

I. INTRODUCCIÓN

LOS MITOS DEL NATIVO

El peso del orientalismo, esa forma académicamente colonial y etnocéntrica descrita por Edward Said en un texto ya canónico, ha permeado no sólo los imaginarios del sentido común en Occidente, sino también las formas de autoconstrucción identitaria supuestamente propias de una esencia oriental. Desde ese aparato conceptual a nadie sorprende, por ejemplo, una primera distinción entre un «Cercano Oriente» conflictivo, intolerante, violento, y un «Lejano Oriente» reflexivo, pasivo y clausurado sobre sí mismo.¹ En su extremo más distante, el mundo chino tradicional parece flotar en un espacio más o menos etéreo, cargado de misterios y sabiduría ancestral, una imagen que incluso algunos de sus intelectuales se empeñan en remarcar: más de un ribete «orientalista» seduce a la academia china, en especial a las voces oficiales que proclaman la necesidad de la «nativización» de la antropología. Quizás por lo mismo envisten una identidad cargada de «certezas» culturalistas, tal como se aprecia —por poner un ejemplo— en el extenso debate en torno al confucianismo y demás sustratos afines, los que son leídos en ocasiones como obstáculos insalvables que atrapan a China en su particularidad irreductible, lejana e impenetrable al proceso de modernización occidental, o bien al contrario, como agentes únicos que explican un particular cambio modernizante.²

¹ Edward Said. Postface de 1994 à *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Le Seuil, Paris, 1997.

² Una de las paradojas de esta «nativización» (*bentu hua*) de la academia china se observa en la proliferación de un discurso más bien funcionario que intenta construir lo «propio» denunciando cualquier posible contaminación extranjera, pero omitiendo toda crítica a sus evidentes fuentes marxistas, por ejemplo (Nieto: 2007b, 835-850). Es destacable que in-

Ambas otredades, Oriente/Occidente, emergen como dos polos incompatibles, dos extremos entre los cuales se desenvuelve la ecúmene, fossilizados en una suma de contenidos aparentemente sin movimiento. Uno como el anverso del otro y ambos naturalizados en torno a núcleos —a fin de cuentas ideológicos— que persisten estáticos a través de los tiempos, usurpando así sus evidentes procesos de cambio, su diversidad interna, su cuota de hibridez, sus contradicciones y múltiples fisuras.

Al decir de Said: «La identidad humana es no solamente ni natural ni estable, sino que resulta de una construcción intelectual, cuando no es del todo inventada en cada una de sus piezas (...). En tanto que sistema de pensamiento, el orientalismo aborda una realidad humana heterogénea, dinámica y compleja a partir de un punto de vista esencialista desprovisto de sentido crítico; aquel que presupone una realidad oriental permanente y una esencia occidental no menos permanente, que contempla el Oriente desde lejos, y por así decirlo, desde lo alto» (Said: 1997, 359).³

Como un verdadero espejo que impide un conocimiento que vaya más allá del propio Occidente, se proyecta una relación marcadamente ambigua de atracción y rechazo, de seducción y temor hacia los representantes concretos, de carne y hueso, del universo oriental que ha comenzado a multiplicarse en la vida pública española en el último decenio. Entre los recién llegados toma particular relevancia la migración china, que mantiene desde el año 2002 un crecimiento cercano al 20% anual y sobrepasa en la actualidad los 150.000 habitantes.⁴ Un deseo exotizante y en ocasiones perverso pende sobre ellos.

Esto explica discursos y prácticas que desde una primera mirada pue-

cluso el concepto «confucianismo» pertenece al bagaje terminológico introducido por las misiones jesuitas del siglo xvii, es decir, también debe ser leído sin olvidar que en su origen se trató de una construcción occidental.

³ Todas las traducciones de textos originales en inglés y francés serán de mi autoría, a menos que se indique lo contrario. Me excuso con ello de posibles diferencias en algunos énfasis, especialmente en los textos de autores clásicos.

⁴ Al 31 de diciembre del 2009, el Ministerio de Trabajo e Inmigración contabilizó 151.547 chinos en España con certificado de registro, tarjeta de residencia en vigor o autorización por estudios (Ministerio de Trabajo e Inmigración, 2010).

den parecer paradójicos, como la existencia de grupos xenófobos que destacan el «valor» del inmigrante chino como «el único respetable», el que trabaja sin cansancio, el que nunca da ningún problema pues «no viene a mezclarse con nadie».⁵ La pureza del nativo queda así resguardada a partir de la clausura del otro. Asimismo, paradójico resulta que sea en la esfera del mercado y de los derechos ciudadanos —y bajo la bandera de la libre competencia— donde se han producido los hechos más violentos contra esta migración. Comerciantes enfurecidos no han dudado en quemar naves de almacenamiento de mercancías, como ocurrió en Elche en el 2006. En lo que parece una verdadera batalla entre fundamentalismos, también fue la pureza, en este caso de la racionalidad económica occidental, la que debió ser salvaguardada.⁶

