

■ **"La enseñanza,
por vocación..."
Identidad nacional
y mujeres
inmigrantes chinas**

Gladys Nieto

*Licenciada en Ciencias Antropológicas, especialidad
Antropología Social.*

*Investigadora asociada al Centro de Estudios de
Asia Oriental, de la Universidad Autónoma de Madrid.*

Introducción

La producción teórica sobre la construcción de los Estados-nación, el nacionalismo y los procesos a él ligados, centrada en el análisis de la esfera pública, espacio del cual las mujeres se hallan tradicionalmente excluidas, ha tenido como consecuencia la exclusión de éstas del propio discurso. Como bien indica Yuval Davis (1997), al criticar la orientación desde la cual se perciben los estudios sobre género y nación, en la compilación sobre las diferentes vertientes teóricas del nacionalismo (Hutchinson & Smith, 1994): no es que las mujeres recién hayan hecho su entrada en el ámbito nacional, en razón de su actual participación en la arena política, es que siempre estuvieron allí como figuras centrales en la construcción y reproducción de la nación. La condición de una nación, entraña a su vez cierta condición de ser hombres y de ser mujeres. Lo femenino participa de la simbología con que una nación se construye a sí misma, más aún cuando se juega la consolidación de un movimiento revolucionario en su acceso al poder. Las relaciones entre las mujeres, el Estado y los procesos étnico-nacionales, no se agotan en la utilización del universo femenino como un símbolo en los discursos ideológicos ligados a la reproducción de la idea de nación o de un grupo étnico. Las mujeres se consideran como los agentes centrales en la reproducción ideológica del grupo y transmisoras por excelencia de los valores culturales. La prolongación generacional de la herencia cultural del grupo recae en ellas. Asignación que las define como las portadoras culturales de la colectividad, particularmente en la transmisión de los símbolos propios, a las jóvenes generaciones.

Este artículo hará una primera aproximación al tema del nacionalismo chino y la participación que las comunidades de chinos de ultramar tienen en la recreación de una identidad nacional, para detenerse específicamente en el rol adscrito a las mujeres inmigrantes chinas en tanto agentes encargados de portar y legar los valores culturales del grupo, en el caso específico de la transmisión del lenguaje y un sentimiento de pertenencia nacional. Más allá del carácter simbólico obligatorio, tradicionalmente impuesto a las mujeres, en la puesta en juego de este rol, nuestra mirada se detendrá en el sentido positivo que estas tareas adquieren para aquellas mujeres que participan de las elites del movimiento asociativo chino-madrileño, en tanto se incluyen dentro del universo en el que se basa nuestra investigación. La discusión quedará abierta, al final de la exposición, acerca de la implicación que este sentido positivo podría suponer en el seguimiento acrítico o el rechazo de este rol asignado.

Acerca del nacionalismo chino

Para la mayoría de los especialistas el nacionalismo a un nivel político global es un fenómeno moderno, vinculado a la aparición de los propios Estados actuales. En el caso de China, con una historia milenaria de sucesiones dinásticas, tal perspectiva en el análisis de la constitución de un sentimiento nacional moderno se acotaría a un corto espacio de

su larga historia. Lo cual nos llevaría a los inicios de la República en 1911, siguiendo con el establecimiento de la República Popular en 1949 hasta la época actual de las reformas económicas postmaoístas, en la que algunos autores acuerdan hablar de un auge del nacionalismo chino (Wang, 1996; Barmé, 1996). Pero ello dejaría al margen, muchos de los aspectos históricos, sociales y culturales que han confluído en la configuración actual de una amplia gama de sentimientos vinculados a la nación china; llámense orgullo nacional, patriotismo, nacionalismo, pertenencia a una única y verdadera civilización o incluso a una misma "raza". De allí, que el orgullo nacional bien pueda hallar relación con el "trauma social" que supuso la cesión territorial que China debió asumir tras su derrota por parte de las potencias europeas imperialistas durante el siglo XIX -mucho antes de la fundación de la República nacionalista de Sun Yat-Sen- y que tras el *boom* económico de los años '80 y '90 en la República Popular, crezca la idea de igualar o superar en desarrollo económico a algunos países occidentales centrales.

Entendemos que la idea de nación se concibe a partir de la "invención de una tradición", en términos de Hobsbawn, por la cual los proyectos nacionalistas encuentran una vía de comunicación entre lo nuevo y una antigüedad remota que le sirve de base. El sentido de pertenencia a una civilización o "raza" china (debemos aquí hacer la salvedad de que no estamos hablando aún de un nacionalismo chino) se remonta al hecho de que todos los chinos compartirían un único antepasado o ancestro. La correspondencia real entre esta idea mítica de un origen común, en la figura del Emperador Amarillo, a partir del cual todos los chinos se suponen descendientes de éste¹, y la existencia verdadera de este antepasado, poco importa a la hora de entender los sentimientos de adhesión que un mismo grupo posee². Personajes reales o mitológicos, que trazan una línea genealógica en el tiempo, bajo la que se construye la identidad civilizatoria, racial o protonacional. Las nociones actuales chinas sobre el nacionalismo presentan una especial complejidad, resultado de la confluencia de múltiples niveles en sus percepciones acerca de la condición de la nación. Los sentimientos patrióticos chinos comprenden una mezcla de un nacionalismo político, una identidad étnica *han* y un orgullo cultural, que se observa en las alusiones a la civilización china como un punto de autoreferencia (Unger, 1996). Por esta razón, sus contenidos merecen ser comprendidos a través de sus referentes históricos.

