

El inconsciente político de la escritura asiático-latinoamericana y las comunidades asiáticas en el inconsciente político latinoamericano

The Political Unconscious of Asian-Latin American Writing and Asian Communities in the Latin American Political Unconscious

Ignacio López-Calvoⁱ  

ⁱ University of California, Merced; California; EE. UU.

Correspondencia: Ignacio López-Calvo.
Correo electrónico: lopezcalvo@msn.com

Recibido: 9/03/2022

Revisado: 18/04/2022

Aceptado: 21/04/2022

Citar así: López-Calvo, Ignacio (2022). El inconsciente político de la escritura asiático-latinoamericana y las comunidades asiáticas en el inconsciente político latinoamericano. *Revista Guillermo de Ockham* 20(2), pp. 235-245.
<https://doi.org/10.21500/22563202.5820>

Editores invitados: Nicol A. Barria-Asenjo, Ph.D., <https://orcid.org/0000-0002-0612-013X>

Slavoj Žižek, Ph.D., <https://orcid.org/0000-0002-1991-8415>

Editor en jefe: Carlos Adolfo Rengifo Castañeda, Ph.D., <https://orcid.org/0000-0001-5737-911X>

Coeditor: Claudio Valencia-Estrada, Esp., <https://orcid.org/0000-0002-6549-2638>

Copyright: © 2022. Universidad de San Buenaventura Cali. La *Revista Guillermo de Ockham* proporciona acceso abierto a todo su contenido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0).

Declaración de intereses. El autor declara que no hay conflicto de intereses.

Disponibilidad de datos. Todos los datos relevantes se encuentran en el artículo. Para mayor información, comunicarse con el autor de correspondencia.

Financiamiento. Ninguno.

Descargo de responsabilidad. El contenido de este artículo es responsabilidad

Resumen

Dándole un giro a la teoría de Fredric Jameson sobre la importancia de la lucha de clases para acceder al inconsciente político en los estudios literarios y sobre el uso de la narrativa como método para reprimir colectivamente las contradicciones históricas, en este ensayo propongo desviar o añadir otro tipo de contradicción histórica reprimida: las luchas y conflictos étnicos con los que las sociedades mayoritarias latinoamericanas han oprimido y marginado por medio del colonialismo interno, e incluso deportado a comunidades de origen asiático. En este contexto, este ensayo explora qué se esconde o reprime, de manera consciente o inconsciente en el discurso literario diaspórico de las comunidades asiático-latinoamericanas.

Palabras clave: inconsciente político, Fredric Jameson, literatura asiático-latinoamericana, teoría crítica.

Abstract

Turning around Fredric Jameson's theory on the importance of class struggle to access the political unconscious in literary studies and on the use of narrative as a method to collectively repress historical contradictions, in this essay I propose to divert or add another type of repressed historical contradiction: the ethnic struggles and conflicts used by the majority of Latin American societies to oppress and marginalize, through internal colonialism and even deportation, the communities of Asian origin. In this context, this essay explores what is hidden or repressed, consciously or unconsciously, in the diasporic literary discourse of Asian-Latin American communities.

Key words: political unconscious, Fredric Jameson, Asian-Latin American literature, critical theory.

El influyente libro de Fredric Jameson (1981), *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, se inspira en los conceptos freudianos del inconsciente y de la supresión de recuerdos intolerables, o lo que no es "normal", así como en el inconsciente colectivo de Carl Jung para proponer que en los textos literarios también existe un subtexto reprimido que bien reprime o niega colectivamente las contradicciones históricas. En sus propias palabras:

exclusiva del autor y no representa una opinión oficial de su institución ni de la Revista Guillermo de Ockham.

We would therefore propose the following revised formulation: that history is not a text, not a narrative, master or otherwise, but that, as an absent cause, it is inaccessible to us except in textual form, through its prior textualization, its narrativization in the political unconscious. (p. 35)

Al incorporar la presencia de lo histórico a los discursos psicoanalíticos de Freud y Jung, Jameson propone, entonces, que realmente la contradicción histórica que se reprime en dichos textos no es otra que la lucha de clases y el miedo a la revolución proletaria. Por tanto, según él, los textos culturales y literarios pueden llegar a leerse como alegorías políticas. Como explica **William C. Dowling (1984)**,

Jameson will always begin by asking of what real contradiction a given text is an imaginary or symbolic resolution, on a principle that remains meaningful whether the 'text' is a pattern of facial decorations, a myth, or a novel produced in industrial Europe. (p. 121)

Dando un pequeño giro a la teoría de Jameson sobre el uso de la narrativa como método para reprimir colectivamente las contradicciones históricas, este ensayo propone desviar o añadir otro tipo de contradicción histórica reprimida: las luchas y conflictos étnicos con los que las sociedades mayoritarias latinoamericanas, por medio del colonialismo interno, han oprimido, marginado e, incluso, deportado a comunidades de origen asiático. No en vano, como señala **Achille Mbembe (2003)**, en la definición de los procesos históricos la raza ha sido un factor tan importante o más que el de clase:

more so than class-thinking (the ideology that defines history as an economic struggle of classes), race has been the ever present shadow in Western political thought and practice, especially when it comes to imagining the inhumanity of, or rule over, foreign peoples... Indeed, in Foucault's terms, racism is above all a technology aimed at permitting the exercise of biopower, "that old sovereign right of death. (p. 17)

En este contexto, la expresión literaria es una parte crucial del discurso diaspórico asiático-latinoamericano. Si toda forma de conocimiento genera poder por medio del discurso, como asegura Michel Foucault, cabe pensar que esta emergente producción literaria lleva consigo un deseo de empoderamiento y autoafirmación, no solo de los propios autores, sino también de sus respectivas comunidades.