En Asturias los inmigrantes chinos bordean las 1.000 personas legales y representan menos del 3% del total de extranjeros.⁷ Si bien su presencia es menor que en otras zonas de España⁸, también aquí la convivencia ha revestido un especial grado de conflictividad. Sobre el imaginario del nativo español pesa un discurso que estigmatiza al otro oriental en el marco de un dispositivo simbólico que lo asocia a mafias chinas (las *triadas*), al tráfico ilegal de personas, la explotación en talleres clandestinos, la falsificación de productos y documentos, la extorsión a empresarios y dueños de restau-

⁵ Vgr. <http://www.lostuyos.net/>, página de Alianza Nacional. Nacionalismo Social. Consultada el 10 septiembre 2008. Asimismo <http://la-falange.mforos.com/> página de Azul Mahón, Foro de la Falange Española. Consultada el 15 de septiembre de 2008.

⁶ Cfr.: *El País*, 26 de septiembre de 2004: “Elche y Wenzhou, frente a frente”, http://www.el-pais.com/articulo/espana/Elche/Wenzhou/frente/frente/elpepunac/20040926elpepinac_11/Tes. También, *Red-libertaria.net*, 20 de septiembre de 2004: “Elche: fuego, fascistas y zapatos”, <http://www.nodo50.org/tortuga/Elche-fuego-fascistas-y-zapatos>.

⁷ Hay 40.749 extranjeros en Asturias, de los cuales 1.067 son chinos, al 31 de diciembre de 2009 (Ministerio de Trabajo e Inmigración, 2010).

⁸ El grueso de la inmigración china se encuentra en Cataluña (47.539) y Madrid (37.349), seguidas por Andalucía (14.550) y Valencia (14.250) (Ministerio de Trabajo e Inmigración, 2010). Los estudios de Gladys Nieto demuestran, sin embargo, su gran dispersión en todo el territorio español. De hecho, no hay ninguna localidad con más de 10 mil habitantes que no tenga focos de familias chinas (Nieto, 2007: 45).

rantes. Casi como un tópico, se constata además la supuesta insalubridad del grupo y el trabajo abusivo con menores de edad (Nieto, 2007: 154).

La prensa asturiana ha recogido casi todos estos *mitos* nativos, los que junto con denotar un tosco desconocimiento de la cultura aludida, no dejan de resultar sorprendentes para cualquier observador relativamente objetivo. Sólo por enumerar los más reiterados: no hay chinos enterrados en los cementerios pues esconden los cadáveres para reutilizar la documentación; donde se instala un restaurante chino desaparecen los gatos, perros y ratas, pues los cazan para cocinarlos en trocitos; por una razón similar, en sus botes de basura casi no hay desperdicios: todo es reciclable en «rollitos primavera»; tampoco se debe permanecer en solitario en un bazar chino pues es posible ser secuestrado para el tráfico de órganos. Otro rumor ampliamente difundido explica el éxito de los comercios chinos gracias a las ayudas y privilegios que les entregaría el Estado español o, en este caso, el Principado.⁹

Respecto a las mafias, las que operan en Asturias han sido calificadas como «las mayores redes de España». Llamativas operaciones policiales han tenido gran respaldo en la prensa. Con recurrencia se aprecian auténticas campañas periodísticas de desprestigio contra el mundo chino, saturando un imaginario negativo en torno al otro-oriental y legitimando acciones represivas. Para mensurar el impacto de estas redadas, en el año 2006 la «Operación Dragón» llevó a unos 200 chinos a los tribunales. Las investigaciones apuntan a que al menos 130 de ellos habrían ingresado a la zona ilegalmente por esta vía, lo que equivale a la tercera parte de los chinos de Oviedo en ese momento. Se constatan al menos cuatro operativos similares en los últimos años en Gijón y Oviedo.¹⁰

⁹ *La voz de Asturias*, 9 de julio de 2006: <http://www.lavozdeasturias.es/noticias/noticia.asp?pkid=283308>. Aspectos similares se recogen periódicos nacionales como en *El Mundo*, 17 de julio de 2001: «Desarticulan una red china de inmigración ilegal, falsificación de documentos y receptación» <http://www.elmundo.es/elmundo/2001/07/16/madrid/995299468.html>, o *El Mundo*, 23 febrero 2004.

