia de grupos antagónicos?

Los migrantes chinos en San Luis Potosí se asentaron hacia 1911 y fueron flexibles, se adaptaron y se asimilaron en la sociedad potosina, a tal punto que, cuando damos a conocer en eventos de divulgación los negocios o sus apellidos, son constantes las exclamaciones de sorpresa entre los potosinos. A continuación, conoceremos sus historias de migración, sus tácticas comerciales, sociales y políticas que hemos podido reconstruir gracias a la recuperación de la memoria.

SINERGIAS CANTONESAS Y MASONERÍA EN SAN LUIS POTOSÍ

Fueron varias las oleadas migratorias que arribaron a México entre 1895 y 1960. Mayoritariamente arribaron varones de 11 a 25 años, quienes por lo general se trasladaban desde Guangdong (Cantón) a los puertos del Pacífico mexicano por Manzanillo, Colima o Salina Cruz, Oaxaca y Tampico. En 1905 había once migrantes chinos asentados en el estado de San Luis Potosí, en 1910 aumentaron a 109, en 1930 se duplicaron a 271 y en 1960 decrecieron a 82 (Ham, 1997, p. 180). Su aumento hacia 1920 y su paulatina disminución hacia 1950, está asociada a la conformación de una sociedad discreta y su disolución, cuestión que abordaremos más adelante (mapa 1). Localizar los puntos específicos de salida nos ha permitido conocer que la capital potosina aportó remesas para la consolidación del grupo nacionalista chino, así como la construcción de torres de vigilancia y memoria de los ancestros.

Varios de los descendientes chinos en San Luis Potosí desconocen el puerto de entrada de sus padres o abuelos, pero nos relataron que, antes de llegar a México, estuvieron en otros estados, e inclusive radicaron en países



Mapa 1. Ciudades de procedencia de los migrantes chinos asentados en San Luis Potosí a principios del siglo xx. Elaboró Marco Antonio Hernández Andrade, 2024.

como Cuba, trabajaron en los estados del norte con negocios cercanos a las vías férreas o a las zonas mineras, e instalaron cafeterías, panaderías, tiendas de abarrotes o restaurantes.

A partir de 1888 llegaron en tren a San Luis Potosí. Otro factor que impactó en su movilidad hacia este estado se atribuye, como dijimos, a la violencia que sufrían en los estados y países del norte. Se sabe que la compañía ferroviaria construyó en la capital potosina el Hotel Nacional para dar hospedaje a los orientales que arribaron. En este recinto se presentaban espectáculos chinos y se vendía café con bísquets (López, 2012, p. 122).

Por su parte, en 1901, fue descubierto el yacimiento petrolero de Ébano cuando se construían las vías férreas en la Huasteca potosina. Gracias a esto, se detonó en México, y particularmente en San Luis Potosí, una bonanza extraordinaria que generó un corredor económico hacia Tampico, puerto que, además, contaba con vías férreas que llegaban a la capital potosina y, de ahí, hacia el norte.

En el estado de San Luis Potosí, aunque existieron ligas antichinas, sobre todo en el municipio de Cárdenas, los periódicos locales incentivaron

leyes que impedían matrimonios entre potosinas y chinos. No obstante, los migrantes cantoneses lograron un asentamiento exitoso, con redes locales y el establecimiento de otros paisanos, todo ello aun cuando en 1922 eran constantes las noticias en las cuales se instigaban las denuncias a los “extranjeros perniciosos”, para aplicarles el artículo 33 de la Constitución y expulsarlos inmediatamente del país (*Acción*, lunes 27 de marzo de 1922).

Además, en 1922 la Secretaría de Gobernación decretó que los extranjeros que desearan ingresar al país debían pagar una cuota de 50 pesos, mientras que los chinos pagarían el doble (*Acción*, miércoles 4 de octubre de 1922). Ante esta arbitrariedad, se organizaron en clanes familiares, pues se unían con parientes que tuvieran el mismo apellido o fueran conocidos del mismo lugar de procedencia. Después, se organizaron en *huigan*, *tongs* o sociedades *hongmen*. Los *huigan-hongmen* o “sociedades de distrito” tenían como finalidad prestar ayuda económica a sus socios cuando llegaban a América. Los *tongs* —que en chino mandarín significa “lugar de reunión” (Chong, 2011, p. 53), junto a las sociedades *hongmen* (la puerta roja)—, eran secretas. Para lograr la adscripción, se requería de la ejecución de ritos iniciáticos, pues el ingreso era restringido y la información se mantenía en secreto (Cauich, 2023, pp. 63, 67, 73, 82). Entre estas sociedades se encuentra la *Chee Kung Tong* (*Zhingongtang*) 致公堂, la cual puede ser traducida como “Sociedad o Asociación del Renacimiento Patriótico” (Cauich, 2023, p. 63), asociación que se expandió rápidamente hacia varios continentes y países, gracias a los chinos de ultramar.

La primera filial de la que hasta ahora tenemos conocimiento en México se localizó en Sonora; fundada alrededor de 1880, año en que el gobernador Ramón Corral estableció contactos con la logia masónica para gestionar el traslado de ciudadanos chinos para trabajos en el campo o minería. Precisamente, queremos puntualizar que, de esta manera, se enlazó el tejido social entre paisanos chinos, lo que posibilitó extender la red migratoria hacia la Ciudad de México con la anuencia de los líderes políticos. Por su parte, la asociación *huigan* otorgaba préstamos como banco informal, con el respectivo cobro de interés, pidiéndoles contar con un respaldo local para las actividades sociales de los miembros, y, en ocasiones, también manejaban casinos, prostíbulos o fumaderos de opio (Cauich, 2023, p. 66).

Consideramos que uno de los fines de la conformación del CKT en San Luis Potosí fue crear un refugio ante las confrontaciones entre bandos

contrarios de los paisanos chinos y, como ya hemos explicado, del movimiento antichino. Esto lo inferimos a partir de la documentación encontrada en la logia, pues en una circular se informa que, en 1922, los políticos chinos asesinaron a los hermanos (masones) Roberto Chonvapu, José Chong y Chon Koc de Tampico, otros cinco en Sonora y a José Cam de Mexicali (Circular informe de matanzas en 1922, *Chee Kung Tong* N°. 4, Archivo Histórico de la Logia El Potosí, San Luis Potosí).

Para este mismo periodo, en los diarios se ventilaron las diferencias entre el CKT y otras asociaciones, posiblemente por miembros de la *Lung Sing*, una facción del *Kuomintang* (КМТ) (*El Demócrata*, 17 de septiembre de 1924). La violencia entre grupos se acrecentó con la muerte de Sun Yat-sen, en marzo de 1925, ya que, de cierta forma, su figura operaba como equilibrio de las diferentes fracciones nacionalistas. En México estalló el enfrentamiento entre los partidarios de la *Chee Kung Tong* y el *Kuomintang*, periodo conocido como la “guerra de los *tongs*”, con asesinatos en varias ciudades durante 1922 y 1925; con detenidos para su expulsión del país y acusados de pertenecer a grupos delictivos (Chong, 2011, p. 79). De cierta manera, esta guerra creó violencia en las diferentes ciudades donde convivían estos dos grupos, razón por la que aumentó el número de las ligas antichinas. Otro aspecto por considerar es que la Liga de las Naciones solicitó al presidente de la República que emprendiera una enérgica campaña contra el vicio del opio (*Acción*, 29 de mayo de 1923). Así, el 15 de enero de 1925, Plutarco Elías Calles decretó la prohibición de este estupefaciente, así como de la marihuana y la heroína. Con ello, toda importación de drogas fue considerada contrabando (Chacón, 2022, p. 24). Estas medidas llevaron a que, en 1926, México pusiera fin al tratado de 1899 con China, donde se otorgaba a sus ciudadanos derechos y protección. Por su parte, la Secretaría de Relaciones Exteriores inició el registro de extranjeros (*Acción*, 1 de junio de 1926). Los migrantes se sintieron vulnerables al compartir sus datos personales, pues corrían el riesgo de que se les aplicara el Artículo 33 para expulsarlos (*Acción*, 12 de junio de 1926). Los periódicos mencionan que los más temerosos eran los chinos a quienes se les recordaba que, si no se registraban, les impondrían una pena pecuniaria de hasta 500 pesos (*Acción*, 25 de junio de 1926).

Estos sucesos incentivaron la conformación del taller *Chee Kung Tong* N°. 4, que se llevó a cabo el 14 de junio de 1925 en la Gran Logia Masó-

nica El Potosí. Los fundadores fueron migrantes chinos que arribaron desde diferentes puntos de la República Mexicana, pues, desde 1905, tenían adscripción en logias masónicas de Monterrey, el Estado de México y Torreón, quedando conformada de la siguiente forma: Antonio Lee ejerció las funciones de Venerable, Samuel Bong como Primer Vigilante y Enrique Lee como Segundo Vigilante. El Gran Maestro, el doctor Arturo Méndez, brindó su aprobación con la firma de la patente. De esta manera, los migrantes chinos contribuyeron a fortalecer la trama del tejido social, pues, al ser acogidos por los masones, pudieron tener una integración social mucho más exitosa y privilegios con los que no contaban.

Los primeros integrantes del CKT N°. 4 fueron Mauricio Cuan, Zeferrino de la Luna, Benito Wong, Juan Fung Ling, Carlos Wong, Luis Chong, Felipe Cio, José Lam, Luis Chong, Antonio Ang, Juan Ang, Benjamín Bafun, Hongco Choy y Ventura Wong, ya sea como vigilantes o secretarios durante diversos periodos (*Chee Kung Tong* N°. 4, Archivo Histórico de la Logia El Potosí, San Luis Potosí). Su inauguración fue un evento social importante en la capital potosina, pues se publicaron notas en el diario, donde se mencionó a los masones locales y a los chinos. Al evento acudieron “hermanos” de Tampico, Cárdenas, Saltillo y Torreón, puntos importantes como puerto, minas y vías férreas (*Acción*, lunes 15 de junio de 1925). Fue el arranque de una gran comunidad.

En las fotografías de la conformación del CKT N°. 4, se exhiben las banderas republicanas que se usaron al sur de China, entre 1912 y 1928. Asimismo, en el archivo de la logia existen varias banderas de la República China, con su sol blanco sobre el azul cielo y el fondo rojo. Por lo que, sin duda, los miembros del taller masónico profesaban una ideología republicana. Esto lo comprobamos con otros objetos que se encuentran en los archivos familiares de los descendientes chinos.

Gran parte de los chinos que se asentaron en San Luis Potosí, y que formarían parte del CKT, llegaron gracias a que su pasaje fue solventado por “un tío” en México, deuda que se pagaría al trabajar como ayudante en los negocios de este paisano. Igualmente, el “tío” les prestaba capital para instalar algún comercio como lavanderías, panaderías, restaurante, cantinas, sembradíos y venta de hortalizas y legumbres.

EL CHEE KUNG TONG COMO OPERADOR DEL TEJIDO SOCIAL

Para comprender el tejido que se fue conformando, es necesario pasar revista sobre la historia de estos migrantes, cómo consolidaron su comunidad y se reprodujeron dentro de la sociedad potosina. Sin duda, “el tío” pertenecía al CKT, pues en sus archivos encontramos sellos que servían para brindar validez a recibos de pago o préstamos a los paisanos. Tal es el caso del restaurante *Tupinamba*, propiedad de Samuel Bong (1882), ubicado en los Bravo, en el centro histórico de la capital potosina. Se caracterizó por el café lechero o “de chinos”, huevos y pan dulce. Era un lugar bohemio, pues acudían artistas locales, como los escritores Miguel Álvarez Acosta y Luis Noyola Vázquez, el poeta José Ciriaco Cruz, el pintor Fernando Leal o el escultor Joaquín Arias, entre otros. Bong se casó con Carmen Monsiváis el 24 de noviembre de 1943 en San Luis Potosí.

Otro miembro del CKT N°. 4 fue Francisco Lee Chong (1887-1950), quien llegó de Taishan, Cantón, y en 1904 residió en el puerto de Tampico. Luego se asentó en San Luis Potosí y trabajó en *El Café Pacífico*, pues los propietarios eran paisanos. Después, abrió su panadería en la calle San Luis y se casó con una mexicana. En 1923, con Álvaro Obregón como presidente, la Secretaría de Relaciones Exteriores le concedió la naturalización como ciudadano mexicano. Su familia relata que fue parte de la logia masónica y frecuentaban el restaurante *Tupinamba*, negocio de Samuel Bong.

Benjamín Bafún, también miembro del CKT N°. 4, llegó de Cantón a Chiapas, luego a Tampico y después a San Luis Potosí. Se casó con María de Jesús Díaz, quien trabajaba en el restaurante *El Nuevo Mundo*. A este negocio Bafún acudió, primero como cliente y luego se hizo socio junto a otro paisano, Luis Choy. Un día, Bafún regresó a China con sus hijos varones y dejó en la capital potosina a su esposa e hijas. Sus nietas relatan que su mamá —la hija de Bafún— los llevó a registrarse a la logia. Fredy Cauich comenta que, a este protocolo, se le conoce como “la adopción de Lowetones” (comunicación personal), la cual se realiza para garantizar la protección moral y material a los infantes de un maestro masón fallecido.

Constatamos que realizaron este rito en varias ocasiones; una de ellas se encuentra enlistada en el programa de la conmemoración de la Logia El

Potosí, cuya celebración se realizó en el Teatro de la Paz, donde, después de un discurso por parte del orador del CKT N°. 4, continuó con la adopción de Lowetones (*Acción*, 16 de julio de 1928). Así, toda la fraternidad se haría cargo de ese niño, protegiendo corporativamente los derechos y necesidades económicas del menor hasta su mayoría de edad. Por su parte, las hijas de Bafún también recuerdan que visitaban a Zeferino de la Luna (CKT N°. 4), quien trabajaba en unos almacenes cercanos a lo que antes eran Correos de México, en la calle de Morelos.

Un integrante más de la masonería china fue Luis Hong Lee (1892-c. 1964), socio de la ya mencionada cantina —*El Nuevo Mundo*— en la antigua Plaza de la Lagunita (entre los Bravo y Manuel José Othón). El negocio tuvo varios socios chinos y fue traspasado en diversas ocasiones. Alrededor de 1950-1960, su propietario era Manuel Ang y los potosinos de antaño recuerdan el establecimiento con: “Tremendas batallas campales que se armaban. El dueño era un oriental, muy palanca de aquella época” o “deliciosos tacos dorados, tacos rojos, tortas, cueritos, ambiente familiar y distinguido, también buenos pleitos, amigos, catarrines, buenas borracheras, atendían buenas edecanes” (Imágenes históricas de San Luis Potosí, 2023. “Restaurant El Nuevo Mundo”, Facebook, 9 de septiembre de 2023).

A su vez, Luis Choy (1889) tuvo un restaurante y lo anunció en la revista masónica *Lif*: estaba ubicado en la calle de Constitución N°. 5, donde ofrecía banquetes y celebraciones masónicas de masticación (*Lif*, octubre de 1944). Existen recibos de pagos donde Rafael Lam, otro paisano chino asentado en San Luis Potosí, propietario del bar *Tampico*, quien le brindó pagos a Choy en 1941. Las familias han resguardado los recibos de estos préstamos, escritos a mano con caracteres chinos. Ambos eran masones. Choy contrajo matrimonio con Marcelina de la Rosa.

En los diarios locales encontramos que integrantes del CKT N°. 4 establecieron redes a través del padrinazgo. En mayo de 1925, cuando ya se discutía acerca de implementar leyes en contra de las mexicanas que se casaran con chinos o que tuvieran hijos con ellos, se felicita en el diario a José Lam (1890), al cual se le menciona como miembro de la colonia china e integrante del CKT N°. 4 y a su esposa, Josefina Macías por haber dado a luz a María Engracia.

Sabemos que Mauricio Cuan Chew nació en 1895, en Guangdong, China. Vivió en la Calle Hidalgo N°. 131. Se casó con Aurora Campos

Corchado el 14 de febrero de 1924, en San Luis Potosí (*FamilySearch*, “Mauricio CUAN”, 2024). Cuan fue proactivo en la defensa de su comunidad, pues, desde la logia, escribió varias solicitudes donde exigía protección para los chinos en los talleres del CKT a nivel nacional. Cabe mencionar que, desde 1920, en la documentación del CKT N°. 4 hay circulares donde la CKT N°. 7 de Tamaulipas solicita a todas las logias que protestaran por los atropellos que el gobierno de Sonora perpetraba en contra de los chinos y pedían que se resolviera el problema antichino desarrollado en ese estado (Carta de la CKT N°. 7 de Tamaulipas en contra de las políticas antichinas en Sonora, 22 de febrero 1920, *Chee Kung Tong* N°. 4, Archivo Histórico de la Logia El Potosí, San Luis Potosí). De esta manera, cuando las campañas antichinas se endurecieron, entre 1925 y 1927, el CKT de Tampico organizó una convención en octubre de 1927, con la finalidad de que todas las logias brindaran protección a los chinos. Mauricio Cuan asistió como representante del CKT. N°. 4 (Cauich, 2023, p. 114).

La emergente comunidad china en San Luis Potosí no sólo buscó alianzas políticas a través de la discreción de la masonería, sino que realizaron acciones públicas en beneficio de la comunidad. Como ejemplo tenemos que la “colonia china” participó con financiamiento para los festejos



Fotografía 2. José Lam Wong y su esposa Josefina Macías de Lam.
Fuente: Libro de extranjerías, 1926; AHESLP,
(Acción, 7 de mayo de 1925).

y un carro alegórico en el desfile del 15 de septiembre de 1927 (*Acción*, 19 de septiembre de 1927). En diciembre de 1927, el presidente Plutarco Elías Calles visitó San Luis Potosí y fue recibido por el gobernador Saturnino Cedillo (*Acción*, 2 de diciembre de 1927). Es sabido que Calles fue uno de los líderes del movimiento antichino y, posiblemente, ante esta visita, la comunidad presentó como obsequio un quiosco para evitar ser objeto de las leyes antichinas del presidente Calles. Sin embargo, el quiosco no estuvo listo para las fiestas de septiembre y lo entregaron tres meses después en honor al onomástico de Cedillo, estando presentes todos los miembros del CKT N°. 4 (*Acción*, 4 de diciembre de 1927).



Fotografía 3. Vista del jardín de Santiago (antes llamado de Manuel José Othón) con su quiosco, donación de la colonia china en la capital potosina. En la actualidad ha desaparecido la placa de mármol con la información de los donantes.

Fuente: Gustavo Torres Zúñiga, c. 1920 (1927), AHSLP.

Otro miembro del CKT N°. 4 fue Carlos Chong Chang (1876-1954). En 1930 habitó en la calle de Morelos N°. 99 junto a Vicente Wong Gew y Luis Chong. Alrededor de 1930, Carlos Chong abrió una lavandería en la calle de Galeana y, en ese mismo lugar, operaba un discreto banco, donde se capitalizaron préstamos, inversiones y envíos de dinero hacia Estados Unidos y de ahí a China, remesas que muchas veces financiaron la resistencia de la República China. Chong se casó con Crispina Zaragoza, con quien

tuvo un negocio donde tostaba café en la calle Sevilla y Olmedo. Su nieto, Rogelio Chong, nos relató que esta bodega sería la semilla del *Café Uruapan*, pues Carlos Chong pagó el viaje de un niño de 11 o 13 años, llamado Antonio Ang, para que ayudara en las labores de la venta de café. Por la importancia que tuvo la historia de este niño, le dedicaremos una reseña.



