



Si Somos Americanos

ISSN: 0718-2910

ISSN: 0719-0948

Universidad Arturo Prat. Instituto de Estudios
Internacionales (INTE)

González Pizarro, José Antonio; Llanos Reyes, Claudio; Lufin Varas, Marcelo
Tres problemáticas de la inmigración china en el norte de Chile*
Si Somos Americanos, vol. XX, núm. 2, 2020, Julio-Diciembre, pp. 91-115
Universidad Arturo Prat. Instituto de Estudios Internacionales (INTE)

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=337966742004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Tres problemáticas de la inmigración china en el norte de Chile*

Three problems about Chinese immigration in northern Chile

José Antonio González Pizarro**

Facultad de Ciencias Jurídicas, Universidad Católica del Norte, Chile.

Claudio Llanos Reyes***

Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.

Marcelo Lufin Varas****

Facultad de Economía y Administración, Universidad Católica del Norte, Chile.

Resumen

* Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt 1180319 del año 2019.

** Doctor en Historia, Universidad de Navarra. Académico del Centro de Estudios Histórico-Jurídicos de la Escuela de Derecho-Facultad de Ciencias Jurídicas, Universidad Católica del Norte. Dirección postal: Angamos 0610, Antofagasta. Correo electrónico: jagonzal@ucn.cl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4030-0353>

*** Doctor en Historia, Universidad de Barcelona. Académico del Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Dirección postal: Paseo Valle 396, Viña del Mar. Correo electrónico: claudio.llanos@pucv.cl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7612-5497>

**** Doctor en Planificación Regional, University of Illinois at Urbana-Champaign. Académico del Departamento de Economía de la Facultad de Economía y Administración, Universidad Católica del Norte. Dirección postal: Angamos 0610, Antofagasta. Correo electrónico: mlufin@ucn.cl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6856-6401>

Este artículo examina la presencia china en Chile durante el periodo 1880-1930, principalmente en las regiones de Antofagasta y Tarapacá. Se analizan tres componentes de la presencia china, incorporada a la sociedad regional nortina: qué se entiende por *culíes* y si es pertinente denominar *culíes* a la inmigración china anterior a 1884; de qué manera las enseñanzas del confucianismo constituyeron una orientación ética y espiritual en las colonias chinas y, por último, qué papel jugó el opio como signo de la cultura ancestral o significó una señal negativa ante la propia colonia y la sociedad nortina.

Palabras clave: inmigración, China, confucianismo.

Abstract

This article examines the Chinese presence in Chile from 1880 to 1930, mainly in the Antofagasta and Tarapacá Regions. It analyses three components of the Chinese presence in northern regional society: the term “coolies” and whether it is appropriate to refer to Chinese immigration before 1884 using the term; how Confucianism constituted an ethical and spiritual orientation in Chinese communities; and the role that opium played as a sign of ancestral culture or as a negative sign for the immigrant community itself and northern society.

Keywords: immigration, China, Confucianism.

Introducción

En la historia del proceso migratorio acaecido en el Norte Grande de Chile, durante el periodo de la hegemonía de la industria salitrera (1880-1930), uno de los segmentos más importantes lo constituyó la etnia china, la comunidad humana más relevante de la inmigración asiática.

En el marco temporal que hemos situado nuestra investigación, es dable considerar un contexto dual que incidió en la presencia asiática en el continente americano. En el plano nacional, se constata una serie de medidas que expresaron una visión estatal sobre el fenómeno migratorio. En ella podemos identificar dos niveles: (i) una visión explicitada públicamente, recogida en una política de migración que se plantea selectivamente durante todo el siglo XIX, con la Oficina General de Inmigración en 1872, que varió su nomenclatura en la década de 1880 y, dado su fracaso, el Reglamento para el Servicio de Inmigración Libre de 1905 que no alteró el eje de la selectividad inmigratoria proeuropea patrocinado por el Estado, pero que toleró la inmigración transfronteriza en el norte (Durán y Thayer, 2017; Estrada, 2000) con la implementación de medidas que prohibieron a los

inmigrantes, considerados indeseables, sea por motivos penales o políticos. Según González Pizarro (2008), entre otros dispositivos mediante el convenio N° 180, celebrado entre las Policías de La Plata y Buenos Aires, de Río de Janeiro, de Santiago y de Montevideo, firmado en Santiago el 18 de enero de 1906, y en la Ley 3496 de diciembre de 1918. (ii) Una política oficial, de carácter reservada, comunicada y ejecutada por medio del Ministerio de Relaciones Exteriores. Esta se evidenciaba en las directrices hacia todas las representaciones diplomáticas nacionales, que recogieron la confluencia de una mentalidad racista y xenófoba hacia los contingentes demográficos asiáticos, del Medio Oriente y africanos. Tales orientaciones se vieron retroalimentadas por los informes de cónsules chilenos, que informaron desde el siglo XIX sobre las desventajas de la inmigración china (Jara, 2002) y quedaron plasmadas en la directriz de Conrado Ríos Gallardo, del 16 de diciembre de 1927:

Este Gobierno, como se habrá US. Enterado por numerosas declaraciones y publicaciones de prensa, tiene el propósito decidido de conservar, mejorándola en lo posible, la composición de nuestra raza que dio pruebas de vigor y de pujanza [...] Un somero estudio del cruzamiento de diversas razas nos ha probado que los productos de las asiáticas y africanas son a menudo inferiores bajo nuestro clima a cada uno de los componentes, individualmente considerados [...] Nada diré a US. acerca de las nacionalidades china, indostánicas, africanas y otras, ya que el sentimiento público de los países medianamente avanzados las rechaza con elocuente unanimidad. (González Pizarro, 2020, p. 337)

En el contexto internacional, se constata un ambiente adverso en el continente americano hacia la inmigración asiática, africana y de origen árabe. Detrás de esta hostilidad subyacen la difusión de las ideas del darwinismo social, impulsadas por Herbert Spencer, y la propagación de las ideologías de Arthur de Gobineau y Houston Chamberlain que proclaman la superioridad de las razas blancas sobre el resto de la humanidad (González Pizarro, 2020). Junto al racismo y la xenofobia se alinearon acciones de la biopolítica, canalizadas en Chile y en otras latitudes a través de la defensa de la eugenesia y la discriminación social, que afectaron a los pueblos originarios del continente y plantearon el dilema de las identidades transnacionales en el marco de la hegemonía del Estado-nación.

Según nuestra visión, la inmigración china suscitó una serie de interrogantes en cuanto a las formas de racismo y discriminación que debió afrontar nuestro país, especialmente en el Norte Grande. Son tres los temas que hemos optado por examinar y que nos orientan hacia las materias mencionadas. La asociación de la libre inmigración china con la esclavitud de los culíes, que incidió en las construcción de un imaginario inicial de la colonia china; la vinculación del confucianismo como un sistema de creencias que, además del culto a los antepasados y una fuerte ética del deber, se relacionó con el respeto reverencial a la autoridad durante el imperio; y la práctica ancestral de los opiáceos como un signo identitario que estereotipó a la colonia china ante la sociedad chilena como muestra de su decadencia.

Los tópicos que hemos seleccionado constituyeron referencias socioculturales de la inmigración china en América Latina, lo cual nos ha exigido hacer comparaciones con otros países del continente para justipreciar tanto las percepciones nacionales como también las estrategias de inserción de los/as chinos/as en las sociedades latinoamericanas. Hemos considerado que, dada la mayor concentración de la inmigración china en el norte de Chile entre 1880 y 1930, la situación de la región de Antofagasta la hemos contrastado con la de la región de Tarapacá, abarcando las ciudades de Antofagasta e Iquique.

Para nuestra aproximación temática hemos asumido una metodología que se sirve de los resultados de las investigaciones en otras latitudes y, para el caso de Antofagasta, hemos compulsado fuentes primarias y secundarias. En las primeras, los prontuarios de extranjería del Servicio del Registro Civil e Identificaciones de Antofagasta, pertenecientes al Archivo Histórico de la Universidad Católica del Norte (AHUCN). Los prontuarios surgieron del Convenio de Policías de Buenos Aires (1906-1910), y constituyen una fuente de inapreciable valor. Hemos usado resultados preliminares del análisis de los protocolos notariales de Antofagasta, dado que sus informaciones conforman parte de un trabajo en desarrollo sobre las actividades comerciales y las sociedades interétnicas en la región de Antofagasta. De igual forma, hemos podido acudir tanto a los repertorios de los libros de sesiones municipales como a una selección de testimonios orales para validar algunas afirmaciones que señalamos.