Si bien la participación en la producción literaria nacional (especialmente si se escribe en la lengua nacional) proporciona en sí misma un cierto grado de agencia cultural que se traduce en lo político; es decir, en el derecho a pertenecer al proyecto nacional, paradójicamente, en muchos casos dicho discurso se produce paralelamente a una afirmación orgullosa de la diferencia cultural del grupo étnico. Pero, además de sopesar qué se propone esta literatura producida por las minorías asiáticas en Latinoamérica, cabe preguntarse también qué se esconde o reprime, de manera consciente o inconsciente, en ese mismo discurso y por qué.

Como acto socialmente simbólico (para usar el término de Jameson), este *corpus* literario refleja, con frecuencia, el inconsciente político (lo no dicho en el texto) de cada comunidad asiática en sus respectivos países. Es decir, subyace tras la estructura de los textos, un subtexto ideológico escondido que reprime traumas históricos colectivos. Desvelar dicho subtexto supone, así pues, desenmascarar también la producción cultural asiático-latinoamericana como un acto socialmente simbólico.

Cabe preguntarse, por ejemplo, qué presencia han tenido las comunidades asiáticas en el inconsciente colectivo latinoamericano desde la llegada de los llamados "culíes" (trabajadores contratados a los que se llamaba "colonos") a Cuba, en 1847. Una respuesta se puede hallar en la contradictoria tensión entre dos dañinos estereotipos tradicionales que dan por sentada una identidad fija o estancada entre los asiáticos: el del llamado "peligro amarillo" y el de la "minoría modélica". Por ejemplo, medidas biopolíticas como la



expulsión de la comunidad china de los estados mexicanos de Sonora y Sinaloa, durante la década de 1930, respondieron a la histeria colectiva producida por teorías conspirativas que auguraban la contaminación de la raza mexicana por la sangre amarilla, cuando, en gran medida, las verdaderas motivaciones para la creación de leyes sinóforas tenían que ver más bien con los celos por la competencia económica que representaban los comerciantes chinos en varios sectores claves de la economía. Aun así, a pesar del recuerdo de los pogromos antichinos, de la existencia de numerosas sociedades antichinas y de la tolerancia o complicidad tanto de algunos estados mexicanos como del Gobierno federal con las campañas propagandísticas antichinas, que proponían la muerte civil o social del inmigrante chino, muchos de los inmigrantes deportados de Sonora y Sinaloa primero a Estados Unidos y desde allí a China, siguieron identificándose como mexicanos. Este tipo de represión, de contradicciones históricas, como la violencia política, produjo una especie de amnesia colectiva con la que se optó por “olvidar” las injusticias y represiones sufridas en el pasado para evitar así nuevos y quizás más graves agravios en el complicado presente en que vivía en China.

Como explica la historiadora **Julia María Schiavone Camacho (2012)**, con respecto a las familias de hombres chinos casados con mujeres mexicanas y deportados de Sonora y Sinaloa, en 1931, si bien era cierto que muchos de ellos amaban genuinamente a su país adoptivo, también declaraban su sentido de pertenencia a la nación mexicana para que se les permitiera regresar en tiempos de enorme turbulencia en su país natal: *“claimed mexicanness strategically to leave China during a time of intense social and political turmoil”* (p. 1). De hecho, continúa Schiavone Camacho, solamente se hicieron mexicanos de verdad, si bien por instintos estratégicos, una vez que sufrieron la deportación, al articular para su propio beneficio una identidad diaspórica mexicana basada en una patria mexicana imaginada. En otras palabras, el inconsciente político (para usar el término de Jameson), reprimido colectivamente en este caso, no sería otro que el recuerdo de las masacres y deportaciones sufridas por su comunidad sinomexicana durante su residencia en México.

Tras la deportación a China, la amnesia estratégica con respecto al sufrimiento pasado respondía al deseo de salir de un país como China, que en ese momento era aún más inseguro y peligroso para ellos por la llegada de la Revolución Cultural y otros traumáticos procesos históricos. No obstante, no cabe duda de que los mismos deportados chinos que celebraban su mexicanidad para que se les permitiera regresar a México seguían siendo conscientes no solo de la existencia de masacres etnocidas de chinos, como la que tuvo lugar en 1911 en Torreón, Coahuila, a manos de una combinación de tropas revolucionarias maderistas y la muchedumbre local enardecida, sino también del negacionismo y la impunidad histórica de la que se beneficiaron los culpables de esta necropolítica racista. Con el asesinato de 303 inmigrantes cantoneses (además de cinco japoneses) –en cierto modo, parte de los “daños colaterales” de la ingeniería social que acompañó a la modernización capitalista del país liderada por el presidente Porfirio Díaz– la de Torreón fue la mayor matanza de chinos en las Américas en el siglo XX, y ha sido inmortalizada por el estudio de **Juan Puig (1992)**, la narración híbrida de **Julián Herbert (2016)** y la novela de **Beatriz Rivas (2017)**, entre otros textos literarios.