Fotografía 4. Acera oriente de la calle de la Alhóndiga de San Luis Potosí, entre las calles de Emiliano Zapata y Guajardo. Área de asentamiento de los cantoneses y sus negocios. De lado derecho de la imagen se puede observar a dos chinos, justo en esa esquina de Mier y Terán y Emiliano Zapata, donde precisamente se encontraba el negocio de Antonio Ang. Fuente: I. Hurtado, c. 1920, AHESLP.

Otro de los negocios de los chinos, y que se debe a lo que llamamos “el sistema CRT”, era la venta de verduras. Es el caso de Luis Lee, quien tenía una tienda de legumbres en Emiliano Zapata N°. 77. Su nieta, María Luisa Lee, era ahijada de Antonio Ang y Olivia Chiwo. Nos relató que a la casa les llegaban cartas en caracteres chinos y recuerda las reuniones con los paisanos. En el negocio de su abuelo estaba enmarcado un dibujo, que aún conserva, de una bandera del *Kuomintang* y una mexicana, y se puede leer: “Para el sr Luis Lee y fam recuerdo, 1946 SLP”, firmado por XYAN. El 10 de octubre (fecha en que se celebra el levantamiento de Wuchang de 1911 para derrocar a la dinastía Qing) acudía, junto a otros descendientes, y su padrino Antonio Ang, a festividades de la embajada china en el Distrito Federal. Como parte de los eventos, se celebró un espectáculo de ópera china. Su abuelo tuvo amistad con Joaquín Lee, quien también

vendía hortalizas. Existen varias fotografías de Luis Lee en un estudio en Tampico, junto a otro integrante del CKT N°. 4, Antonio Lee, quien residía en la calle de Santa María N°. 56. Se anunciaba en *Lif* como comerciante y agricultor en San Luis Potosí, así como fuera de la capital.

Este sistema CKT llevó a que entre los diferentes migrantes se ayudaran, por lo que muchos de ellos compartían vivienda, como Francisco Lee Chong Fong, quien residió en la calle Alhóndiga N°. 68 junto a Alejandro Lee, José Lee Cao y Ubaldo Lee. Zeferino de Luna vivió en Alhóndiga N°. 50 junto a su hijo Zeferino de la Luna Jr., Hongco Choy y Benjamín Bafun. Mientras que Ventura Wong habitó en la calle 16 de septiembre N°. 126 y en otros estados de la República. Se sabe que viajaba continuamente a Chihuahua y a Kowloon, Hong Kong.

Antonio Lee (Tong Lee) fue un cantonés que llegó a San Luis Potosí en 1911 buscando a su hermano, Cao Lee. Ambos fundadores del CKT N°. 4. Antonio Lee tuvo la concesión del restaurante del ferrocarril de la estación Mitzel y, en 1920, un incendio lo consumió. Al llegar tomó clases de español con Ángela Romo, con quien contrajo matrimonio. Abrió una panadería entre las calles de San Luis y la Alhóndiga. La cerró porque, según cuentan, le robaban mucho y le pedían fiado, motivo por el que se cambió al Distrito Federal, donde trabajó en un café en el centro. Alrededor de 1970 regresó a la capital potosina.

Otra historia que vale la pena reseñar es la de Jesús Ang, quien vivió con su sobrino, Antonio Ang (1912-1999) en Alhóndiga 20. Jesús Ang tenía la habilidad de brindarle a los granos de café un aromático olor, característico que en su momento llevó al *Café Uruapan* a un gran éxito, y que a la fecha sigue existiendo.

Una historia interesante es la de José Concepción Wong Tiang (1895-1962). Nació en la provincia de Cantón, tocaba el violín como afición, llegó a México y en Tampico tuvo varios trabajos. Ahí contrajo matrimonio con Francisca Guadalupe Armand Rodríguez. Fue cocinero en los comedores del ferrocarril en San Luis Potosí y tuvo una panadería llamada *La Soberana*, en la calle Hidalgo, frente al Mercado Hidalgo. Después, cerró el negocio y se trasladó a Ciudad Cuauhtémoc, Chihuahua, donde fue propietario de un abarrotes llamado *El Sembrador*. Sus hijas Consuelo, Eva, Ninfa y Luz, fueron reconocidas educadoras en el estado. En la actualidad existe un jardín de niños con su nombre.



Fotografía 5. La maestra Eva Wong Armand con un grupo de niños en San Luis Potosí. Fuente: Archivo familiar de Francisco Wong Álvarez.

También está el caso de Manuel Li Chong (1883), quien llegó de Cantón para establecerse en San Luis Potosí. Su apellido se castellanizó como Lechón. Contrajo matrimonio con Elisa Boay, también descendiente de migrantes chinos, con la que tuvo dos hijas: Elia Li y Amparo Li. También formaba parte de la misma familia el cantonés Luis Manuel Lechón, quien falleció en Honduras cuando hacía una escala de regreso a China, el 27 de noviembre de 1943. De esta familia emergió Elisa Barragán Lechón, distinguida profesora de la Facultad de Derecho en la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

De igual manera, Benjamín Wong (1900-1973) fue un cantonés que ingresó por Manzanillo, Colima, a la edad de 18 años, y conocía la medicina tradicional china. Posteriormente se trasladó a Tampico, y a Concepción del Oro, Zacatecas, donde contrajo matrimonio con María Teresa Castañeda Miranda. Tuvieron varios hijos: Benjamín, Enrique, Alfredo, Irma, Elvia, Estela, Alma y Dalia. Luego se mudaron a Saltillo, donde fue propietario de un restaurante y a sugerencia de unos paisanos se mudó a Charcas, San Luis Potosí. En este municipio abrió una panadería y una tienda de abarrotes. Subsiguientemente, en 1949, inauguró en el centro histórico el restaurante *La Princesa* y, en 1961, otro llamado *Los Jardines*. Sus hijos

fueron profesionistas destacados, como contadores y funcionarios públicos, administradores y periodistas.



Fotografía 6. Boda católica del matrimonio Yee, San Luis Potosí, c. 1940. De izquierda a derecha, Benjamín Wong, Luis Yee, el novio sin identificar, Elvira Yee, y de negro, la esposa de Benjamín Wong, María Teresa Castañeda Miranda.

Fuente: Archivo familiar de Dalia Wong Castañeda.

Igualmente, Joaquín T. Lee Sing (1906-1976) llegó de Yong'an, municipio de Shanxikeng, Taitai, en Guangdong. En San Luis Potosí vendía lechugas casa por casa. Con María del Refugio Cisneros tuvo varios hijos: Jesús, Sara, Elisa, Juan y Martín. Lee abrió una bodega en la calle Reforma, y su negocio creció tras adquirir camiones para distribuir su mercancía a Celaya, sobre todo a Tampico, donde tenía un conocido que le conseguía la venta segura de sus legumbres. También recibían baúles con comida china y la revista *China Reconstruye*. Regresó a su país en varias ocasiones para arreglar la documentación de una propiedad y, desde Kowloon, Hong Kong, escribía cartas a su familia en México.

Lee fue líder de la comunidad cantonesa y en 1966, cuando fue a China, dejó a Benjamín Wong al mando (*El Sol*, 4 de noviembre de 1966). También tuvo amistad con Jorge Wongñis y fue socio de *El Nuevo Mundo*. Uno de sus hijos, Martín Lee, es ahijado de Rafael Lam y a su vez, Lee es ahijado de otras nietas de la familia Fat. La hija de Joaquín Lee, Elisa, es una de las tantas ahijadas de Antonio Ang y Olivia Chiwo.



Fotografía 7. De izquierda a derecha, Martín Lee Cisneros, María del Refugio Cisneros Mendoza, Joaquín Lee T Sing, Juan, José de Jesús y Elisa Lee Cisneros, c. 1953-1955, SLP.
Fuente: Archivo familiar de Martín Lee Cisneros.

La nieta de Luis Wong Chong (1890) nos relató que, posiblemente, su abuelo era originario de Filipinas, y que luego fue a Hong Kong. Con alrededor de los 17 años de edad llegó a Tampico y viajó por varias partes de las Huastecas para vender café. Después trabajó como cocinero en un restaurante de comida china de la Ciudad de México. Se casó con Francisca Ruiz Esparza, miembro de una reconocida familia que tenía bodegas en el Eje Vial de la capital potosina. Sus hijos aprendieron a cocinar comida china y compraban los ingredientes, como el chorizo y la mantequilla china, así como las orejas de ratón (un tipo de alga u hongo) en los *Abarrotes Uruapan*, el negocio de Antonio Ang.

Uno de los migrantes chinos que por cuenta propia ideó su apellido al castellano, fue Juan Ampacum Tam (c. 1905-1970). En su tarjeta de registro de extranjeros dice que era originario de Cantón. Se trasladó en ferrocarril a Tampico, luego a Cárdenas y ahí abrió una tienda de abarrotes. En 1941 se trasladó a San Luis Potosí e inauguró una panadería. Se casó con Soledad Robledo. Todos sus hijos fueron profesionistas.

Algunas familias sólo tienen nociones de sus ancestros chinos. Tal es el caso de Felipe Choy Cuan, quien llegó de Cantón, y se asentó en San

Luis Potosí. Se sabe que estuvo en Estados Unidos, pues relató a sus hijos que tenían un hermano en ese país. Alrededor de 1930 trabajó en el restaurante *El Vitamina*, en la calle Hidalgo, el cual vendió para irse a China. El café se convirtió en el *Café Selecto*, siendo uno de los negocios inaugurados por migrantes chinos aún abiertos al público y manejado por sus descendientes. Su origen se debe a Manuel León (Leang) Velázquez (1928), llamado en chino Eliang Zing. Llegó de Cantón con un familiar, y en Manzanillo vendían telas. Después fue a Naranjos, Veracruz, y ahí abrió una tienda de abarrotes, un restaurante y un molino. Se casó con Juana Díaz Ruiz. En 1952, adquirió un restaurante en la calle Hidalgo (posiblemente *El Vitamina*) en San Luis Potosí.

Otro de los negocios que aún perviven es el *Bar Tampico*, propiedad de Rafael Lam Delgado (1913-1971), quien llegó de Cantón y tuvo casinos en el puerto tamaulipeco. Después se trasladó a la capital potosina, donde le concesionaron el bar del hotel Progreso. En 1941 compró el *Tampico* y en la calle de Los Bravo 255, abrió una marisquería llamada *La Ostionería*. Su negocio se hizo exitoso con el caldo de mantarraya, el cual lo vendía congelado o para su consumo en el local. Otro de los platillos emblemáticos eran las jaibas rellenas. Recibió cartas de su abuela desde Cantón a la cual le enviaba dinero. Uno de los hijos de Rafael, Samuel Lam Varela, continuó con el legado de su padre al abrir el restaurante *Sam's*, uno de los pioneros en vender comida china en el barrio de Tequisquiapan en San Luis Potosí, el cual sigue operando hasta la fecha.

Éstos son algunas de las historias de migración que pudimos rescatar. Sabemos que no son todas, pero que con el tiempo saldrá nueva información.

Ahora bien, uno de los proyectos fraternales de parte de los masones para los hermanos del CKT N°. 4 fue la construcción de una cripta masónica, la cual inauguraron en diciembre de 1925. A este evento acudieron trescientos masones de varias logias (*Acción*, lunes 14 de diciembre de 1925). La cripta se encuentra en el panteón del Saucito, decorada con los símbolos de la escuadra y el compás. Al interior yacen las lápidas que resguardan los restos de Juan Ang, Luis Wong Fat, Santiago Wong y Benito Wong, así como de Paulino N. Guerrero, gobernador del estado de San Luis Potosí en 1920.

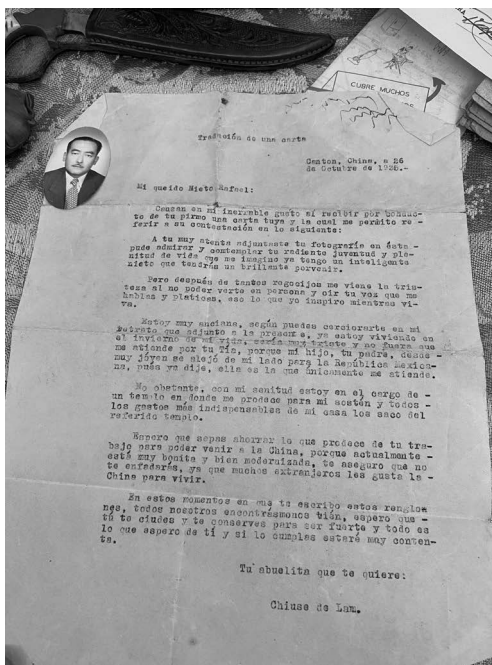


Fotografía 8. Recibo de un depósito de Rafael Lam Delgado de San Luis Potosí hacia Cantón, China. En la parte trasera escrito a lápiz: “Febrero 19/47. Abuelita. \$50 dollars”.

Fuente: Archivo familiar de María Elena Lam Varela.

Fotografía 9. Traducción de la carta de la abuela de Rafael Lam Delgado, Chiuse de Lam, escrita desde Cantón, China el 26 de octubre de 1935.

Fuente: Archivo familiar de María Elena Lam Varela.



EL *CHEE KUNG TONG* DESAPARECE,
PERO NO EL TEJIDO SOCIAL

El CKT N°. 4 estuvo activo hasta 1950. ¿Cuáles factores incidieron en su disolución en la capital potosina? En mayo de 1950, Juan B. Castillo, diputado en funciones de la Logia El Potosí, enunció que el CKT N°. 4 dejó de trabajar y lo declaró disuelto, dejando en libertad a sus miembros de afiliarse a las logias que mejor les conviniera (Anulación de la carta patente de la CKT No. 4, mayo de 1950, *Chee Kung Tong* N°. 4, Archivo Histórico de la Gran Logia Soberana e Independiente El Potosí). Varios masones chinos optaron por seguir en la Logia El Potosí y hoy algunos de sus descendientes continúan en activo o en otros talleres o “en sueños”, es decir, inactivos. Es importante señalar que, en 1949, la guerra civil entre comunistas y nacionalistas culminó con la proclamación de la República Popular China, en Beijing (González, 2021, p. 24). Además, Mao Zedong, cuando fue secretario del *Kuomintang*, entre 1925 y 1927, colaboró con las sociedades secretas de Hunan (Chong, 2011, p. 32). Así, con el triunfo de los comunistas, inició una campaña de erradicación de las sociedades secretas. El fin era conocer su poder y el peligro que significaban para el Partido Comunista Chino (Chong, 2011, p. 36). Sin embargo, con el repliegue del gobierno de la República de China a Taiwán, y la instauración del comunismo en China, ambos grupos solicitaron apoyo financiero a las comunidades en el extranjero y realizaron acciones para buscar aliados.

En consecuencia, al buscar partidarios también se encontraron con grupos antagónicos y, como vimos, el CKT N°. 4 era de tendencia nacionalista, por lo que su disipación se debió a una estrategia para protegerse de los comunistas chinos, pues, mantenerse activos los harían vulnerables, estarían visibles en una red reconocida en China y a nivel internacional. Por su parte, como señala Cauich, en 1943 el CKT se transformó en la agrupación política *Min Ching Tang* (Partido Democrático Chino), la cual mantuvo el envío de remesas hacia China y, posteriormente, hacia Taiwán (2023, p. 17). A la cual el CKT N°. 4 no se adscribió.

Otra cuestión es que, para 1950, los migrantes ya tenían un arraigo social y económico exitoso y podían presidir del sistema CKT que, en un principio, operó como aglutinante de la red. Sus negocios aparecen en los periódicos vinculados ya a la red local, con lazos políticos y matrimonios con

mexicanas, ya fuera por el registro civil o, aunque estuviera la Guerra Cristera, por el ritual católico. De esta manera, ya habían consolidado una trama que se expandía más allá del CKT, pues varios miembros de la comunidad china ya no se adscribían a esta logia.

Con ello, damos por sentado que persistió el tejido entre paisanos y continuaron realizando algunas de las acciones cotidianas en la logia, pero ahora con otro tipo de organizaciones. Por ejemplo, Fredy Cauich comenta que el CKT de la Ciudad de México contaba con habitaciones para dar asilo a los adultos mayores chinos. Al desvincularse el Número 4 en San Luis Potosí, Antonio Ang dio alojamiento a paisanos chinos y sus descendientes, en la planta alta del *Café Uruapan*, donde era su hogar e incluso hoy sigue siendo refugio de una docena de descendientes a los que se les brinda vivienda y un espacio laboral.

EL PADRINO CHINO: DON ANTONIO ANG (C. 1913-1999) Y SUS AHIJADOS EN MÉXICO

¿Por qué reseñar de manera particular a este personaje? Porque, de alguna manera, él sustituyó parte de las funciones del CKT N°. 4. Ang es uno de los chinos que, desde adolescente, ingresó en el Número 4 y lo vio morir. Seguro por ello será un actor bisagra entre los migrantes que se asentaron en la capital potosina hacia 1925, y las oleadas migratorias de los siglos xx y xxi. En 1926, con la edad de 13 años, se registró en el libro de extranjerías de San Luis Potosí. Ingresó por Manzanillo. Hacia 1937, dentro del CKT, asumió el grado de Venerable Maestro. Arribó junto a unos conocidos y familiares, que también formaron parte del CKT N°. 4. Rogelio Chong nos mencionó que Ang trabajó de niño tostando café en el expendio de su papá, Carlos Chong. Hasta que Antonio creció, aprendió el manejo del café y ahorró un capital para, en 1938, abrir una panadería en la Alhóndiga 20. Después de un incendio, cambió de rubro e inauguró una tienda. Así, en 1983 iniciaron los abarrotos *Uruapan* en la calle Salazar 125, comercio aún vigente. Fue de los primeros negocios de autoservicio en la capital y pionero en traer pan Bimbo por tren desde Monterrey y el famoso café en grano.

Otro de los apoyos que brindaba Antonio Ang es el de traducción. Muchos de los descendientes ya no sabían leer las cartas de sus familiares

chinos. Don Antonio, o algún familiar, hacía estas traducciones. Igualmente ayudaba a que se mandara dinero a Cantón vía el banco clandestino de Carlos Chong, y luego a través del servicio postal mexicano. Es importante mencionar que parte de estas remesas se destinaban a la construcción de “torres de vigilancia” llamadas *diaolou* o *fengfulou* (regalo respetuoso a mi padre) para protegerse de ladrones.

Antonio Ang y su esposa, Olivia Chiwo Ramírez, no tuvieron progenie, pero apadrinaron una gran cantidad de descendientes chinos en la capital potosina, Tampico, Cárdenas, Matehuala, Ébano, Rioverde y la Ciudad de México. En su tienda brindaron trabajo y alojamiento a chinos recién llegados, así como cuidó a los ancianos y después a los descendientes. Fue un líder moral para la comunidad china de San Luis Potosí. Muchas historias de los descendientes comienzan y terminan con él, pues siempre estuvo al pendiente de su tienda y apoyó a todos sus paisanos hasta el último de sus días. Viajó constantemente por varios estados de la República, a Estados Unidos y Canadá. No se le otorgó permiso para ingresar a la China comunista, pero entre 1992 y 1994, así como en 1996, estuvo en Hong Kong y Macao, ambos puertos bastiones de refugio para los simpatizantes del *Kuomintang*. Falleció en 1999 en San Luis Potosí.

OTROS DESCENDIENTES

Debemos puntualizar otros migrantes no formaban parte del CKT N°. 4 de San Luis Potosí, pues eran masones de otras logias o no pertenecían a ninguna. Sin embargo, los integrantes de esta logia también organizaban banquetes masónicos en los negocios de sus paisanos no masones y les enseñaban los saludos secretos de mano para que “aparentaran ser masones”.