En los años '90 el concepto de Gran China ha hecho su aparición en la academia. Con diferentes connotaciones, este concepto resume cuestiones relacionadas con la integración económica, la interacción cultural y la reunificación política de la comunidad

¹ Es interesante la utilización en el lenguaje chino de las expresiones *huangdi zisun* y *yanhuang zisun*, que significan hijos y nietos del Emperador Amarillo, para referirse a los chinos.

² En la mitología china el emperador amarillo Huang Di es considerado el primer ancestro. De éste se desconoce su verdadera existencia y con el tiempo ha pasado a ser parte de la leyenda. Otro antepasado al que también se le reconoce el papel de fundador y origen de todos los chinos, es el emperador Yan Di, de quien se han obtenido registros históricos acerca de su participación en la creación y desarrollo de la medicina china (Pan, 1994).

china internacional (Harding, 1993). La Gran China se comprende como una categoría que define la interrelación entre China continental, Hong-Kong, Macao, Taiwán y las comunidades de chinos de ultramar residentes en todo el mundo. La reciente recuperación de Hong-Kong en julio de 1997 por parte de la República Popular, la próxima anexión de Macao prevista para el año 1999 y los intentos por reunificar la isla de Taiwán bajo el lema de "un país, dos sistemas" influyen en la conformación de una nueva potencia económica en la zona. De allí que algunos autores consideren como probable que en los inicios del siglo XXI, el producto interior bruto de la Gran China sobrepase al de la Comunidad Económica Europea y los Estados Unidos, convirtiéndose en líder del comercio mundial y en el mayor mercado consumidor del planeta. Estos procesos han incidido, por un lado, en el fortalecimiento de una identidad nacional, la autoafirmación de China ante el mundo, basada en una reivindicación de su superioridad así como en los intentos por parte del gobierno chino de evitar una disgregación de su territorio similar a la ocurrida en la ex Unión Soviética que tienen su origen en los reclamos de los nacionalismos periféricos enfrentados a la mayoría *han*, principalmente desde Tíbet, la provincia musulmana de Xinjiang y Taiwán (Fisac, 1998).

La inclusión de las comunidades chinas de ultramar en un proyecto político conjunto con la madre patria, sustentado en apelaciones patrióticas, o razones afectivas vinculadas al origen no es un fenómeno reciente, derivado del proceso actual de modernización que está teniendo lugar en China. Los chinos de ultramar han sido aclamados y vituperados, en diferentes momentos históricos, llamados a participar en las revoluciones nacionales y las luchas contra las ocupaciones foráneas en su territorio o abandonados a su suerte como elementos antipatrióticos cuando la revolución precisaba de su participación activa en China y ellos elegían residir en el extranjero. Alguna vez Sun Yat-Sen, el padre de la República, decía que "los chinos de ultramar son la madre de la revolución". Aunque los compatriotas de ultramar viven en diferentes regiones del mundo, todos son chinos. Siempre han mostrado preocupación y patriotismo por su tierra. Solo unidos en espíritu y juntos podrán alcanzar una fuerte, próspera, saludable y feliz nación³. Aquí no solamente nos encontramos con el llamado nacionalista a que los chinos en el exterior participen de la revolución, sino con el paralelo simbolismo entre la femineidad y la idea de nación.

La condición de "ser chino" no se limita a los espacios territoriales de la nación. Los vínculos sentimentales permanecen, ya sea ligados al pueblo natal o a la nación en un contexto extraterritorial, como posteriormente explicaremos. Sustentada desde el Estado o internalizada en los mismos actores sociales, la identidad nacional es una constante entre los chinos de ultramar. Pero precisaremos antes que nada, describir sucintamente la organización de la colonia chino-madrileña, para poder comprender las prácticas que vinculan a las mujeres chinas en la construcción de esta identidad nacional.

³ Registro obtenido del texto "Chinese Stories" que se utiliza como material de enseñanza en el colegio de chinos de ultramar de Madrid, organizado por inmigrantes taiwaneses, pág. 30, lección *real zuguo de huaqiao* (los chinos de ultramar que aman a la madre patria).

Un nodo de la diáspora en Madrid

La tradición histórica migratoria de los chinos es extensa, abarcando aproximadamente cinco siglos. Los *huaqiao* (chinos de ultramar) constituyen un grupo de más de treinta millones de personas en la actualidad, distribuidos de manera diferencial en más de 130 países (Poston and Yu, 1990). Entre los destinos elegidos por los emigrantes chinos, Europa, históricamente no ha constituido un lugar preferencial de establecimiento, con la única excepción de Inglaterra. Mas, en los últimos años, se ha vislumbrado un incremento significativo de la migración china al continente, particularmente hacia los países de la Europa Oriental. Tras la caída del Bloque Comunista, países como la República Checa, Hungría, Rumania, etcétera, han aparecido para los migrantes chinos, como nuevos espacios en los que tentar fortuna con sus negocios. A pesar del crecimiento poblacional de la migración china en ciertos países europeos, que incumbe también a la propia comunidad establecida en España, las comunidades chinas en Europa se encuentran muy lejos aún de la organización y amplitud que poseen aquellas propias del Sudeste Asiático y especialmente de los Estados Unidos.