¹⁰ Cfr.: *El comercio digital*, 31 de octubre 2006, «La Policía desarticula una red ilegal de inmigración china», Asturias: http://www.elcomerciodigital.com/20061031/asturias/policia-desarticular-ilegal-inmigracion_200610311256.html. *El Mundo*, 31 de octubre 2006:

Sólo para encender aún más esta nada grata enumeración de «cualidades», se registra cierta conmoción pública por supuestos ajustes de cuentas entre miembros del colectivo. El caso más nombrado ocurrió en Navia el mismo año 2006, cuando desconocidos dispararon contra la vitrina de la tienda de un oriental. La familia afectada abandonó rápida y sigilosamente el lugar, con la consiguiente alarma pública ante la posibilidad de una «extorsión entre chinos». Fue tal el alboroto que un dirigente chino debió hacer un llamamiento a la calma, descartando la actividad de mafias.¹¹ Algo similar ocurrió en julio del 2009 cuando una pelea a martillazos entre chinos, en una tienda de ropa en la calle Schultz, en Gijón, causó gran expectación entre los transeúntes y vecinos.¹² Por cierto, también han existido denuncias por venta de productos falsificados, con allanamientos policiales en casas y comercios de chinos en más de una ocasión.¹³

Hay que mencionar además que Gijón ofrece su propio escándalo «incendiario»: la Nochevieja del 2008 casi queman vivo a un ciudadano chino en el sector de Cimadevilla, en el centro histórico de la ciudad, tras rociarlo con gasolina. El agredido recibió además dos puñaladas y a su acompañante le arrojaron un líquido corrosivo en los ojos. El agresor era un joven delincuente que intentó asaltar al oriental. Sin embargo, aunque en este

«Desarticulada en Asturias una red que introducía ciudadanos chinos en España a través de empresas», <http://www.elmundo.es/elmundo/2006/10/31/espana/1162297396.html>. *Solidaridad.net*, 18 de enero 2007, «Tráfico ilegal de inmigrantes chinos. La mayor red de España», <http://www.solidaridad.net/noticias.php?not=4330>.

¹¹ Cfr.: *El Comercio Digital*, 20 de febrero de 2006: «La comunidad china asentada en Asturias descarta la actividad de mafias en Navia». <http://www.elcomerciodigital.com/pg060220/prensa/noticias/Occidente/200602/20/GIJ-OCC-083.html>.

¹² *El Comercio Digital*, 15 de julio de 2009: «Hiere a un compatriota chino a mazazos en una tienda de Schulz». <http://www.elcomerciodigital.com/gijon/20090715/gijon/hiere-compatriota-chino-mazazos-20090715.html>

¹³ Cfr.: *La voz de Asturias*, 9 de enero 2004: «Absueltos siete chinos acusados de piratería», y *La voz de Asturias*, 13 de mayo 2005: «Incautan 556 artículos falsificados en una tienda regentada por chinos». Ver: <http://www.lavozdeasturias.es/noticias/noticia.asp?pkid=200877>.

caso el chino era la víctima, éste no quedó libre de la sospecha social y las habladurías del barrio.¹⁴

Basta conversar detenidamente con cualquier chino para que poco a poco surjan los testimonios de hechos abusivos y racistas. Menosprecio y antipatías en bares y lugares públicos. Incluso hay algunos en los que no les permiten la entrada, como me tocó personalmente presenciar. «En general prima la compostura, pero por ejemplo en el colegio, los chicos son más directos y a veces le dicen a los niños chinos lo que sus padres no nos dirían directamente», comenta un informante.

No resulta extraño que grupos de adolescentes españoles ingresen a sus comercios sólo a hostigar a los dependientes, robando pequeños artículos, burlándose de ellos y en los casos más extremos, abiertamente causando destrozos.¹⁵

Pese a lo anterior, los chinos destacan que se sienten «más tranquilos que en Madrid». Si bien en términos globales se vive un ambiente de tolerancia, prácticas como éstas demuestran la existencia de estereotipos y prejuicios que alimentan conductas xenófobas en Asturias.

Como en otras regiones de España, la tensión nativa ha explotado no sólo por la vía de la inmolación de sujetos o bienes, sino bajo la forma de protestas formales. En este caso, las organizaciones gremiales y comerciales agrupadas en la Federación Asturiana de Profesionales y Empresarios Autónomos (FAPEA), denunciaron las supuestas «irregularidades» de sus competidores asiáticos, exigiendo que se «vigile si los comercios chinos

¹⁴ *La Nueva España*, 2 de enero de 2009: «Un joven chino resulta herido de gravedad al recibir dos puñaladas en Cimadevilla». <http://www.lne.es/gijon/2009/01/02/joven-chino-resulta-herido-gravedad-recibir-punaladas-cimadevilla/712104.html>. Sobre el agresor, en otros casos judiciales, pesan demandas por intentos de violación. Cfr.: *El Comercio Digital*, 28 de enero 2009: «Los dos menores que violaron a una prostituta se enfrentan a dos años de internamiento». <http://www.elcomerciodigital.com/gijon/20090128/gozon-carreno-menores-violaron-prostituta-enfrentan-20090128.html>

¹⁵ En febrero de 2009 este problema se hizo público a través de la prensa, cuando un grupo de jóvenes destrozó los escaparates de un bazar chino en el sector de La Calzada, en Gijón: <http://www.elcomerciodigital.com/gijon/20090210/gijon/detenido-tras-robar-punta-20090210.html>.

cumplen con los reglamentos dispuestos en la ley». FAPEA amenazó con interponer una demanda si no se hacía cumplir la normativa vigente, pues los chinos no respetarían los horarios legales, venderían artículos falsificados y pagarían menos impuestos.¹⁶