Los migrantes que no fueron parte de la logia china llegaron de igual manera, financiados por alguna persona que ya radicaban en el país. Muchos de estos paisanos dejaron a sus esposas en China, pues los comprometían o casaban desde pequeños. Por lo general tenían una esposa en China y otra en México, más alguna que otra consorte con la que tenían descendencia. Hemos recopilado información sobre matrimonios por ausencia, en los que se realizó el rito nupcial de una mujer con un gallo en lugar del esposo, como en algunos pueblos cantoneses. Así, podemos corroborar que, en el estado

potosino no se prohibieron los matrimonios entre chinos y mexicanas. Al contrario, hemos encontrado varios casos de poligamia con mujeres mexicanas o chinas.

En los registros de extranjería, las esposas mexicanas aparecen con nacionalidad china. Se casaron por lo civil, o según el ritual católico y bautizaron a sus hijos. En ocasiones especiales los migrantes chinos acudían a misas católicas, principalmente si eran los padrinos en las ceremonias de bodas, bautizos, primeras comuniones o funerales. Dejaron a un lado su religión y siguieron la tradición espiritual de sus esposas mexicanas. Los descendientes nos han relatado que en el patio de las casas se han encontrado enterradas deidades chinas. En una familia se recuperó una figura de cerámica, a la cual identificamos como Lu Xing, el dios relacionado con la armonía entre los empleados y los salarios, atributos deseables entre los migrantes, pues la mayoría eran comerciantes y tenían personal a su cargo.

CONCLUSIONES

En este capítulo, hemos podido analizar, de manera diacrónica y sincrónica, parte de la red que tramaron los migrantes chinos para consolidar el tejido social al que se vincularon. Vimos cómo llegaron a un lugar que les resultó hostil, pero que, ese mismo antagonismo, les permitió crear estrategias que subsanaron su propia reproducción social. Los estados nacionales de mediados del siglo XIX instrumentalizaron la relación con estos migrantes, a tal punto que la misma estratificación histórica nos difumina entre los mecanismos del esclavismo y el asalariado. Con la migración china hacia América, estas categorías deben ser, sin duda, repensadas, aunque no sea aquí el lugar para ello.

¿Quiénes fueron estos migrantes?, ¿trabajadores o esclavos en un mundo en el que se había abolido la esclavitud?, ¿o se trata de una categoría que no cabe dentro de estas clasificaciones?

Al igual que hoy, la hipocresía estadounidense enarbola la cruzada contra la migración. No obstante, tanto ayer como hoy el mecanismo capitalista del extractivista ha necesitado mano gratis o barata, y fuerte. El trabajo de los chinos se los garantizaba, hasta que dejaron de usarla y crearon el mito del migrante “sucio, indeseable y pernicioso”, al igual que hacen ahora con

los latinoamericanos y asiáticos. Los chinos que llegaron a mediados del siglo XIX por diversos conflictos sociales y políticos en China, buscaban mejorar sus condiciones de vida, al igual que ahora. Ante la sinofobia, la estrategia que muchos siguieron fue trasladarse a otros países de América, y entre ellos México, donde, como vimos, las políticas estadounidenses también influyeron mucho. De ahí que buscaran territorios menos hostiles y, entre ellos, San Luis Potosí les ofreció un gran refugio.

Por ello, el objetivo principal de esta investigación fue dar a conocer la historia de la migración china en San Luis Potosí y analizar sus estrategias para un ensamblaje social exitoso. Puntualizamos en una de sus tácticas más exitosas: la conformación de una agrupación o taller chino dentro de la logia masónica, siguiendo las mismas acciones que habían realizado los chinos en el norte del país. Como vimos, la consolidación del CKT N°. 4 permitió el asentamiento en San Luis Potosí, así como el afianzamiento de redes económicas, pues los migrantes fueron comerciantes o trabajaron como empleados hasta que consiguieron abrir su propio negocio, y destinaron una parte de sus ganancias para solventar el viaje de otro paisano o prestarle a otro migrante un capital para la apertura de una tienda.

Vimos cómo el CKT N°. 4 permitió una malla defensiva en contra de las políticas sinofóbicas y la creación de redes con los políticos locales y nacionales, pues el *tong* presentó obsequios para mejorar la ciudad, como el quiosco del barrio de Santiago. Sin duda, comprender a los *tongs*, particularmente el de *Chee Kung Tong*, echa luces sobre la migración, ya que esta institución operó como un *axis*, punto fundamental de la irradiación social donde se concentraban las fuerzas internacionales en red. Vimos que gracias a la secrecía y hermandad que significó el abrigo masónico, gran parte de los migrantes lograron consolidar el tejido social y transformar a sus descendientes en ciudadanos del lugar que escogieron para vivir. Sin profundizar demasiado, sólo queremos decir que estas redes no fueron nacionales ni visibles sino una arena de relaciones mundiales que abrazaron no sólo el país donde habita un grupo, sino el mundo en su conjunto, pues, como ya sabemos, el CKT fue un sistema mundial que impactó en eventos de carácter histórico-mundial, como los movimientos políticos de China o guerras mundiales.

Por su parte, en el ámbito económico presentamos los negocios ubicados en el centro histórico de la capital potosina, concentrados en las calles

con un mayor flujo comercial, como la Alhóndiga, alrededor de la catedral o la estación del ferrocarril con restaurantes, bares, lavanderías, panaderías, refresquerías, tiendas de abarrotes y venta de café en grano. En la actualidad, aún continúan en funcionamiento los abarrotes *Uruapan*, el *Café Selecto*, el bar *Tampico*, el restaurante *Sam's*, los extintores *Chong* y los laboratorios *Chong*. Estos comercios aún están vivos en los recuerdos no sólo de los descendientes, sino de los potosinos, pues es común que nos relaten el trato amable de Antonio Ang.

Por otro lado, es notorio el vínculo entre la capital potosina y el puerto de Tampico, así como un punto importante en las estaciones de las vías férreas, las cuales se bifurcaban hacia Monterrey, luego a San Luis Potosí, y de ahí a Saltillo. Estos rieles y puerto fueron centros económicos de gran bonanza, por lo que los migrantes chinos solían abrir negocios en estos trayectos, tema que, por su densidad histórica, merece un capítulo aparte.

En este sentido, vale la pena preguntarse ¿qué impacto tuvo estas logias secretas en el desarrollo de la economía mexicana? Mucho, sobre todo en relación con la construcción de las vías férreas y el descubrimiento de yacimientos petroleros.

Por último, demostramos las razones por las que el conjunto de migrantes chinos que llegaron a América, y particularmente San Luis Potosí, no son propiamente una colonia sino una comunidad de reproducción social a través de las alianzas y el parentesco. No obstante, esto lo resolveremos con esmero en un próximo artículo.

NOTAS

¹ Chen Guojian (1981), Dieciocho poemas de Li Po, *Estudios de Asia y África*, XVI, 1, p. 185.

² Hoy se pueden visitar en Kaiping (ciudad cantonesa).

³ De una jarra se sirve, en un vaso, el concentrado de café, y de otra la leche caliente.

⁴ Un descendiente que hace algunos años acudió a China para conocer a su familia, tuvo conocimiento que estas torres se denominan *diaolou* o *Fengfulou*, ubicadas en Kaiping, Enping, Taishan y Xinhui, municipios de Cantón (Guangdong). Fueron construidas durante la dinastía Qing, pero su apogeo fue entre 1920 y 1930, precisamente con las remesas que llegaron de América a través de las sociedades secretas de Estados Unidos, Canadá, México y Cuba. Cada edificio tiene en el exterior el apellido de la familia y, al interior, un altar ancestral (Batto, 2006, pp. 1-60).

FUENTES

Entrevistas y archivos familiares

Amparo Chong, Nancy Chong, Carlos Chong, Rogelio Chong, Carolina Maldonado, Zaira Devi Sánchez Maldonado, Dalia Wong, Amalia Lam, León García, Elena Lam, Samuel Lam, Isabel Lee, Sonia Gallardo, Dante Wong, Carmen Ampacun, Socorro Ampacun, Ana Ampacun, Vanessa Rivera Fat, Rosa Elena Rodríguez Fat, Víctor Rodríguez Fat, Francisco Wong, Amparo Espinosa Lechón, Esther Layseca Espinosa, Santiago Juárez Barragán, Juana María Soto Cuan, Francisco Javier, Manuel y Alberto Díaz de León, María de Jesús Bafún, María del Rosario Serna Bafún, María de Jesús Serna Bafun, Yoshira Penélope Coronado, Guadalupe López Wongñis, María del Rosario Elizabeth y Nelly Wongñis Flores, Jorge Guillermo Wongñis, Carmen Medina, María Luisa Lee, Clara y Magdalena Lee, Georgina Wong, Martín, Juan, José de Jesús y Elisa Lee Cisneros Elisa, Miriam Chiwo, Paloma Chiwo, Sebastián Ricardo Vargas Hernández, Jessica María Vargas Hernández, Silvia Aidé Luna Eng, Yee-Suu Chong Ibarra.

Archivos

Archivo Histórico del Estado Lic. Antonio Rocha, S.L.P., México (AHESLP)

Libros de registros de extranjeros, acervo fotográfico.

Archivo Histórico de la Gran Logia Soberana e Independiente El Potosí.

Caja *Chee Kung Tong* N°. 4

Revista Lif, Revista masónica mensual por el progreso de la masonería potosina, Año 1, N°. 20, octubre de 1944.

Centro de Documentación Histórica Rafael Montejano y Aguiñaga, Universidad Autónoma de San Luis Potosí (CEHRMA)

Periódico *Acción*, 1919-1930.

Periódico *El Demócrata*, 1924.

Mediateca INAH, Colección Histórica de Mapas de México.

Mapoteca Manuel Orozco y Berra.

FamilySearch

México, San Luis Potosí, Registro Civil, 1859-2000”, *FamilySearch* <https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:QGMB-9KJC>: Sat Mar 09 21:56:12 UTC 2024), Entry for Mauricio Cuan and Fernando Cuan, 14 de febrero de 1924.

México, San Luis Potosí, Registro Civil, 1859-2000, *FamilySearch* <https://www.familysearch.org/ark:/61903/1:1:QG99-32RY>: Sat Mar 09 04:38:29 UTC 2024), Entry for Ninfá Wong Armand and José Concepción Wong, 24 de enero de 1930.

BIBLIOGRAFÍA

- Barajas Rubio, Juan (2000), *Tamazunchale a través del puente Moctezuma*, Ciudad de México, CONACULTA.
- Batto, R. S. Patricia (2006), The Diaolou of Kaiping (1842-1937) Buildings for Dangerous Times, *China Perspectives*, N°. 66, julio-agosto. <https://journals.openedition.org/chinaperspectives/1033>.
- Bautista, Antonio (2017), Comunicación entre familias inmigrantes a través de sesiones de foto-elicitación. Profesorado, *Revista de Currículum y Formación del Profesorado*, 21 (3), pp. 327-348.
- Botton Beja, Flora (2008), La persecución de los chinos en México, *Estudios de Asia y África* Vol. 43, N°. 2 (136), pp. 477-486. <http://www.jstor.org/stable/40313757>.
- Cauich, Fredy E. (2021), La asociación masónica *Chee Kung Tong* y los orígenes de la comunidad china en México (1890-1947), Martínez Esquivel, Ricardo (coord.), *Historia mínima de la masonería en México*, Ciudad de México, Texere, pp. 249-294.
- Cauich Carrillo, Fredy E. (2023), *Hongmen: Chee Kung Tong. Migración, xenofobia y masonería china en la Ciudad de México, 1880-1947*, Ciudad de México, Palabra de Clío.
- Chacón Flores, Carlos Alberto (2022), *Redes de opio. Distribución china-mexicana en Sonora, 1920-1931*, Sonora, El Colegio de Sonora.
- Chong, José Luis (2011), *Sociedades secretas chinas (1850-1950)*, México, Palabra de Clío.
- Chong, José Luis (2015), *Hijo de un país poderoso. La inmigración china a América (1850-1950)*, México, Palabra de Clío. <http://joseluischong.mx/Archivos/Hijo%20de%20un%20pais%20poderoso.pdf>.
- Cinco Basurto, Mónica Georgina (2018), “De las políticas de la pertenencia a las políticas de la indiferencia: El caso de las familias chino-mexicanas, 1880-1978, Martínez Esquivel, Ricardo (Coord.), *Los chinos de ultramar: diásporas, sociabilidad e identidades*, México, Palabra de Clío, pp. 231-252.
- Godelier, Maurice (2011), Colonialismo, cultura y política, *La cuestión colonial* Bonilla, H. (ed.), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 419-436.

- González, Fredy (2021), *Paisanos chinos. Política transpacífica entre inmigrantes chinos en México*, Ciudad de México, Palabra de Clío.
- González Fredy (13 junio de 2024) The Chee Kung Tong: a Voluntary Sworn Brotherhood across the Cantonese World, *Ethic and Racial Studies*. <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/01419870.2024.2363532>.
- Guojian, Chen (1981), Dieciocho poemas de Li Po, *Estudios de Asia y África*, XVI, p. 1.
- Gutiérrez del Ángel, Arturo y Greta Alvarado (en prensa a), La faja de oro de las Huastecas, el ferrocarril y el *Chee Kung Tong*: redes locales, diáspora china y cultura política, San José, Editorial de la Universidad de Costa Rica, Colección del Pacífico.
- Gutiérrez del Ángel, Arturo y Greta Alvarado (en prensa b), “Historia pública: cultura material e inmaterial-Antropología visual e historia pública: dos antídotos ante la sinofobia y el té del olvido, Corral Adriana (ed.), *Historia pública*, Editorial del Colegio de San Luis, .
- Ham Chande, Roberto (1997), La migración china hacia México a través del Registro Nacional de Extranjeros, Ota Mishima, María Elena, *Destino México: un estudio de las migraciones asiáticas a México, siglos XIX y XX*. El Colegio de México, pp. 167-188.
- Hernández Juárez, Saúl Iván (2021), *Mi Esposo y mi nación. la nacionalidad de las mujeres casadas en México, 1886-1934*, San Luis Potosí, Aguascalientes, El Colegio de San Luis, Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Hernández Juárez, Saúl Iván (2024), *Prensa y racismo. La colonia en San Luis Potosí, 1900-1930*, San Luis Potosí, Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
- Imágenes históricas de San Luis Potosí, 2023. “Restaurant El Nuevo Mundo”, Facebook, 9 de septiembre de 2023. https://www.facebook.com/groups/imageneshistoricasdesanluispotosi/permalink/7070066046345468/?rdid=FUnowrvBa15mlQcH&share_url=https%3A%2F%2Fwww.facebook.com%2Fshare%2Fp%2Fm8ZLv55yu4zfuS7j.
- Kanazawa, Mark (2005), Immigration, Exclusion, and Taxation: Anti-Chinese Legislation in Gold Rush California, *The Journal of Economic History*, Vol. 65, N°. 3, pp. 779-805. <http://www.jstor.org/stable/3875017>.
- Kif, Augustine-Adams (2012), Prohibir el mestizaje con chinos: solicitudes de amparo, Sonora, 1921-1935, *Revista De Indias*, Vol. 72, N°. 255, pp. 409-432, <https://doi.org/10.3989/revindias.2012.013>.
- Lisbona-Guillén, Miguel (2013), La Liga Mexicana Anti-China de Tapachula y la xenofobia posrevolucionaria en Chiapas, *LiminaR*, 11 (2), pp. 183-191. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-80272013000200012&lng=es&tlng=es.

- Lomnitz, Claudio, y Cossío Díaz, José Ramón (2024), *Claudio Lomnitz. Interpretación del "tejido social rasgado". Discurso de ingreso*, Ciudad de México, El Colegio Nacional.
- López Cruz, Eduardo (2012), *Con todo, para llevar. Historias de comida y bebida popular en San Luis*. H. Ayuntamiento de San Luis Potosí.
- Mannay, Dawn (2017), *Métodos visuales, narrativos y creativos en investigación cualitativa*, Madrid, Narcea.
- Martínez Esquivel, Ricardo (2018), Imperialismos, masones y masonerías en China (1842-1911), *300 años: masonerías y masones, 1717-2017. Tomo V. Cosmopolitismo*, Martínez Esquivel, Ricardo, y Pozuelo Andrés, Yván, y Aragón, Rogelio (eds.), Ciudad de México, Palabra de Clío, pp. 94-119.
- Moctezuma Balderas, Andrea Cristina (2022), Ellos trajeron el comercio: los inmigrantes sirio-libaneses, japoneses y chinos en el municipio de Cárdenas, San Luis Potosí México, *Relaciones estudios de historia y sociedad*, El Colegio de Michoacán, Vol. 42, N.º 168.
- Monroy Castillo, María Isabel (2004), *Sueños, tentativas y posibilidades. Extranjeros en San Luis Potosí, 1821-1845*, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, Archivo Histórico de San Luis Potosí.
- Ortoll, S. (2010), El movimiento antichino en Cananea, Navarro, A., y Vélez, C. (Coords.), *Racismo, exclusión, xenofobia y diversidad cultural en la frontera México-Estados Unidos*, Mexicali, Universidad Autónoma de Baja California, Centro de Investigaciones Culturales-Museo, Arizona State University, pp. 121-148.
- Pérez de la Riva Juan (1974), *Contribución a la historia de la gente sin historia*, La Habana, Ciencias Sociales.
- Ramírez Carrillo, Luis Alfonso (2021), *El dragón y la ceiba. Chinos en el país de los mayas. Siglos XIX a XXI*, Mérida, Mérida me mueve, Instituto Confucio Mérida.
- Ramírez Zavala, Ana Luz (2016), La justificación higiénico-sanitaria en la campaña antichina, 1924-1932, *Letras Históricas*, N.º. 14, pp. 159-183. <http://www.scielo.org.mx/pdf/lh/n14/2448-8372-lh-14-159.pdf>.
- Romero Flores, Jesús (2014), *Historia del Congreso Constituyente 1916-1917*, México, SEP, IJ-UNAM, INEHRM, pp. 149-150.
- Taylor Hansen, Lawrence Douglas (2002), El contrabando de chinos en la frontera de las Californias durante el Porfiriato (1876-1911), *Migraciones internacionales*, Vol. 1, N.º. 3, pp. 5-31. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-89062002000200001&lng=es&tlng=es.

- Teng, S. Y. (1963), *Dr. Sun Yat-sen and Chinese Secret Societies*, *Studies of Asia*, pp. 81-99, https://castle.eiu.edu/studiesonasia/documents/seriesI/Vol%204%201964/s1_v4_1963Teng.pdf.
- Trujillo, Bretón, Jorge Alberto (2017), La casa del silencio: chinos y mexicanos en el mercado ilegal del opio y sus derivados en Guadalajara, Jalisco, 1917-1950. *Passagens. Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica* 9, N°. 3, pp. 361-390. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337353512011>.
- Tsai Shih-Shan, Henry (1986), *The Chinese Experience in America*, Indiana, The Indiana University.
- Yu, George T. (1991), The 1911 Revolution: Past, Present, and Future, *Asian Survey*, Vol. 31, N°. 10, octubre, pp. 895-904. <https://www.jstor.org/stable/2645062>.
- Yu, Lou (2023), *Breve historia de la República Popular China (1949-2019)*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO, pp. 11-23.
- Velázquez, Catalina (2010), Xenofobia y racismo: los comités antichinos en Sonora y Baja California. 1924-1936, *Meyibó. Nueva Época*, núm. 1, enero-junio, pp. 43-81. <http://iih.tij.uabc.mx/iihDigital/MeyiboCap/Num1/Xenofobia%20CatalinaVelazquez.pdf>.