La dispersión migratoria de los chinos sumada a las relaciones estrechas que el grupo históricamente ha mantenido y mantiene con el país de origen, han llevado a algunos académicos a considerar a la migración china como una diáspora (Ma Mung, 1990; Trolliet, 1994). La llegada de los primeros pioneros chinos a nuestro país se remonta a los años posteriores a la Primera Guerra Mundial. Ellos provenían de un contingente de emigrantes de la República Popular China que llegaron a Francia para trabajar en las tareas relacionadas con el frente, y que, tras la finalización de la guerra, optaron por dirigirse a otros países europeos en vez de regresar a su país. Los primeros chinos eran buhoneros, vendedores ambulantes de esculturas de piedras, originarios del distrito de Qingtian, provincia de Zhejiang, en China continental. Esta región es especialmente conocida por el valor artístico de sus esculturas de piedra no solo dentro de China, sino por el interés que éstas despertaron en algunos viajeros oriundos de Europa. Los pioneros fueron instalándose, trayendo a sus parientes para el trabajo en ciertos ámbitos económicos, preferentemente ligados a la gastronomía china. Creando de esa manera redes migratorias que permanecen en la actualidad. La vinculación entre ciertas aldeas de emigración (*qiaoxiang*) en el área de Qingtian, un *habitus* o prácticas aprehendidas, ligado a la realización de esculturas de piedra con destino a Europa, y las redes migratorias establecidas, coadyuvaron a una concentración de la migración qingtianesa en el continente europeo, especialmente en Francia, Holanda, Bélgica, Dinamarca, Italia y España (Thuno, 1998).

Tanto en la Comunidad de Madrid como en otras comunidades autónomas, la colonia china se compone de inmigrantes de diferente origen: qingtianeses, wenzhouneses, fujianeses, taiwaneses, pekineses, shanghaienses, entre otros, prevaleciendo en su gran mayoría los primeros. Hasta mediados de la década de los años '80 esta comunidad constituía un grupo estable y reducido. Desde 1985 en adelante se produce un incre-

mento poblacional significativo, a través de la llegada de nuevas oleadas migratorias originarias del continente. Coincidentes, a su vez, con las migraciones de otros grupos provenientes del Tercer Mundo.

Los sectores originarios de Taiwán y República Popular poseen una organización autónoma, que funciona de manera similar a otras comunidades chinas en el exterior, agrupadas a través de una organización segmentaria (Crissman, 1967). Es decir, cada sector tiene sus propias asociaciones voluntarias, sus propios líderes, y en muy contadas ocasiones participan en eventos conjuntos con los miembros del otro segmento. Las diferencias entre segmentos se sustentan en concepciones ligadas al origen, a razones económicas, y muy especialmente políticas.

Es muy difícil la obtención de datos sociodemográficos fidedignos en el caso de la inmigración china, debido a que un sector importante de esta población no tiene regularizada su residencia, con lo que no se halla reflejado en las estadísticas oficiales. Según datos del Instituto de Migraciones, Ministerio de Asuntos Sociales, al 31 de diciembre de 1996, los inmigrantes chinos residentes en la Comunidad de Madrid originarios de la República Popular ascendían a 2.988. Mientras que los de Taiwán alcanzaban a 220 personas. Lo que supone, una población china residente en nuestra Comunidad de 3.208 personas. Para dar una idea de la cifra real de este grupo, algunas fuentes ligadas a la Embajada de la República Popular China y la Oficina Económica y Cultural de Taipei elevan entre el doble y el triple aquellos números de la población residente. En un trabajo anterior (Nieto, 1996) indicamos que el porcentaje de mujeres que componen el colectivo rondaría el 30%. Si bien contamos con que el patrón de emigración chino es predominantemente masculino -jóvenes solteros, o casados que han dejado a su esposa en China-, este porcentaje se desprende de los datos de los permisos de trabajo otorgados a inmigrantes extranjeros. Con lo cual deja afuera tanto a los residentes que no cuentan con permiso de trabajo, que arribaron a través de reagrupación familiar como a aquellos inmigrantes considerados por el Estado como "ilegales".

Madrid se ha convertido para las mujeres y los hombres chinos en un nodo más de su diáspora. Es la Comunidad en la que se concentran la mayor parte de estos inmigrantes en nuestro país, así como la mayoría de sus asociaciones voluntarias.

Clases de chino en sábados

Entre las diversas asociaciones voluntarias chinas que funcionan en la Comunidad de Madrid, tres llevan adelante actualmente proyectos de enseñanza de la lengua china para niños y adolescentes, hijos de inmigrantes de esta nacionalidad. Todos ellos poseen una similar estructura organizativa, las clases se dictan los días sábados, entre las diez

de la mañana y las cuatro o cinco de la tarde, durante la época del ciclo escolar. Los niños cumplen una jornada completa, y en la mayoría de los casos almuerzan en el mismo colegio. La elección de este día para sus clases en chino responde a la necesidad de no interferir en la escolarización española reglada. Las asociaciones chinas usualmente llegan a un acuerdo con las direcciones de algunos colegios públicos de la Comunidad de Madrid para que sus instalaciones les sean cedidas, para el desarrollo de estas actividades durante una parte del fin de semana.