En el marco latinoamericano, Chile no destacó como país receptor de inmigrantes durante el siglo XIX. Los chinos en nuestro país no pasaron de un par de miles y la mayoría estuvo concentrada en el norte del país, incluso antes de la Guerra del Pacífico, por el tráfico de los denominados culíes. Posteriormente, diversos factores en su país de origen generaron una segunda oleada de inmigrantes con destino hacia el Norte Grande de Chile, donde se encontraba el monopolio del salitre y un mercado laboral amplio. Lin Chou (2004) refiere a una combinación de causas internas: la sobrepoblación, la pobreza rural, las condiciones sociales de segmentos demográficos despreciados, la resistencia a la dinastía manchú, y externas como: las plantaciones de azúcar en Hawai y Cuba, el descubrimiento del oro en California, el ferrocarril en Estados Unidos y Canadá, la explotación del guano y las haciendas en Perú, el canal de Panamá y el salitre en Chile.

El interés académico por la inmigración asiática tuvo un impulso hacia mediados del siglo XX y en las décadas siguientes (Sánchez-Alonso, 2019; Seijas, 2016). Lo tardío de esta preocupación pudo deberse a la influencia muy marcada de Europa y Estados Unidos, que inhibió la mirada fuera del mundo occidental y, como señaló Toloza (2010, p. 8), “uno de los lados negativos de esta influencia es depreciar lo que proviene de otras zonas del mundo”.

Los tópicos que examinaremos a continuación son: la denominación de los chinos en el norte de Chile y un análisis de esta tipificación; la influencia de Confucio en la

construcción de los valores y espiritualidad de los chinos en la parte septentrional de Chile; y el papel del opio como costumbre china y su constatación en Antofagasta.

La denominación de los chinos en el norte de Chile. Una mirada a una tipificación

Tradicional en los estudios sobre la inmigración china en América Latina, anterior a 1879, es vincularla al tráfico de los culíes o *coolíes* (se usarán ambas grafías). Esta conexión se heredó para tipificar el trabajo asiático en las guaneras de Tarapacá en tiempos de la administración de Perú. La asociación de la colonia china con los culíes, muy fuerte en Perú, por ejemplo, planteó un estereotipo del chino relacionado con la esclavitud que coincidió con la recepción de las ideas racistas provenientes desde Europa en América.

¿De dónde provino la noción de *coolíes* y que significó esto en suelo nacional? Según Scoble (1840), “el comercio del tráfico de culíes comenzó hacia el año 1836, cuando John Gladstone solicitó a una empresa Gillanders, Arbuthnot & Co, de Calcuta, obtener trabajadores nativos para ser llevados a las plantaciones de Guyana y Mauricio” (1840, p. 4). La idea fue introducir trabajadores desde otros lugares, pero de un clima similar. El propósito era traficar con “gente joven, activa y sana” que trabajase por un periodo de cinco a siete años por un salario que no fuese superior a 4 dólares mensuales” (Scoble, 1840, p. 5).

Dentro del subcontinente de América del Sur, Perú se destacó en el tráfico de esta clase de trabajadores. Se ha establecido un nexo entre la colonia portuguesa de Macao y la venta de prisioneros de las luchas faccionales de la provincia china de Cantón, junto a personas secuestradas, aldeanos y pescadores pobres y su posterior venta a variados traficantes (Basadre, 1998). En Chile, también se ha llamado la atención sobre esta clase de esclavitud en el norte de Chile. Segall (1967) plantea que “por el número de emigrantes culíes [llegados] a Chile, podría pensarse que tienen una abundante descendencia. Sin embargo, ha pasado un siglo y la explosión demográfica china no se ha producido” (1967, p. 57).

En la actualidad, los estudios sobre inmigración inicial china y la esclavitud de los culíes permiten clarificar esta definición y abrir distinciones sobre los nuevos contingentes de chinos que emigraron hacia América. Aun así, determinados autores han continuado empleando la noción de culíes para apuntar a las condiciones de esclavitud del tráfico de chinos hacia América, entre otros, Stewart (1976), Pérez de la Riva (2000), López (2013) y Young (2014). Más allá del debate sobre si es adecuado o no utilizar el calificativo de culíes, uno de los puntos de discusión es hasta qué grado los culíes o trabajadores asiáticos pudieron estar sometidos –por el contexto de su tráfico y condiciones laborales– a una esclavitud o constituir una fuerza de trabajo libre en condiciones adversas para su retorno o firmar un nuevo contrato (Hu-DeHart, 1989, 1992, 2005).

Narváez (2010) plantea que los ingleses aludían a los trabajadores asiáticos como *coolíes* o *culíes*, mientras los españoles, cubanos y peruanos se referían a ellos como “chinos contratados”. Según este autor, la denominación *culí* proviene de la palabra hindi “*Koli*”, que alude “a una tribu india o a un día agrícola de labores” (Narváez, 2010, p. 37).

En el siglo XIX, el periodo mejor analizado de la diáspora china, se utilizaron otras nociones respecto a la división social de los trabajadores chinos de ultramar. Look Tai y Chee Beng (2010) distinguen entre *culíes*, *huangong* y *huashang*. Emplean el término *culíes* para denominar a esclavos y exesclavos que trabajaban en plantaciones en Estados Unidos, Cuba, Perú y en algunas posesiones de holandeses, británicos y franceses. Denominan *huangong* al movimiento de trabajadores manuales chinos desprovistos de conocimientos laborales específicos, que se diferencia del otro proceso migratorio antiguo, al sudeste de Asia, el de los comerciantes, artesanos y trabajadores especializados (*huashang*).

En el periodo colonial hispanoamericano, la llegada de trabajadores desde el Asia, sea desde China, Japón o India, fue englobada en términos raciales, pues durante dos siglos y medio los viajeros de Cathay, Cipango (Japón), las Filipinas y varios reinos en el sur de Asia e India fueron conocidos colectivamente en la nueva España como chinos o indios chinos, ya que la palabra chino/a se convirtió en sinónimo de Oriente (Slack, 2009).

La inmigración china más relevante en el continente americano se estableció antes de 1879, y correspondió en gran medida al tráfico tipificado de *culíes*, tanto en Cuba, Perú como en otros países hispanoamericanos. Los estudios refieren en el caso de la isla de Cuba a una racialización de los chinos con la esclavitud cubana, e incluso a una relación de competencia en vez de solidaridad ante la opresión (Narváez, 2016).

La presencia china en América Latina fue percibida de dos maneras en el marco de la sinofobia que despertó en la mayoría de los países. Un racismo expresado en una violencia simbólica, en la que la ideología del darwinismo social atizó el desprecio y la discriminación a través de la opinión pública, expresiones públicas y la amenaza de normas que reforzarían la segregación. En Chile, el político y líder del Partido Demócrata, Malaquías Concha, propuso en 1906 un proyecto de ley que prohibía el ingreso de la inmigración asiática (Díaz, 2006). En Costa Rica, un decreto de mayo de 1897 prohibió expresamente la inmigración china (Soto, 2009). En Perú se canalizó un racismo que mutó del desprecio a la violencia física, que devino en asesinatos masivos, como reacción de la población indígena y criolla contra la rebelión de los *culíes* en las haciendas y por su colaboración con el ejército chileno durante la guerra del Pacífico (1879-1884), empero esta clase de sinofobia concluyó en la década de 1880 (Hu-Dehart, 1989; Narváez, 2016). El caso de México fue más elocuente, pues los comerciantes chinos fueron asociados al porfiriato y perseguidos y masacrados durante la Revolución mexicana (1911-1917), a la vez que hostilizados durante el periodo posrevolucionario hasta el año 1931 (Hu-Dehart, 1989; Look Tai y Chee Beng, 2010; Oliver Chang, 2017).