Por otra parte, se podría hablar de otro tipo de amnesia colectiva estratégica de la comunidad sinomexicana y, por extensión, de todas las comunidades asiáticas de Latinoamérica y el Caribe: en concreto, al hecho de reprimir el recuerdo de la tradicional negligencia del Gobierno imperial chino hacia los ciudadanos que decidían emigrar, a los que por mucho tiempo se consideró traidores a la patria, así como a la del Gobierno japonés, que se deshizo de una población “sobrante” para usarlos como peones de sus designios imperialistas que identificaban claramente emigración con expansionismo.

Si el Gobierno chino no hizo mucho por frenar las masacres de sus ciudadanos, conformándose simplemente con reparaciones que, en realidad, nunca llegaron a pagarse, el japonés puso en peligro la vida inocente de muchos de sus habitantes al mandarlos a remotas zonas rurales de Chiapas, en México, del interior de los estados de Sao Paulo y Paraná, en Brasil, y a las plantaciones de Perú, por medio de exageraciones, promesas injustificadas e interpelaciones al patriotismo y al deber de obediencia al deseo del emperador.

Resulta complicado, por consiguiente, determinar en qué consistiría el inconsciente colectivo que subyace a las narrativas de la comunidad *nikkei*, en Brasil, puesto que parece haber evolucionado considerablemente a lo largo de los años. En términos generales, un primer nivel de represión consistiría en el hecho de que las comunidades *nikkei* de Latinoamérica, con especial intensidad antes del fin de la Segunda Guerra Mundial, seguían sintiéndose orgullosamente japonesas, a pesar de que muchos parecen haber sido conscientes de que el Estado nipón se deshizo de ellos por considerarlo una población sobrante, incómoda políticamente y difícil de incorporar en el mercado laboral. Esta pobremente velada expulsión del país nativo se llevó a cabo, además, por medio de falsas promesas de riqueza, cuando, en realidad, el Gobierno japonés sabía a ciencia cierta de las penurias que padecían los emigrantes en Latinoamérica y aun así continuó mandando barco tras barco, primero a México, luego a Perú y, finalmente, a Brasil.

Más adelante, en un segundo nivel, cuando a finales de la década de 1980 muchos *nikkei* de Latinoamérica deciden emigrar como trabajadores temporales o *dekasegi* a su país nativo (en el caso de los *issei* [de primera generación] o ir por primera vez a Japón en el caso de las otras generaciones), una vez allí se sienten tratados como extranjeros (*gaijin*) indeseables, y por primera vez, pasan a sentirse verdaderamente latinoamericanos, según se observa en sus memorias y escritos testimoniales como *Japón no da dos oportunidades*, de Augusto Higa (1994). En dicho caso, el inconsciente político consiste en la represión colectiva del recuerdo de los maltratos a los que fueron sometidas las primeras generaciones de inmigrantes en las plantaciones de azúcar y campos de extracción de guano, de Perú, o en las plantaciones de café, de Brasil.

A la vez, en un tercer nivel, varias narrativas de vida de *dekaseguis* brasileños responden al sentimiento de culpabilidad o remordimiento por haber abandonado Brasil en tiempos de grave crisis económica como resultado de la hiperinflación (ver López-Calvo, 2019). Por ello, en textos como *Crónicas de um garoto que também amava os Beatles e os Rolling Stones*, de Agenor Kakazu (1988), o *Poema para você*, de Khaorin (Fernando Tamura) (1996), los autores *dekaseguis* culpan a las deficientes medidas económicas adoptadas por Gobierno brasileño de su necesidad de emigrar. Por el mismo camino, se esfuerzan en argumentar que las remesas que enviaban a sus familias desde Japón ayudaron notablemente a mejorar la economía nacional. En otros pasajes, mantienen que su experiencia vital y laboral en fábricas de medio tamaño en Japón les proporcionó la oportunidad, primero, de observar un modelo ideal a imitar y, luego, de proponer un mejor camino a seguir para la recuperación económica de Brasil.

A un cuarto nivel, en lo que respecta al inconsciente político reprimido que subyace en el resto de la narrativa nipobrasileña, existe una tendencia a suprimir el recuerdo y no hacerse eco del agresivo imperialismo japonés que culminó en la derrota del imperio tras la Segunda Guerra Mundial. Si bien existen varias excepciones a esta regla, en las que sí se refleja un tenue sentimiento de culpabilidad por las consecuencias del colonialismo e imperialismo nipón, incluso, en algunos casos, el reconocimiento de que la emigración japonesa estaba íntimamente conectada con el expansionismo imperial. Por lo general, los textos suelen enfocarse más bien en la represión que padeció la comunidad *nikkei* durante del llamado Estado Novo (1937-1945), bajo el liderazgo del presidente Getúlio



Vargas, quien se propuso “brasileñizar” a los inmigrantes japoneses, alemanes e italianos (ver López-Calvo, 2019).