Es notorio el auge de las tiendas orientales en Oviedo y especialmente en Gijón, donde han multiplicado sus locales al doble en el lapso de los últimos 3 años. Junto con esta expansión, han ampliado y diversificado su oferta de productos a una clientela mucho más amplia que su propio colectivo, como supondría la clausura de una «economía étnica», la cual —dicho sea de paso— jamás se ha constatado en la zona. Por mencionar el caso de Gijón, en el perímetro céntrico de la ciudad se contabilizan más de 50 tiendas «públicamente» chinas, con nombres orientales y atendidas por sus dueños. Entre ellas, tienen más visibilidad las que se concentran en las calles Schultz y Magnus Blikstad. En un área no mayor a seis manzanas se cuentan 21 tiendas, entre bazares, ropa de diseño, artículos electrónicos, fotografías y un restaurante.

La presión en su contra motivó a las agrupaciones «CHINA. Chinos en Asturias» y «Asociación Asturiana de Familias con hijos Chinos» a denunciar lo que llamaron «racismo económico». Con declaraciones públicas y entrevistas desmintieron las acusaciones de evasión de impuestos y poco respeto por horarios y normas laborales.¹⁷

Cerrando la discusión, el propio Ayuntamiento de Gijón y la Cámara de Comercio de esa ciudad han debido aplacar los ánimos en más de una ocasión a través de la prensa, asegurando a la ciudadanía que los chinos cumplen de forma estricta con toda la legislación vigente: «Vender barato no es ningún delito», concluyó en una ocasión el edil José María Pérez.¹⁸

¹⁶ Véase *La voz de Asturias*, 16 de agosto de 2005: «Los autónomos se unen contra las ‘irregularidades’ del comercio chino», donde se leen las quejas de (FAPEA), encabezada por José Manuel Nabot, ante la Consejería de Industria y Empleo: <http://www.lavozdeasturias.es/noticias/noticia.asp?pkid=219249>.

¹⁷ *La voz de Asturias*, 9 de julio de 2006: «La comunidad china denuncia «racismo económico» en Asturias». <http://www.lavozdeasturias.es/noticias/noticia.asp?pkid=283306>.

¹⁸ Cfr.: *El Comercio*, 10 de noviembre de 2004: «Ayuntamiento y Cámara de Comercio no

Aunque no es el interés de mi trabajo discutir y desmontar la falsedad de cada prejuicio, ni tampoco erigirme como defensor de esta colectividad de inmigrantes, para efectos de esta presentación creo oportuno señalar que:

- a) En España casi no se registran defunciones chinas pues se trata de una migración particularmente joven, en la que sólo el 1,7% es mayor de 65 años y la mayoría, cuando llega a la tercera edad, opta por regresar a China (Merino, 2008). Es significativo que casi todas las demás inmigraciones registran tasas menores de mortalidad, lo que sin embargo no genera ningún resquemor, corroborando así la existencia de un mito socialmente extendido, fenómeno que sin duda sería interesante indagar, pero lejano a mi actual objetivo.
- b) Todos los restaurantes chinos de Asturias cumplen exhaustivamente con las mismas normas y controles de salubridad que rigen al resto de los establecimientos de este tipo, según explican los propios encargados de supervisarlos.¹⁹
- c) Los comercios chinos no reciben ninguna subvención especial del Estado español ni del Principado de Asturias, ni tampoco un trato particular en el pago de impuestos. Cuando reciben alguna subvención, se trata de apoyos para contratar trabajadores jóvenes o mujeres, en el marco de políticas de discriminación positiva válidas para todos los empresarios y no sólo para ellos.²⁰
- d) No existe ninguna denuncia en Asturias sobre supuestos secuestros ocurridos en tiendas chinas, ni menos acusaciones sobre tráfico de órganos. Al contrario, fuentes policiales aseguran que casi no se registran incidentes con ellos como protagonistas.²¹
- e) La muy mentada «Operación Dragón», que desmontó una red de in-

ven irregularidades en los negocios chinos». Asimismo, *La voz de Asturias*, 10 de septiembre 2006.

¹⁹ Datos aportados por la Consejería de Salud y Servicios Sanitarios de Asturias, en Oviedo, enero del 2009.

²⁰ Referente a las letras b) y c), cfr.: Declaración del Ayuntamiento de Gijón (ver nota al pie n.º 17).