Es posible que entre las imágenes que fueron divulgadas por la prensa peruana –de los chinos emancipados vagando por las calles de Lima y la difusión de los centros de opios– pudieron más que el esfuerzo y la perseverancia china por labrarse un mejor bienestar a través de los negocios de diversas clases. La estigmatización que se manifestó contra la colonia china, y que bien pudo divulgarse en Tarapacá, relacionó a esta con una minoría étnica que, en la perspectiva de la alteridad expuesta por Ferréol y Jucquois, sus miembros poseían “una identidad social inferiorizada o desvalorizada y que la noción refiere siempre a una situación de desventaja relativa, ya sea en el plano demográfico, político, económico o cultural” (Ferréol y Jucquois cit. en Soto, 2009, p. 3). En esta perspectiva es dable estimar que la colonia china fue asumida como un sujeto subalterno tanto para la sociedad nacional, en el caso peruano fue considerada un *injerto* (Lausent-Herrera cit. en Look Tai y Chee-Beng, 2010, pp. 143-152), como por sus miembros, en tanto sujetos conscientes de su cultura y de su historia (Dube, 2001, p. 44) que desplegaron una actividad de cara a ser reconocida por la nueva China republicana, con miras a llevar a cabo la fundación de sus instituciones más representativas, como el Chung Wha, y otras que permitieran rescatar su cultura en paralelo con sus negocios (Lausent-Herrera, 2015; Narváez, 2016).

Este imaginario social complejo, de recelo discriminatorio y de reconocimiento por su emprendimiento, a nuestro entender fue el que se heredó en las regiones de Tarapacá y de Antofagasta. En esta perspectiva, Lin Chou (2004) sostiene que “hubo concertación entre los grupos anti chinos de Chile y del Perú” (p. 197). Los periódicos de Antofagasta, como *La Voz del Obrero*, “vertieron opiniones de tono racista” (Lin Chou, 2004, p. 198). La mirada racista contra los asiáticos fue matizada en el caso de Japón por distintos factores que hemos examinado en otro trabajo (González, Llanos, Lufin y Estrada, 2020, en prensa). A estos elementos hubo que añadir dos variables identitarias que examinaremos más adelante.

Los chinos pudieron ser censados durante la administración chilena del territorio de Tarapacá, a partir del censo de 1885. No obstante la enorme cantidad de chinos en Perú calificados bajo la nomenclatura de *coolíes*, las estadísticas nacionales de Chile en los años siguientes omiten esta ingente población. Calle (2014), en su importante estudio, ha señalado la reanudación del trabajo de las guaneras localizadas en Tarapacá en tiempos de la ocupación chilena como factor de su arribo. Sostiene que eran chinos que habían sido traídos como culíes. Palma y Montt (2017) comentan sobre la poca densidad cuantitativa de la población china registrada no solamente en Tarapacá sino en el resto del país. De acuerdo con las autoras, apoyándose en los censos nacionales, en 1895 era de 999; en 1907, de 1.920 (1.335 en Tarapacá); en 1920, 1.954 (en Tarapacá, 912). La masculinización de la inmigración china era casi absoluta: en 1920, de 1.954 personas de origen chino, los hombres eran 1.897; y en 1930, de las 1.605 personas chinas registradas en el país, 1.539 eran hombres.

Si se observa la presencia de los chinos radicados en la región de Antofagasta (entonces provincia), pueden plantearse dos momentos del proceso inmigratorio: uno, la localización de 29 chinos en el censo levantado por la municipalidad de Antofagasta en 1878 (Hernández, 1930) en tiempos de la administración boliviana que, presumiblemente, fueron culíes emancipados de los que se pierde su destino. Es posible conjeturar que tuvieron relación con la construcción del ferrocarril desde Antofagasta hacia la pampa salitrera. Dos, los censos bajo la soberanía chilena; en 1885, el territorio de Antofagasta registró un total de 88 chinos, distribuidos 46 en Antofagasta y 42 en Tocopilla (Oficina Central de Estadística [OCE], 1890), en tanto que en 1895 en Antofagasta se contabilizaron 39, en Tocopilla 33 y en Taltal 21 (OCE, 1900).

Cabe preguntarse si los chinos de Antofagasta de 1878 fueron censados en 1885. Consideramos que la respuesta es positiva, en razón de que el tránsito hacia la nueva inmigración se denotó en la cualificación laboral, a partir de 1895. En 1885, en Antofagasta, la división laboral china estaba compuesta de: 21 cocineros, ocho comerciantes, cinco sirvientes, tres hoteleros y fondistas, dos empleados particulares, tres mineros, un carpintero, un gañán, un marino y un hojalatero (OCE, 1890). En 1895, encontramos 14 comerciantes, 14 sirvientes y un cigarrero (OCE, 1900). Sin embargo, se debe puntualizar que el departamento de Antofagasta, en esos años, abarcaba toda la pampa salitrera.

La discontinuidad entre la generación de chinos, calificados de culíes, que se encontraron en el Perú decimonónico y la presencia de chinos en la provincia de Tarapacá bajo jurisdicción chilena, se puede percibir en la mejor cualificación que registra el censo de 1895. Según Calle (2014), los chinos en Tarapacá desplegaron labores calificadas de *huashang*, principalmente en el comercio. De acuerdo con este autor, los chinos en Iquique ejercieron diferentes trabajos durante la incorporación de Tarapacá a la soberanía chilena y transitaban desde el censo de 1885 –en el que se mezclaban cocineros, gañanes, mineros, comerciantes, jornaleros, empleados particulares, etc.– hasta el censo de 1895, en el que prevalecían mayoritariamente los comerciantes (144), seguidos de los empleados particulares (57) y distantes de los 43 gañanes, 11 carniceros, 10 carpinteros, tres cigarreros, etc. (Calle, 2014).

Las cifras muestran cómo determinados segmentos chinos del periodo de la explotación del guano mutaron sus actividades, una vez emancipados, y se incorporaron al mercado del trabajo libre. La colonia china de Iquique estuvo atenta a que los nuevos inmigrantes fueran comerciantes solventes y no connacionales sin empleo y sin albergue, pues constituían un bochorno al imperio y un motivo para alimentar la xenofobia chilena (Lin Chou, 2004). En contraste, en el caso de Antofagasta, los detalles de los prontuarios de extranjeros relativos a la comunidad china (Tabla N° 1) nos revelan los siguientes años de llegada al país y su cuantificación.

Tabla N° 1: Inmigrantes chinos llegados a la ciudad de Antofagasta

AÑOS	CANTIDAD
1880-1889	3
1890-1899	7
1900-1909	178
1910-1919	478
1920-1929	15
1930-1939	11

Fuente: AHUCN (s. f.).

En consecuencia, puede indicarse que en el caso de Antofagasta la inmigración china superpuso dos flujos inmigratorios distintos. Uno anterior a la guerra del Pacífico, de posibles culíes emancipados, y otro posterior, provenientes desde China directamente. Aun así, la colonia china de Antofagasta no escapó al imaginario social que hemos reseñado, ahora alimentado por las ideas del darwinismo social y el temor falso de que los chinos pudieran arrebatarse los trabajos a la clase obrera, como sostuvo Malaquías Concha.

La influencia de Confucio en la formación de los valores y espiritualidad china

Uno de los rasgos distintivos de la comunidad china fue su adscripción a las directrices de Confucio en cuanto a la formación de sus valores éticos que se expresaron tanto en sus comportamientos cotidianos como en los principios espirituales que arraigaron en su memoria histórica. Esta doctrina modeló a varias generaciones y configuró el carácter de la cultura china en el tiempo.

Para uno de los principales sinólogos del siglo XX, el francés Jacques Gernet (2018), lo que buscaba Kong Qiu, que los jesuitas latinizaron como Confucius (Kong *fuzi*, “maestro Kong”) en el siglo XVII, era formar hombres de bien (*junzi*) que practicaran una reflexión constante, otorgándole una importancia a los “ejercicios de compostura ritual”. Como la moral confuciana apuntó a una conducta práctica y activa, basada en las circunstancias a que se somete el hombre y la mujer, este actuar contribuiría a un “arte de la vida que abarca psicología, moral y política” (Gernet, 2018, p. 91). Era la búsqueda de un espíritu afectuoso

e indulgente, en el que la virtud es el resultado de un esfuerzo individual que trasciende las clases sociales. Para Gernet, en la enseñanza de Confucio, encontramos que,

[l]a sabiduría sólo puede adquirirse a través de un esfuerzo de todos los instantes y de toda una vida, a través del control de los menores detalles de la conducta, la observación de las reglas de la vida en sociedad (*yi*), el respeto al prójimo y a sí mismo, el sentido de la reciprocidad (*shu*) [...] Identifica cultura personal y bien público. (Gernet, 2018, pp. 90-91)

La relevancia del respeto a la autoridad, manifiesta en el apego a la tradición o al conservadurismo, tuvo –tiene– un papel importante tanto en la relación al interior de la familia, como en la propia sociedad. Del respeto a los padres y veneración por los antepasados devino la aceptación de la autoridad proveniente del soberano y el orden en la sociedad.