Como se ha observado, según las circunstancias, la identificación nacional de algunas comunidades imaginadas asiáticas, supuestamente estáticas (así como varios personajes literarios), se acercan fluidamente más a lo asiático (a veces incluso cayendo en el auto-orientalismo) o a lo latinoamericano, según la conveniencia estratégica. En otros casos, ya sea consciente o inconscientemente, algunos autores como las poetisas sinoperuanas Sui Yun y Julia Wong, se acercan a la identificación con lo indígena, quizás como reacción al discurso del mestizaje en su país que, declarando al país mestizo de europeo e indígena, deja simbólicamente fuera del proyecto nacional a los descendientes de asiáticos y africanos, entre otros. Por esta misma razón, la producción cultural asiático-latinoamericana constituye una importante estrategia de autoempoderamiento: su capacidad para historizar las experiencias diaspóricas en narrativas no oficiales, reescribiendo así la historia nacional y la de las relaciones interraciales desde una perspectiva minoritaria, deviene una expresión de la agencia de estas comunicadas que han sido silenciadas tradicionalmente con intentos de epistemicidio, como el sufrido por la comunidad *nikkei* de Brasil durante el Estado Novo. En el caso del norte de México, por ejemplo, la escritura de y sobre las comunidades de origen chino y japonés constituye una forma de repensar la conflictiva historia de la frontera con Estados Unidos. Entre otros factores importantes, como explica Robert Chao Romero (2010), “*the chinese were the first ‘undocumented immigrants’ from Mexico, and they created the first organized system of human smuggling from Mexico to the United States*” (p. 3).

Por otra parte, si bien en Estados Unidos, algunos sectores políticos han usado la retórica representativa de los asiáticos como minoría modélica para justificar veladamente la marginación de otros grupos minoritarios como los afroamericanos y latinos, en Brasil, por ejemplo, una retórica similar ha sido fomentada por la misma comunidad *nikkei*—como explica Jeffrey Lesser (2007), en su libro *A Discontented Diaspora: Japanese Brazilians and the Meanings of Ethnic Militancy, 1960-1980*— para presentarse a sí mismos, con cierto éxito, como el tipo de brasileño al que el resto de la sociedad debería aspirar (el brasileño ideal) y, por tanto, como el modelo a seguir. Por su parte, en Perú, el *nikkei* Alberto Fujimori recurrió a la misma estrategia para ganar las elecciones presidenciales de 1990: se presentó a sí mismo y a la comunidad *nikkei* como una extensión del milagro económico y del poderío tecnológico de Japón tras la Segunda Guerra Mundial, convenciendo así a la población de que votándolo llevaría a Perú a un milagro económico similar.

Lejos del estereotipo de la minoría modelo, tenemos, al otro lado del espectro, el del “peligro amarillo”, que se ha representado y simbolizado de muchas maneras a lo largo y ancho de las Américas. Así, durante la Segunda Guerra Mundial, varios países latinoamericanos, incluyendo Perú, Brasil y México, tomaron medidas represivas ante el temor de que sus respectivas comunidades *nikkei* fueran o se convirtieran en una quinta columna dispuesta a apoyar una supuesta invasión de la Armada Imperial Japonesa. Ejemplo de ello, en Perú, fue el llamado “incidente del uniforme del pueblo”, que describe el inmigrante japonés Seiichi Higashide (2000) en sus memorias *Adiós to Tears*, publicado originariamente en japonés, en 1981. Según explica, el FBI fomentó, incluso creó, rumores conspiratorios sobre la comunidad *nikkei* en Perú para que la opinión pública se pusiera en contra del imperio japonés. Así, a finales de 1942, notaron una nueva moda entre los *nikkei* peruanos que acabaron utilizando para su máquina propagandística: al parecer, un sastre limeño se inspiró en la moda japonesa para crear una ropa caqui que el FBI decidió describir como uniformes militares. Pese a la insistencia del sastre de que era tan solo una forma de ahorrar dinero, veinte de sus empleados y varios de sus clientes

nikkei fueron deportados a un campo de internamiento en Panamá. Higashide (1981) ve el incidente tan absurdo que decide recurrir al humor:

One felt compassion for them, but when one imagined Japanese residents of Peru dressed in 'people's uniforms' boarding military aircraft it seemed somewhat comical. Exactly as the rumors had purported, the Japanese 'people's army' of Peru was making a move. (pp. 127-128)

Del mismo modo, John K. Emmerson (1978) hace eco de la paranoia colectiva y de la atmósfera de sospecha y desconfianza, donde se suponía que cada peluquero japonés era un almirante disfrazado y cada sastre nipón un receptor constante de órdenes secretas de Tokio (los documentos e informes sospechosos en al menos un caso resultaron ser reliquias de la guerra ruso-japonesa". (pp. 127-128)⁶

Quizás por esta misma razón, en la novela de José María Arguedas (1961), aparece un personaje japonés del que se dice que llegó a la cárcel vestido de uniforme militar. Al parecer, en varios casos sí es cierto que algunos inmigrantes japoneses, veteranos de la guerra ruso-japonesa (1904-1905), llevaban en sus maletas el uniforme militar como recuerdo.