²¹ *La Nueva España*, 15 de mayo de 2005: «La ‘multinacional’ amarilla».

migración ilegal de chinos en Asturias, fue objeto de un extenso proceso judicial que se mantuvo durante mucho tiempo bajo secreto de sumario. Las versiones de prensa, sin embargo, desvelaron que uno de los cabecillas era —para sorpresa de muchos— un español. Más aún, entre las 35 personas detenidas en primera instancia, 15 eran españolas. Organizaciones humanitarias de la región (entre ellas S.O.S Racismo y Asturias Acoge) pusieron reiteradamente de relieve las contradicciones jurídicas y arbitrariedades del caso, en el cual se mantuvo enjuiciadas a las víctimas de una organización mafiosa y no sólo a los victimarios.²² De los 130 chinos acusados originalmente, al final sólo 19 quedaron imputados. Después de casi cuatro años de juicio, en enero de 2010 la fiscalía retiró la acusación que pesaba sobre 7 de ellos y redujo a penas menores y multas su petición para los otros 12, pues estimó que actuaron por «razones humanitarias» al traer ilegalmente a sus compatriotas.²³

- f) Pese al fantasma de la inmigración ilegal china, los indicadores oficiales demuestran que los indocumentados no sobrepasan el 10% del total de esta población. Este porcentaje está muy por debajo del que presentan inmigrantes de otras nacionalidades (Observatorio Permanente de la Inmigración, 2008).²⁴

En un contexto que despliega discursos públicos como los descritos, todo apunta a reforzar el estigma de una inmigración oculta, silenciosa e inescrutable, que sin quererlo pasa a constituir, en ocasiones, verdaderos espacios malditos, claramente identificados en el tejido urbano de la sociedad receptora.

²² *La voz de Asturias*, 9 de noviembre de 2006: «Reclaman ‘papeles’ para las víctimas de la red china». <http://www.lavozdeasturias.es/noticias/noticia.asp?pkid=305461>. *La voz de Asturias*, 29 de abril de 2008: «Un ‘gran hermano’ para los cacos». <http://lavozdeasturias.mynewsonline.com/pdf/index.php?screen=preview&ref=PAS20080429G002&idioma=PER>.

²³ *La voz de Asturias*, 19 de enero de 2010: «Un pacto baja a penas menores y multas la ‘Operación Dragón’». <http://www.lavozdeasturias.es/noticias/noticia.asp?pkid=537480>

²⁴ Otras fuentes confirman lo expuesto: estudios de Comisiones Obreras de Asturias estiman que en el Principado la tasa de irregularidad entre los asiáticos en general sería del 14%. En cambio, entre los latinoamericanos llegaría al 20% (Comisiones Obreras, 2008).

Estas características coyunturales reflejan y condensan la presencia de relaciones interculturales complejas y en fricción, las que deben ser comprendidas en el marco de un proceso migratorio mayor en España, inserto a su vez en flujos transnacionales de carácter global.

Este libro intentará al menos, por un lado, desligarse de la tupida malla forjada a partir del orientalismo, con sus consecuentes esencias y estructuras de dominación más o menos solapadas. Y por otro, en lo que viene a ser algo así como el anverso del mismo intento, procurará dar cuenta de las posiciones que ocupan los migrantes en la sociedad de origen y en la de recepción, poniendo de relieve las categorías internas del grupo, sus identidades, sus distinciones, sus contradicciones, pugnas y fracturas en su lucha por conseguir y acumular capital simbólico. No pretendo simplemente dar cuenta de una «hibridez», una suma de fragmentos sin mayor sentido —o abiertamente sin él— sino analizar la presencia de ciertas estructuras transversales entre los migrantes chinos que se pueden postular como de «larga duración», por emplear los conceptos de Braudel.²⁵ Para evitar confusiones, debo aclarar que no es mi intención defender la presencia de un «núcleo» inamovible de lo chino a través del tiempo. Al contrario, quizás la única guía que intentaré darle a estas páginas consiste en mostrar cómo ciertas estructuras sociales se transforman a partir de la interacción, de las prácticas de sujetos concretos puestos en tensión en determinados espacios sociales.

Mi interés se enfocará entonces hacia dos estructuras «tradicionales» altamente entrelazadas. Me refiero a la institución del *guānxi* (关系), que enmarca los diferentes tipos de «relaciones» personales y sus respectivas normas de reciprocidad. Y a su correlato, *mianzi* (面子), la acepción más usada para «cara» o «máscara», concepto que remite a la posición de prestigio, al lugar que ostenta una persona ante los ojos del grupo.²⁶ Ambas

²⁵ Sin el propósito de aplicar sus niveles del *tiempo histórico*, si resulta pertinente su conocido énfasis tanto en la «larga duración» como en la «coyuntura», relegando los acontecimientos y la mirada «evenemencialista» (Braudel, 1966).

²⁶ Para escribir las palabras en chino emplearé la transcripción *pinyin*. He optado por este tipo de transcripción, y no la Wade-Giles, pese a que esta última es mucho más cercana al

operan a su vez dentro y entre las distintas *jià* (familias), las que juegan un rol particular y controvertido. Particular, en tanto sistema de parentesco sacudido por procesos de liberalización en ambos extremos del orbe. Controvertido, en tanto existe una amplia discusión acerca de su papel en la construcción de redes transnacionales que operan en escenarios capitalistas, transformándose en familias-empresas.