En una de sus principales obras (no es el lugar para debatir sobre el texto), Confucio aconsejaba hace dos mil años:

Los que no tienen sentimiento de benevolencia hacia los demás no podrán aguantar largo tiempo ni una situación de escasez, ni una situación de felicidad. Los que poseen esta virtud descansan en ella y los que saben desean tenerla[...] El que oyera los principios del buen Camino por la mañana, podría morir tranquilamente por la tarde[...] Cuando las cualidades naturales se imponen sobre las que da la educación, el sujeto en cuestión será un rústico; cuando lo aprendido domina a lo innato, el individuo de que se trate será un vulgar funcionario; cuando lo natural y lo que deriva del estudio están armoniosamente mezclados es cuando nos encontramos ante un hombre superior [...] La práctica del justo medio es la virtud. Durante largo tiempo, raros han sido los hombres que han alcanzado este punto. (Confucio, 1982, pp. 21, 22, 38, 40)

Se ha considerado que las ideas de Confucio orientaron la formación instruccional en China durante siglos. Y es precisamente en las *Analectas* (Confucio, 1982; Leys, 1998), donde se encuentra el soporte de las directrices que fijaron el rumbo de los chinos en cuanto a la virtud de controlar el resentimiento. En opinión de Corsi (2001), la literatura china, en especial la poesía, también contribuiría potenciar esta influencia. La vinculación confuciana con el forjamiento de una tradición moral para el pueblo chino, mediante la educación, se planteó, precisamente, en los denominados Seis Clásicos, que, al decir del profesor de la Universidad de Beijing, Zhenjiang (2014), contienen las “cinco virtudes más importantes para los chinos: la humanidad o benevolencia, *Ren*; la justicia o rectitud, *Yi*; la conducta ritual adecuada, *Li*; la sabiduría, *Zhi*; y la confiabilidad, *Xin*” (p. 167).

Este soporte del confucianismo –o confucionismo– fue transversal para todo/a chino/a, independientemente de su nivel instruccional, pues apuntó al ejercicio práctico de tales virtudes. No obstante, en algunos círculos se cuestionó el confucianismo como una identidad única china. Pinheiro-Machado (2018) planteó que si bien fue habitual suponer

que las identidades de las comunidades chinas migrantes fueron influidas por el confucianismo y que esto ayudaría a explicar el éxito de los emprendedores asiáticos, en conjunto con la cohesión de sus vínculos sociales, una ética colectiva, la lealtad familiar y los lazos de confianza, existe evidencia fundada para criticar esta posición como un único modelo de identidad cultural.

Consideramos que el confucianismo debió tratarse en la época estudiada como una identidad matizada, en la que sus elementos de ética individual y de responsabilidad con la comunidad se mantuvieron en las acciones cotidianas, siendo muy beneficiosos para forjar el tesón del emprendimiento comercial chino. Las cualidades de trabajador, ordenado, de ser esencialmente pacífico, respetuoso de la jerarquía, fueron percibidas en el tiempo junto con el principio axial, recogido en las *Analectas*: “*shù*. ‘No hagas a los demás lo que no quieres que los demás te hagan’” (Prada, 2015, p. 61). En los testimonios orales que hemos recabado de personas mayores de 70 años, estas reconocen que tales virtudes fueron transmitidas por sus padres, aun cuando en la actualidad profesan el catolicismo.

Un ejemplo de la descripción de orden y organización con que algunos observadores caracterizaron a la comunidad china se encuentra en el relato de Ugarte Yávar:

La colonia china posee diferentes instituciones de caridad y beneficencia, marchando todas unidas, de acuerdo, y sosteniendo un hospital especial para sus connacionales y un asilo para ancianos y dementes. Están dichos establecimientos atendidos debidamente por los facultativos locales y médicos herbolarios chinos. Debido á (sic) esto han implantado una importante reforma, cual es la de impedir que los chinos pobres lleven á (sic) cabo la mendicidad pública, por la cual merece un voto de aplausos el principal sostenedor de esta idea, don José M. Reyes, miembro prestigioso (sic) de esa colonia [...] Esta ha comprado en el Cementerio principal un espacioso terreno donde fabricarán su panteón, que será el más grande de los que cuente aquel. (Ugarte Yávar, 1904, p. 59)

La importancia de la familia como el núcleo fundamental de la aplicación de las virtudes (en ella se aprende la piedad filial –*xiao*– y el amor del padre al hijo) permite comprender cómo en la inserción del sujeto en la sociedad es posible rastrear dos rasgos dominantes: el ritual de su comportamiento con los otros, que le permitieron saber actuar en el momento adecuado, y el esfuerzo constante individual de ser mejor, de buscar al hombre de bien, al superior. Todo esto se tradujo en poner en su horizonte los intereses colectivos, de la sociedad, por sobre el individual. Las organizaciones características de la colonia china se replicaron en Antofagasta, como el Chung Hwa, la asociación de los chinos nacidos en China, y el Cheng Ning Hui, que agrupa a los hijos de chinos nacidos en Chile. En las celebraciones del centenario de la república, en 1910, la colonia china Chung Hwa regaló un pórtico al Cementerio Público –que es el que actualmente luce esta construcción–, constituyendo esta donación un gesto emblemático ligada sus costumbres, el culto a los antepasados. Los fuegos artificiales orientales compitieron con los sanatrones nacionales en las fiestas de año nuevo, mientras los volantines y la cambucha china alegraron a los niños

en las calles de Antofagasta.

La rectitud en los negocios y las asociaciones de redes familiares-comerciales al interior de la colonia china caracterizaron a sus miembros en Antofagasta. Una primera evidencia de lo anterior fue la capacidad de visualizar los “nichos” comerciales en la pampa salitrera, cuestión que se concretó en las redes comerciales desarrolladas en la ciudad de Antofagasta. En Pampa Unión, un poblado creado en 1911, un verdadero emporio para las oficinas salitreras, los hermanos Julio Tan y Juan Tan fueron dueños de uno de los principales establecimientos comerciales, el que era abastecido por Florencio Hun y Arturo Chiang, dueños de depósitos de vinos y cervezas en Antofagasta (Panadés y Obilinovic, 1988). Isaac Hauyón, un comerciante chino domiciliado en Antofagasta, no solo instaló una fábrica de fideos y fomentó la sopa de wantan, sino que como empresario de Chung Hwa Navigation Co. fue uno de los intermediarios de la venta de salitre a China en la década de 1920 (Lin Chou, 2004). En otro estudio hemos abordado las relaciones sociales y comerciales de la colonia china en toda la región de Antofagasta (González, Lufin y Llanos, 2020). Al respecto hemos de indicar que de los 509 residentes chinos registrados en los prontuarios de extranjeros, 444 señalaron su actividad de comerciantes y 34 de empleados (AHUCN, s. f.). Lin Chou (2004) entrega en el cuadro 7 de su libro una nómina de chinos y su actividad, lo que refrenda la actividad comercial de esta comunidad y da cuenta de que no hubo mendicidad social de nacionalidad china en Antofagasta.

Empero hay que señalar que las ideas de Confucio volvieron a ser recuperadas en China durante el proceso de la lucha liderado por Sun Yat-sen en pos de instaurar la República, el cual contó con el apoyo de los chinos de ultramar. Ya en los inicios de la década de 1930, los nacionalistas de Chiang Kai Shek y el NLM (New Life Movement) fusionaron en su ideología anticomunista el cristianismo y el confucianismo para formar una nueva sociedad en la China moderna (Ferlanti, 2000; Liu, 2013; Zhang, 2015). Cabe acotar, como lo han planteado Palma y Montt (2017), que la principal colonia china en el país, la de Iquique, apoyó y solidarizó con la República China en 1930 y seguidamente con el Guomindang o Kuomintang, dirigido por Chiang Kai Shek, lo que reflejó acoger el ideario del NLM, como ha sido planteado en líneas superiores y, a partir de la década de 1910, se involucraron en los acontecimientos de China continental (Fierro de Jesús, 2015).