En México, si bien varios textos *nikkei* confirman en sus escritos que después del ataque japonés a Pearl Harbor fueron numerosas las celebraciones populares en las calles, también es cierto que el gobierno mexicano, advertido y presionado por Washington, llegó a temer una posible invasión japonesa de sus territorios en el Pacífico, desde donde los japoneses podrían planear una invasión por tierra a EE. UU. Por ello, se llevó a cabo una reubicación forzosa de las comunidades *nikkei* residentes en las zonas fronterizas con EE. UU. y del noroeste del país, mayormente a Guadalajara y Ciudad de México.

En el campo literario, la tradicional demonización del inmigrante asiático se refleja, por ejemplo, en la monstrificación biopolítica del inmigrante chino y del japonés que se observa en obras literarias como las novelas *La medianoche del japonés*, del peruano Jorge Salazar (1991), y *Asesinato en la lavandería china*, del mexicano Juan José Rodríguez (1996). En la primera, el inmigrante japonés aparece representado por la imaginación popular peruana como un monstruo asesino que hereda las supuestas cualidades sanguinarias de los samuráis y los kamikazes; en la segunda, si bien de forma benévola, los personajes sinomexicanos aparecen convertidos en vampiros. El hecho de que la representación de los asiáticos sea más benévola en esta segunda obra puede deberse a que se trata de asiáticos de tercera generación, mientras que en la primera el protagonista es el asiático inmigrante. En cualquier caso, estas imágenes de monstruos y vampiros reflejan indirectamente el inconsciente político colectivo de varias sociedades latinoamericanas a las que les costó dejar de ver al inmigrante asiático como un Otro inasimilable.⁷ Incluso, cuando los autores muestran su empatía por la marginación histórica sufrida por estas comunidades, todavía se escuchan ecos de un miedo ancestral a procesos migratorios que, con asiduidad, se representaron como una grave y contagiosa enfermedad que se debía eliminar urgentemente del cuerpo de la nación y que suponía una objeción inadmisibles al discurso de la nación mestiza. Desde otro punto de vista, esta demonización literaria viene a reflejar la decepción por la visible y amenazadora presencia del Otro asiático, que pone en evidencia las fisuras del discurso del mestizaje, así como la incapacidad de los procesos homogeneizadores oficiales.

6. "Atmosphere of suspicion and distrust –where every Japanese barber was assumed to be an admiral in disguise and every Japanese tailor a constant recipient of secret orders from Tokyo (suspicious documents and uniforms in at least one instance turned out to be relics of the Russo-Japanese war)". pp. 127-128.

7. Para más información, ver López-Calvo, Ignacio (2021). Biopolitics, orientalism and the Asian immigrant as monster in Salazar's *La medianoche del japonés* and Rodríguez's *Asesinato en una lavandería china*. En: Gasquet, Axel & Majstorovic, Gorica (Edit.) (2021). *Cultural and Literary Dialogues Between Asia and Latin America*. Palgrave, MacMillan: Suiza.



De hecho, este miedo consciente o inconsciente del potencial dominio asiático ha sobrevivido hasta nuestros días, como podemos ver en la reacción de Occidente al surgimiento de China como una superpotencia geopolítica en términos económicos y militares, o anteriormente en la reacción o miedo al infrenable poderío económico de Japón. Esta cosmovisión, que no es solamente latinoamericana sino más bien hemisférica, puede sentirse incluso en los bien intencionados y progresistas escritos de intelectuales estadounidenses de izquierda como Mike Davis (1990), donde leemos: “*On an elite level, Japanese capital, arriving like a tsunami in the early 1980s, has already become a discreet but major player in city politics*” (p. 104). Y más adelante:

It was the most notorious of the Tokyo nottori-ya, Shuwa Company Ltd, who stunned L.A.'s Old Guard by purchasing nearly \$1 billion of Downtown's new skyline, including the twin-towered ARCO Plaza, in a single two-and-a-half-month buying spree. This was the preface to what by 1990 was a bulging portfolio of twenty-five major Los Angeles area properties. (p. 136)

