

De “Indio” a “Chino”: Una Arqueología del Discurso Orientalista en Cuba

Frank F. Scherer *

98

Resumen: Todo trabajo social y comunitario transnacional en América Latina se enfrenta a cuestiones básicas de discriminación racial y, por consecuencia, a la de la reproducción del discurso racista. Guiados por su ilusión india fueron invasores europeos los que implantaron un primer “Oriente”, o sea un primer discurso orientalista, de origen ítalo-español en Cuba; más tarde, son esclavos africanos, cimarrones cubanos y personas libres de color los que (re)producen un discurso “afro-orientalista”, a la vez similar y diferente del que fue impuesto por el colonizador; y, por ende, son los primeros buques llevando *culíes* chinos a la Isla que introducen un discurso “auto-orientalista” de rasgos asiáticos en la mayor de las Antillas. Estas distintas capas de sedimentación discursiva –europea, africana y asiática–, como en toda estratificación arqueológica, se han ido entremezclando con el tiempo para generar lo que queremos llamar “orientalismo cubano”. Una formación discursiva que continúa impactando en la sociedad cubana revolucionaria y post-hegemónica de la actualidad.

Palabras clave: Discurso orientalista, Cuba, migración, discriminación racial, orientalismo cubano

Abstract: All social and transnational community work in Latin America is confronted by basic questions of racial discrimination and, consequently, by those regarding the reproduction of racist discourse. Guided by their Indian illusion, European invaders implanted a first “Orient”, meaning orientalist discourse, of Italo-Spanish making in Cuba; later, African slaves, Cuban maroons, and free Persons of Color came to forge an “Afro-Orientalist” discourse, both similar and different from the one imposed by the colonizer; and, finally, with the first ships taking Chinese “coolies” to the island, a “self-orientalising” discourse of Asiatic traits is introduced to the largest of the Antilles. These distinct layers of discursive sedimentation – European, African, and Asian –, as in all archaeological stratification, over time intermixed to generate what we want to call “Cuban Orientalism.” A discursive formation that continues to impact Cuban revolutionary, post-hegemonic society today.

Keywords: Discourses of orientalism, Cuba, migration, racial discrimination, Cuban orientalism

*Un chinito se cayó al pozo
las tripas se hicieron agua
are pote pote
pote are pote
pote pa
(Canción infantil cubana)*

Introducción

Este ensayo quiere explorar la complejidad histórica del discurso orientalista en Cuba al indagar su composición múltiple y su complicada interacción con diferentes, si co-existentes, formaciones discursivas. Para poder trazar y diferenciar sus elementos constituyentes – europeo, africano y asiático –, y, a la vez, identificar los puntos precisos donde éstos se entremezclan, vamos a prestar unas herramientas del campo arqueológico. El padre de la arqueología moderna y famoso descubridor de la legendaria ciudad de Troya, Heinrich Schliemann, fue el primero en considerar la

* Profesor en la York University de Toronto, Canadá en el área de Estudios de la Comunicación.

Orientalismo Español

existencia de distintas capas sedimentarias que a menudo se funden produciendo así unos sitios de excavación sumamente complejos (2010 [1874]). Sigmund Freud admiró mucho a Schliemann e inspirado por éste propuso una "Archäologie der Seele" [arqueología del alma] (1989a [1907]), la cual acabó siendo la estrategia representacional dominante en el desarrollo inicial del psicoanálisis. Más cercano a nuestros tiempos, el historiador Michel Foucault propagó una "archéologie du savoir" [arqueología del conocimiento] (1969) que, mirado de cerca, se parece más a la genealogía filosófica de Nietzsche que a la metodología explosiva de Schliemann o a la metáfora favorita de Freud.