La creencia del confucianismo nos conduce a un proceso de transición identitaria de la colonia china, que inicialmente proclama en los censos su adscripción a esta doctrina filosófica y religiosa, pero que en censos posteriores incorpora el budismo, mientras un segmento mayoritario se declara católico. El tránsito del confucianismo al catolicismo ha sido revisado para el caso peruano por Lausent-Herrera (1992). Para esta autora, la atención hacia la comunidad china no era evangelizarlos –pues se reconocía en ella una religión estructurada– sino convertirlos. Los chinos convertidos al cristianismo en China habían desplegado una inclinación por la formación de sectas y sociedades secretas (Lausent-Herrera, 1992). La misma autora señala que aun cuando mantuvieron sus creencias

ancestrales, bautizaron a sus hijos en la fe católica. Desde el punto de vista de la comunidad receptora, se consideró que la religión podía “civilizar” a los infieles asiáticos, aun con el recelo de los imbuidos en la mentalidad racista que dominaba el ambiente de la sociedad criolla. En las áreas rurales, más andinas, la religión fue un vehículo de asimilación mediante la combinación de nuevas relaciones sociales instituidas por medio del compadrazgo y el padrinzago. En definitiva, la celebración de sacramentos católicos por parte de la comunidad china posibilitó la integración de esta a la sociedad criolla en Perú, asistidos por congregaciones religiosas.

Coincidimos con la especialista francesa en cierta convergencia entre las creencias del confucianismo y el catolicismo, y la existencia de ciertos núcleos católicos en China, como consecuencia de la acción de los jesuitas que buscaron la “adaptación” de Confucio con la doctrina cristiana (Rocha, 2010). Indiquemos de paso que la Sagrada Congregación de Propaganda Fide permitió, en 1939, algunos ritos en honor a Confucio y los antepasados (Lara Martínez, s. f.).

En la realidad de Antofagasta –y en general en los censos chilenos– se pueden rastrear evidencias de la réplica en el norte chileno de lo acaecido en Perú. Una primera constatación fue la declaración de chinos y chinas en materias religiosas adscritas al confucianismo. Más tarde se hablará de “religiones del Oriente”, para incluir al budismo y al confucianismo. Una segunda evidencia reside en el aumento en la colonia china de su adscripción al catolicismo.

Los censos del siglo XX nos refieren para el año 1907 que el culto al confucianismo totalizaba el 0,04% del país. Para el caso de Tarapacá, de un total de 1.335 ciudadanos chinos, los seguidores de Confucio eran 1.067, distribuidos en 1.062 hombres y 5 mujeres (Comisión Central del Censo, 1908). En el anterior Censo de 1895, la adscripción religiosa no guardó relación con el número de nacionales chinos en la provincia, pues de 93 residentes, 3 declararon ser seguidores de Confucio y 19 de Buda (OCE, 1900).

Si observamos la situación en Antofagasta en 1907 (Tabla N° 2), encontramos una manifestación de lo que hemos aseverado en líneas anteriores.

Tabla N° 2: Nacionales chinos y su vinculación con los postulados de Confucio en la Provincia de Antofagasta (1907)

Departamentos	Hombres	Mujeres	Hombres	Mujeres	Religión	Religión
	Urbe	Urbe	Rural	Rural	Confucio (sic)	Budista (sic)
Antofagasta	177	-	32	-	207	39
Tocopilla	18	-	4	-	15	8
Taltal	47	-	9	-	56	

Fuente: Comisión Central del Censo (1908, pp.78, 79, 89, 99, 100).

A nuestro entender, el influjo del confucianismo se manifestó principalmente en el segmento que fue censado en 1907, pues en el censo levantado en 1920 (Dirección General de Estadística, 1925) ya no hubo registros de declaraciones que adhirieran públicamente a los valores y principios pregonados por el confucianismo, pero sí se constató la existencia de seguidores budistas en un número de 109, cuando la población china en toda la provincia ascendía a 454. Posteriormente, en el Censo de 1930 (Dirección General de Estadística, 1933), el cuestionario englobó al confucianismo y al budismo bajo el rótulo de Religiones Públicas de Oriente, contabilizando 156 seguidores de esas creencias en toda la provincia de Antofagasta, cuando la colonia china totalizaba 422 miembros. En entrevistas a miembros antiguos de la colonia china realizados por los autores de este artículo, ellos no nos han arrojado luces sobre los cambios detectados, de lo cual podría inferirse que, al igual que en Perú, hubo decisiones voluntarias de matrimonios mixtos (chino/a con chilena/o) respecto a adherirse al catolicismo y bautizar a su descendencia según los preceptos de esta religión. Hasta aquí, todas las personas que hemos entrevistado se han declarado católicas. No obstante lo anterior, el hecho de no retornar a su tierra se estimó una deslealtad a su patria y a sus padres –consideración que puede estimarse como un remanente del confucianismo–, y el modo de encarar los chinos esta costumbre se manifestó en no adoptar la nacionalidad chilena. Esto se corrobora en las cifras, puesto que en el lapso de 1865 a 1926 solamente hubo 29 chinos que optaron por la nacionalidad chilena, entre ellos cinco chinos de Antofagasta entre 1911 y 1912 (Lin Chou, 2004).

El papel del opio como costumbre china y su proyección en Antofagasta

Se puede afirmar que en contraste con el enorme influjo del confucianismo, sea en el campo de la ética secular como en cierta forma en la pervivencia de su creencia en la colonia china, el consumo de opio constituyó una de las formas públicas que más dañó el reconocimiento social de la comunidad china. Aun cuando esta práctica fue perseguida legalmente en tiempos de la decadencia imperial y en los prolegómenos de la república, persistió en algunos miembros de la comunidad china. Y esto no solamente se dio en el norte sino también en el centro de Chile.

El opio proviene de las plantas de las adormideras (*papaver somníferos*), del que se derivan tanto la morfina como la heroína. En la historia de China, el opio guarda una relación contradictoria. Pasó de hierba medicinal a ingrediente afrodisíaco, entre la dinastía Tang-Song y la dinastía Ming. En esta última se introdujo el mezclar opio con tabaco. Según Yangwen (2018), desde la dinastía Qing se convirtió en un elemento esencial de la economía por los impuestos que se le aplicó. Se pudo regular el consumo y la importación del opio. En 1907, China firmó el Acuerdo de los Diez Años con India mediante el cual prohibió el cultivo del opio nativo, buscando con ello que la exportación de opio desde la India disminuyera y cuyo resultado se vio concretado en gran medida en 1917 (Paulés, 2013; The Editors of Encyclopaedia Britannica, 12 de mayo de 2020). Esto no significó que en la República China se tolerara el consumo de opio en la vida cotidiana. Este rechazo a dicha sustancia contrasta con el ingreso de los culíes al continente americano. Los dueños de haciendas en Perú y Cuba incentivaron el consumo de opio en los culíes. Este les ayudó a afrontar las condiciones laborales, la soledad y la insociabilidad obligada a la que estuvieron sometidos en Perú (Hu-DeHart, 2005).

En Inglaterra, la Real Comisión del Opio de 1893 asoció el consumo del opio practicado por los culíes a su debilidad física. Se llegó a afirmar que “[e]llos son esclavos perfectos del hábito del opio. Ese, según me he dado cuenta, es el efecto físico sobre esta gente” (Yangwen, 2005, p. 147). De acuerdo con Yangwen, el opio se socializó y se convirtió en una práctica natural en China durante el siglo XIX y primeros años del siglo XX. En lo que concierne al Perú, la descripción de su uso por parte de los chinos que arribaron a este país es dramática. En estudios llevados a cabo por Li Ning Anticona, (2016a), una vez examinados los registros de los hospitales psiquiátricos de Lima que datan desde el último cuarto del siglo XIX hasta la primera década de 1910, llamó su atención el alto porcentaje de chinos (53%) –procedentes de las haciendas– ingresados a estos recintos de salud por psicosis tóxica atribuida al consumo de opio y en menor medida en comorbilidad con el alcohol (Li Ning Anticona, 2016a).