LUNA MENGUANTE
YA NO BEBEMOS SOLOS
BAJO LA LUNA

JUAN QUI (*HWAN KEE*) 關記. NARRATIVA SOBRE LOS RECUERDOS DE UNA FAMILIA DESCENDIENTE DE INMIGRANTES CHINOS EN CULIACÁN, SINALOA

Joel Nefralí Juan Qui Vega

INTRODUCCIÓN

El arte de no dejar morir los recuerdos de familia se verifica a través de la evocación continua de las memorias narradas por nuestros antepasados y los que aún viven. La responsabilidad que conlleva mantener viva la esencia de este interés parte de sentirse pertenecer a un clan distintivo, cuyas características propias están sustentadas en la fraternidad profunda, las enseñanzas de la rectitud, la honestidad, el amor por nuestras raíces y sus tradiciones ancestrales.

Considero tener la responsabilidad de compartir estas memorias, pues darán un significado formal a interesados diversos, así como a los nuevos descendientes de nuestra familia que, a través de la transferencia oral en otros niveles generacionales, puedan alterar lo que queda de verdad de las narrativas originales. Como se semblanteará más adelante, es necesario entender que la búsqueda de nuevos horizontes generó la migración de mi abuelo, Federico Juan Qui, a un continente totalmente desconocido para su cultura, fundando un clan representativo en la comunidad sinodendiente en Sinaloa.

Para realizar este ensayo historiográfico, atendí a recursos etnográficos en grabación de audio recabados de pláticas con mi tía Irma Arely Juan Qui Zazueta, octava hija de la unión de mis abuelos, coincidencias en comentarios con algunos primos y mi memoria personal llena de recuerdos y anécdotas por los que ya han muerto. Se rescataron algunas fotografías del archivo familiar como evidencias y otros saberes propios de la familia para sustentar la narrativa.



FEDERICO JUAN QUI
Federico Juan Qui.
Archivo familiar.

PREÁMBULO

¡Canta Ilma, canta!...
“Luego se ve a lo lejos el bobío,
una manita blanca que me dice adiós...”¹

He escuchado las historias de nuestra familia desde que tengo uso de razón. Tuve la fortuna de convivir con la mayoría de mis tías (los dos únicos tíos varones no se acercaban mucho a departir). Entendí desde pequeño que las tradiciones y el respeto fortalecen las relaciones y nos enseñaron a preservar la memoria de nuestros antepasados como un acto absolutamente sagrado.

Mi nombre es Joel Neftalí Juan Qui Vega (1965), originario de Culiacán, Sinaloa, actualmente pianista concertista y catedrático del Departamento de Música de la Universidad de Guadalajara en la especialidad de piano. Pertenezco en tercera generación al clan Juan Qui de mi ciudad de nacimiento. Mi abuelo se hizo llamar Federico Juan Qui (1878- 3 de noviembre de 1946), latinizando su apellido Kwan (關) en el fragor del período de la Campaña Antichina en México y, en especial, en Sinaloa (Cárdenas García, 2021). Su naturalización como mexicano la firmó el presidente Porfirio Díaz mediante salvoconducto emitido por el general Macario Gaxiola (Millán Alarid, 1999), según testimonio visual de mi padre en los archivos de la Nación.

El interés que apasiona mi ser por el conocimiento de mis raíces fue alimentado principalmente por curiosidad propia, las charlas familiares y mi tía Irma Arely. Hasta la fecha ella es una sinófila muy activa. Fue de las primeras mexicanas en ir a China cuando este país se abrió turísticamente al exterior en la década de los años setenta y en 1999, promovió un viaje muy significativo entre sus hermanos (en el cual fui invitado) que se intituló: *El regreso a casa*. Este viaje fue el detonante para volcarme por la cultura de mi familia y darle un significado más a mi vida a través de la historiografía, la cocina, las costumbres y, sobre todo, la música de este entrañable país asiático. En esa ocasión, ofrecí mi primer concierto en China en la Embajada de México en Beijing.²

Debo confesar que intentar abordar toda la madeja de memorias, aunada a la grabación de audio rescatada de los recuerdos de mi tía Irma Arely, provocan una emoción continua que debo mesurar en cada párrafo.

UN POCO DE HISTORIA FAMILIAR



Federico Juan Qui,
recién llegado a
México *circa* 1900.

Mi tía Sofía se regodeaba con la mirada perdida en el horizonte, entre el recuerdo y la evocación de todas sus vivencias. Contaba la historia de cómo mi abuelo Federico (conocido entre los paisanos más como Kwan Sap (關十) o sea, hijo décimo de la familia Kwan, originario de Kau Kong de la provincia de Guandong (Millán Alarid, 1999), había abandonado China para expandir el comercio de su familia en nuestro continente. Se acompañó de su esposa china, *menage* y dos criaturas gemelas recién nacidas. Perteneciente a la clase acomodada, los tíos³ de las familias Pun, Wong y Tang, platicaban que su casa en China tenía una escalera amplia frontal con un león a cada lado flanqueándola y un pequeño lago interior. Decían afirmando con recuerdos de mis tías, que había desembarcado en América, en San Francisco, California, y que había viajado por la costa del Pacífico hasta llegar a México alrededor del año 1900. Como costumbre de la época en esa clase social, el concubinato —para quienes podían acceder a él— era un hábito común y el destino quiso que conociera a otras mujeres en su camino. La primera esposa, al verse desplazada por una extranjera que no era de su propia raza, decidió tomar a sus gemelos y regresó a China cometiendo suicidio lanzándose desde un puente sobre un río. De los gemelos no supimos más y mi abuelo se quedó en México sin que nosotros supiésemos de esa decendencia. De entre quienes le acompañaron en su aventura, se encontraba uno de sus hermanos y un fiel cocinero llamado por las tías Achí (de nombre latinizado como Felipe Ley), quien más que cocinero sería la nana, por así decirlo de sus últimos hijos y su brazo derecho toda la vida.

Llegó a Sinaloa (*circa* 1914) después de una breve estancia en Hermosillo, Sonora, en busca de la explotación minera acompañado por el empresario Gustavo de la Vega (Millán Alarid, 1999) y se dirigieron a la sierra de Alisos Grande en el municipio de Badiraguato para explorar posibilidades de negocios. Ahí tuvieron de anfitriones a la familia Zazueta Carrillo, de la cual, una de sus hijas de nombre Virginia, sería la pareja de por vida de mi abuelo. De la unión de ellos, procrearon diez hijos: siete mujeres y tres varones. El orden de los nacimientos fue el siguiente: Ama-

lia (1915-1995), Josefina (1918-2010), Sofía (1919-2018), José (1921-1990), Virginia (1923-2015), Mercedes (1926-2023), Olga (1929-2004), Irma Arely (1932), Joel Neftalí (1934-2006) y Gastón Fernando (1936-2011). Fue un comerciante muy generoso y fundó una de sus empresas como Juan Gay y Asociados.



Virginia Zazueta Carrillo A. Castro, en Culiacán, Sinaloa, *circa* 1916. Archivo familiar.



Sofía Juan Qui Zazueta
Archivo familiar.

VICISITUDES DE LOS JUAN QUI

Sin duda, una familia de diez hijos representa todo un reto para su educación, manutención y cuidados. Pertenecer a una familia de un empresario, como mi abuelo, tenía sus cotos de obligaciones. Decían mis tías Amalia y Sofía que antes de salir a pasear vestidas de sedas traídas de oriente, todas tenían la obligación de trabajar en los quehaceres de casa y de los negocios. Por entonces mi abuelo tenía una talabartería y, como consecuencia, una zapatería llamada *La Perla del Humaya* (Millán Alarid, 1999) que producía, entre otros modelos, unos botines para dama con una mota en el empeine de las agujetas. Al respecto, mi tía Sofía me contaba que los mayores tenían la obligación de pegar suelas, clavar tacones y embetunar los zapatos en línea de producción (como muestra de ello, Sofía a edad avanzada reparaba concienzudamente sus zapatillas; soy testigo ocular de ello en mi infancia). Una vez estando yo en Mazatlán, Sinaloa, unas señoras de avanzada edad, al asistir a uno de mis conciertos en ese puerto, se acercaron a mi



Los hermanos Juan Qui Zazueta López Infante, Culiacán, Sinaloa. *Circa* 1976. Archivo familiar.

para rememorar que, en su infancia, sus papás les habían comprado unos botines en la tienda de los Juan Qui; pareciera que imponían la moda en aquellos años.

Por otro lado, la vida personal de mi abuelo se complementaba con actividades propias de sus paisanos y los fraternales de la Logia Masónica, (en la cual según mis tías Josefina, Sofía e Irma llegó a obtener grado 32). Continúa narrando Irma que de niña, cuando a su madre la llevaban a Guadalajara para tratamiento médico, mi abuelo se hacía acompañar de ella para visitar lo que actualmente considero que es la Gran Logia Occidental Mexicana, donde firmaba algunos documentos, y después paseaban. Por otro lado, la política en Sinaloa no le sería ajena y se relacionaba continuamente con candidatos a la alcaldía y los gobiernos que dirigían en esos momentos, llegando incluso a cooperar económicamente en campañas de promoción.

Finalmente, las sombras del xenófobo movimiento antichino llegaron hasta nuestra ciudad y, desde luego, los Juan Qui no estuvieron exentos de sus atropellos. Los negocios y establecimientos de mi abuelo, tanto en Hermosillo, Sonora (1914) y Los Mochis (1924), como en Culiacán y Mazatlán (Millán Alarid, 1999) fueron saqueados e incendiados despiadadamente. Sus mismos trabajadores hicieron leña del árbol caído iniciando ellos, por cuenta propia, negocios enarbolando apellidos nuevos sobre los que había iniciado mi abuelo. Comentaban mis tías con encono que un empleado de apellido Ortegón fue uno de los autobeneficiados que puso su zapatería en Culiacán como usufructo del desleal aprovechamiento de dicho movimiento social. Casi la totalidad de los bienes personales de mi abuelo se utilizaron para salvaguardar la vida de sus hijos y de su pareja por medio de sobornos a autoridades y otros supuestos gestores que le permitieron, de cierta manera, rentar una casona propia de un exconvento, en lo que actualmente es un terreno en el encuadre de las calles Avenida Álvaro Obregón, Juan Carrasco, Francisco Villa y Bulevar Gabriel Leyva Solano en esa ciudad.

Un día de octubre nos encontrábamos en una finca de la Colonia Moderna en Guadalajara, donde vivía mi tía Amalia, en 1983. Estaban ella, mi tía Virginia (llamada Quina de cariño), y el que narra esta historia. Siempre curioso de saber más de la familia (tenía 18 años), les pedí que me contaran sus recuerdos de infancia y yo siempre presto con una grabadora de *cassettes*. Mi tía Amalia tomando un bordado en sus manos dijo: “nos abandonaron todos. Aquellas que se consideraban mis amigas de la sociedad culiacanen-

se de esos años, nos dieron la espalda para siempre”. La mirada de mi tía Quina se perdió en el infinito de los recuerdos y sus ojos se anegaron de lágrimas sin brotar:

...nos tuvimos que arrastrar por el fango, hacer hasta lo imposible para alimentar a los diez hijos y demás personas que vivían ayudando en la casa. Entre otras peripecias, hacíamos excursiones al mercado para buscar entre la basura aquellos desperdicios que encontrábamos todavía en buen estado. Si teníamos suerte, podíamos encontrar cabezas de pollo y aquello se convertía en un festín. Chupábamos los sesos resquebrajando sus cráneos y podíamos hacer consomé acompañado de arroz con esos desechos, que en la penuria, se convirtieron en grandes manjares.

Recuerdo claramente cuando estando en Culiacán alrededor de 1980, hice la misma pregunta a mi tía Sofía. Realmente fue una tragedia. Avivar esos recuerdos hicieron que mi tía Sofí (como la llamábamos de cariño) hiciera el mismo gesto de mi tía Quina para conectarse con el pasado en la evocación del dolor y en el no entender por qué había sucedido tal acto de racismo.

Ya al final de la campaña antichina y continuando con las dificultades económicas, Sofía y Josefina, por ser ellas de las hermanas más grandes contando con 17 y 18 años respectivamente, se remontarían a trabajar como maestras rurales en la sierra centro norte de Sinaloa para ayudar al sostenimiento de la familia. Así, que mi abuelo las acompañó a tomar un jumento cada una y las despidió confiando en que la vida misma les prodigaría lo necesario para protegerse y subsistir de manera segura.

Los más chicos, como mi tía Irma Arely, vivieron estos episodios con júbilo y alegría, pues a su edad no podían dimensionar la gravedad de la situación y aquello pasó a formar parte de una infancia feliz, solapada siempre por los obsequios de Achí, quien, con unos cuantos centavos, prodigaba alegría a los pequeños para comprar un dulce al abarroto próximo.

A consecuencia del aislamiento infringido por dicha campaña antichina, parte de la mercancía de las zapaterías, rescatada por mi abuelo, se acumuló en la casa, por lo cual decidió probar suerte saliendo a venderla hacia la sierra sur de Sinaloa, allá por Cosalá. Por ser chino, nadie quería



Documentos de afiliación como maestras de Josefina y Sofía Juan Qui Zazueta. Archivo familiar.⁴

ayudarlo, así es que el único transporte que encontró fue un camión que iba a esa zona, pero no se le permitió subir a la cabina de pasajeros. Toda vez se trepó junto con su mercancía en la cima del camión y en el vaivén del accidentado camino, mi abuelo cayó desde arriba quedando abandonado a su suerte. Tanto mi abuela como sus hijos perdieron la esperanza que regresara, pues su ausencia se prolongó por casi dos meses. Una familia samaritana lo acogió en su seno y hasta que no pudo recuperarse de sus heridas y fracturas, regresó finalmente a Culiacán, con un puñado de nueces en sus manos. El júbilo no se hizo esperar y todos reunidos, se fortalecieron nuevamente cuando mi abuelo pudo, a través de un préstamo, poner un abarrote y comenzar de nuevo su aventura comercial.



Felipe Ley (Achi)
Archivo familiar.

LA VIDA EN FAMILIA

Mientras la tragedia se cernía sobre las familias chinas, la nuestra transformaban con enormes esfuerzos las carencias en bienestar continuo. El ánimo

no decaía. Las labores en casa estaban divididas comandadas por la abuela Virginia. Las hijas se dividían entre las labores de la limpieza en casa, las manualidades propias de la época y la cocina. Los demás pequeños tan sólo eran proveídos de felicidad. Al platicar con mi tía Irma Arely (la antepenúltima hija), su rostro se ilumina de bellos recuerdos, especialmente aquellos relacionados con la cena. Me contó que las primeras dos comidas del día estaban sustentadas en un menú mexicano, pero la noche era especial. Era mágicamente china. Era el momento cuando mi abuelo Federico regresaba del trabajo y reunía a toda la familia y alguno que otro comensal invitado, paisano propiamente. Las familias San y Tang estuvieron muy cerca de ellos en ese tránsito y se cenaba un menú exclusivamente chino. Achí atizaba la leña de la cocina para preparar el wok⁵ y reunir lo recabado del día: un puñado de rabos de cebolla, mollejas de pollo y papas. Mientras tanto, los más pequeños importunaban al gentil cocinero colgados de su faldón negro hasta que lograba alejarlos para evitar se lastimasen con algún accidente propio de la cocina. Las mollejas se limpiaban profusamente y una vez lavadas, se cocían junto con huesos de carcajes, buchets y cabezas de pollo. Una vez cocidas y reblandecidas, se separaban para proceder al wok, que ya humeante de manteca de cerdo, freía las papas hasta dejarlas al dente. Una vez escurridas y separadas, se sofreía ajo y jengibre en julianas delgadas en cantidades generosas acompañados de una flor de anís seco, la cual, una vez perfumada la grasa, se retiraba de inmediato para evitar quemarla. Se procedía entonces a freír las mollejas cocidas, las colas de cebolla y se sazonaban con licor chino, azúcar, salsa de soya, sal, pimienta y consomé de pollo de la cocción. Se incorporaban las papas y para espesarlo se vertía cuidadosamente harina de trigo disuelta en agua de manera paulatina para evitar grumos y el platillo estaba listo para servirse. El consomé con las cabezas de pollo se transformaba en una delicia con un toque de jengibre limonizado picado sobre cada una de las tazas coronándolas con cilantro fresco. El níveo arroz, humeante en otras tazas, servía de base para escurrir en el mismo los sabores del platillo principal y otros complementos. Todos comían y lo dicho en recuerdo de mi abuelo suena hasta el día de hoy, así, con dulzura y cariño.

Mi tía Irma Arely, que recientemente cumplió noventa años de edad, pausa para viajar a través de sus ojos en el recuerdo y con voz queda y entrecortada por la tristeza de no contar con su presencia nunca más, exhala: “Mi papá era el mejor padre del mundo”. Regresa a la realidad para reír y decir:

A la Olga la regañaba mi papá porque no sabía comer bien con palillos y con un gesto rápido le golpeaba la mano con sus palillos al intentar meter los dedos en el tazón. A las mayores, las obligaba a limpiar literalmente el tazón diciéndoles: la que deje un arrocito se casa con un cacarizo... y ahí las tenías apurando hasta el último arroz a la boca.



Irma Arely Juan Qui Zazueta (derecha) y Joel N. Juan Qui Vega (izquierda), 27 de agosto de 2022.

Sin duda, la reunión de la noche era el momento de la comunicación, de evaluar el día, de saber cómo iban las cosas, pero, sobre todo, para saberse siempre cerca entre todos. El fortalecimiento de la relación intrafamiliar fue uno de los grandes ejemplos que mi abuelo nos legó: la familia, siempre primero.

Otras reuniones entre paisanos se verificaban a través de un delicioso platillo llamado *Ta pinlao* (打甌爐) u olla caliente. Un molde en forma de dona con agua hirviendo donde se pasaban distintos tipos de verduras y carnes y comenzaba la charla. La cena china es para platicar, intercambiar ideas mientras en discretas porciones de bocados se van terminando las viandas. Como es tradición, el anfitrión es el último en servirse hasta no ver a sus comensales con sus tazones servidos. Incluso mis tías me llegaron a decir que cuando las cosas estaban críticas, mi abuelo hasta les servía a sus hijos el poco arroz que le correspondía en su taza para que no dejaran de alimentarse.

Sin duda, Achí era un mago de la cocina. Recuerda mi tía que ponía a freír la piel de pollo, acompañada de los huesecillos más tiernos de los

pollos, salpimentándolos hasta que quedaban reducidos a chicharrones. Con un pocillo de jugo de limón a la pimienta, sal, cilantro y cebolla finamente picada, se complementaban esas exquisiteces y, por supuesto, el tazón de arroz al vapor siempre presente para acompañar las delicias culinarias preparadas por tan noble personaje.

LAS PENAS CON PAN SON MENOS



Virginia Zazueta Carrillo, Archivo familiar.

Las cosas mejoraron con el tiempo, afortunadamente, pero los vacíos comenzaron a aparecer en la familia, en especial con la muerte de mi abuela Virginia (1944), la cual había sido diagnosticada con un problema renal y cáncer. En verdad era espeluznante la medicina experimental de la época, y más en nuestra ciudad, pues mi tía Quina narró que el doctor a cargo de ella la metió en un horno con la esperanza de erradicar el mal que le afligía. El resultado es que mi abuela murió al parecer cocida literalmente con dicho procedimiento y la sacaron muerta de ahí.

La tristeza invadió a la familia y mi abuelo, en su silencio característico, se convirtió en padre y madre a la vez para el resto de los niños que aún eran pequeños. Encontrándose en esa situación, abrió un restaurante en Los Mochis, y dividía su vida viajando entre Culiacán y dicha ciudad. Para entonces el apellido Juan Qui había tenido ya su propio significado, pues de ser un comerciante con socios, ahora Federico se encontró solo, y de su natal lengua cantonesa nos tradujeron los paisanos que el sufijo Qui indicaba compañía de negocios del señor Juan o Juan a solas (sin socios). De ahí que la traducción del significado de nuestro apellido se justifica de esa manera.