Guānxi y *mianzi*, en conjunto, constituyen los principales mecanismos de construcción, acumulación y jerarquización del capital simbólico entre los inmigrantes chinos. Cada individuo vive el imperativo de construir *guānxi*, de establecer su propia red de relaciones para así obtener *mianzi*, es decir, la valoración del grupo. Se tiende entonces a pensar, como será analizado en detalle, que ambas estructuras, en tanto funcionan según principios de reciprocidad, enmarcadas en la llamada *lógica del don*, podrían establecerse y mostrarían su eficacia sólo en un contexto ajeno al proceso de modernización occidental. Sus misteriosos y arcaicos mecanismos, al ser leídos como una verdadera *opacidad* en un contexto modernizante, debieran por lo tanto tender a disolverse en la medida que ingresan a los nuevos parámetros. Esto es justamente lo que pretendo confrontar —y si es posible, disentir—, pues en el caso en cuestión se aprecia con relativa claridad que la *lógica del don* presente en ellas permea y se instala por diferentes vías en la sociedad moderna, y también a la inversa, la racionalidad «contable» se infiltra a su vez en los espacios del *don*. Dicho de otra manera, el intercambio mercantil y el contrato, por una parte, y lo no-contractual ni negociable, la reciprocidad, por otra, parecen ensamblar aquí como dos bases necesarias que sostienen lo social (Mauss 2008: 160; Godelier 1996: 53, 107).

En ese sentido, es posible proponer que los contextos culturales de «origen» y «recepción» no se presentan como espacios diametralmente opuestos, con diferencialidades radicales e inconmensurables. Más bien al

habla, porque el *pinyin* tiene un uso más extendido y desde 1979 es oficial en la República Popular China (RPC). *Pinyin* significa literalmente «deletreo por sonido» y consiste en una transcripción fonética del mandarín al alfabeto latino. Los términos más significativos irán acompañados de su escritura en chino simplificado y en algunos casos, en chino tradicional.

contrario, debieran ofrecer puntos de encuentro que posibiliten al menos el reconocimiento y el contacto mutuo, acoplándose estos sujetos inmigrantes en algún nivel de la vida social o cultural de España.

Resumiendo, pretendo mostrar cómo *guānxi* y *mianzi*, estructuras reveladas por los propios actores como centrales para explicar sus prácticas, dialogan con una tradición, se tensionan y son resignificadas en un nuevo contexto. Estas preguntas implícitas, como una puesta en abismo, a su vez contienen otras, relacionadas con el rol de dichas estructuras no sólo en la inserción y consolidación del colectivo inmigrante en «destino», sino también sobre su papel en un espacio de migración transnacionalizado y en la legitimación del auténtico dispositivo de producción de emigrantes que se ha conformado en la provincia de Zhejiang, de donde proviene cerca del 80% de los chinos que viven en España.

ESE ARCAICO ESPÍRITU DEL DON

Resulta evidente el intento de los inmigrantes chinos en Asturias por lograr la diferenciación tanto intra como inter-étnica. Cada uno de ellos, en una constante discursiva apreciada en todo momento, en las entrevistas, en las conversaciones informales, en su despliegue cotidiano, tiende a definirse siempre y en primer lugar en términos de su posición en el grupo social. Es como si los espacios sociales por los cuales transitan fueran concebidos, quizás demasiado conscientemente, como espacios sociales de lucha en los que cada persona juega un rol bien determinado, condicionado por su lugar en el colectivo, en constante pugna por ascender en la escala del prestigio, por construir y acumular capital simbólico, por destacarse. Algunos en un claro empeño por encauzar la hegemonía discursiva del grupo, otros sólo por lucir o aparentar poder ante los ojos del resto.

Como señalaba, con extensa profundidad histórica en la cultura china se identifican dos estructuras en la base de toda legitimidad y jerarquía: *guānxi* y *mianzi* (关系 y 面子), verdaderos principios transversales que unifican el accionar de sus miembros pese a la diversidad e incluso la fragmen-

tación simbólica que se observa en su seno. En términos clásicos, dichas estructuras pre-modernas han sido explicadas a partir de la existencia de un «todo social» compuesto por individuos sometidos a la absoluta prescripción de sus roles, acciones y proyectos, lo que impediría la emergencia de un hombre libre, con voluntad y derechos. Carente de elección, atrapado en una sociedad *holista*, dicho ser humano vive —o más bien sufre— una posición opuesta a la del sujeto en modernidad. Sólo con esta última se inauguraría la «electividad», la autoconstrucción del individuo en un espacio de libertad, permitiendo emanciparse del pesado y oscurantista yugo del control social tradicional. Según algunos autores, incluso, tal condición sería característica exclusiva de la modernidad occidental:

Como, poco más o menos, ha dicho Durkheim, nuestra sociedad nos impone la obligación de ser libres. En oposición a la sociedad moderna, las sociedades tradicionales, que ignoran la libertad y la igualdad como valores, que en último momento ignoran al individuo, tienen en el fondo una idea colectiva del hombre, y nuestra apercepción (residual) del hombre social es el único vínculo que nos une a ella, el único sesgo por donde podemos comprenderlas. Así, este es el punto de partida de una sociología comparativa (Dumont 1985: 11).²⁷