El primer colegio de estas características que se abrió en Madrid, lo hizo hace aproximadamente diez años. Estaba organizado por inmigrantes taiwaneses, de la Asociación de Restaurantes Chinos, y a diferencia de los actuales colegios, sus instalaciones dependían exclusivamente del soporte financiero de los inmigrantes chinos. La imposibilidad de sostenerlo económicamente, llevó a su posterior disolución. Se fundó entonces en 1992 el colegio de los chinos de ultramar en Madrid, España, que actualmente depende de la Asociación de promoción cultural-educativa entre China-España⁴ también compuesta por inmigrantes taiwaneses. Si bien este colegio depende de esta asociación, muchas mujeres de la Asociación de damas chinas de Taiwán tienen una activa participación en él como maestras u organizadoras voluntarias de las tareas administrativas y de la obtención de fondos para la financiación de las tareas del centro. El colegio de los chinos de ultramar en Madrid, España, da clases los sábados en el Colegio Concha Espina de Vallecas que les cede sus instalaciones y recibe subvenciones y donaciones de material bibliográfico por parte del gobierno de Taiwán. Durante unos pocos años este colegio constituyó el único referente para los inmigrantes chinos residentes en Madrid, al cual éstos podían enviar a sus hijos a estudiar chino. Mas en la segunda mitad de la década de los '90, se produce una especie de efervescencia en la creación de escuelas chinas para niños inmigrantes, llegando a alcanzar una cifra de siete en todo el territorio nacional. Se establecieron dos colegios más en Madrid, uno en Valencia, uno en Barcelona, uno en Sevilla y otro en Málaga. El segundo colegio fundado en 1995 en Madrid fue el *xihua zhongwen xuexiao*, o el colegio de chino para chino-españoles. Depende de la Organización del Fondo Hispano-chino⁵, una de las dos mayores asociaciones voluntarias chinas de ámbito nacional que agrupa a inmigrantes de diferente origen de la República Popular y algunos miembros de Taiwán. Actualmente desarrolla sus tareas en el Centro Cultural Plaza de la Remonta en el barrio de Tetuán. En 1996 se crea el tercer colegio chino en nuestra Comunidad, bajo el nombre de colegio de los chinos de ultramar (superponiéndose a la denominación del colegio organizado por los inmigrantes taiwaneses). La organización de este centro está a cargo de la Asociación de las mujeres de los chinos en España⁶ (que reúne mayoritariamente a mujeres de República Popular) y es el que más niños ha congregado para el presente ciclo lectivo. Desde su fundación este colegio

⁴ qiaoxido donshihui

⁵ luxi huaren zizhu jijinhui

⁶ xibanya huaqiao huaren funu lianhehui

funcionó en el Colegio Público Portugal en el barrio de Moncloa, pero tiene previsto su traslado inminente al Colegio Público Federico Rubio de Cuatro Caminos.

La coexistencia de tres escuelas chinas para niños inmigrantes en Madrid (que en ocasiones, incluye a contados españoles interesados en estudiar esta lengua) ha producido en estos últimos años, desplazamientos de los alumnos entre los diferentes centros (ver tabla 1).

	Moncloa	Vallecas	Tetuán
1995-96		150	+ 50
1996-97	70	75	25
1997-98	130	50	+ 30
1998-99	+ 200	s/datos	s/datos

Tabla 1. Cantidad de alumnos distribuidos en los colegios chinos de Madrid por ciclos lectivos

Fuente: Asociaciones voluntarias chinas

El colegio chino de Vallecas es el que mayor alumnado ha perdido, mientras el de Moncloa se presenta como el de mayor desarrollo entre los tres. Y creemos no equivocarnos al afirmar que la aparición de nuevos colegios chinos está produciendo una distribución selectiva basada en el origen de los hijos de inmigrantes, de manera similar a la organización segmentaria entre los chinos de Taiwán y del continente. Distribución que en última instancia descansa en una contraposición en torno a la lengua y la identidad nacional. El colegio de Vallecas reúne actualmente a niños, hijos de taiwaneses, hongkoneses y unos pocos del continente a los cuales "no les enseñaron bien" en el colegio Portugal. Por su parte, este último colegio congrega a una gran mayoría de niños originarios de Qingtian, y de otras zonas de la República Popular (Shanghai, Fujian, Wenzhou, etcétera), situación similar a la del colegio de Tetuán.

La diversidad lingüística en China continental es notable. Si nos centramos en el nivel del lenguaje hablado, y en la mayoría de la población *han* o propiamente china, con lo cual excluimos las minorías nacionales que hablan su propio idioma, el norte posee una relativa homogeneidad en la utilización del *putonghua* o la lengua china normalizada, que en Taiwán se denomina chino mandarín. Mientras que el sur es un inmenso mosaico de dialectos diferentes entre sí. En ocasiones para el viajero, los diez kilómetros que separan a un pueblo de otro, puede suponer la imposibilidad de comprender el dialecto de los lugareños. No es necesario adentrarse en ejemplos lejanos. Los chino-españoles oriundos de Wenzhou y Qingtian, a pesar de pertenecer ambos a la misma provincia de Zhejiang y de hallarse cercanos geográficamente, hablan sus respectivos dialectos, sin que éstos posean elementos comunes. Para las jóvenes generaciones, es una constante el dominio tanto de su propio dialecto como del *putonghua*, ya que éste es el instrumento para la comunica-

ción más allá de la aldea o la ciudad de origen, o en aquellas cuestiones burocráticas que requieren de la competencia en la lengua del país⁷. A nivel de la lengua escrita, la existencia de una base común en la significación de los caracteres, evita problemas comunicativos tan marcados como en el caso del lenguaje hablado. Aunque en ocasiones, los problemas persisten debido a los localismos o ciertas variaciones culturales.