Pero Achí continuaba haciendo de las suyas y, a través de las tías mayores, nos legó la deliciosa receta de *Costillas de cerdo en tausí*.⁶ El secreto máximo de dicha receta es el marinado que, en las cantidades adecuadas de tres tipos distintos de salsa de soya, polvo de las cinco especias, brandy y azúcar, se dejaban reposar con una noche de anticipación. Para la preparación de esta delicia, se fríe en aceite una cantidad generosa de ajos picados con jengibre y tausí. Posteriormente se sofríen las fragantes costillas, se

agrega agua hirviendo y se realiza su cocción a fuego lento hasta que la carne esté tierna. Para servirse, se espesa el reducto de las costillas con harina disuelta en agua o consomé frío y, por separado, se saltea a fuego alto una porción generosa de cebolla blanca picada en gajos, pimientos, poblanos frescos y un poco de Chile serrano. Se incorporan rápidamente en el platillo de costillas y se puede servir decoradas con cilantro fresco, ajonjolí, cacahuates tostados y cebolla morada.



Costillas de cerdo en Tausí.
Joel N. Juan Qui,
5 de febrero de 2022.

Por entonces, las mayores ya habían hecho su vida. Cuentan las crónicas que mi tía Sofía emigró a la Ciudad de México para trabajar de costurera e ingresó en una casa de modas donde llegó a confeccionar vestimentas para la célebre actriz mexicana María Félix. Mi tía Josefina, aguerrida de nacimiento y de carácter fuerte, se convirtió en la primera mujer piloto aviadora del estado de Sinaloa. José ingresó a las filas de Ferrocarriles Nacionales de México y tardíamente supe que se convirtió en un consumado chef de comida china; fue sin duda el heredero universal de las recetas de cocina de Achí. Amalia emigró a Guadalajara casándose con Manuel Padilla, quien para proteger a sus hijos de los restos de la persecución antichina, cambió el apellido materno Juan Qui, dejando Zazueta en su lugar. Mercedes estudió comercio y emigró a la Ciudad de México.



DR. JOEL NEFTALÍ JUAN QUI ZAZUETA
Doctor Joel Neftalí
Juan Qui Zazueta
Archivo familiar.

Virginia “La Quina” Juan Qui fue la secretaria particular de varios rectores de la Universidad Autónoma de Sinaloa hasta su jubilación. Sus anécdotas de todos los movimientos estudiantiles y administrativos de dicha casa de estudio quedaron en su memoria, quien, casi con su vida, protegía la documentación que perseguían otros interesados. Olga estudió la carrera de secretaria y se convirtió en la Jefa de personal del Departamento de Recursos Humanos de la Secretaría de Educación Pública Descentralizada en Sinaloa hasta su jubilación. Irma Arely estudió Química Farmacéutica y Bióloga. Recién egresada a los 17 años, realizó hazañas propias de su especialidad y su entrada al gremio fue el análisis del tejido hepático de una

mujer asesinada por su pareja, encontrando arsénico en dicho tejido y esclareciendo la investigación que la ley perseguía; también fue catedrática de dicha carrera en la Universidad Autónoma de Sinaloa y campeona de *softball* en su liga juvenil. Mi padre Joel Nefalí estudió medicina en la Universidad de Guadalajara y fue el hombre más honesto que haya conocido en la vida. Un gran médico. Su ejemplo de vida profesional, rectitud, educación, formas, modos y maneras, que prevalecen en nosotros sus hijos Mannia Virginia, Jesser Paúl y el que narra este documento, como el tesoro más absoluto que una herencia familiar pueda brindar. Mi padre, junto con mi tía Irma Arely, formaron parte del equipo que fundara en 1961 el primer hospital del Instituto Mexicano del Seguro Social en Culiacán. Gastón Fernando (Toto como de cariño lo llamaba mi abuelo) estudió Comercio y fue quien siendo niño siempre acompañaba a mi abuelo Federico Juan Qui en los últimos días de su vida en Los Mochis. Una tarde, mi abuelo, al bajar las escaleras del establecimiento, cayó fulminado por un infarto y aquel niño fue testigo de su deceso. Al enterarse, mi tía Josefina tomó una avioneta inmediatamente y piloteó hacia esa ciudad para encontrarlo sentado solo sobre la banqueta de la calle. “Pobrecito el Toto —decía mi tía— estaba solito sentado en la banqueta lloroso sin saber qué hacer...” y regresaron a Culiacán con el cuerpo de mi abuelo en un féretro para las exequias de rigor, con Toto sentado encima, por no haber espacio en el transporte.



Josefina Juan
Qui Zazueta.
Archivo familiar.

POSTLUDIO

La reflexión en la brevísima síntesis histórica de nuestra familia que he reseñado en las líneas anteriores, apenas puede reflejar los acontecimientos de más de un siglo de vida, pero muestran cómo la fidelidad a los principios básicos de las tradiciones familiares definen los valores y personalidad en la mayoría de los descendientes. Me siento bendecido con esta parte y, gracias a ello, la cultura de mi abuelo sigue siendo estandarte en mi vida cotidiana y profesional a través de mis programas de concierto, en los cuales incluyo música de autores chinos⁷ y trato siempre de usar vestimenta de

gala china. Incluso, tengo también nombre chino, soy Kwan Hexiang (關鶴翔). De la misma manera, los principios básicos de ética y respeto por las tradiciones han sido vertidos sobre mi hija María Gabriela, cuyo nombre chino es Kwan Yiqin (關依琴), y mi hermano Jesser ha hecho lo propio con sus pequeñas hijas Calista y Mila. Ambos somos aficionados a la cocina china y tratamos de transmitir fielmente las recetas que el buen Achí preparaba en el seno familiar de los Juan Qui. Al día de hoy, sobrevive mi tía Irma Arely, quien, gracias a ella, he podido complementar esta significativa narrativa y a quien agradezco profundamente por abrir su corazón cada vez que este importunado sobrino la increpaba para evocar sus recuerdos. Ella es lo último que nos queda de esa generación y deseo profundamente que brindemos al resto de los descendientes el testimonio fiel de una historia de vida familiar que, en su intento por prosperar en tierras desconocidas, fincaron un apellido que, en lo personal, estoy absolutamente orgulloso de portar.



JOEL NEFTALÍ JUAN QUI VEGA
Joel Neftalí Juan Qui Vega por Axell Godínez Espinoza, julio de 2013.

AGRADECIMIENTOS

Ésta es la parte peligrosa de los escritos. La mente también traiciona y si hay alguna omisión de mi parte, sepan que es totalmente involuntaria. Para recabar datos, anécdotas y consejos, participó principalmente mi tía Irma Arely; posteriormente y de manera directa, en charlas telefónicas mis primas Ada Miriam González Juan Qui (hija de Josefina), Gabriela y María de Jesús Juan Qui Mireles (hijas de José), Ligia Anabel “Tita” Duarte Juan Qui (hija de Olga), Selene Juan Qui López (hija de Gastón Fernando) y mi primo Francisco Juan Qui (hijo de Sofía). A todos ellos, mi eterno agradecimiento.

En el tránsito de la vida sinófila, agradezco siempre la constante presencia de mi prima Jeanett Carrillo Magdaleno,⁸ mejor conocida como Jeanett Woong, quien, en compañía de la matriarca de su familia, la tía Alicia Wong, sus padres y hermanos, dieron cabida a mi persona tal como un hermano en su mesa, en su seno familiar. Confieso que somos cómplices de esta aventura histórica y activistas en primer grado de nuestras tradiciones ancestrales.

Importante mencionar a Donajé Morales Pérez y todo su equipo de colaboradores, quien fungió como subdirectora de planeación de la Coordinación de Memoria Histórica y Cultural de México en la Oficina de la Presidencia de la República. Ella estuvo en un principio pendiente de nuestros aportes históricos y fue siempre optimista de que llevaríamos a buen término nuestros relatos. Agradezco al doctor Arturo Gutiérrez del Ángel del programa de Estudios Antropológicos de El Colegio de San Luis por su paciencia y gentil asesoría para llevar a buen fin esta narrativa.



Jeanett Woong y Joel N. Juan Qui; (*selfie*), febrero de 2019.

Por otro lado, las tinieblas de la persecución a inmigrantes chinos se ha desvanecido parcialmente con el paso del tiempo y no ha sido sino hasta hoy que por iniciativa de la presidencia de nuestro país en el período de 2018-2024, se tomó la iniciativa de ley para pedir perdón a los sinodescendientes mexicanos por los atropellos de aquella época a través de aquellos actores que desataron una despiadada masacre, así como abusos y todo tipo de vejaciones e injusticias en contra de nuestros antepasados chinos. A todos los involucrados en esta acción de enmienda sociocultural, mi agradecimiento por siempre.

Asimismo, dedico esta breve narrativa a mi tía Irma Arely Juan Qui Zazueta, cuyo nombre chino Kwan Julian (關玉蘭), quien es ejemplo de superación académica, rectitud, amor filial y quien vio en todos sus sobrinos a los hijos que nunca tuvo. Por lo anterior, le realizo este reconocimiento por ser el ejemplo digno de nuestra familia que afortunadamente aún podemos contar con su presencia entre nosotros y por ser la sobreviviente más elocuente del clan de los Juan Qui.

NOTAS

¹ Mi abuelo Federico Juan Qui pidiéndole a mi tía Irma Arely que le cantara *Amor de mi bobio*, canción del compositor cubano Julio Valdés-Brito Ibáñez (1908-1968), en una tarde de esparcimiento antes de su muerte.

² Gestión lograda gracias al apoyo del excelentísimo señor embajador Sergio Ley López.

³ Forma putativa de dirigirnos a los paisanos adultos: tíos, tías, primos...

⁴ Las fotografías de los documentos de afiliación al sistema educativo como maestras, según narra mi Tía Sofía, están intercambiadas entre sí, según ella, producto del error de quienes elaboraban dichos documentos. Recuerdo que me dijo que no había solicitado la corrección porque era de por sí muy difícil conseguir trabajo y más siendo sinodescendiente en esa época y así se quedaron.

⁵ Cazuela metálica cóncava para cocinar propia de China y Asia en general.

⁶ Frijol de soya fermentado que se utiliza para la fabricación de salsa de soya.

⁷ QinHuá se enlista en el Ejército, del Destacamento Rojo de Mujeres. <https://youtu.be/TQ1kUICwjUo>

⁸ Consejera política de la Confederación de Asociaciones chinas en Guadalajara, Jalisco.

BIBLIOGRAFÍA

- Cárdenas García, N. (enero-junio 2021). *La expulsión de los chinos de Sinaloa (1919-1935): un movimiento racista en el México posrevolucionario*. Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México, N° 61. p. 213. <https://moderna.historicas.unam.mx/index.php/ehm/article/view/75757>.
- Millán Alarid, O. (1999), La crisis asiática y Sinaloa, *Algunos hechos y vicisitudes que vivió nuestro querido padre Federico Juan Qui (de ascendencia china) por tierras de México*, México, Universidad Autónoma de Sinaloa, pp. 257-259.
- Venegas Sánchez, A., Rojas Fernández, A., y Gálvez Villavicencio, J. (2020). Xenofobia y resistencia. La campaña antichina en el Norte de México (1911-1934), *Horizonte Histórico* (N° 21), p. 118. <https://revistas.uaa.mx/index.php/horizontehistorico/issue/view/320>.

PIEDRAS QUE GERMINAN
CELEBRACIÓN DE LA VIDA Y OBRA
DEL POETA SINOMEXICANO OSCAR WONG

José Natarén

Todas las cosas arden si te miro.
Todas las piedras germinan si te amo
Óscar Wong

INTRODUCCIÓN

Escritor de ascendencia china nacido en la costa de Chiapas, Óscar Wong (1948-2020) dejó un legado intelectual amplio. Su pensamiento en el campo de la literatura se manifestó en varios géneros: poesía, narrativa y ensayo, con aportes en la crítica así como en la teoría literaria. Su situación marginal, más allá de la academia y los círculos literarios oficiales, no impidió su amplia producción editorial —más de treinta títulos—, y su visión del mundo como sacralidad permite comprender la totalidad de su obra, en torno a “eso que llamamos poesía”.¹ La intención de este trabajo es invitar a la lectura y análisis de su obra, así como honrar su memoria.

“Nos quedamos sin guía (y extraviados)”, alcancé a decir al poeta Hernán León Velasco, médico del vate Óscar Wong, el domingo en la mañana. Fue el único poeta mexicano de ascendencia directa china y chiapaneca, por su padre cantonés y su madre tonalteca. Durante la semana de las luces de Janucá, se apartó del mundo hacia la matriz del alba. Rumbo al “eterno oriente”, según los librepensadores. “Pero su obra permanece para conducirnos”, respondió el doctor León, el último amigo con el que habló aquella noche de sábado, día de Guadalupe —madre, aspecto femenino de la divinidad— 12 de diciembre de 2020.

Señalo su deceso en términos simbólicos propios de las tradiciones iniciáticas y doctrinas esotéricas, como la Kabbalah, y enfatizo la figura

femenina, toda vez que el escritor asumió su oficio poético como tributo a lo sagrado femenino, como un credo, sacerdocio, como misión espiritual al servicio de la Diosa, de acuerdo con lo planteado por Robert Graves.²

El poeta precisó:

Como ritual, como manifestación emocionada de la existencial, que se traduce en revelación, en unión sagrada, la poesía es un ceremonial santificado, perpetuo. Pero también tiempo suspendido, rito o festín. Iluminación. Palabra y silencio: poesía. Ahí estriba lo mágico del lenguaje, el sentido de la Palabra. La función de la poesía significa un verdadero enlace entre la realidad interior, de sus intuiciones y emociones, y el mundo exterior del que forma parte el autor.³

Óscar Wong reconoció la imposibilidad de la permanencia de la especie si la omisión de la dimensión espiritual del mundo se impusiera. El arte, la literatura, en particular la poesía, manifiesta la condición, el sustrato sagrado del mundo:

Si el ser humano ha extraviado el sentido de la sacralidad, entonces estamos al borde del abismo. Después de todo, la presencia del hecho estético, del fenómeno poético, representa un rito, un ceremonial.⁴

La visión del mundo, como escritura continua e inagotable patente en el pensamiento del poeta, estaba traspasada por la noción de lo sagrado y por la conciencia de su linaje oriental, al cual honró con orgullo. No obstante, el autor manifestó haber padecido xenofobia allende el reconocimiento de su obra: “en el pueblo no me quieren por ser chino”, decía. De acuerdo con la poeta Estrella del Valle, las virtudes de Wong “expresan valores propios de la cultura china, como el respeto, la pulcritud y el rigor a la par de la sabia celebración de la existencia del generoso bardo, consagrado con humildad a la poesía”.⁵

El propio poeta especificó la similitud de su escritura con las formas expresivas chinas en secuencias progresivas orientadas hacia la metonimia. En la escritura del autor sinoamericano, China aparece como alusión, referencia y motivo, de fondo, pero también de forma, como caracteres, trazos, como unidades rítmicas, estróficas, en imágenes que son entidades sonoras

y semánticas completas en sí, aunque compuestas armónicamente. Sobre la integración de la concepción china de la escritura en su propia obra, el propio poeta precisa:

Para escribir, concibo al poema como si fuese una serie de caracteres chinos, donde cada ideograma representa el aspecto metonímico que aspiro realizar. Algunos me han reprochado la “ausencia” del tono oriental, sin advertir que la imagen misma es el concepto. La pureza y la energía del corazón, deben unirse al pensamiento al momento de crear poesía, por eso toda la vastedad del mundo real y el emotivo adquieren una forma precisa, concreta, en el trazo de los caracteres.⁶

La sabiduría milenaria china y la exuberancia del trópico chiapaneco, con el océano Pacífico de por medio, confluyen en la urdimbre del pensamiento poético del autor. Cabe señalar lo que indica al respecto el poeta José Falconi:

Mostró una amalgama entre aspectos de la cultura china y la de Chiapas. Tuvo profundo respeto a la Palabra Poética como enunciación sagrada, imágenes poéticas que se sumaban unas a otras para decir otra cosa, como un montaje poético, consiguiendo la manifestación más íntima de la condición humana.⁷

“Homenaje se rinde sólo a los muertos” me comentó algunas veces Óscar Wong, cuya ironía para cuestionar la carencia de practicidad y de sentido común, contrastó con el tono solemne que caracterizó sus disertaciones sobre la poesía y la experiencia estética, en ejercicios de carácter más filosófico que de prédica, con apreciaciones acertadas sobre prácticamente cualquier tema de interés, humano, artístico o social. “Reconocimiento, tal vez”, si el personaje aún padece o se regocija en la impermanencia del mundo material; ¿el único mundo? No, al menos, para el autor de *El secreto del verso*, lector asiduo de textos cabalísticos, de magia y alquimia.

Su impulso creador concilió el “logos pitagórico” y el “logos socrático”,⁸ conceptos similares a intuición y razón, y se concretó en varios géneros, como la poesía, el ensayo y la narrativa. El ánimo crítico se impuso en su interpretación de los vaivenes políticos del país. La realidad concreta, histórica

y personal, las contingencias vitales, genealógicas y biográficas, parecen hilarse alrededor de un eje tragicómico de la existencia, y particularizaron la vocación del poeta, desde la travesía que redundó en su triple mestizaje, la migración de su padre desde el oriente y su infancia en un municipio en la costa chiapaneca. El poeta sinomexicano especifica una razón vital en torno al clan familiar como punto de partida para el cumplimiento de lo que se acusa trascendental, la realización de una especie de *vocat* como luego disertará:

La vocación literaria es un destino terrible, devastador; es el caldero de brujas del que hablaba el poeta impar Jaime Sabines. Es un sino aterrador, pero que debe asumirse sin espavientos. Creo que llegué a la literatura, a la poesía, como una forma de reivindicación: mi padre, originario de Cantón, China, jamás consiguió ser buen hablante del español. Nunca fue a la escuela: aprendió por sí mismo lo poco que sabía de la nueva lengua. Presupongo que por eso me volqué en el ámbito estético-lingüístico.⁹

Justamente, escribió este poema a su padre:

EL VIEJO HO¹⁰

Para don Arturo Wong Cinco, inquebrantable como aquél.

Chung King es un paraje nihilista,
boca que muerde los pies del caminante.
Kuang Si y sus distritos
—trece en total—
suman treinta y tres prisiones.

*Trepano por el muro
en la mañana el sol llega
hasta la puerta y llama.
Pero no le abren.
En la prisión la noche permanece.
Está muy próxima la luz de la mañana.*

La lucha se libra en Cao Bang y en Hanoi
mientras la lluvia aguarda a que en el cielo
la estrella Dorada brille
imperativa.

*Dan las ocho. Ahora el gong
llama a la comida.*

*¡Ánimo, camarada, hay que comer!
¡Los que sufrimos en el cepo extranjero
debemos resistir hasta que llegue el alba!*

Volcado sobre el Cuaderno verde el viejo escribe.
La lluvia cae estación sobre estación,
pero su pecho aguarda

Óscar Wong se asumía “Hacedor de signos”, druida o vate, vidente del roble —o de la ceiba sagrada—, según su cosmovisión poética, que abrevó lo mismo de la *Gramática histórica del mito poético* (Graves), de los *Mitos hebreos* de Raphael Patai, como de la sabiduría cabalística del *Zohar* y del enfoque de los hermetistas, como Marsilio Ficino y Francesco Pico della Mirandolla, cuyas obras figuraban en el vasto inventario bibliográfico recurrido por el autor sinomexicano.¹¹ El mundo como libro abierto y listo, a la mano del iniciado, del oficiante, nunca del profano como precisa en “Luminosidad y perfección”, ensayo escrito por motivo del primer decenio de la muerte de Octavio Paz, uno de los poetas a los que estudió y comentó más, como Gorostiza, Huidobro y Sabines, cada uno tema de tres de sus libros. Wong es claro cuando precisa el sentido sagrado del oficio poético:

El poeta nace con esa predisposición para las palabras y los sentidos significativos (el *vocat*, llamado, que a su vez viene del verbo latino *vocare*, es muy fuerte), y se hace con la experiencia vital, con las lecturas. Finalmente, la poesía es una revelación espiritual; consecuentemente, no todos están dotados para conseguirla. En *La diosa blanca*, Robert Graves recuerda —¿o alerta? — sobre la función de la *póieses* y la del poeta: cantar el tema único de la poesía y oficiar (Graves, 1986).