Ambas estructuras también, en tanto generadoras de movimientos de solidaridad y de jerarquización social, con sus representaciones y reconocimientos «políticos», han sido leídas a partir de la *lógica del don*, característica de las sociedades premodernas. En ellas, en la base del vínculo social, operaría una misteriosa «obligación de dar», de entregar bienes a otra persona o grupo, generando un sistema de reciprocidades en el cual quien recibe está obligado no sólo a recibir, sino también a devolver. Estas tres coacciones, dar-recibir-devolver, estarían en la base de la mantención del orden social. El problema para occidente ha radicado en que esta obli-

²⁷ Es discutible, por cierto, incluso que la «apercepción de lo social» sea tan «residual» en el individuo moderno. O en otro célebre pasaje de Dumont: «Si el individualismo ha de aparecer en una sociedad de tipo tradicional, holista, será como oposición a la sociedad y como una especie de suplemento en relación a ella, es decir, en forma de individuo-fuera-del-mundo» (Dumont 1985: 38). Quizás sobra acotar que la tradición confuciana y en algunos aspectos el propio taoísmo, presentes en la religiosidad china hasta la actualidad, estimulan precisamente lo contrario: el *valor intramundano*, por ocupar la terminología weberiana.

gación de donar no sólo articula grandes redes de solidaridad y apoyo entre individuos y grupos, sino también dominaciones y deudas, al comportar en sí misma un *movimiento agonístico* y aristocrático:

Entre jefes y vasallos, (...) es por estos dones que se establece la jerarquía. Donar es manifestar su superioridad, ser más, más alto, maestro; aceptar sin devolver o sin devolver más, es subordinarse, devenir cliente y servidor, devenir pequeño (...). Ser el primero, el más bello, el más afortunado, el más fuerte y el más rico, aquí está lo que se busca y el cómo se obtiene. (Mauss, 2008: 270-271).

Así las cosas, las lógicas de construcción de capital simbólico en la cultura china se encontrarían en un extremo bien opuesto a cualquier funcionalidad propia de la modernidad. Es como si persistieran en una especie de aislamiento en su pre-modernidad sustantiva, atrapadas en una lógica «arcaica» del lazo social, la que no responde, salvo en su aspecto de contradicción y negatividad, a los impulsos modernizantes, a la lógica del contrato y el cálculo.

Las redes de acuerdos particulares inherentes al *guānxi*, con sus interminables cadenas de favores personales, necesaria y evidentemente serían contrarias a la universalidad abstracta de la ley. Por otra parte, el *reconocimiento agonístico* propio de *mianzi*, su lógica interna de competiciones y superioridades, con sus jerarquías aristocráticas, gravitaría también en un polo otro, demasiado distante del espacio igualitario, democrático, de la modernidad occidental.

Sin embargo, entre los chinos que intento analizar, esas oposiciones aparecen tensionadas al menos desde dos ángulos: el primero emerge al constatar que la prescripción absoluta de lo social —lo *holista* que pesa sobre cada uno de sus miembros— consiste precisamente en la obligación de cada persona de autoconstruirse a partir de una suma de relaciones, tejiendo y cultivando una red que le permitirá obtener o no determinada posición en el todo, determinado prestigio, determinado respeto. En una palabra, intento explicar que *guanxi* representa un espacio de libertad y autoconstrucción individual dentro del sistema. Este imperativo social de *guanxi*, más que una disyunción permitiría precisamente un ensamble entre lo «arcaico» y lo «moderno».

El segundo ángulo está estrechamente vinculado a lo anterior y se relaciona con la representación del capital simbólico acumulado, con la exhibición del poder y la búsqueda de reconocimiento, ya sea individual o colectivo, a través de la construcción de *mianzi*. El punto es que entre los chinos se observa un proceso de monetarización de las relaciones y de los significantes del prestigio, lo cual facilitaría el ingreso en las legitimidades propias del mercado. Construir y lucir *mianzi*, en la faceta *agonística* del don, se conjugaría por tanto sin mayores trabas con la racionalidad instrumental y la búsqueda del beneficio económico.

Es esta hibridación de lógicas de intercambio la que me interesa indagar, tratar de comprender cómo se combinan entre ellas en aquellas situaciones concretas en las cuales se anudan sus relaciones. El mundo chino en Asturias presenta un particular interés para dicho objeto, no sólo porque se trata básicamente de familias-empresas, sino también porque algunos elementos considerados básicos en el surgimiento del capitalismo occidental, como la asimilación de mecanismos propios de una burocracia contable, una clara división entre el espacio público y el privado, y la imprescindible existencia de libertad laboral (Weber, 1997: 320ss) no son claramente perceptibles en todas ellas, lo que al parecer no impide su éxito en la escena transnacional.