Estas expresiones literarias asiático-latinoamericanas también reflejan el “hábito” arraigado socialmente en estas comunidades, en el sentido que Pierre Bourdieu (1930-2002) le da al término como sentimientos colectivos o afectos, conformados tanto por aspectos corporales (la tendencia a usar nuestro cuerpo de cierta manera, adoptar ciertas posturas) como mentales (hábitos mentales de sentimiento, percepción, clasificación, etc.). Estas arraigadas, si bien inconscientes, disposiciones o habilidades colectivas, compartidas por grupos con afinidades comunes (étnicas, religiosas, profesionales, etc.), no solo determinan la mente (instintos, intuiciones, gustos, actitudes) y el cuerpo (cómo los individuos perciben su entorno y reaccionan a él socialmente), sino que influyen en las oportunidades que se tendrán en la vida y los caminos que se tomarán. De estos hábitos de los individuos depende, según Bourdieu, la reproducción de las estructuras sociales. En este sentido, el hábito de la comunidad *nikkei* de Perú, así como su afecto (como entidad impersonal, colectiva vs. el sentimiento, que es individual, privado) salió a flote, por ejemplo, durante las elecciones presidenciales de 1990, en las que la mayoría de la comunidad decidió no votar por Fujimori: en su inconsciente político apremiaba el miedo a los atropellos del pasado, incluyendo los saqueos de hogares y negocios japoneses en la Lima de 1940 y las deportaciones de sus líderes (junto con sus familias) a campos de internamiento en Estados Unidos.

Persiste, por tanto, una toma de conciencia en la identidad diaspórica de estas comunidades con respecto a que el proceso de integración sociocultural a la nación de las minorías étnicas no es irreversible ni puede darse nunca por sentado, pues determinadas coyunturas socioeconómicas o geopolíticas pueden dar al traste con todos los avances sociales conseguidos. Después de todo, como indica Lok C. D. Siu (2005),

Diasporic citizenship holds that citizenship is always historically situated and subject to sociopolitical ruptures. This means that citizenship can be stripped away as easily as it was granted, and that the slow march toward first-class citizenship can be reversed by changes in policy. (p. 27)

Ciertos eventos de ruptura social como la Revolución Mexicana y la Revolución Cubana, para las comunidades chinas, o la Segunda Guerra Mundial para las comunidades *nikkei* de Latinoamérica, sirven para suspender el sentido de comunidad y de pertenencia completa al proyecto nacional, que queda en ese momento interrumpido y sujeto a negociaciones con la sociedad mayoritaria. Puede haber un simple paso entre la condición de supuesta ciudadanía a la de chivo expiatorio con el advenimiento de estas crisis institucionales, como lo muestra el caso del inmigrante japonés José Genaro Kingo Nonaka que, de la noche a la mañana, tras el ataque japonés a Pearl Harbor, pasó de ser un condecorado veterano de la Revolución Mexicana a ser forzosamente desplazado de Tijuana a la ciudad de México (ver López-Calvo, s.f.).

Cabe tener en cuenta, además, que en Perú o Brasil no hubo un movimiento equivalente al Movimiento de Derechos Civiles (*Civil Rights Movement*) de los Estados Unidos en la década de 1960. La mentalidad que ha imperado hasta no hace mucho, por lo general, ha sido la de “sacar los trapos sucios”, como comentara una persona del Museo de la Inmigración Japonesa al Perú, ubicado en el Centro Cultural Peruano Japonés de Lima, cuando se le preguntó por qué no se mencionan tales atropellos en ninguna de las exhibiciones de fotografías, documentos y testimonios, que se enfocaban más bien en la llegada masiva de los primeros inmigrantes a finales del siglo XIX. Si bien es, en cierto modo, comprensible, no parece productivo este tipo de disposición mental inconsciente y colectiva que responde a terrores atávicos o bien a la traumática humillación y vergüenza por el hecho de que sus ancestros fueron disciplinados por el mero hecho de constituir un elemento simbólico extraño al cuerpo mestizo de la nación.

No obstante, cuando un miembro de la comunidad se deshace de esta presión del inconsciente político (el miedo atávico al necropoder, la represión y el saqueo por parte de la sociedad mayoritaria), las consecuencias pueden ser imprevisibles. Por ejemplo, cuando se exige un perdón oficial del Estado, a veces las reacciones son sorprendentemente negativas y agresivas. Ese es el caso, por ejemplo, padecido por la estudiante *sansai* (de tercera generación) Junko Ogata Aguilar, quien, habiendo absorbido las protestas de la comunidad chicana durante su estancia en California, ha pedido que el Gobierno mexicano se disculpe oficialmente por el maltrato y desplazamiento forzado de sus ancestros durante la Segunda Guerra Mundial (curiosamente, el presidente mexicano Andrés Manuel López Obrador sí ha pedido disculpas a la comunidad sinomexicana por los atropellos del pasado).