Expresar —a través de ritmos, imágenes y diversos planos significativos— la relación de un hombre con su pareja; observar con profundidad el mundo que habla y se revela incluso en cada objeto; ver las cosas con su máximo sentido oracular, como quería Francis Ponge. Por algo la existencia es sagrada.¹²

La poesía como oficio sagrado, idea central del pensamiento que él mismo designaba, un tanto en broma y un tanto en serio, “Wongorismo”.

Dice en *Poética del Viento*:

Escribir representa un acto primordial, puesto que la hoja en blanco se metamorfosea en ese vacío perturbador, donde la claridad acecha desde el abismo del silencio, buscando rebasar las fronteras del símbolo. Así, el poeta se erige como un descifrador de signos, un cabalista que transforma la Palabra en la piedra filosofal que trastoca el contenido en oro. Y es que la Poesía está hecha de silencios (y ello provoca una imagen sonora). De esta manera, el poema resplandece.¹³

Varias veces conversamos no sólo de la visión cabalística del mundo —cuestión que interesó a escritores diversos, como Gershom Scholem y Jorge Luis Borges; a Rubén Bonifaz Nuño; a Esther Cohen y Pura López Colomé, traductoras de pasajes del *Zohar* en México— sino de la perspectiva esotérica de la que ambos partimos para asumir la sacralidad de la existencia, mirada desde la que interpretamos la realidad, desde una poética de lo sagrado. En palabras de Wong:

El mundo del lenguaje que se abre a otra realidad. Resonancia cósmica del Verbo emanada de la materia, presencia de la *metábolé*, conversión de algo en otra cosa. Poesía, modificación de la sustancia misma, metamorfosis o transformación. El mundo es creación lingüística.¹⁴

Entre sus libros de ensayo y teoría literaria: *Eso que llaman Poesía* (1974), *Hacia lo eterno mínimo. Otra lectura de Muerte sin fin*, (1986), *La salvación y la ira* (1986), *Entre las musas y Apolo Poesía Mexicana: Presencia y Realidad* (1992), *Jaime Sabines, entre lo tierno y lo trágico*, (1995 y 2007),

El secreto del Verso. Manual para la enseñanza-aprendizaje en los talleres de apreciación poética (2001), *La pugna Sagrada. Comunicación y Poesía* (2004), *Poética de lo sagrado. El lenguaje de Adán* (2006), *El cuento. Caracol luminoso del lenguaje*, (2016) y *Poética del Viento* (2017).

Estos últimos se caracterizaron por ser los primeros publicados en Chiapas, su estado natal, pese a tener entonces ¡cuarenta años! de carrera. El último libro de ensayo fue *La Revelación Poética. Del mito a la metáfora* (2018). Publicó tres antologías: *Nueva poesía de Chiapas* (1983), y *Chiapas, nueva fiesta de pájaros* (1998) y *Chiapas, dimensión social de la narrativa* (1999),¹⁵ de gran importancia por su naturaleza, al sentar las bases para el establecimiento de una historia canónica.

A decir del poeta Evodio Escalante:

[Wong] puso sobre el tablado la importancia de la hermenéutica literaria [...] escritor *sui generis*, hermeneuta que trabajaba por la libre y a contracorriente, al margen, rebelde, iconoclasta. En paralelo a la academia, a las instituciones. Es asombrosa su actividad como crítico literario y ensayista.¹⁶

Según Escalante, en *Hacia lo eterno mínimo*, Wong hizo un profundo estudio de “Muerte sin fin”, y no se arredra ante la dificultad de la lectura, y, contra lo asumido por la mayoría, afirma que el poema de Gorostiza no es un canto a la muerte de Dios, sino a su persistencia, abordaje al que se suma el propio Escalante.¹⁷ Eso no es un aporte menor, claro es. También debe considerarse con especial atención *Altazor. Alquimia y Revelación* (2014), dedicado al poema de Vicente Huidobro, por sus alcances en cuanto a la crítica y teoría literaria.

Destaca el magisterio del poeta Wong: coordinación de talleres y formación de escritores durante décadas, en el Wongnasterio, espacio de creación y apreciación literaria traspasado por la cosmovisión poética del autor de *Rubor de la ceniza*. Su trayectoria pública abarca el periodismo, el servicio público y la promoción cultural. Más de nueve lustros que rememoró en “Estigma existencial”:

Casi medio siglo desde aquel 4 de octubre, día de Tata Chico, santo patrono de Tonalá, mi ciudad de origen, allá en la costa de Chiapas. Cuarenta y seis años en el tobogán de la vida y donde, pese a todo, aún persiste la

obstinada resistencia al fracaso. Volver la vista hacia atrás no me transformará en estatua de sal ni tampoco me petrificará la angustia por los años idos ni me doblegará pandemia alguna.¹⁸

Cabe detenerse en la mención al Hermano Francisco, patriarca de los poetas, por quien sentía especial inclinación, pese a su franca y declarada distancia de la tradición religiosa del Occidente burgués, recuperando del madero, el mito del héroe, hasta llevarlo al amor cortés, más próximo a la herejía cátara que a los silicios de la beatitud. Más cerca del horror sacro de la Diosa que del rayo furioso de Jove. En este sentido, comprendemos los títulos de los cursos y talleres del Wongnasterio: “Gramática histórica del mito poético”, “Filosofía oculta: magia y poesía”, “Del mito a la metáfora” y “La revelación poética”.¹⁹ En consonancia con esta atmósfera mágica, esotérica, iniciática, apunto la tríada irlandesa del siglo XIII que el maestro Wong dijo, solemne, durante muchas sesiones de taller, como en sus ensayos: “Es mortal mofarse de un poeta, amar a un poeta, ser un poeta”.

Del mismo modo, con intención didáctica, enunciaba a menudo su definición del verso: “sonido armónico con significado”. Esta definición responde a un código respiratorio, como dijo en el ensayo “Del verso libre o acentual”, y concentra las tres propiedades poéticas: *melopea*, *fanopea* y *logoepa*, distinguidas por Ezra Pound en *El arte de la poesía*,²⁰ a la vez que satisface lo requerido a una sustancia segunda, de acuerdo con la doctrina del estagirita. Logró transmitir a sus discípulos la convicción de la poesía como experiencia vital de comunión del sujeto con los otros, como vínculo inseparable de lo humano:

Hay un vínculo muy estrecho entre poesía y vida. Las palabras son trazos, signos, meros símbolos. Aunque el poeta no es un simple emisor de elevadas notas líricas: también es un hacedor, un narrador de historias donde se encuentran todas las voces de la humanidad.²¹

Riguroso y estricto en la revisión de los textos de los aspirantes, incipientes, o ya con camino en el oficio de la escritura, siempre preponderó el dominio técnico, aunque supeditado a la intuición y, sobre todo a la eufonía, al oído natural, condición necesaria del poeta. Sus preocupaciones como formador de escritores partían del imprescindible conocimiento de las teorías literarias y de la implementación de los *tropos*, figuras literarias y lógicas para erizar el lenguaje hasta expresar el sustrato emocional mediante la forma idónea. Orientó a no pocos de sus alumnos en el proceso

de creación de obras merecedoras de reconocimientos nacionales e internacionales. Con autoridad, el guía de varias generaciones de poeta y aspirantes, indicó:

La poesía es una experiencia de vida que se transmite mediante un código: el poema y en éste se advierten dos elementos fundamentales: la técnica y el contenido (forma y fondo). Aquí lo importante no es el qué, sino el cómo, de ahí que todo cambio de forma implica un cambio en el contenido.²²

Como coordinador de taller, procuró compartir una visión de la poesía —liviana, alada y sagrada— como concepción del mundo y vía para crear sentido de nuestra estancia en la Tierra, a la paradoja de ser humano, así como destacar el compromiso del escritor con la Palabra como instrumento creador y el poema como artefacto mágico. La Palabra como instauradora de realidades desde la dimensión cultural, para quienes gustaran asumir y ejercer el llamado o *vocat* poético —en palabras de Wong— y advirtiendo a quienes, pese a estar ya enterados, eligieran sólo permanecer en la antesala del Verbo, y concebir la poesía como entretenimiento, recreación, mero ejercicio de la necesidad expresiva, añoranza provinciana, pretexto para la vanidad o para figurar en círculos literarios.

En *La Pugna sagrada. Comunicación y poesía*, dice:

La Poesía es ontológica. Trata de captar el trasfondo de la realidad, entresacar de las apariencias, la esencia de las cosas. Además, explica que la poesía apunta hacia el hombre y sus relaciones con esa dinámica interna en el verso, con esa tensión del espíritu, estará reflejando su autenticidad. Todo lo demás será un simple juego verbal, una pirotecnia de sonidos que deslumbran y enceguecen, pero que jamás harán hincapié en lo contradictorio del hombre.²³

A la par, reiteraba la responsabilidad del poeta con su tiempo y con la especie, como la voz, personalísima y a la vez colectiva:

Siempre en situaciones límite, el hombre sensible se aparta de la normalidad. Su función social consiste en “cantar” una historia, trastocar

el mundo, revertirlo, develarlo. Husmear, hurgar, expresar lo más turbio o lo angelical de la humanidad.²⁴

Óscar Wong, escritor sinomexicano, nació en Chiapas, el 26 de agosto de 1948. Estudió Lengua y Literaturas Hispánicas en la UNAM. Fue becario del INBA-FONAPAS en Crítica Literaria durante 1978-1979, y del Centro Mexicano de Escritores. Entre sus poemarios publicó *Si te das al viento: poemas 1974-1975* (1978); *He brotado raíces* (1982); *No creo que las rosas cambien* (mención honorífica del Premio Aguascalientes 1981, publicado en 1986). *A pesar de los escombros* (1994); *Ritual de ausencias* (1994); *Espejo a la deriva* (1996), *Razones de la voz* (2000); *Rubor de la ceniza* (2002), *Fulgor de la desdicha* (2002); *En el corazón de la memoria* (2012) y *Penumbbras de la luz* (2014). De su obra, ya se han ocupado escritores, como Sergio Mondragón, Evodio Escalante, Iliana Godoy, Raúl Cáceres, Agustín Monsreal, Félix Suárez, Zulai Fuentes, y Yunuén Díaz.

Obtuvo reconocimientos, entre los que destacan el Premio Nacional de Poesía Ramón López Velarde 1988, por su libro *Enardecida luz* (1992), primer lugar en el Certamen Literario Rosario Castellanos 1989 en cuento, con *La edad de las mariposas* (1990), el Premio de Poesía de Ciudad del Carmen, en 2000, con *Razones de la voz* (2002) y el Premio Nacional de Ensayo Magdalena Mondragón 2006. Fue reconocido como “Hijo Predilecto de Tonalá”, en 2014, y con el Premio Chiapas de 2015, máxima distinción que el Estado entrega a sus creadores de arte. En ese año, el INBAL celebró en la Sala Manuel M. Ponce del Palacio de Bellas Artes sus cuarenta años de trayectoria. Falleció el 13 de diciembre de 2020. Hijo, padre, abuelo, hermano y tío ejemplar. Varón generoso y sabio.

Primero un golpe. Y otro más.
Lejos del rastro y del misterio
el afecto transformado en mariposa.
Días de rabia y desamor,
de comprobar la substancia de la piedra.

Pero amargo es el dolor, necia la esperanza.
La realidad es más fuerte que la ira.

Descubro la faz del Universo,
su vocación de eternidad.
Extingo los límites del grito,
tercos filamentos unen los susurros.
Porque la voz nace del polvo,
del mar iluminado en la tormenta.
Nada calma el dolor.
Contra la piel
el mundo rompe su alegría,
bajo el relámpago el abismo se estremece.

Es como dormir vestido
y encontrarse a mitad de la angustia,
cicatriz abierta, putrefacta.
La historia es una, repetida:
los autos, las mañanas,
pétalos cayendo en el vacío.

Pero mío es el prodigio.
La ola se avecina como una garra inmensa.
Navego en el reflejo del sol
mientras la espuma iridía ante mis ojos.

Qué tierno es el lenguaje de la brisa.

La mirada reposa en el camino.
Perfecto es el color
cuando te ciega el horizonte.
La vida asciende.
Hacia mí se abalanza
el destello de su piel.
Todo es lejanía.
Espacio...
Espacio...²⁵

CONCLUSIONES

El legado intelectual de Óscar Wong apenas comienza a ser considerado o examinado a conciencia. La singularidad de sus orígenes, a la vez chino y chiapaneco, así como su profundo conocimiento de la tradición literaria hispanoamericana, con la asunción del mito y lo sagrado como centro de su poética, distinguen su obra. Asimismo, la asimilación de la sabiduría oriental como base de su proceso creativo fue determinante.

Dada la existencia de material disperso, ensayos, artículos y poemas, tanto inéditos como publicados en redes, y no reunidos en libros, algunos retomados en este trabajo. La posibilidad de reunir, editar y publicar esos materiales en un volumen individual o, incluso, como parte de una obra completa, con un estudio crítico introductorio, se concibe como un acto reivindicatorio a los aportes en materia literaria del vate sinomexicano.

Sirvan estos apuntes, por lo pronto, para la difusión de la obra del poeta. Leamos: pongamos el mundo en movimiento.

¡Viva México!, ¡Viva Óscar Wong!, ¡Viva China!

NOTAS

¹ Se alude a su primer libro, de ensayo, publicado en 1974.

² El libro fundamental de la bibliografía compartida en los talleres de Óscar Wong es *La diosa blanca* de Robert Graves.

³ Óscar Wong. “*La poesía, Ceremonial sagrado*”, colaboración para la página *Tuxtla Cultural* del Instituto Tuxteco de Arte y Cultura. <https://m.facebook.com/TuxtlaCultural/photos/a.1067419766604022/3835103809835590/?type=3>.

⁴ *Ibid.*

⁵ Memórica México. *Conversatorio Homenaje al escritor Oscar Wong (1948-2020)*, en el marco del encuentro *Memorias de la comunidad china en México*. <https://www.facebook.com/MemoricaMexico/videos/202556088605318>.

⁶ Óscar Wong, Sacramento de la piedra (un poema en busca de editor), *Tuxtla Cultural*. <https://www.facebook.com/photo?fbid=2029026190584385&set=pcb.2029026347251036>.

⁷ Instituto Tuxteco de Arte y Cultura (ITAC), *Piedra que germina: celebración de la vida y obra de Óscar Wong*, Producción audiovisual ITAC. <https://www.facebook.com/TuxtlaCultural/videos/449147782917209>.

⁸ Julio César Félix, Conversaciones con Óscar Wong. <https://poesiadewong.blogspot.com/p/ecos-del-wongnasterio.html?m=0>

⁹ *Ibid.* Sacramento de la piedra, <https://www.facebook.com/share/p/1BaKhuARLE/>

¹⁰ Óscar Wong (2014), *Penumbras de la luz*, Edomex, pp. 151-152.

- ¹¹ Parte de esta bibliografía se apunta en el libro del poeta Óscar Wong (2001), *El secreto del verso. Manual para la enseñanza-aprendizaje en los talleres de apreciación poética*, México, Linajes Editores.
- ¹² Óscar Wong, Octavio Paz, luminosidad y perfección (1914-1998). A 10 años de su fallecimiento. <http://web.uaemex.mx/plin/colmena/Colmena%62059/Agujon/OW.html>.
- ¹³ Óscar Wong (2015), *Poética del viento*, Chiapas, Dir. de Publicaciones, CONECULTA, p. 10.
- ¹⁴ Óscar Wong (2004), Luminosidad y perfección, *Poema Seminal*, 5 noviembre. <https://issuu.com/lcervortiz/docs/eps61-80>, <http://www.delagrancia.de/wong.htm>.
- ¹⁵ Fundación para las letras mexicanas. “Obra publicada de Óscar Wong”, Enciclopedia de la Literatura en México. <http://www.elem.mx/autor/obra/directa/1145/>
- ¹⁶ ITAC. *Piedra que germina: celebración de la vida y obra de Óscar Wong*. <https://www.facebook.com/TuxtlaCultural/videos/449147782917209>.
- ¹⁷ ITAC. *Piedra que germina*. <https://www.facebook.com/TuxtlaCultural/videos/449147782917209>.
- ¹⁸ Óscar Wong (2020), Estigma existencial, *Tuxtla Cultural*, 3 de octubre. <https://www.facebook.com/photo/?fbid=1964460843707587&set=pcb.1964461003707571>.
- ¹⁹ *Ibid.* Propuesta de talleres de Óscar Wong para 2021. Archivos de la Secretaría Técnica del ITAC.
- ²⁰ Ezra Pound (1986). *El Arte de la poesía*, Joaquín Mortiz 186, pp. 40-42.
- ²¹ Óscar Wong (2020), Eros y Thánatos, *Diario de Chiapas*, 20 de julio. <https://diariodechiapas.com/a-and-s/eros-y-thanatos/>.
- ²² *Ibid.* Del verso libre o acentual, 25 de abril de 2020. <https://www.facebook.com/photo/?fbid=1752391304914543&set=pcb.1752391384914535>.
- ²³ Óscar Wong (2004), *La pugna sagrada. Comunicación y poesía*, Coyoacán, p. 35.
- ²⁴ *Ibid.* *Altazor. Alquimia y Revelación*, México, Fontamara, 2014, p. 63. Retomado en “El poeta y la violencia”, *El poema seminal* N°. 150-151, febrero-julio de 2011, p. 16. <https://amp.issuu.com/lcervortiz/docs/eps150-151/16>.
- ²⁵ *Ibid.* (1986), *No creo que las rosas cambien*, Claves Latinoamericanas, p. 13. Las estrofas citadas también son el inicio de “Sustancia de la piedra”, poema publicado como parte de otro *corpus*, (2002), *Rubor de la ceniza*, Praxis, pp. 18-19.

BIBLIOGRÁFICAS

- Graves, Robert (1983), *La Diosa Blanca*, Barcelona, Alianza Editorial, 701p.
- Graves, Robert (1985), *Los mitos griegos*, Madrid, Alianza Editorial, 422p.
- Pound, Ezra (1986), *El Arte de la poesía* (1954), México, Joaquín Mortiz, 121p.
- Wong, Óscar (2013), *El secreto del verso. Manual para la enseñanza-aprendizaje en los talleres de poesía*, Edomex, Chicome, Tanimus, 179p.
- Wong, Óscar (2004), *La pugna sagrada. Comunicación y poesía*, México, Ediciones Coyoacán, 112p.
- Wong, Óscar (1986), *No creo que las rosas cambien*, México, Claves Latinoamericanas, 63p.
- Wong, Óscar (2014), *Penumbas de la luz*, Toluca, Gob. del Edo. de México, 186p.
- Wong, Óscar (2002), *Rubor de la ceniza*, Praxis, 92p.