En la década de los años '50, en la República Popular, el gobierno maoísta introdujo una simplificación de la escritura china para hacerla extensiva a la gran mayoría de la población, facilitando de alguna manera la alfabetización. En Taiwán, Hong-Kong y algunas comunidades de chinos de ultramar se siguieron utilizando los caracteres antiguos complejos. Esta señal diferencial en la lengua se convirtió posteriormente en una reivindicación de identidad nacional en el caso de Taiwán, que vino a sumarse a la preservación de ciertos valores culturales e históricos, propiamente chinos, salvaguardados de la *razzia* acometida durante la Revolución Cultural y atesorados en la isla (Chun, 1996; Fisac, 1998).

Nos hemos extendido en la descripción de los usos de la lengua en el continente y Taiwán, para buscar explicaciones sobre los procesos que atañen a la enseñanza de la lengua china en el presente contexto. El colegio chino de Vallecas administrado por inmigrantes taiwaneses, se caracteriza no solo por enseñar la lengua en caracteres antiguos complejos, sino por brindar una formación cultural adicional, a aquella que ofrecen los restantes colegios. En éste, no solamente se dictan clases de lengua, sino de poesía, baile, caligrafía, manualidades chinas, entre otras. En los colegios de Moncloa y Tetuán, la enseñanza se realiza en caracteres simplificados, como es el uso en la República Popular. Durante los años en que el colegio de Vallecas fue pionero en el aprendizaje del chino para los hijos de inmigrantes, aquellos oriundos del continente participaron en él. En este momento, en que las opciones se extienden a una enseñanza en caracteres simplificados, la ubicación de los alumnos parece ir encaminándose a una distribución más ligada al origen, que profundiza la diferencia entre los grupos de Taiwán y República Popular.

La versión estatal de la identidad china

La chinitud⁸ o aquello que podemos denominar como un sentimiento de pertenencia nacional en sentido amplio constituye un aspecto sociocultural fundamental entre las comunidades de *huaqiao* en el exterior. La significación de la chinitud entre los chinos supera

⁷ Algunos inmigrantes de la provincia de Zhejiang denominan *guayu* o lenguaje del país al *putonghua* o lengua china normalizada. Con un paralelismo de su uso en Taiwan, que se remonta a los primeros años de la República. Estas diferencias en la forma de mencionar la lengua china reflejan la manera en que el lenguaje es utilizado para servir a diversos tipos de sentimientos nacionales (Chun, 1996:127).

⁸ Empleamos aquí el término chinitud o "ser chino" como una traducción aproximada a nuestro idioma del vocablo inglés *chineseness*. Para los análisis en torno al significado contemporáneo de la chinitud, véase el monográfico dedicado a este tema en *Daeadalus* vol 120, n° 2, primavera de 1991.

una interpretación occidental medida en términos de nacionalidad o ciudadanía, basándose en condiciones culturales, históricas y raciales. China tradicionalmente se ubicó en el centro de la existencia, concepción también corriente a muchas otras sociedades. Pero así como China era el centro, también era el espacio que detentaba lo más altamente civilizado. Fuera de sus confines habitaban los pueblos bárbaros, no pertenecientes a la mayoría *han*. En este sentido, percibirse como chino supone dos tipos de sentimientos de identidad: ser integrantes del pueblo chino, equiparable a un moderno patriotismo o nacionalismo y poseer una herencia cultural transmitida por los antepasados, de estar esencialmente separados de los no-chinos (Wu, 1991). Esta separación en el imaginario cultural entre lo chino y lo extranjero puede ejemplificarse a través de determinadas situaciones, como las de posicionarse a favor de un miembro del propio grupo, aunque su comportamiento sea entendido como ética o moralmente reprochable, con tal de oponerse a los *laowai* (término con el que se designa a los extranjeros en la República Popular). Así como expresar una férrea resistencia a la asimilación, para no perderse en un universo sociocultural degradado e impropio, como ha sido el caso entre los primeros inmigrantes chinos a nuestro país durante las primeras décadas de este siglo⁹. Pero más allá de ciertas posturas chovinistas, que no pueden extenderse indiferenciadamente a toda una sociedad, lo que nos interesa rescatar es la adhesión emocional, históricamente transmitida que crea en un pueblo ciertos vínculos de pertenecer a una misma comunidad. Entre los chinos de ultramar, este sentimiento comunitario permanece vivo, a pesar de la distancia que los separa de su lugar de origen. Que los chinos sean parte de una diáspora, define de alguna manera el carácter de su identidad. Generalmente se interpreta la identidad asociada a un espacio físico, un territorio al que nace ligada. Aquello que diferencia a una diáspora de otros grupos migrantes es el desarraigo del lugar de origen, la posibilidad de tener conciencia de sí en un no-lugar, en un espacio extraterritorial. La diáspora conoce por intuición que su territorio no es un lugar preciso, sino una multiplicidad de lugares que son equivalentes entre sí, ya que ninguno es el lugar insustituible de la identidad (Ma Mung, 1994). La diáspora china, vinculada a través de una intensificación de sus relaciones económicas, humanas e identitarias es entendida por Ma Mung (1990) como un sustituto parcial del Estado-nación. En ese sentido, los chinos de ultramar continúan desde un contexto extraterritorial recreando los vínculos históricos y emocionales con la patria.