Nuestra aproximación interdisciplinaria combina la teoría del discurso de Foucault con el psicoanálisis de Freud en el intento de producir una traducción del pensamiento postcolonial a conceptos psicoanalíticos. En otro lugar (Scherer, 2001; 2015) he ofrecido una evaluación y crítica sustancial de la obra innovadora y, a la vez, precaria de Edward W. Said, intitulado *Orientalismo* (1978). Aquí quiero simplemente recordar al lector la inherente debilidad de la teoría del discurso que también postula su gran atractivo –la lingüística Saussuriana– y, de ahí, de las complejidades estructurales del post-estructuralismo francés. No obstante, para continuar beneficiándonos de sus percepciones lingüísticas, propongo *re-parar* similar desaliento con la extraordinaria penetración interpretativa del pensamiento psicoanalítico. Tres conceptos "dobla-/dos" nos dan los instrumentos necesarios para este proyecto. Primero, el "Orientalismo Propio" que constituye el discurso del invasor/conquistador europeo en Cuba y más allá, es reconcebido en términos psicoanalíticos como *Narcisismo de la Diferencia Eurocéntrica*; segundo, el "Afro-Orientalismo" creado por ambos, africanos y afrocubanos, es reformulado como *Escisión Este-Oeste en el Proceso de Defensa*; y, tercero, el discurso de "Auto-Orientalismo" de inmigrantes chinos como también de los chino cubanos en la Isla que es traducido como *Identificación con el Real y Imperial Agresor*. En lo que sigue vamos a exponer la sedimentación múltiple y entremezclada del discurso orientalista en Cuba al sacar tres artefactos, o ejemplos, para cada capa: español, africano y chino.

El orientalismo fue introducido al "Nuevo Mundo", o sea, a las Américas, por Cristófor Colom –mejor conocido como Cristóbal Colón– en 1492. El "Almirant" (del árabe por *capitán*) es recordado hasta hoy por haber esencializado lugares, "las Yndias", y gentes, "los Yndios". Obviamente erróneas, las lamentables etiquetas colombinas impuestas a los pueblos indígenas americanos continúan siendo utilizadas en el presente. Es más, haber erróneamente tomado al Caribe por partes de Asia, demuestra que el discurso de Colón tiene sus raíces en la histórica obsesión española con el oriente morisco en general (Kushigian, 1991) y una fuerte fascinación contemporánea con las "Yndias", un mundo de civilizaciones desconocidas, gentes exóticas, y muchas otras maravillas, en particular (Hulme, 1992).

Para ser más precisos, las ideas de Colón acerca de las "Yndias" siguieron las de Marco Polo al pie de la letra, que entonces incluían a "India Mayor" (China, Japón), "India Propia" (India, Sri Lanka) como también "India Central" (Asia Central). Inicialmente Colón pensó que la mayor de las Antillas, Cuba –por él bautizada *Juana*–, era la isla de "Çipango" (Japón), convenciéndose más tarde que era "el extremo cabo de oriente, de la tierra firme", o de "Catai" (China) (Colón, 2014:98).

Comenta Peter Hulme que el *Diario de Abordo* de Colón es "un compendio de fantasías europeas del Oriente" (Hulme, 1992:18), las cuales son trazables a un singular origen textual, es decir, "el discurso de civilización oriental" de Marco Polo, popularizado en las famosas descripciones de sus viajes a la corte del Gran Can, *Il Milione* (El Millón), del año 1375 (2014 [1375]). Hasta el día de hoy, la Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla, España, guarda una copia del voluminoso libro de Polo con centenares de anotaciones personales de Colón. Este temprano oriente de manufactura italiana –en gran parte marketing veneciano y, posiblemente, de más valor literario que documental– es llevado, o mejor traducido, por el fabuloso navegador a las Américas,

desde donde informaba sobre las (mis)aprensiones de lo que él experimentaba.

Para ofrecer dos ejemplos típicos de los muchos, tomamos el encuentro de Colón con los indígenas Tainos en la Bahía de Bariay (*San Salvador*), el día 28 de octubre 1492, quienes, cuando les preguntaron dónde se encontraba el oro, respondieron apuntando hacia “Cubanacan” (el centro de la isla), lo cual el Almirante súbitamente reinterpretó como una señal del “Gran Can” (Colón, 2014:100). Otro ejemplo lo brinda su descripción de las montañas cerca del mismo puerto, en particular el Cerro de Yabazon, explicando que “una d’ellas tiene encima otro montecillo a manera de una hermosa mezquita” (Colón, 2014:102). El orientalismo ítaloespañol de Colón surge entonces, como matriz para todo discurso orientalista en Cuba y, consecuentemente, en las Américas. Queda por constatar que, mientras Hulme debidamente anotó la obsesión orientalista colombina, no posicionó esta singular evidencia en el contexto de las formulaciones teóricas del *Orientalismo* de Said. Para recuperar y, a la vez, extender nuestro alcance analítico, quiero proponer aquí que no era Napoleón en Egipto quien inició la práctica del discurso orientalista moderno (Said, 1978:87), sino Colón en las Antillas.