Virtuales

- Wong, Óscar (2020), Del verso libre o acentual, 25 de abril. <https://www.facebook.com/photo/?fbid=1752391304914543&set=pcb.1752391384914535>.
- Wong, Óscar (2011), El poeta y la violencia. *El poema seminal* N°. 150-151, febrero-julio, p. 16. <https://amp.issuu.com/lcervortiz/docs/eps150-151/16>.
- Wong, Óscar (2020), Eros y Thánatos. *Diario de Chiapas*, 20 de julio. <https://diariodechiapas.com/a-and-s/eros-y-thanatos/>.
- Wong, Óscar (2020), Estigma existencial, 3 de octubre. <https://www.facebook.com/photo/?fbid=1964460843707587&set=pcb.1964461003707571>. Wong, Óscar, La poesía, ceremonial sagrado (14), *Tuxtla Cultural*-Publicaciones, Facebook.
- Wong, Óscar, *Luminosidad y perfección*. <http://www.delagrancia.de/wong.htm>.
- Wong, Óscar, *Luminosidad y perfección*. <https://issuu.com/lcervortiz/docs/eps61-80>.
- Wong, Óscar, Sacramento de la piedra. (un poema en busca de editor). <https://www.facebook.com/photo?fbid=2029026190584385&set=pcb.2029026347251036>.
- Wong, Óscar, Octavio Paz, luminosidad y perfección. (1914-1998) A 10 años de su fallecimiento. <http://web.uaemex.mx/plin/colmena/Colmena%2059/Agujon/OW.html>. Instituto Tuxtleco de Arte y Cultura (ITAC), *Piedra que germina: Celebración de la vida y obra de Óscar Wong*, Producción audiovisual del ITAC. <https://www.facebook.com/TuxtlaCultural/videos/449147782917209>.
- Fundación para las Letras Mexicanas, Enciclopedia de la Literatura en México “Obra publicada de Óscar Wong”. <http://www.elem.mx/autor/obra/directa/1145/>.
- Memoria Histórica de México, *Conversatorio homenaje al escritor Oscar Wong (1948-2020)*. <https://www.facebook.com/MemoriaMexico/videos/202556088605318>.

MEMORIAS DE LA COCINA CHINA: LOS PRIMEROS RESTAURANTES DE COMIDA CHINA EN MEXICALI

*Yuriko Valdez Alcocer**

INTRODUCCIÓN

La comida china en Mexicali se considera uno de los primeros alimentos de origen extranjero comercializado. Fue introducido por inmigrantes chinos que emigraron desde la provincia de Guandong (Cantón) en la segunda mitad del siglo XIX, y a principios del siglo XX al Distrito Norte de Baja California. En esa etapa los chinos comenzaron a incorporar la preparación de alimentos con ingredientes fusionados y sazones chinos con mexicanos. Cabe mencionar que esta fusión culinaria de Mexicali se debió a la influencia de los chinos asentados en el sur de California. Dicho de otra manera, la comida chino-americana en el siglo XIX buscaba las estrategias de supervivencia durante la “fiebre del oro” para alimentar a otros chinos que trabajaban en las minas.

Detrás de la comida china, hay una historia que contar y que, al conocerla, le brinda más sentido comprender que no sólo se trata de comida a la carta o una comida corrida. Cada platillo servido a la mesa lleva consigo memorias e historias de vida de los inmigrantes chinos con las tradiciones y alimentos de tierras lejanas, como China, en una diversificación culinaria hoy propia de los domingos familiares.

LA PRESENCIA DE INMIGRANTES CHINOS EN EL DISTRITO NORTE DE BAJA CALIFORNIA

Los desplazamientos y las grandes olas migratorias de los chinos se debieron a conflictos internos que ocasionaron hambrunas, pobreza y conflictos

políticos-sociales en China. Poco después de la Primera Guerra del Opio con el Imperio Británico, en 1839 se desató el tráfico ilegal de *coolies* chinos y mano de obra barata por parte de compañías británicas, que los llevó a territorios desconocidos, como Estados Unidos y Latinoamérica. El sur de California fue uno de los destinos que atrajo a muchos inmigrantes chinos para la explotación de las minas de oro, y la construcción de las vías férreas. Los empresarios californianos se beneficiaron de la presencia china en la mayoría de sus negocios.

El inicio de los desplazamientos masivos de los chinos a esta región se encuentra en la estrecha relación del descubrimiento del oro en California en 1848. La creciente expansión territorial de Estados Unidos a mediados del siglo XIX, acompañada de mano de obra escasa y salarios elevados, hicieron del país una de las metas más atractivas para los emigrantes. Por su parte, fomentaron la emigración las redes ferroviarias, así como las líneas marítimas de vapor y las facilidades con que podían obtenerse los pasajes.¹

Una vez que los chinos arribaron a Norteamérica, su actividad laboral se concentró en la minería de las regiones de la sierra de Nevada y los Alpes de Trinidad en California. Poco después, con el agotamiento de los depósitos de oro se desplazaron hacia la construcción pesada, con las oportunidades que brindó la construcción del Ferrocarril Transcontinental y las líneas del Pacífico en el periodo de 1866 a 1869, al término de lo cual los chinos incursionaron en la agricultura, dedicándose principalmente a la limpia, la apertura de zangas, la construcción de diques, la irrigación y cosecha de siembras principalmente en los valles de Sacramento, San Joaquín y Santa Clara, California.²

Con la suspensión de inmigración a Estados Unidos en 1882, se aceleró la migración de este grupo a la frontera norte de México, principalmente a las entidades de Baja California, Sonora, Tamaulipas y Sinaloa. Mientras tanto, en México se impulsaba una política social tendiente a poblar el país con inmigrantes extranjeros, ofreciéndoles tierras a muy bajos precios y pagaderos a largo plazo. Se considera que las posibilidades de desarrollo económicos del país dependían del impulso a la inversión extranjera y de la colonización de las tierras por inmigrantes extranjeros.³

Ante el racismo y las expulsiones masivas en Estados Unidos, los chinos retornaron al otro lado de la Frontera, tomando como un nuevo destino México. Durante esa época se optó por aprovechar la situación de Estados

Unidos con la prohibición legal de la inmigración china, que durante en el Porfiriato brindó la oportunidad de sacar provecho de los chinos con trabajos de bajo costo en pro de la apuesta de la modernización del país con mano de obra extranjera.

Se creía entonces que México era un país rico en recursos naturales que se podían extraer con facilidad, y que la población autóctona era insuficiente para alcanzar el nivel de progreso que otros países habían logrado. El Tratado de Amistad, Comercio y Navegación entre los Estados Unidos Mexicanos y el Imperio de China se firmó el 14 de diciembre de 1899 en Washington; formado por veinte artículos, se redactó en español, chino e inglés. Según el tratado, los chinos podrían desplazarse libremente y realizar transacciones comerciales. en toda la República Mexicana, bajo las mismas condiciones que otros extranjeros.⁴

Este tratado se firmó diecisiete años después de que se prohibió la entrada de chinos a Estados Unidos, donde se había aprobado la Ley de Exclusión el 6 de mayo de 1882. A partir de ese momento, durante los siguientes diez años fue suspendida la inmigración de trabajadores chinos y su entrada en transportes marítimos fue ilegal, de tal forma que se trató de controlar los movimientos y transacciones en los puertos de ese país. En caso de que el patrón de cualquier barco transportara trabajadores chinos desde cualquier puerto o lugar del extranjero, se le castigaría con una multa de 500 dólares por cada individuo; también se le podría encarcelar como máximo un año.⁵

Poco después, entre 1899 a 1910, los chinos pudieron insertarse en otros estados del norte de México para tender vías férreas, comenzando por el Distrito Norte de Baja California, el cual tenía ventaja de ser un lugar aislado y desértico con una población reducida donde no existía el riesgo que corrieron en Estados Unidos, lo que permitía la oportunidad de integrarse en el sector económico de este territorio.

LA LLEGADA DE LOS CHINOS A MEXICALI

Luis Manuel Chong menciona en su artículo “Historia de la comida china de Mexicali”⁶ que poco después de la fundación de Mexicali, en 1903, con las inundaciones del río Nuevo en 1906, los migrantes se apostaron en la

margen derecha del río, donde abundaba mezquite. Bajo esos árboles también se situaron los chinos, entre ellos el padre de Mario Chen y sus hermanos, y Chan Tuang Sing y sus hermanos. Se asentaron cerca de una posta de militares que tenían puercos. Los hermanos Chen les proveían de pastizales que recogían a las orillas del río, así como realizaban algunos trabajos por los que recibían algunas monedas. Asimismo, ellos les mataban sus animales. Esto duró poco, ya que los militares fueron trasladados y los hermanos Chen tuvieron que vender los cinco puercos que les quedaban. A los miembros de esta familia se les transportó a las cercanías de lo que se conoce como ejido Cuernavaca.⁷

A partir de ahí, los hermanos Chen empezaron a sembrar todo tipo de verduras chinas, como papa, brócoli chino, estropajo, pepino amargo, la papa china, y algunas de nombres chinos, como *Mo kua*, *Fokua*, *DumKua*, estos últimos es una especie de calabaza, además de la crianza de animales, como pato, gallina, puerco, res, paloma, entre otros.⁸ Como podemos ver, estos inmigrantes chinos recién llegados a Mexicali incorporaban las técnicas de la cocina rural, que incluía cocinar con la leña, método que data de 1913, y daba mucha mejor cohesión a los alimentos, antes del uso del acero inoxidable con el uso del wok.

A partir de 1915, muchos chinos huyeron a Baja California para escapar de la persecución en principalmente Sonora. El gobernador del Distrito Norte de Baja California, el coronel Esteban Cantú, les dio la bienvenida como refugiados. Lo hacía, por supuesto, no sólo por un gesto humanitario, sino por la razón práctica de que ayudaban a aliviar la escasez de mano de obra, incrementaban la capacidad mexicana de utilización del agua del Río Colorado, incorporaban más tierras de cultivo y contribuían a la prosperidad que preservaba el Distrito de la agitación armada que prevalecía en el resto de México. Así, desde 1915, llegaron a construir un porcentaje significativo de la población de Mexicali, con un estimado en un 42 por ciento, y cultivaron gran parte del algodón en la Colorado River Land Company.⁹

En algunos de los casos, los chinos prósperos arrendaban tierras de la compañía e importaban peones desde China para que las trabajaban, en especial para pizar algodón. En otros casos, un pequeño grupo de emprendedores chinos reunían sus recursos, subarrendaban una parcela a algunos de los arrendatarios de Colorado River Land Company, obtenían financia-

miento de los chinos ricos de San Francisco o de alguna compañía despepitadora del sur de California y, después, trabajaban la tierra en cooperativa y compartían las ganancias. A menudo, escogían algunas tierras más escabrosas y emprendían la brutal tarea de desmontarlas de árboles, tocones y matorrales antes de las nivelarlas, excavar pozos y prepararlas para el cultivo.¹⁰

El arribo de los chinos a Mexicali tuvo mayor influencia en pleno proceso de la Revolución Mexicana, cuando su presencia inició una época de éxito para los empresarios extranjeros merced a la contratación masiva de migrantes chinos para el trabajo en el sector agrícola del Valle de Mexicali. La guerra que estalló en Europa en 1914 fue un enorme estímulo para la economía estadounidense de la cual el Valle de Mexicali se convirtió en una extensión. Las exportaciones agrícolas entraron en auge. La producción se expandió para ser frente a la demanda extranjera y el desempleo desapareció en Estados Unidos hasta para los trabajadores menos calificados. La escasez de mano de obra de Mexicali se volvió más aguda al cesar casi toda inmigración europea a Estados Unidos, mientras que un gran número de mexicanos iban a ese país a trabajar por salarios más altos de los que podían obtener en la frontera.¹¹

Por otra parte, algunos agricultores chinos cultivaban legumbres en sus parcelas. Los vendedores ambulantes recorrían los campos agrícolas, ofreciendo estos productos a los jornaleros. Otra forma de distribución era por medio de las tiendas de abarrotes ubicadas en las incipientes zonas urbanas del Distrito Norte. De este modo, se establecieron las primeras bases que, después, les permitieron tener el control sobre tiendas de abarrotes dispersas en toda la región bajacaliforniana, mismas que comercializaban una amplia diversidad de productos. Su éxito fue tal que, para 1920, ya habían organizado y registrado ante notario público diecisiete sociedades chinas anónimas, mercantiles y colectivas, que se dedicaban al comercio, a la agricultura y la compraventa de lotes y terrenos.¹²

Después de haber fundado su asociación en 1918, los chinos decidieron dejar a un lado las actividades agrícolas y, para 1920, se reubicaron en la zona urbana de la primera sección de Mexicali, estableciendo un intento de barrio chino, nombrado La Chinesca, un espacio de cuatro manzanas donde se distribuía la mayoría de los negocios chinos, como lavanderías, abarrotes y restaurantes. Conforme se incrementaba la población china en la región, se volvía más evidente su capacidad para organizarse en sociedades

cooperativas. Había grupos como la Asociación China, cuyo objetivo era desarrollar labores de beneficencia entre los más pobres; para 1921, sus miembros oscilaban entre 900 y 1,000 personas con contribuciones periódicas.¹³

Entre 1923 y 1930 la comunidad china se podía caracterizar por la combinación de actividades que desempeñaban en el campo y la ciudad. A través de la comercialización, lograron vincular con facilidad la actividad del campo y las pequeñas huertas con los locales comerciales establecidos en la zona urbana, y por medio del comercio ambulante a tal grado que en La Chinesca se realizaban transacciones importantes relacionadas con todo tipo de mercancías, algunas de las cuales trasladadas desde China o San Francisco.¹⁴

APARICIÓN DE LOS PRIMEROS RESTAURANTES DE COMIDA CHINA EN MEXICALI

En palabras de Diego Chen —descendiente de chino, en su *blog* histórico titulado “Cultura Ferroviaria”—, en el Mexicali del pasado y el presente se escucha y se cuenta entre pláticas de generaciones que hubo una vez un restaurante de la gastronomía china llamada *Café Paris*. Fue el primer restaurante famoso de esta popular cocina china de Mexicali, lugar predilecto para acudir y disfrutar de la buena comida y celebrar reuniones importantes y festejos sociales. Lo poco que perduró en tierras cachanillas, desde su fundación en 1917 hasta que un incendio en 1923 (cuya causa se desconoce) volvió a reconstruir rápidamente el negocio. Por esa razón reaparece con el nombre de *Nuevo Café Paris*. Poco después, acabó por cerrar en 1927. El *Café Paris* era propiedad de Juan Chong Lung Co, asociado con el empresario Wong Jim Peters, presidente de la Asociación China de Calexico. El restaurante estaba ubicado en la contraesquina de la Reforma, también conocido como Callejón Reforma (entre la calle Altamirano), en la Zona Centro La Chinesca.¹⁵



Nuevo Café Paris, Cultura Ferroviaria, blog histórico de Diego Chen (sf).



Cultura Ferroviaria, blog histórico de Diego Chen (sf).

Fue hasta 1928 el año oficial en que la cocina china vivió mucha más demanda por los habitantes de la localidad, gracias a los restaurantes chinos, el Número 19 y el Número 8, pequeños restaurantes ubicados por la calle Juárez dentro del Callejón Chinesca, responsables del desarrollo de la cocina china en Mexicali. Los precursores de estas actividades comerciales tuvieron la idea de fusionar la cocina tradicional cantonesa con la mexicana, con el objetivo de satisfacer el paladar de sus consumidores. Esto eventual-

mente les permite diversificarse, y pasar de ser uno de los espacios tradicionales de las familias mexicanas, y, al mismo tiempo, la apertura a nuevos restaurantes que pasaron de ser pequeños comedores a salones que sirvieron como espacio de convivencia para las familias cachanillas, e iniciaron la tradición culinaria de asistir cada domingo a los restaurantes.



Socios originales de Ma Fu Wing, a su derecha Antonio Mar Jip, después el señor Lee, y, por último, Ma Pon Lun (circa 1928).
Archivo familiar Ma Wong.

Recordar es vivir, y ésta es la forma en que a través de sus memorias escritas relata Ka Kien Ma Wong, para honrar a su padre, Ma Fu Wing, y sus raíces chinas, plasmando en papel y tinta la historia de cómo su familia fue precursora del negocio de la comida china en Mexicali, el más exitoso a fines de los años veinte e inicios de los treinta, época que trajo consigo la popularidad y gran demanda de los restaurantes de comida china acompañada de grandes cambios al estilo de la comida y a los establecimientos mismos.

Como todo inmigrante chino, Ma Fu Wing deseaba una mejor calidad de vida por lo cual se aventuró a salir de su país de origen en la Provincia de Cantón. A lo largo de su vida, Ma Fu Wing fue parte de momentos que marcaron la historia de China. Nació en 1910, en la época más complicada de la Revolución que acabó a la Dinastía Qing. Su hijo Ka Kien Ma Wong relata que precisamente en esta época quedó huérfano de padre. Sin el apo-

yo de mi abuelo, cayeron en muchos apuros económicos. Mi padre, como era el único hijo varón, a sus trece años, era el sustento de la familia. Alentados por su tío, Mariano Ma, quien ya se encontraba en tierras cachanillas, decidí, con mis tíos, Antonio Mar Jip y Alberto Ma Sui, tomar el primer barco con destino a Los Ángeles para trasladarse a Mexicali.¹⁶

Su padre llega, junto con sus dos primos, a Mexicali a finales de 1924, y rápidamente fueron contratados como peones en la siembra y cultivo del algodón. Trabajaron arduamente hasta 1928, ahorrando hasta el último centavo para mandarlo a la familia. El 16 de mayo de ese mismo año Lee se asoció con mi tío, Ma Pon Lun, para fundar el restaurant *El 19*, en el local 19 del Callejón de La Chinesca.¹⁷

Para fines de los años treinta decidieron expandir el negocio, y, a principios de los cuarenta, se mudaron al local 8 de la Avenida Juárez (frente a la Joyería Central), donde lo recuerdan la mayoría de los mexicalenses. Cuando se mudaron a la Juárez, por razones que desconozco, lo llamaron *Restaurant El Número 19*. Eran dos locales muy amplios con su estacionamiento en la parte posterior, con acceso por el callejón Azueta. Después en los años cincuenta adquirieron el local contiguo, donde estaba la tienda *Fama*, que primero convirtieron en almacén, y en los sesenta en el tercer comedor. A mediados de los noventa mi papá ya no pudo atender el negocio, y los hijos no siguieron con la tradición, de modo que cerró definitivamente.¹⁸



Comedor principal del restaurante *Número 19*, en su reubicación en Avenida Juárez 8, (circa, 1942).
Archivo familiar Ma Wong.



Fotografía de
Ma Fu Wong (sf).
Archivo familiar
Ma Wong.

Otras de las historias que no podemos dejar atrás es la del restaurante *Número 8* que pertenecía a Yio Him Huei. Su hija Helena Huie nos comparte la historia de su padre y conocer un poco de la cotidianidad de los restaurantes populares de La Chinesca.

Mi padre Yio Him Huie era originario de Cantón, China; emprendió todo un viaje para poder llegar a Mexicali; con su hermano John deciden viajar en barco escondidos en barriles con otros chinos, dejando una esposa en cinta que, años después, tuvo la oportunidad de conocer a su hija. El viaje fue largo para llegar a Estados Unidos con la esperanza de huir de la pobreza que se vivía en China. Su hermano decidió quedarse en San Francisco, California, pero mi padre decidió quiso ir a tierras un poco más lejanas que fue Mexicali.¹⁹



Fotografía de Yio
Him Huie (sf).
Archivo familiar Huie.

En 1925 trabajó en la construcción de Mexicali arrancando plantas y cactus que cubrían la tierra. Años después de juntar algunos ahorros, Yio Him Huie fundó su restaurante en el Callejón de La Chinesca bautizándolo como el *Restaurante Número 8*, porque para los chinos ese número era de buena suerte.²⁰

La comida del restaurante consistía en comida corrida, como carnitas, pichoncitos fritos, camarones empanizados, pavo, arroz cantones, *chop suey*, y platillos típicos chinos.