En ciertos momentos históricos, como el de la masacre de Torreón o el de las masacres de chinos aún más terribles en el Perú del siglo XIX,⁸ se ha separado el cuerpo del asiático del cuerpo político de la nación, relegándolo a lo que Agamben (1998) denomina “vida desnuda” (*bare life*); es decir, la vida humana despojada de valor y de forma. Cabe considerar, entonces, que el racismo antiasiático en Latinoamérica pueda ser un eco de hábitos necropolíticos atávicos que se han reproducido de generación en generación y que permanecen en el inconsciente político de la región. Así, en el inconsciente político colectivo de ciertos países ha persistido el miedo a la presencia asiática dentro de las fronteras nacionales por razones sorprendentemente diferentes y, por lo general, injustificadas e imaginarias, incluyendo las siguientes: a tener enquistada en el seno de la nación una quinta columna del país ancestral; a un grupo que lleva a cabo prácticas de competencia comercial injusta; por robar “nuestras” mujeres; por ser inasimilables y, por tanto, un impedimento al proyecto homogeneizador de la nación; por representar una afrenta a la higiene (hacinamiento residencial) y a la seguridad social (guerras entre *tongs*, triadas, mafias, etc.); por incentivar la drogadicción (el caso del opio, olvidando que, de hecho, se lo impuso Inglaterra a los chinos por medio de las guerras del opio); o más, recientemente, por considerarlos un foco de pandemias que contamina el país (por lo que surgió el lema “No soy un virus”).

Incluso, en países como México, donde la represión, las leyes antichinas y las deportaciones de principios de la década de 1930 diezmaron para siempre a la comunidad china, o como Cuba, donde la presencia china quedó drásticamente reducida tras la imposición de medidas económicas contra la propiedad privada tras el triunfo de la Revolución Cubana, puede haber persistido un rastro de dicho grupo étnico en forma de recuerdos

8. En la hacienda Araya, en el Perú de 1870, se produjo una masacre de unos trescientos chinos tras haberse rebelado, y en 1881, unos 1500 fueron asesinados, después de que muchos de ellos apoyaran militarmente a las tropas invasoras chilenas durante la guerra del Pacífico.



o quizás incluso remordimientos que podríamos definir con el término deconstructivo derrideano de “espectrología” (*hantologie*). Sin haber desaparecido del todo la presencia china ni en México ni en Cuba, el espectro de la comunidad china del pasado, un Otro semifantasmal llegado de tierras lejanas que sobrevive paradójicamente en los nostálgicos intersticios de la presencia y de la ausencia, del pasado y del presente, de la vida y de la muerte, del ser y del no ser, irrumpe, entonces, en la realidad ontológica contemporánea por medio de ecos que sobreviven oculta y atemporalmente, más allá de la razón, en el inconsciente político nacional. Prueba de ello es la sorprendente proliferación de textos literarios de y sobre los chinos y sus descendientes en México y Cuba, así como de estudios desde las humanidades y las ciencias sociales sobre la presencia asiática en Latinoamérica y el Caribe. Cabe tener en cuenta, además, que entre todos estos investigadores y autores podrían aparecer descendientes tanto de las víctimas como de los victimarios. Este latente e inefable legado de violencias (verbales, psicológicas y físicas) que persiste en la memoria colectiva se ha transmitido, en forma de afecto, de generación en generación tanto entre los descendientes de asiáticos como en la sociedad mayoritaria, ya sea por medio de la tradición oral o del inconsciente político, formando así cierto tipo de hábitos.

Por tanto, conviene considerar cuál puede ser el inconsciente político de cada comunidad asiático-latinoamericana según queda enterrado (si bien reflejado indirectamente) en su producción literaria y, lo que es aún más importante, cómo dicho inconsciente político puede estar articulando de alguna manera el texto literario: en el trasfondo de dicho discurso subyacen las estructuras de sentimiento, los hábitos, las disposiciones corporales y mentales colectivas (la herida abierta del colonialismo interno; el trauma transgeneracional y el miedo colectivo al racismo biopolítico estatal; el temor a protestar por las injusticias del pasado; la tendencia a no reconocer en su literatura las masacres cometidas por el país ancestral, por ejemplo) que, de manera inconsciente, dirigen el texto en una dirección u otra, desde la autocensura consciente o inconsciente hasta la denuncia abierta y del deseo explícito de ser reintegrados a la historia nacional. Los eventos históricos, y con frecuencia los más traumáticos, son, en definitiva, la “causa ausente” (para usar el término de **Louis Althusser**, 2016) del inconsciente político tanto de las comunidades asiático-latinoamericanas como de las sociedades mayoritarias en que surgieron.

Si bien la historia no se puede aprehender o recrear en su totalidad, sigue siendo con frecuencia la causa de los antagonismos sociales del presente, así como la fuente de inspiración consciente o inconsciente de nuestras fantasías, incluyendo la producción literaria y cultural entre ellas. Por consiguiente, así como Sigmund Freud consideraba la interpretación de los sueños como una manera de inferir el subconsciente individual, la historia ausente (o causalidad estructural), silenciada e inefable, que reaparece en forma de una literatura asiático-latinoamericana, se convierte en herramienta para reconstruir un subtexto: el inconsciente político de las comunidades que lo producen.