La explicación del médico Li Ning Anticona (2016a, 2016b) respecto de la propensión del opio no solo apunta a su consumo como costumbre popular en China, sino que también lo interpreta como una válvula de escape ante el estrés sufrido por los chinos ante la larga travesía marítima emprendida, las pésimas condiciones de vida y laborales y otros elementos que tuvieron que afrontar, entre ellas la segregación, que los condujo a

suicidios numerosos, las fugas y el grupo de trabajadores ‘mañosos’ reticentes a trabajar a pesar de las restricciones y sanciones. La agresividad encontró medios de descarga violenta en trastornos extremos de conducta como la autoeliminación, los homicidios, las sublevaciones locales y el apoyo a la invasión chilena en la Guerra del Pacífico. (Li Ning Anticona, 2016a, p. 274).

En el caso de los pacientes internados, observó en el tiempo que estos cambiaron el opio por la coca y seguidamente por el alcohol.

En Chile, aun cuando la colonia china estuvo preocupada por brindar apoyo a sus connacionales para evitar la mendicidad social (Ugarte Yávar, 1904) –como consecuencia de la inclinación por los opiáceos, algunos trabajadores chinos eran despedidos de sus eventuales trabajos–, hubo, empero, “fumaderos de opio”, conocidos tanto en Iquique como en Antofagasta. Tanto estos como los “café chinos o asiáticos”, junto con los juegos de azar (cartas o naipes, el mahjong, etc), constituyeron fuentes de escarnio público y argumentos de la mentada degeneración racial de los asiáticos, y daban cuenta del contraste del ciudadano chino en la sociedad regional (Lin Chou, 2004). Lin Chou ha expuesto las dificultades de la adicción a los opiáceos en Iquique y Antofagasta y, en lo tocante al opio, centró su atención en el tráfico de los opiáceos. El escritor Andrés Sabella solía contar del gran salón de fumaderos de opio de calle Baquedano, al frente del actual Colegio San Luis en Antofagasta (Archivo de Andrés Sabella, s. f.).

La existencia de tales fumaderos –una práctica comunitaria en las costumbres chinas– nos refieren tanto a la evasión que buscaban los consumidores al fumar esta sustancia como también de cierta diversión y/o placer involucrados, que se había manifestado con fuerza en algunos círculos de intelectuales en Europa, quienes habían adoptado/practicado la costumbre de fumar opio. Yangwen (2005) reproduce en su fundamental libro sobre el opio un número significativo de imágenes de fumaderos, como también de los aparatos o instrumentos empleados por los fumadores. Sabella confidenció que observó en los fumaderos largas pipas, algunas muy estéticas debido a sus ornamentos, y narró que “en medio de casas oscuras de las que se contaban historias novelescas. Algunas se decía que eran fumaderos de opio. El aroma acre de la adormidera envolvió las mañanas escolares de nuestra niñez” (Sabella cit. en González Pizarro, 2012, p. 23).

Es muy posible que la adicción al opio condujo a formarse en la opinión y percepción de la comunidad antofagastina de la época, un estereotipo del hombre chino como un ser apático, siempre sonriendo, cuya delgadez se confundía con debilidad. El retrato literario de los chinos en la escritura nortina, en gran medida sigue este perfil. Nicomedes Guzmán, en su obra *La Luz viene del mar*, refiere acerca del consumo de opio: "Hierático, comenzaba ya a esta hora de la tarde a saborear la influencia del opio, que todo lo realiza con sus sólidos y dulces sopores", (Guzmán cit. en Guerrero, 1997, p. 100).

Guerrero (1997) examinó los retratos sobre los chinos narrados en la literatura nortina, fundamentalmente en las novelas de Luis González Zenteno. Este autor trazó un nexo entre

chinos y opio que recogió la imagen tópica, prejuiciada, que se tuvo de estos en la época del salitre. En su novela *Los pampinos*, González Zenteno escribió:

El opio lo había tomado en sus brazos poderosos y paseaba en andas por el inundo (sic) [mundo]. Iba sobre el estupefaciente como un hijo de Alá en su alfombra mágica, disfrutando de las bellezas de la tierra, de sus montañas, de sus desiertos, de sus inviernos, de sus primaveras, de sus ciudades, de sus habitantes. Lágrimas y risas. Miserias y grandezas. El eterno juego. (González Zenteno cit. en Guerrero, 1997, p. 100)

La existencia de fumaderos de opios y la significativa cantidad de fumadores en la colonia china nortina conllevaron a una fiscalización policial y médica sobre los opiáceos y su contrabando. Rodríguez Pastor (2017), basándose en un documento de 1920 que describe la clausura de varios fumaderos de opios en Iquique, donde un 30% de la población china era fumadora de opio, se refiere a las dificultades para controlar estos recintos. Señala que el cierre de los fumaderos de opio no significó nada para esta comunidad, “puesto que los chinos fumaban *el chandoo* en sus propios hogares o en la parte de atrás de sus negocios donde también jugaban” (Rodríguez Pastor, 2017, p. 176). Adicionalmente, cabe consignar que la adicción al opio constituyó un negocio para determinadas farmacias, lo que se tradujo en la regulación de los opiáceos en 1905 y finalmente en la intervención de la Dirección General de Sanidad en 1936. Los ribetes de escándalo levantados por los fumaderos de opio y el contrabando de opiáceos se hicieron sentir en la sociedad nortina, dañando la imagen de la colonia china, la que reaccionó tanto en Iquique como en Antofagasta brindando su apoyo –sostiene Lin Chou (2004)– a las autoridades respectivas.

El contrabando del opio puso en evidencia la laxitud en los expendios de los opiáceos en las farmacias del país –viéndose involucradas boticas de Santiago y de otras ciudades del centro del país–, expuesta en la venta a ciudadanos chinos provenientes del norte (Fernández, 2009, 2013). Fernández ha puesto de manifiesto la red de contrabando del opio desde Bolivia hacia las oficinas salitreras a “lomo de mula”, y la trama del cohecho en aduanas y juzgados que hacían desaparecer las confiscaciones de cajones de kilos del derivado de la amapola. Un médico de la época mencionaba: “se vende por dedales, los chinos comercian entre ellos y las farmacias rara vez intervienen en esta clase de comercio” (Fernández, 2009, p. 71).

El consumo del opio y el tráfico de la adormidera por parte de los chinos condujeron a exageraciones –como lo analiza Fernández (2011) –, estimándose en 1927 que en el país había aproximadamente cinco mil adictos de nacionalidad china. Estos utilizaron todos los negocios que estaban bajo su administración –cantinas, carnicerías, casas de juego, casas de citas–, siendo el principal fumadero de opio el Club Chino de Iquique. Desde esta ciudad nortina el vicio de los chinos por el opio se propagó hasta Valparaíso, en torno a José Kong y cuatro compatriotas suyos en 1927. Valgan estos ejemplos mencionados para destacar que la asociación del opio con los chinos se estimaba como algo natural, así como también

sus efectos, pues la sociedad chilena comprendía que esta era una raza que estaba en decadencia por su adicción antigua al opio (Fernández, 2011).

El impacto del tráfico del opio dañó la imagen de la colonia china. Además, debe tenerse en cuenta que tanto en Chile como en otros países, las élites sociales y económicas mantuvieron reservas –y en muchos casos prácticas restrictivas– a la migración no europea por considerarla asociada a diversos vicios sociales y contraria al esfuerzo de “blanqueamiento” de la población (Chan, 2018; Palma y Ragas, 2018). En Antofagasta, en 1931 se produjo una serie de decomisos que afectaron a ciudadanos chinos. El 13 de abril se vieron involucrados los ciudadanos chinos Natalio Sip y Julio Chon con dos paquetes de opio, cuyo pesaje se estimó en dos kilos y medio; también en ese mismo mes se encontró opio en poder de Antonio Chau Lau; el 15 de mayo fue el turno de José Kong y Eduardo Chiang Wang; y el 21 de septiembre de 1931 las pesquisas recayeron en Manuel Chau Chau. Estos hechos alcanzaron una amplia cobertura periodística en la edición del 15 de febrero de 1936 de *El Mercurio de Antofagasta*. Importa subrayar que el decomiso de la droga puso en conflicto a la Dirección General de Sanidad y a la corporación edilicia, tal como consta en la cita a continuación, perteneciente al Libro de Sesiones Municipales del 24 de diciembre de 1937:

No podemos darnos por satisfecho mientras no establezcamos en forma precisa cuál fue la razón por qué se procedió a incinerar esas cantidades de opio, cuando la ley dispone expresamente que deban ser subastadas, y su valor pasa a la Municipalidad. En determinados espacios nortinos, como Tarapacá, la situación de debilidad física de los chinos se asoció a los inmigrantes bolivianos, siendo en conjunto estimados como categorías inferiores en la prensa obrera. (Archivo Municipal de Antofagasta, noviembre de 1937-noviembre de 1939)

En los planteamientos recién citados se advierte que la prensa obrera, en defensa del trabajo de los obreros nacionales, deslizó apreciaciones racistas y xenófobas, considerando a chinos e indígenas como antípodas del modelo civilizatorio y de identidad en Tarapacá (Fernández Navas, 2015).