Mi padre también era encargado de la cocina y, junto con otros chinos de confianza, se encargaban de cocinar los platillos. La popularidad de este restaurante fue durante el periodo de 1953 a 1972. Aparte de esas actividades, mi padre era socio, con otros chinos, del hotel Cecil. el restaurante en la época de los años de 1950 tuvo una reubicación hacia la Avenida Reforma de la Zona Centro.²¹

Helena Huie nos comparte lo que representa la comida china:

Para mi padre y mi familia la comida china representa un lazo con nuestros antepasados y algo que nos comparten, no tuvimos la oportunidad de conocer a la familia de mi papá, pero, tenemos algo que nos une, el orgullo, preparación y rico sabor de los platillos que nos preparaba a la familia.

LA TRADICIÓN A LA MESA: COMIDAS CORRIDAS Y COMIDAS EXPRÉS

Quisiera terminar este recorrido de la comida china de Mexicali compartiendo esta entrevista a Ignacio Ley, en enero de 2021, donde nos comparte su experiencia de haber trabajado en un restaurante como encargado, donde nos explica las dinámicas de cómo se ofrece la comida china en los restaurantes, y las diferencias entre la comida corrida, a la carta y la nueva tendencia de las comidas exprés en la localidad.

Como sabemos la comida corrida consiste de siete platillos: carnitas coloradas, arroz frito, camarones empanizados, *chop suey* de pollo, pollo almendrado, huevo *Foo Young*, y fideos fritos. Los platillos más pedidos son los pichoncitos fritos con sal y limón, el pato asado, el pollo con abulón en salsa de ostión, que dio el mayor éxito a restaurantes, como el *Número 19* cada domingo familiar.

Bueno, mira... lo que puedo decir es que la comida a la carta se puede decir que es por cada uno de los platillos tal como está en el menú. Algunos les dicen carta otros le dicen menú no importa mucho. Cada cosa, cada platillo es una orden completa es bastante comida y normalmente se sirve una orden para una sola persona completa de una sola cosa eso es de la carta. Anteriormente no existían los exprés, para mucha gente que desconocía no quieren batallar mucho por estar ordenando cada cosita de la carta. Ya cuando son varias personas se pueden ordenar los paquetes que serían precisamente las comidas corridas.²²

Las comidas corridas se diseñaron porque, obviamente, uno no quiere comer una sola cosa, un poquito de cada cosa. Pero bueno, también hay que ver un poquito de la costumbre de los chinos de allá, ellos cuando van a comer una familia ellos ordenan diferentes platillos en vez de ordenar uno para cada uno. Ellos ordenan cinco, seis, siete platillos para las varias personas que están ahí y todos los platillos se ponen en el centro y todos comparten esa comida. Creo, que de ahí salió el origen. Pero ellos saben que ordenar, ¿sí? Cómo ordenarlas.

Para mucha gente que no son muy diestras para ordenarlo, que quieren o desconocen esas comidas que no quieren batallar tanto.²³

Aquí en México se creó lo que es la comida corrida. Entonces en vez de batallar eligiendo lo que uno quiere, hay paquetes ya prefijados que son más o menos lo que le gusta la gente, y piden la orden para cierto número de personas simplemente multiplica el tamaño de la porción para la gente que se haya ordenado. Normalmente, las comidas corridas se hacen para sólo dos personas en adelante no los hacen para uno.²⁴

La razón es que, si hacen siete platillos, seis o para varias personas, es demasiado chico para hacerlo para una sola persona; de los seis como quien dice un sexto de cada platillo se tendría que hacer y eso les haría mucho trabajo, y mucho costo, por lo mismo ya dejaría de ser conveniente. Por eso las comidas corridas se hacen para dos personas en adelante y una de las filosofías chinas; por decir, cuando se hacen los banquetes, cuando se hacen las comidas, así normalmente, si se hacen seis o siete... Le voy a decir más o menos que incluye en rasgos generales: un platillo de carnes, que sería res o puerco aquí en México, una de aves que sería pollo generalmente, pero en los chinos pudiera ser pato o perdiz; una orden de marisco puede ser pescado, camarón; en este caso, la mayoría en México prefiere el camarón empanizado; más o menos eso incluye un plato verduras, una sopa... Ése en rasgos generales lo que debería de abarcar la comida corrida.²⁵

Lo pueden complementar le puede variar según los gustos, según los precios que quieren poner en el restaurante accesible a la gente pues, obviamente, aquí en México tenemos puerco, pollo y res. Ésa era la comida corrida. Lo que he notado ahora que estoy en el Km 43, es que es a la carta y mucha gente ya no sabe cómo ordenar a la carta; no entienden muy bien la comida corrida que quieren ordenar siempre para una sola persona y, como te decía antes, no es conveniente ni es ya factible para hacerlo para una sola persona. Para una sola persona se tiene que reducir la cantidad de platillos a precisamente tres o cuatro porciones; al hacer el mayor número de porciones va a tener que comer porciones más pequeñas y es más difícil de hacer.²⁶

El termino de “restaurante exprés” vienen siendo comida rápida, y, por lo general, la comida ya está hecha como en el bufet. En el caso del bufet, o en los casos de los exprés, si lo has notado, tienen las charolas puestas, ya tienen la comida hecha. Pero, no te van hacer todas,

todas las comidas que están a la carta. En la carta tienes 80, 100, 120, cientos de platillos de combinaciones de platillos diferentes; obviamente no te lo van hacer de esa manera si tienen uno de *chop suey*, no te van hacer *chop suey* de pollo, de puerco y de res, para que lo elijas; va a haber uno solo generalmente *chop suey* de pollo, *chop suey* de res o a lo mejor de puerco, pero no te van a poner de las tres; no te van a poner *chop suey* de camarón, el *chop suey* especial, porque se supone que es rápido.²⁷

Ya para algo específico poner algo que si se va a vender, que la mayoría de la gente lo quiere y se venda rápido para que no se recalcante la comida, no se les quede, etcétera. Entonces el exprés viene siendo eso y los paquetes de porciones de exprés, precisamente se tiene que reducir a menores cantidades de porciones. La porción puede ser la misma, pero el número de porciones tiene que ser menor. Tres porciones es para una sola persona, seis porciones es para dos y, obviamente, seis porciones o seis platillos diferentes ya se puede conformar una comida corrida, que era antes para dos personas o más, y esas son básicamente las diferencias. Ésa es la clave y mucha gente está confusa y quieren comer comida corrida con seis platillos diferentes, pero la quieren para una sola persona; está difícil y le saldría carísimo. En China como se acostumbra a comer la gente, si uno come solo es una cosa, pero cuando se come en familia, no se acostumbra comer cada quien con un plato y comer su plato y nada más. No se acostumbra tomar toda la comida que tú quieres tu plato e irte a un rincón a comer. Ellos normalmente cuando ya comen entre varias personas, normalmente va tomando y conformando como les vaya tocando.²⁸

No se aparta porque si tú tomas una porción de lo que está ahí en el centro dos personas toman esas porciones, y ya el resto se queda sin el resto de la comida. Entonces cada quien va tomando o agarrando lo que se va comiendo nada más. Se supone que es mala educación si tú vacías una porción entera en tu plato y le quitas la oportunidad de comer de ese platillo o porción a otros. Es una forma de convivir y compartir la comida cuando son varias personas en la misma mesa. En China la comida no se come con tenedores ni cucharas. Definitivamente siempre es con palillos chinos.²⁹

CONCLUSIONES

La cocina no sólo se convirtió en una tradición culinaria para los chinos, sino también fue un negocio seguro para la primera etapa del siglo xx, haciéndolos prosperar en una ciudad en medio del desierto. Hemos sido testigo de las historias de éxito de inmigrantes chinos del Norte, quienes, de ser jornaleros en el campo, pasaron a ser las primeras generaciones de restauranteros y pioneros locales de comida china.

Recuperando las experiencias de vida se pudieron reflejar el valor simbólico de sus raíces chinas a través de la memoria colectiva y de su descendencia de lo que fue, y lo que es, la comida china de Mexicali, considerada la mejor comida de origen chino en todo México.

NOTAS

* Universidad Autónoma de Baja California.

¹ Maricela González Félix (1990), El proceso de la aculturación de la población de origen chino en la ciudad de Mexicali, *Cuadernos de Ciencias Sociales*, serie 4, Vol.44, diciembre, p. 10.

² *Ibid.*, p. 11.

³ *Ibid.*, p. 12.

⁴ Catalina Velázquez Morales (2008), Los chinos y sus actividades económicas en Baja California 1908-1932, *Dimensión Antropológica*, Vol. 44, sept-diciembre, p. 2.

⁵ *Ibid.*, p. 3.

⁶ Luis Manuel Chong, Historia de la comida china en Mexicali, *Revista el Río*, año VIII, N°. 28, abril-junio, p. 42.

⁷ *Ibid.*, pp. 42-43.

⁸ *Ibid.*

⁹ Dorothy Pierson Kering (2001), *El Valle de Mexicali y la Colorado River Land Company 1902-1946*, Mexicali, Universidad Autónoma de Baja California, p. 137.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 137-138.

¹¹ *Ibid.*, p. 130.

¹² Catalina Velázquez Morales, Tres migraciones chinas, *Revista Calafia* Vol.1, pp. 8-9.

¹³ Catalina Velázquez Morales (2002), *Sujeción administrativas de Baja California al proyecto nacional, Baja California, Un presente con historia*, Catalina Velázquez Morales (Coord.), Mexicali, Universidad Autónoma de Baja California, tomo II, p. 103.

¹⁴ *Ibid.*, p. 103.

¹⁵ Blog Histórico Cultura ferroviaria, Bella época para el famoso Restaurante de la comida china (Café Paris de Mexicali). <https://www.facebook.com/photo?fbid=876397149841409&set=pcb.87639716508019..>

¹⁶ Memorias escritas por Ka Kien Ma Wong: La verdadera crónica de la fundación del Restaurant 19.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Entrevista a Helena Huie, 6 de mayo del 2021.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² Entrevista a Ignacio Ley, enero de 2021.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

BIBLIOGRAFÍA

Chen, Diego (2021), *Crónica del Café Paris, Blog Cultura Ferroviaria*.

Chong Sam, Luis Manuel (2015), La historia de la comida china en Mexicali, *El Río. Revista de historia regional*, año VIII, N°. 28, abril-junio.

González Félix, Maricela (1990), El proceso de la aculturación de la población de origen chino en la ciudad de Mexicali, *Cuadernos de Ciencias Sociales*, serie 4, Vol. 44, diciembre.

Kering, Dorothy Pierson (2001), *El Valle de Mexicali y la Colorado River Land Company 1902-1946*, Mexicali, Universidad Autónoma de Baja California.

Velázquez Morales, Catalina (2008), Los chinos y sus actividades económicas en Baja California 1908-1932, *Dimensión Antropológica*, Vol. 44, Sept-diciembre.

Velázquez Morales, Catalina (2012), Sujeción administrativas de Baja California al proyecto nacional, Velázquez Morales, Catalina (coord.), *Baja California: Un presente con historia, tomo II*, Mexicali, Universidad Autónoma de Baja California.

Fuentes primarias

Archivos familiares de la Familia Ma Wong.

Archivos Familiares de la familia Huie.

Entrevistas

Ka Kien Ma Wong.

Helena Huei.

Ignacio Ley.

SOBRE DE LOS AUTORES

ARTURO GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, es investigador de tiempo completo en el programa de Ciencias Antropológicas de El Colegio de San Luis. Doctor por la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, en Ciencias Antropológicas. Estudió fotografía en la London School of Art, London. Sus investigaciones han versado sobre una pluralidad de temas que van desde la mitología, la ritualidad, el simbolismo, los universos oníricos, el urbanismo, la inmigración. Sus investigaciones se han visto enriquecidas con una metodología basada en la antropología visual, logrando varios libros de autor, de coautor, artículos, exposiciones fotográficas y conferencias. Forma parte del consejo editorial de Encartes, revista dedicada a la antropología visual.

GRETA ALVARADO LUGO, Doctora en Estudios Antropológicos por El Colegio de San Luis, México. Posee un Máster y un título de Especialista en Arte de India de la Universidad Complutense de Madrid, España, una diplomatura en Asia de la Universidad del Chaco Austral, Argentina.

Es miembro de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA), de la Red América Latina y el Caribe sobre China UNAM-CECHIMEX y de la Red Académica Latino (e Hispano) Americanista sobre Estudios Sinológicos de la Universidad de Costa Rica.

Desde el 2019 ha sido catedrática de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí con materias relacionadas al arte, la migración y ritualidad asiática.

ARMANDO FRANCISCO AZÚA GARCÍA, profesor del departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México y Doctor en

Historia por la misma Universidad, Coordinador de la línea de investigación Historia Global y profesor de los cursos de Historia de Asia.
mail: armando.azua@ibero.mx

RUBÉN CARRILLO MARTÍN, es doctor en por la Universitat Oberta de Catalunya (2015) con una tesis sobre la historia de la primera migración asiática a la Nueva España. Actualmente, es profesor de historia global en la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona. Es autor de *Las gentes del mar sangley* (2017), publicado por Palabra de Clío, dentro de la colección *El Pacífico, un mar de historia*.

Ricardo Martínez Esquivel, Es catedrático de la Universidad de Costa Rica. En esta casa de altos estudios se desempeña como asesor en temas sobre Asia de la Rectoría, coordinador de la Red Académica Latino (e Hispano) Americanista sobre Estudios Sinológicos y del Programa Internacional de Estudios de Corea y el Este Asiático. Su última publicación es la edición de los tres tomos de *Subjetividades orientalistas: Imaginarios, Cultura política y Religiosidades* (EUCR, 2024).

FRANCISCO RODRÍGUEZ CASCANTE, es doctor en literatura por la Universidad de Montreal, Canadá. Labora como profesor catedrático de literatura hispanoamericana en la Universidad de Costa Rica. Sus áreas de investigación son las literaturas latinoamericanas contemporáneas, las relaciones orientalismo-literatura y los estudios regionales. ORCID 0009-0008-3014-0828.

ROCÍO GONZÁLEZ DE ARCE ARZAVE, es doctora en Humanidades dentro de la línea de Teoría y Análisis Cinematográfico por la UAM-Xochimilco, donde desarrolló un proyecto de investigación sobre la relación entre el cine y la educación. Es maestra en Estudios de Arte en el área de Estética, Cultura Visual e Imaginarios por la Universidad Iberoamericana, de donde egresó con Mención Honorífica con una tesis pionera para México en Estudios Ecocríticos de cine mexicano. Es miembro de la Asociación Mexicana de Teoría y Análisis Cinematográfico (SEPANCINE) y autora de una veintena de textos, entre libros, capítulos de libros y artículos de investigación y divulgación, en el campo del análisis y los estudios de cine. Academia:

<https://uam-xochimilco.academia.edu/ROCIOGONZALEZDEARCE>
Orcid: <https://orcid.org/my-orcid?orcid=0000-0001-6562-009X>.

JORGE GÓMEZ IZQUIERDO, Dr. en Filosofía y Ciencias Sociales por la Universidad Libre de Berlín, y Lic. en Sociología por la UNAM. Profesor Investigador titular del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades y de la Fac. de Filosofía y Letras de la BUAP. Líneas de investigación: racismo, identidad nacional y filosofía de Michel Foucault. Su foco de atención ha sido demostrar la presencia, la importancia y los efectos que el racismo ha tenido en la construcción de la identidad nacional de los mexicanos. Su libro *El movimiento antichino en México (1871-1934). Problemas del racismo y del nacionalismo durante la Revolución mexicana*, se considera pionero en los estudios sobre el racismo en México y ha inspirado la realización de otras investigaciones sobre las comunidades chinas en México. También publicó en coautoría con Ma. Eugenia Sánchez Díaz de Rivera, *La Ideología mestizante, el guadalupanismo y sus repercusiones sociales. Una revisión crítica de la "identidad nacional"*; (2011).

OSCAR ZAPATA GARCÍA, es candidato a doctor en Lenguas y Literaturas Hispánicas en la Universidad de Pittsburgh. Tiene un MEA en Escritura Creativa por la Universidad de Texas en El Paso y ha ocupado cargos editoriales en el INEHRM, la Revista de Literatura Mexicana Contemporánea y el Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Su investigación analiza las representaciones de las comunidades chinas en la producción cultural mexicana desde un enfoque interdisciplinario que abarca estudios latinoamericanos, culturales, étnicos y cinematográficos.

<https://orcid.org/0000-0002-7917-290X>.

oiz1@pitt.edu

MIGUEL LISBONA GUILLÉN, Es investigador Titular “C” del CIMSUR-UNAM, actualmente con cambio de adscripción temporal en la ENES-Mérida. También se desempeña como director de la Revista *Pueblos y fronteras digital del CIMSUR*. Doctor en Ciencias Antropológicas (UAM-I). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores desde el año 1998 (actualmente nivel 3). Correo electrónico: mlisbona@unam.mx
<https://orcid.org/0000-0002-5700-741X>.

MARÍA ALEXANDRA ARANA BLAS, es docente y candidata a doctorado en el programa de Spanish and Portuguese en la Universidad de Pittsburgh. Su investigación abarca la recepción de los cuerpos y objetos asiáticos en Latinoamérica, la cultura de fans y la producción LGBTQ+. Es autora del libro *En el jardín de lirios el amor entre mujeres en la cultura pop asiática* (2022) y el 2023 fue directora de la revista *Crónicas de la Diversidad*. X: @Alex_ABlas. <https://orcid.org/0000-0001-5928-056X>.

JOEL NEFTALÍ JUAN QUI VEGA, (1965), originario de Culiacán, Sinaloa, México. Se graduó de licenciatura en piano en la Universidad de Guanajuato. Es Maestro en Ciencias de la Educación con especialidad en Pedagogía por parte de ISIDM. Como pianista ha tocado en China, Alemania, Italia, Eslovaquia, USA y Argentina. Actualmente es docente de tiempo completo en el Departamento de Música de la Universidad de Guadalajara. Así mismo, es vocal de cultura de la Comunidad china en Sinaloa A. C. y vocal de cultura de la Confederación de asociaciones chinas en Guadalajara, A. C.

JOSÉ NATAREN, es escritor y promotor cultural. Autor de: *Óscar Oliva: Al norte del futuro. Apuntes para un ensayo sobre la obra del poeta* (CONECULTA, 2024). Poemas suyos han sido publicados en *La Otra*, *Círculo de poesía*, *Tiberiades*, *New York Poetry Review* y *La gualdra*, suplemento de *La Jornada Zacatecas*; así como en las antologías *Universo poético de Chiapas* (CONECULTA, 2017) y *Hacia un azul imposible (El tapiz del unicornio)*, Embajada del Reino de Marruecos, UNAM, 2023). Ha publicado ensayos y artículos en *Contrapunto: Revista de la Universidad de Alcalá*, *Altazor*, *Carátula*, *Letralia* y *Taller Ígitur*; *La Jornada Aguascalientes*, *Diario Ultimatum* y *Diario de Chiapas*; Estudió física en la UNACH y colabora con la radio de la UNICACH. Actualmente dirige el Teatro de la Ciudad Emilio Rabasa.

YURIKO VALDEZ ALCOECER, es historiadora local de Mexicali, descendiente de chino cuarta generación. Sus líneas de investigación tienen un enfoque hacia la presencia migratoria y comunitaria China en el Norte de México principalmente en Baja California durante la primera etapa del siglo XX. Actualmente es académica de la Universidad Autónoma de Baja California.

Se terminó de imprimir en marzo de 2025
en los talleres de Fernando González Duke
Tlacoquemecatl 533-3 Col. Del Valle,
C.P. 03100, Municipio Benito Juárez
Ciudad de México.