Desde los inicios del nacionalismo chino moderno, tanto el Guomindang como el Partido Comunista Chino se abocaron a la tarea de reforzar el sentimiento de una identidad nacional china entre las comunidades de chinos de ultramar. Wu denominó este tipo de

⁹ Las referencias a la historia de los primeros emigrantes qingtianeses a España, narrada por Ma Zhuomin, abunda en ejemplos de ataques verbales entre los mismos chinos hacia aquellos que osaban aprender el idioma español, adjetivos que iban desde "bárbaro podrido", "tortuga que intenta hablar un lenguaje bárbaro" hasta "bárbaro europeo". Tras estas caracterizaciones subyacía el temor a traicionar a los antepasados al aprender un lenguaje que no era aquel propio de la "civilización". Recogido del artículo "Los primeros qingtianeses que emigraron a España" (*zaoqi lu xibanya de qingtianren*), periódico Hispano-chino, n.º 27, 1 de septiembre de 1996.

prácticas orientadas desde el Estado, y tendentes a lograr la adhesión política y emocional de los emigrantes chinos más allá de las fronteras tanto de China como de Taiwán, "versión estatal de la identidad". Muchos pueden ser los símbolos o los rituales a través de los cuales se recrea una identidad nacional, pero seguramente no hay instrumento más poderoso de identificación con el origen que el lenguaje. Más aún cuando la lengua está asociada a ciertas pautas culturales y a cierta forma de aprehender la realidad. En la tradición china poseer el lenguaje de los ancestros es la marca por excelencia de la chinitud, ya que facilita a quiénes de él hacen uso un sentido de continuidad con sus raíces y su historia¹⁰. De allí que, la reproducción de un sentimiento nacionalista encuentre en las escuelas chinas de la diáspora un amplio espacio de acción. Pan describe en su historia de la diáspora china, durante los años '20 la masiva aparición de escuelas chinas en el Sudeste Asiático animadas de un fuerte nacionalismo. Así como Lim (1993) recrea las formas de educación en escuelas chinas en Singapur en la primera mitad de este siglo, a través del estudio de los textos confucianos y los versos patrióticos en chino, bajo la creencia en la obligación de salvar a China de los poderes occidentales y los "demonios japoneses".

Mujeres e identidad nacional

Como hemos visto, en la concepción acerca de la chinitud que los especialistas han estudiado, la idea de la pertenencia a una civilización legada por los ancestros constituye un punto esencial. Ahora bien, tradicionalmente en China, la continuación de la línea genealógica de los antepasados pertenece a los hombres. En una sociedad patrilocal, patrilineal y patriarcal, las mujeres una vez casadas pasaban a formar parte del grupo del marido, y a honrar a sus ancestros. Las mujeres no solamente eran consideradas una carga para su grupo de origen porque en el futuro pasarían a pertenecer a otra familia, sino que en el grupo al que se verían destinadas, ellas no tendrían la posibilidad de transmitir su apellido. La exterioridad de las mujeres permanece cristalizada hasta nuestros días en el lenguaje, a través de los términos de parentesco, donde el ámbito interno de la casa y de la familia pertenece al varón, mientras que el ámbito externo a la mujer. De allí que el término *wai* (fuera, externo) preceda la denominación de algunos parientes en su línea materna (Fisac, 1997). Si las mujeres aparecen como el grupo externo a nivel del parentesco, y éste constituye la base de una civilización milenaria y de un sentimiento identitario, uno no podría menos que inferir que la chinitud así entendida constituye un nuevo espacio de exteriorización de las mujeres, un ámbito preferentemente masculino. En ese sentido, la significación de la chinitud se nutre de una separación entre los chinos y los no-chinos, al tiempo que oculta en su interior la exclusión de determinados grupos, llámense mujeres o las minorías étnicas que han sido parte del imperio. Así el carácter de lo chino se universaliza a una masculinidad *han*. Por ello, es pertinente la visión de Virginia Maquieira (1998), en el sentido de "saber **quién selecciona y/ o excluye** las diversas

¹⁰ Pan, op. cit.

versiones de un pasado que puede ser significativo para el presente y el futuro", ya que el Estado no es el único agente que participa de la invención de la tradición y una idea de nación, sino que esta incumbe a los intelectuales y especialistas, cuyas palabras pueden tener el poder de reforzar los modelos existentes.

La inclusión o la exclusión de las mujeres en las prácticas ligadas al nacionalismo, puede operar tanto a nivel de la realidad concreta como en el imaginario simbólico. Y si bien, ellas pueden considerarse externas a una definición esencialista del sentido del ser chino, no lo han sido cuando el Estado requirió su participación activa en el mantenimiento de la revolución de 1949, bajo el llamamiento maoísta de que "las mujeres sostienen la mitad del cielo", o cuando, por razones de interés nacional, debieron actuar en concordancia con las políticas de planificación familiar del hijo único.

Retornando al contexto que nos ocupa, habíamos ya esbozado que en determinados periodos históricos de un auge del nacionalismo en China, las comunidades de chinos en el exterior eran interpeladas para su movilización a favor de la patria. Las versiones estatales de la identidad se transmitían principalmente a través de las escuelas chinas donde los inmigrantes se formaban no sólo en el aprendizaje de la lengua sino en el estudio de sus raíces filosóficas e históricas. El hecho de que en estos últimos años en Madrid hayan hecho aparición varias escuelas chinas, no está desvinculado de la revitalización del nacionalismo tanto en Taiwán como en la República Popular. Sólo que el orgullo nacional en esta etapa, llega de la mano de un proyecto modernizador económicamente exitoso que requiere de los chinos de ultramar la confianza necesaria para la inversión en los lugares de origen y el crecimiento de la patria. Las escuelas chinas que funcionan en nuestra Comunidad, no promueven una divulgación abierta y explícitamente nacionalista, opuesta al imperialismo extranjero, un discurso ya caduco en este contexto. Pero sí, un sentimiento de formar a los niños como verdaderos chinos, ya que, socializados éstos en nuestro país, han pasado a adquirir el lenguaje español como autóctonos, con el riesgo de perder completamente el idioma de la patria.