La nueva imagen de la colonia china coincidió con los cambios de pabellón en la principal asociación china, Chung Hwa, en el norte de Chile, por ejemplo en Arica o en Antofagasta (Díaz Aguad, Díaz Araya y Sánchez, 2014; Lin Chou, 2004), mostrando el rostro que deseaba exhibir la colonia: de integración a la sociedad regional con sus actividades mercantiles lícitas. Los esfuerzos por asociar a la colonia china con otras señas identitarias alejadas del consumo de los opiáceos prosiguieron.

Conclusiones

Los tópicos abordados a lo largo de este artículo apuntaron a desentrañar una historia de la inmigración, estimada indeseable por diversas ideologías racistas que alimentaron la hostilidad y el prejuicio sobre la colonia china. Temáticas como la continuidad/ruptura entre los flujos chinos vinculados a la esclavitud de los culíes y los posteriores a la guerra del Pacífico, la influencia del confucianismo y la costumbre ancestral de los fumaderos de opio, nos refieren no solo a una tríada que conformó un imaginario social respecto de la comunidad china en sociedades criollas, sino cómo la propia colonia fue resignificando algunos de estos signos de pertenencia sociocultural para ir integrándose en la sociedad regional, en tiempos en que el darwinismo social había moldeado la superioridad eurocentrista conjuntamente con la preeminencia cultural de la raza blanca.

Los juicios vertidos sobre la degeneración racial de los chinos fueron alimentados tanto por esta convergencia entre el pasado de esclavitud de los culíes y la inclinación por el uso del opio, más allá de sus motivos. Sin embargo, los valores provenientes del confucianismo ayudaron a forjar una capacidad de emprendimiento, un fortalecimiento de la familia y una proyección de vincularse con las obras benéficas de la sociedad chilena. La adopción del cristianismo pudo comprometer de modo voluntario tanto a las segundas generaciones de chinos nacidos en suelo chileno o constituir, al igual que en otras latitudes, una estrategia por asimilar las pautas socioculturales de la sociedad regional.

La exposición realizada nos muestra también un fragmento de una historia social, al tiempo que deja entrever la mentalidad dominante en la sociedad del norte chileno frente al proceso inmigratorio vinculado al auge de la industria salitrera.

Referencias bibliográficas

- Archivo de Andrés Sabella (s. f.). Papeles inéditos pertenecientes a Elba Emilia González Vargas, viuda de Sabella. En poder de José Antonio González Pizarro.
- Archivo Histórico de la Universidad Católica del Norte (AHUCN) (s. f.). Archivo del Servicio del Registro Civil e Identificaciones. Prontuarios China, Cajas 92-96.
- Archivo Municipal de Antofagasta (noviembre de 1937-noviembre de 1939). Libro de Sesiones Municipales, vol. 34.
- Basadre, J. (1998). *Historia de la República del Perú 1822-1933. Tomo 6*. Lima: Universidad Ricardo Palma- Periódico La República.

- Calle, M. A. (2014). Hijos del dragón. Inmigrantes chinos y su inserción socioeconómica en la Provincia de Tarapacá, 1860-1940. *Revista de Ciencias Sociales (CI)*, 32, 25-62.
- Comisión Central del Censo (1908). Memoria presentada al Supremo Gobierno por la Comisión Central del Censo. Recuperado de <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0007943.pdf>
- Confucio (1982). *Los cuatro libros*. Prólogo, traducción y notas de Joaquín Pérez Arrollo. Madrid: Alfaguara.
- Corsi, E. (2001). *Grandes obras de la literatura china*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chan, C. (2018). Imagining and linking Latin America: Chinese regional mobilities and social networks in Chile. *Journal of Latin American Geography*, 17(2), 23-45.
- Díaz, A. (2006). Los consulados chilenos en oriente y su participación en el proceso de inmigración china al norte de Chile (1910-1929). *Diálogo Andino*, número 27, agosto, 61-74.
- Díaz Aguad, A., Díaz Araya, A. y Sánchez, E. (2014). Comercio local y redes sociales de la población china en Arica y Tarapacá, Chile (1900-1930). *Interciencia*, 39(7), 476-482.
- Dirección General de Estadística (DGE) (1925). *Censo de Población de la República de Chile levantado el 15 de diciembre de 1920*. Valparaíso: Sociedad, Imprenta y Litografía Universo.
- Dirección General de Estadística (DGE) (1933). *Resultados del X Censo de la Población efectuado el 27 de noviembre de 1930 y estadísticas comparativas con censos anteriores. Vol. II*. Santiago: Imprenta Universo.
- Dube, S. (2001). *Sujetos subalternos*. México: El Colegio de México.
- Durán, C. y Thayer, L. (2017). Los migrantes frente a la ley: continuidades y rupturas en la legislación migratoria del Estado chileno (1824-1975). *Historia*, 396(2), 429-461.
- El Mercurio de Antofagasta (15 de febrero de 1936).
- Estrada, B. (2000). Los intentos estatales por estimular el factor humano nacional a través de la inmigración europea 1880-1920. *Mapocho*, 47(303), 303-338.
- Ferlanti, F. (2000). The New Life Movement in Jiangxi Province, 1934-1938. *Modern Asian Studies*, 44(5), 961-1000.

- Fernández, M. (2009). Del ficticio entusiasmo: el mercado de las drogas en el tránsito a la prohibición en Chile. 1920-1960. *Historia Crítica, Issue 39*, 62-83. <http://Doi.org/10.7440/histcrit39.2009.05>
- Fernández, M. (2011). *Drogas en Chile 1900-1970: Mercado, consumo y representación*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Fernández, M. (2013). Boticas y toxicómanos: origen y reglamentación del control de drogas en Chile, 1900-1940. *Atenea (Concepción)*, 508, II semestre, 73-89.
- Fernández Navas, P. (2015). La otredad incivilizada en el mundo del salitre. El caso de indígenas bolivianos e inmigrantes asiáticos en Tarapacá, 1900-1910. *Polis, Revista Latinoamericana*, 14(42), 79-96.
- Fierro de Jesús, T. (2015). Tongmenhui y Zhigongtang. El proyecto de República de Sun Yatsen y los chinos de ultramar (1894-1911). *Rehmlac*, 7(1), 158-177.
- Gernet, J. (2018). *El mundo chino*. Barcelona, Planeta.
- González Pizarro, J. A. (2008). La emigración boliviana en la precordillera de la región de Antofagasta, 1910-1930. Redes sociales y estudios de casos. *Revista de Ciencias Sociales*, 21, 61-85.
- González Pizarro, J. A. (2012). *Andrés Sabella. Itinerario biográfico y obra literaria de un hombre del desierto de Atacama*. Antofagasta, Chile: Ediciones Universitarias/Universidad Católica del Norte.
- González Pizarro, J. A (2020). Desde la influencia del darwinismo social hasta el imperio de los derechos humanos. Inmigración en Chile entre 1907 y 2018. *Estudios de Derecho*, 77(169), 323-348.
- González Pizarro, J. A, Llanos, C., Lufin, M. y Estrada, B. (2020). Diplomacia y migración japonesa en Chile: del proyecto salitrero a la tentativa de colonización en el sur, 1913-1930. (Artículo en arbitraje).
- González Pizarro, J. A, Lufin, M. y Llanos, C. (2020). Chinese immigration in Antofagasta at the begining of the 20 The Century. Its insertion in the nitrate world. (Este manuscrito, traducido al chino, forma parte de un capítulo de un libro [en prensa] coordinado por el Dr. He Xi, de la Universidad Jinan, China).
- Guerrero, B. (1997). Los chinos, su identidad y su lugar en la literatura nortina. *Estudios Atacameños*, 13, 95-103.
- Hernández, R. (1930). *El salitre. Resumen histórico desde su descubrimiento y explotación*. Valparaíso, Chile: Imprenta Fischer Hnos.