Como explica **Fredric Jameson** (1983), “*the will to read literary or cultural texts as symbolic acts must necessarily grasp them as resolutions of determinate contradictions*” (p. 80). Comprender el inconsciente político de las comunidades asiático-latinoamericanas, por tanto, nos ayuda a llevar a cabo lecturas políticas o ideológicas de sus textos culturales y literarios, llegando, por medio de una reconstrucción genealógica del subtexto, a la raíz de los recuerdos intolerables que han sido reprimidos como método de supervivencia. El texto literario asiático-latinoamericano se convierte, así pues, socialmente en un acto simbólico (no afecta directamente a la vida real), en una resolución imaginaria de una contradicción sociohistórica subyacente (en la vida real) que puede no estar reconociendo: en este caso, no se trata de otra cosa que de la discriminación racial en Latinoamérica en

forma de sinofobia o niponofobia. Por esta razón, en muchos casos se pueden llevar a cabo interpretaciones alegóricas y políticas de dichos textos.

Al mismo tiempo, según indica Jameson,

The whole paradox of what we have called here the subtext may be summed up in this, that the literary work or cultural object, as though for the first time, brings into being that very situation to which it is also, at one and the same time, a reaction. (1983, pp. 81-82)

Desde este prisma, si bien se puede considerar al texto literario asiático-latinoamericano como un acto simbólico, también genera, por medio del lenguaje, su propia realidad independiente al fomentar o, incluso, generar un discurso diaspórico minoritario o un posicionamiento social que se puede comprender como reacción o respuesta a un antagonístico discurso étnico mayoría. En ciertos casos, dicho discurso minoritario puede llegar incluso a rozar el nacionalismo cultural, como en el caso de la obra de la nipoperuana Doris Moromisato.

Referencias

- Agamben, Giorgio (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, translated by Daniel Heller-Roazen, edited by Werner Hamacher and David E. Wellbery. Stanford University Press, Stanford.
- Althusser, Louis *et al.* (2016). *Reading Capital*. Translated by Ben Brewster. London, New York: Verso, [1970].
- Arguedas, José María (1961). *El Sexto*. Perú: Ed. José María Baca.
- Chao Romero, Robert (2010). *The Chinese in Mexico, 1882–1940*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Davis, Mike (1990). *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*. New York: Vintage.
- Dowling, William C. (1984). *Jameson, Althusser, Marx. An Introduction to the Political Unconscious*. Ithaca, New York: Cornell UP.
- Emmerson, John K. (1978). Japanese and Americans in Peru. *The Japanese Thread*. John K. Emmerson. New York: Holt, Rinehart & Winston. pp. 125-49.
- Herbert, Julián (2016). *La casa del dolor ajeno. Crónica de un pequeño genocidio en La Laguna*. Random House.
- Higa, Augusto (1994). *Japón no da dos oportunidades*. Lima: Generación 94.
- Higashide, Seiichi (2000). *Adiós to Tears: The Memoirs of a Japanese-Peruvian Internee in U.S. Concentration Camps*. Foreword, C. Harvey Gardiner; preface, Elsa H. Kudo; epilogue, Julie Small. Seattle: University of Washington Press.
- Higashide, Seiichi (1981). *Namida no Adiósu: Nikkei Peru imin, Beikoku kyosei shuyo no ki*. Tokyo: Sairyusha.
- Jameson, Fredric (1983). *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca, New York: Cornell University Press [1981].
- Kakazu, Agenor (1988). *Crônicas De um Garoto que Também Amava os Beatles e os Rolling Stones*. São Paulo: Literarte.
- Khaorin (Fernando Tamura) (1996). *Poema para Você*. São Paulo Alínea.
- Lesser, Jeffrey (2007). *A Discontented Diaspora: Japanese Brazilians and the Meanings of Ethnic Militancy, 1960-1980*. Durham, NC: Duke University Press.
- López-Calvo, Ignacio (2021). "Biopolitics, Orientalism, and the Asian Immigrant as Monster in Salazar's *La medianoche del japonés* and Rodríguez's *Asesinato en una lavandería china*." *Beyond*



- the West: Cultural and Literary Dialogues Between Asia and Latin America*. Edited by Goriça and Axel Gasquet. Palgrave-MacMillan. pp. 121-141.
- López-Calvo, Ignacio (2019). *Japanese Brazilian Saudades: Diasporic Identities and Cultural Production*. Louisville, Colorado: UP of Colorado.
- López-Calvo, Ignacio (s.f.). *The Mexican Transpacific: Nikkei Writing, Visual Arts, Performance*. Vanderbilt UP (en prensa).
- Mbembe, Achille (2003). Necropolitics. *Public Culture*, vol. 15(1), pp. 11-40.
- Puig, Juan (1992). *Entre el río Perla y el Nazas: La China decimonónica y sus braceros emigrantes, la colonia china de Torreón y la matanza de 1911*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Rivas, Beatriz (2017). *Jamás, nadie*. Alfaguara.
- Rodríguez, Juan José (1996). *Asesinato en una lavandería china*. Sinaloa, México: Conaculta.
- Salazar, Jorge (1991). *La medianoche del japonés*. Lima: El Barranco.
- Schiavone Camacho, Julia María (2012). *Chinese Mexicans: Transpacific Migration and the Search for a Homeland 1910-1960*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Siu, Lok C. D. (2005). *Memories of a Future Home: Diasporic Citizenship of Chinese in Panama*. Stanford, California: Stanford University Press.