En el mantenimiento y la extensión de la versión estatal de la identidad china, los agentes que participan son principalmente los intelectuales que permanecen en el país de origen y las élites de las comunidades de *huaqiao*. Aunque habría que especificar que dentro de estas élites, las mujeres desarrollan un rol fundamental. Los tres colegios chinos que funcionan en la Comunidad de Madrid, son organizados por las asociaciones voluntarias chinas. Asociaciones que, por norma general, congregan a los grupos más prestigiados de la comunidad china y algunos de sus intelectuales, y suelen tener relaciones fluidas con las respectivas embajadas de sus países.

En los proyectos de enseñanza de la lengua china para los hijos de inmigrantes que anteriormente reseñamos, cabría destacar, la activa participación de las dos únicas asociaciones voluntarias de mujeres que existen en la Comunidad de Madrid, representan-

tes tanto de los segmentos originarios de la República Popular (la Asociación de las mujeres de los chinos en España) como de Taiwán (la Asociación de damas chinas de Taiwán). Este hecho no es fortuito, descansa en la asunción de ciertos roles femeninos, en tanto son las mujeres las portadoras por excelencia de los valores culturales a las jóvenes generaciones y las encargadas de la transmisión del lenguaje. Si examinamos la distinción por sexos del profesorado que tiene a su cargo la impartición de clases en estos colegios también podemos notar que los maestros son en su casi totalidad, mujeres (véase tabla 2).

	Moncloa	Vallecas	Tetuán
Profesores varones		1	
Profesoras mujeres	4	4	2
Total	4	4	3

Tabla 2. Distinción por sexos del profesorado de los colegios chinos en Madrid.

Fuente: Asociaciones voluntarias chinas

La lengua es el vehículo primario de la transmisión de la identidad nacional, y su enseñanza constituye una de las principales tareas para un sector de mujeres chinas miembros de la élite. La enseñanza de la lengua china constituye un valor legado, de generación en generación, que las mujeres acogen como parte de su hacer. Con esta preciosa expresión, lo describía una mujer proveniente de Taiwán, residente en Madrid durante 6 años:

"...Mis dos hijos no saben español porque van a un colegio británico. El menor no aprendió bien el chino, vea! (me indicaba la pronunciación de una palabra). El se enfada pero yo todos los días durante el desayuno le hago escribir cinco o diez caracteres (...) Ahora ya no tengo tanta memoria, se me olvidan algunos caracteres, tengo que buscarlos en el diccionario. Recuerdo cuando era pequeña que mi madre dibujaba en cartulinas los caracteres chinos, me los mostraba y yo jugaba a memorizarlos. Me encantaba. Era muy rápida para aprender..."
(Diario de campo: 6)

Durante el desarrollo de mi trabajo de campo, en el colegio chino de Vallecas, las mujeres taiwanesas expresaban con orgullo que varias de ellas tenían a sus propios hijos en las clases. Razón por la cual se fundían en una unidad, los roles doméstico y extradoméstico: siendo madres y maestras. Merece indicarse a este respecto que en China, en una sociedad atenta a las jerarquías, el oficio de profesor es altamente estimado. Un dicho chino reza: "Maestro de un día, padre toda la vida". Con lo cual la relación entre maestro y alumno, equivale a la creación de vínculos cuasi parentales, aunque no exentos de una distancia social. De esta manera puede ser comprendido el gran valor que se otor-

ga a la síntesis madre-maestra. Toda una serie de disposiciones simbólicas del papel de las mujeres en la transmisión de la lengua, parece permear el trabajo cotidiano de los colegios chinos madrileños. El hecho de que sean mujeres y no hombres quienes imparten la enseñanza se define en los siguientes términos, en palabras de las actrices sociales: "las mujeres tienen más paciencia que los hombres (...) los hombres se mueven más por el interés, nosotras por la vocación" (Reg. 8:2).

Si bien, puede pensarse que las mujeres chinas de la élite aceptan acriticamente este rol social establecido, justificando a través de una visión esencialista sobre lo masculino y lo femenino sus tareas, nosotros entendemos que en su hacer cotidiano ellas ponen en juego diferentes versiones de una identidad nacional que entran en conflicto. Veámoslo con detalle. En una ocasión, una de las mujeres de la Asociación de damas chinas de Taiwán, me interpeló de la siguiente manera:

"...En un momento yo estaba pronunciando algo y ella se ríe y me dice: ¡Eres comunista! (...) Luego me explicó que decir xuexi (estudiar) solo se dice en República Popular y que cuando vaya a Taiwán solo diga xue" (DC:24)

La orientación política, en este discurso, parece canalizada a través de la transmisión del lenguaje, contraponiéndose dos modelos ideológicos: el del continente y el de la isla de Taiwán. Modelos que se nutren de otras tantas diferencias, como aquellas que ya expresamos, en torno al aprendizaje de la lengua china en caracteres complejos y simplificados, propias de cada uno de ellos. Como indica Chun, el gobierno del Guomindang, a través de un claro contraste con el continente ha perpetuado su rol como guardián de la cultura china tradicional. No sólo en relación a la posesión de determinados tesoros nacionales (textos clásicos, antigüedades arqueológicas y objetos históricos) que permanecen en la isla, sino en su actitud conservadora en la preservación de la escritura, oponiéndose a la simplificación de los caracteres chinos.