- Hu-DeHart, E. (1989). Coolies, shopkeepers, pioneers: The chinese of Mexico and Peru (1849-1930). *Amerasia Journal*, 15(2), 91-116.
- Hu-DeHart, E. (1992). Chinese coolie labor in Cuba and Peru in the nineteenth century: Free labor or neoslavery? *Journal of Overseas Chinese Studies*, 2(2), 149-181.
- Hu-DeHart, E. (2005). Opio y control social: *culíes* en las haciendas de Perú y Cuba. *Journal of Overseas Chinese Studies*, 1(2), 28-45. Recuperado de http://www.tusanaje.org/pdfdescarga/Evelyn_Hu_DeHart_Opio_y_control_social.pdf
- Jara, M (2002). *Chinos en Chile. Política consular y debate parlamentario a comienzos del siglo XX*. Valparaíso, Chile: Ediciones de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Playa Ancha.
- Lara Martínez, M. (s. f.). El jesuita Matteo Ricci y la inculturación del cristianismo en China. [Documento en línea]. Recuperado de <https://studylib.es/doc/1809405/el-jesuita-matteo-ricci-y-la-inculturación-delcristianis...>
- Lausent-Herrera, I. (1992). La cristianización de los chinos en el Perú: integración, sumisión y resistencia. *Bulletin de l' IFEA*, 21(3), 977-1007.
- Lausent-Herrera, I. (2015). Speaking chinese: A major challenge in the construction of identity and the preservation of the peruvian chinese community (1870-1930). *Global Chinese*, 1(1), 203-225.
- Leys, S. (1998). *Versión y notas de Confucio. Analectas*. Madrid: Edaf.
- Li Ning Anticon, J.L. (2016a). Desórdenes psiquiátricos de los inmigrantes chinos del siglo XIX. Primera parte: Inmigrantes chinos en el Manicomio del Cercado de Lima entre 1879 y 1902. *Anales de la Facultad Medicina*, 77(3), 269-275. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.15381/anales.v77i3.12416>
- Li Ning Anticon, J.L. (2016b). Desórdenes psiquiátricos de los inmigrantes chinos del siglo XIX. Segunda parte: Condiciones de vida y salud mental de los inmigrantes chinos entre 1865 y 1900. *Anales de la Facultad de Medicina*, 77(4), 409-415. Recuperado de <http://dx.doi.org/10.15381/anales.v77i4.12660>
- Lin Chou, D. (2004). *Chile y China: inmigración y relaciones bilaterales (1845-1970)*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana (Dibam).
- Liu, W. (2013). Redefining the moral and legal roles of the state in everyday life: The New Life Movement in China in the mid-1930s. *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review*, 2(2), 335-365. Recuperado de <https://muse.jhu.edu/article/536753/summary>

- López, K. (2013). *Chinese Cubans. A Transnational History*. Chapel Hill, NC; The University of North Carolina Press Books.
- Look Tai, W. y Chee Beng, T. (2010). *The Chinese in Latin America and the Caribbean*. Boston, EEUU, Editorial Brill.
- Narváez, B. N. (2010). *Chinese Coolies in Cuba and Perú: Race, Labor, and Immigration, 1839-1886*. (Disertación presentada a the Faculty of the Graduate School of The University of Texas, como parte de los requerimientos para optar al grado de doctor en Filosofía), The University of Texas Austin, Estados Unidos,
- Narváez, B. N. (2016). Becoming sino-peruvian: Post-indenture chinese in nineteenth-century Peru. *Asian Journal of Latin American Studies*, 29(3), 1-27.
- Oficina Central de Estadística (OCE). (1890). *Sesto censo jeneral de la población de Chile levantado el 26 de noviembre de 1885 i compilado por la Oficina Central de Estadística*. Valparaíso, Chile: Imprenta La Patria.
- Oficina Central de Estadística (OCE). (1900). *Sétimo censo general de la población de Chile levantado el 28 de noviembre de 1895 i compilado por la Oficina Central de Estadística*. Imp. Tomo I. Valparaíso, Chile: Universo.
- Oliver Chang, J. (2017). *Chino. Anti-chinese racism in Mexico 1880-1940*. Champaign, Ill: University of Illinois Press.
- Palma, P. y Montt, M. (2017). La diáspora china en Iquique y su rol en la política de ultramar durante la república y el inicio de la Guerra Fría (1911-1950). *Diálogo Andino*, 54, 143-152.
- Palma, P. y Ragas, J. (2018). Enclaves sanitarios: higiene, epidemias y salud en el Barrio chino de Lima, 1880-1910. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 45(1), 159-190.
- Panadés, J y Obilinovic, A. (1988). *Pampa Unión: un pueblo entre el mito y la realidad*. Antofagasta, Chile: Universidad de Antofagasta.
- Paulés, X. (2013). Unacceptable but indispensable. Opium law and regulations in Guangdong, 1912-1936. *Cross-Currents: East Asian History and Culture Review, E-Journal*, 7, s. p. Recuperado de <https://cross-currents.berkeley.edu/e-journal/issue-7/paules>
- Pérez de la Riva, J. (2000). *Los culíes chinos en Cuba 1847-1880: Contribución al estudio de la inmigración contratada en el caribe*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

- Pinheiro-Machado, R. (2018). The power of chineseness: Flexible taiwanese identities during times of change in Asia and Latin America. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 00(00), 1-18.
- Prada, A. (2015). Confucio y la Escuela de los Letrados: humanidad y armonía. *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura*, 4, 51-64.
- Rocha, M. (2010). El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial. *Culturales*, 6(12), 147-180.
- Rodríguez Pastor, H. (2017). *Presencia, influencia y alcances. Chinos en la sociedad peruana 1850-2000*. Lima: Fondo Editorial Facultad de Ciencias Sociales-Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Sánchez-Alonso, B. (2019). The age of mass migration in Latin America. *Economic History Review*, 72(1), 3-31.
- Seijas, T. (2016). Asian migrations to Latin America in the Pacific World, 16th-19th centuries. *History Compass*, 14(2), 573-581.
- Scoble, J. (1840). *Hill Coolies: A Brief Exposure of the Deplorable Condition of the Hill Coolies, in British Guiana and Mauritius, and of the Nefarious Means by Which They Were Induced to Resort to These Colonies*. Londres: Johnston & Barret Printers.
- Segall, M. (1967). Esclavitud y tráfico de culíes en Chile. *Boletín de la Universidad de Chile*, 13(75), 52-61.
- Slack, E. (2009). Sinifying New Spain: Cathay's influence on colonial Mexico via the Nao de China. *Journal of Chinese Overseas*, 5(1), 5-27.
- Soto, R. (2009). Percepciones y actitudes políticas con respecto a la minoría china en Costa Rica: 1897-1911. *Historia y Espacio*, 5(32), 1-36.
- Stewart, W. ([1951]1976). *La servidumbre china en Perú. Una historia de los culíes chinos en el Perú 1849-1874*. Lima: La Mosca Azul.
- The Editors of Encyclopedia Britannica (12 de mayo de 2020). Opium trade. British and chinese history. *Encyclopaedia Britannica*. [En línea]. Recuperado de <https://www.britannica.com/topic/opium-trade>
- Toloza, C. (2010). *De los Andes a la Gran Muralla. 40 años de relaciones entre Chile y China*. Santiago: Biblioteca del Congreso Nacional de Chile.
- Ugarte Yávar, J. D. (1904). *Iquique. Desde su fundación hasta nuestros días*. Iquique: Imprenta Bini e Hijos.

- Yangwen, Z. (2005). *The Social Life of Opium in China*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Yangwen, Z. (2018). Opium in China. *Oxford Research Encyclopedias. Asian History*. Recuperado de <https://oxfordre.com/asianhistory/view/10.1093/acrefore/9780190277727.001.0001/acrefore-9780190277727-e-149>
- Young, E. (2014). *Alien Nation. Chinese Migration in the Americas From the Coolie Era Through World War II*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.
- Zhang, Q. (2015). A watch dropped in the desert: Journey to a war and the New Life Movement. *Athens Journal of History*, 1(2), 147-160.
- Zhenjiang, Z. (2014). Confucio, ética y civilización. *Revista Co-herencia*, 10(20), 165-178