Intentaré entonces poner en tensión dichos esquemas dicotómicos, que suelen mostrarse como clausurados, sin comunicación entre sí, autolegitimándose en torno a sus propias radicalidades. Más bien al contrario, enfatizaré sus puntos en común sin obviar, lógicamente, sus contrastes. De esta manera, por ejemplo, uno de mis esfuerzos estará dirigido a analizar los posibles ensambles y divergencias entre las lógicas del prestigio agonístico/aristocrático y la lógica contemporánea occidental del reconocimiento democrático. Obviamente la oposición entre cierto *ethos* social agonístico y cierto *ethos* democrático, igualitario, es demasiado simple. Aparentemente, el sistema agonístico se encuentra en los antípodas del derecho moderno, sin embargo, es asimismo evidente que su lógica opera a través de prácticas que generan respeto y equilibrio en su interior. Por lo tanto, no sería un delirio pensar la existencia de profundos lazos comunicantes

entre estas estructuras primitivas y el derecho moderno.²⁸ El paso desde la triangulación «concreta» del mito y las familias, a la «abstracta» del Estado permite una especulación tan extensa como metafísica. Semejante tarea sin duda ofrece complicaciones que no verán su fin ni son la intención última de estas páginas, pero ejemplifica el hilo conductor que pretendo seguir. Pese a tales limitaciones, me permito subrayar las siguientes preguntas generales:

¿Cómo opera el *espíritu del don* en general y el *don agonístico* en particular en los chinos inmigrantes en una sociedad moderna?

¿Qué se transforma, qué se resignifica, qué permanece inmutable en la lógica culturalmente legitimada por los chinos para generar capital simbólico?

¿En el marco de esta tensión, qué pugnas existen entre los inmigrantes chinos al definir los elementos que conforman el capital simbólico?

A fin de cuentas, por señalarlo una vez más, el punto consiste en ver qué aspectos de las reciprocidades asociadas a *guānxi* y *mianzi* se engarzan con estructuras sociales presentes en la modernidad tardía.

En cuanto al esquema del texto, comenzaré con un breve recuento de algunos aspectos en discusión sobre el problema del *don* y la reciprocidad que serán aplicados al presente caso. Luego daré cuenta de las principales características de la migración china en general, para después definir las posiciones y distinciones sociales que constatan internamente los inmigrantes chinos en Asturias.

En la segunda parte procederé al análisis de los mecanismos de reciprocidad presentes en las estructuras de *guānxi* y *mianzi*. En primer lugar constataré las diferencias entre los inmigrantes chinos al definir el contenido de dichos términos, los cuales no remiten a un significado fijo, sino que son objeto de una constante reconstrucción. En segundo lugar describiré ambos fenómenos a partir de las posiciones discursivas en torno a ellos: los variados grados de operatividad, las respectivas reglas internas de *guānxi* y

²⁸ Una inquietud similar propone Alain Caillé y Mark Anspach en la *Revue du Mauss* con respecto a la concepción del sí mismo y las políticas del reconocimiento basadas en el *don* o en la filosofía política. Cfr. Caillé, 2004: 9 y Anspach, 2004: 57-62.

mianzi, sus límites y conflictos. En cada uno de los casos, enfocaré también el problema del ingreso del «otro» español en esas estructuras, intentando desentrañar el impacto, los repliegues o aperturas que esto ha significado.

Finalmente, ejemplificaré sobre la forma en que operan *guānxi* y *mianzi* en dos experiencias asociativas protagonizadas por los chinos de Asturias. En primer lugar, narraré el caso de la organización étnica «CHINA. Chinos en Asturias» y luego el de la «Asociación Taoísta del Hong Ming Tang». Intentaré con estos ejemplos mostrar el funcionamiento de los mecanismos de lucha en dichos contextos, donde son utilizados por agentes concretos en su pugna por el control del espacio social en el cual se desenvuelven.

Debo aquí destacar que el punto capital no será necesariamente conocer el grado de referencialidad directa de esos discursos, sino comprender que efectivamente se habla de ellos, que lo hacen personas concretas, las que a su vez interpretan sus vivencias a partir de lugares y puntos de vista definidos socialmente. Estos puntos o lugares son los que intentaré definir, en mi intención por desvelar los «dispositivos de producción discursiva» presentes en este momento histórico en el grupo humano en cuestión.²⁹

DAR A LOS HOMBRES, DAR A LOS DIOS, DAR AL MERCADO

No es un misterio que entre los chinos operan redes internas bastante autónomas, con principios y normas que parecieran fluir por otras vías, ajenas a la vida pública española en general, en algunos aspectos incluso lejos de las normas del mercado, de las prestaciones sociales oficiales y de la «transparencia» de las regulaciones bancarias. Su casi total ausencia en las oficinas del Estado, de ONGs y sindicatos, tiene como contraparte una alta participación en otros espacios, articulando eficientes sistemas de apoyo mutuo y alianzas para hacer frente a cualquier dificultad: verdaderas «agencias de empleo» vinculadas a familias o mecanismos paralelos de circula-

²⁹ Sin asumir la radicalidad de Foucault, creo pertinente una aproximación «utilitaria» para ingresar a los «textos» recogidos en terreno. Cfr. Foucault, 1979: 35 y Foucault, 1970.