De esta forma, a través de la enseñanza de la lengua, ya sea dentro de la casa o en los colegios chinos, estas mujeres transmiten una identidad nacional que no parece ser única, ya que describe dos sentimientos políticos e ideológicos diferentes. Las mujeres de Taiwán se enfrentan desde la preservación de la pureza original de la escritura, conformando una identidad periférica a la identidad nacional china originaria del Centro. Desde ese lugar, pueden también percibir que forman a sus hijos o los hijos de otros inmigrantes como chinos, con determinada orientación ideológica.

En síntesis, el rol que estas mujeres cumplen en la transmisión de una identidad nacional parece desplegar toda una serie de aspectos ambivalentes que van desde la aceptación acrítica de la norma a la confrontación ideológica. Por una parte, el paso a la esfera extradoméstica, siendo maestras en los colegios chinos las ubica en un lugar de la jerar-

quía de especial reconocimiento, pero bajo un mandato social asumido y cristalizado en cualidades esencialistas que corresponden a hombres y mujeres, y definen cierta división sexual del trabajo. Y en segundo lugar, sus prácticas aún cuando se limitan al seguimiento de un rol socialmente establecido, entrañan a su vez una confrontación y una negociación en torno a lo que significa "ser chino", y una puesta en duda de la existencia de una única identidad nacional china.

Bibliografía

- Anuario Estadístico de Extranjería 1996**, Madrid: Instituto de Migraciones y Servicios Sociales, Ministerio de Asuntos Sociales.
- Barmé, Geremie**, "To Screw Foreigners is Patriotic: China's Avant-Garde Nationalists", en Unger, J. (ed.), *Chinese Nationalism*, New York: M. E. Sharpe, 1996.
- Chun, Allen**, "From nationalism to nationalizing: Cultural imagination and State formation in postwar Taiwan", en Unger, J. (ed.), *Chinese Nationalism*, New York: M. E. Sharpe, 1996.
- Crissman, Lawrence C.**, "The segmentary structure of urban Overseas Chinese communities", en *MAN*, vol. 2, nº 2, 1967.
- Fisac, Taciana**, "Occidente y la identidad nacional china", en *Papeles de Cuestiones Internacionales*, CIP, nº 63, 1998.
- Fisac, Taciana**, *El otro sexo del dragón*, Madrid: Narcea S.A. de ediciones, 1997.
- Harding, Harry**, "The concept of 'Greater China': Themes, variations and reservations", en *The China Quarterly*, nº 136, diciembre 1993
- Hutchinson, John and Smith, Anthony** (ed.), *Nationalism*, Great Britain: Oxford University Press, 1994.
- Lim, Suchen Christine**, *Fistful of colours*, Singapur: EPB Publishers, 1993.
- Ma Mung, Emmanuel**, "China y Líbano, una misma diáspora", en Suplemento mundial del periódico *La Jornada*, Los emigrantes (parte III y última), México DF, 23 junio 1991
- Ma Mung, Emmanuel**, "Non-luogo e utopia: la diaspora cinese e il territorio", en Giovanna Campani y otros, *L'immigrazione silenziosa. Le comunità cinesi in Italia*, Torino: Ed. della Fondazione Giovanni Agnelli, 1994.
- Maquieira D'Angelo, Virginia**, "Cultura y derechos humanos de las mujeres", en... 1998
- Nieto, Gladys**, *La representación simbólica de las diferencias en el interior de los grupos migratorios: El caso de la comunidad china en España*, Madrid: Dirección General de Migraciones, Ministerio de Asuntos Sociales, 1996 (sin publicar).
- Pan, Lynn**, *Sons of the Yellow Emperor. A history of the Chinese diaspora*, New York: Kodansha America Inc., 1994

Pérez Cantó, Pilar, Coordinadora: *Mujer del Caribe ante el año 2000*, Madrid, Ed. Com. De Madrid, 1998.

Poston, Dudley and Yu, Mei-Yu, "The distribution of the Overseas Chinese in the contemporary world", *International Migration Review*, vol. 24, 3 (91), otoño 1990

Thuno, Mette, "Moving stones from China to Europe: The dynamics of emigration from Zhejiang to Europe", en Frank Pieke and Hein Mallee, *Internal and international migration. Chinese perspectives*, Great Britain: Curzon Press, 1998

Troillet, Pierre, Peut-on parler d'une diaspora chinoise?, en *L'Espace Geographique*, tomo XXIII, N° 2, 1994.

Tu Wei-ming, "Cultural China: The Periphery as the Center", en *Daedalus* vol 120, n° 2, primavera 1991.

Unger, Jonathan, "Introduction", en *Chinese Nationalism*, M. E. Sharpe, New York, 1996

Wang, Gungwu, *The Revival of Chinese Nationalism*, Leiden: International Institute of Asian Studies, Lecture Series 6, 1996.

Wu, David Yen-Ho, "The construction of Chinese and non-Chinese identities", en *Daedalus*, vol. 120, n° 2, primavera 1991.

Yuval Davis, Nira, *Gender and Nation*, London: Sage Publications, 1997.