Nuestro segundo artefacto se encuentra en la obra de José Antonio Saco, y está ya más centrado en la importación de “culíes”, chinos que fueron llevados a Cuba en grandes números a partir del 1847 para facilitar la transición de la producción esclavista a la labor remunerada, resultando en la inmigración de un cuarto de millón de trabajadores chinos (Pérez de la Riva, 1967). Como una de las personalidades que tiene mucho conocimiento y autoridad en todo tema acerca de Cuba, Saco primeramente expresó sus invariables opiniones sobre los trabajadores chinos en un artículo sobre la *Estadística Criminal de Cuba* de 1862. Sus escritos eran los de un “reformador” criollo quien entendía su contribución como parte, en el apoyo de liberar a Cuba de sus cadenas coloniales. Su fuerte oposición al empleo de trabajadores chinos se basaba en lo que él vio, aparte de

“los intereses puramente materiales”, así como dos aspectos ignorados de la “Trata Amarilla”. Si uno se refiere a la “moral pública”, el otro comenta sobre los “peligros políticos” que están por venir. Predeciblemente, la resistencia de Saco a la presencia de “los hijos del Imperio Celeste” en Cuba es articulado en inequívocos términos orientalistas

Si la raza africana ha comprometido en estos últimos tiempos el feliz porvenir de Cuba, la raza china, que se ha comenzado de introducir, complica más nuestra situación, pues que en vez de dos razas inconciliables que antes teníamos, ahora viene a juntarse una tercera parte que no puede amalgamarse con ninguna de las dos, por ser del todo diferente en su lengua y su color, en sus ideas y sentimientos, en sus usos y costumbres, y en sus opiniones religiosas (Saco, 1881:186).

Las radicales descripciones elaboradas por Saco demuestran su diferencia fundamental y tienen sus raíces en la larga historia del discurso orientalista y en un racismo de índole euro-céntrico muy común entre escritores españoles y cubanos del siglo diecinueve. De esa manera, aparentemente inconmensurable e inasimilable, no puede haber ningún espacio en la mente de Saco para una cohabitación con “la raza china” cuando “Cuba empieza ya a sentir el veneno que en las costumbres publicas están derramando esos corrompidos asiáticos, y a seguir las cosas como van no tardaran muchos años sin que se nuble nuestro horizonte y descargue alguna tempestad” (Saco, 1881:182).

La hostilidad y el desprecio que se reflejan en este parágrafo son evidente testimonio de su total rechazo a los “asiáticos”. Mediante las lecciones aprendidas de la isla vecina de Saint Domingue (Haití), así como también por las ocurrencias de los esclavos que habían logrado huir y después que las rebeliones encabezadas por esclavos se hicieran cada vez más frecuentes, el fuerte deseo de José Antonio Saco, como de sus lectores, encontraron una cruda reflexión en las siguientes líneas:

Si las cosas siguen como van, es seguro que los chinos se aumentarán rápidamente. [...] Nada, pues, exage-

rado al decir, bajo la perspectiva que se presenta, que la actual generación podrá encontrarse en breves años con 200,000 o más chinos, no compuestos de mujeres, niños ni ancianos, sino de hombres jóvenes y robustos en su inmensa mayoría, y dispuestos ya por sí, ya por ajeno impulso, a acometer las empresas más funestas y criminales contra Cuba (Saco, 1881, p.185).

La percibida imposibilidad de poder asimilar a los "asiáticos" y, por ende, coexistir, llevaron al autor a construir una visión de la inmigración china que claramente refleja miedo y hostilidad, rechazo y desprecio, finalmente produciendo sus predicciones apocalípticas de la "amenaza amarilla" en Cuba. Reminiscente de otras distinciones racistas en la isla, Saco es –muy tristemente– un representativo ejemplo de como el discurso orientalista de origen hispánico y colombino se manifiesta en la literatura criolla cubana pertinente al siglo diecinueve.

Nuestro tercer artefacto, similarmente en el contexto de los "asiáticos", pero refiriéndose a dos tipos de inmigrantes – chinos y japoneses – en Cuba, es extraído de los escritos del conocido historiador y antropólogo Fernando Ortiz. La trayectoria profesional de Ortiz se centró en la investigación científica sobre esclavos africanos, cimarrones cubanos y "personas libres de color." Su contribución más relevante, la presentó en su *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar* (1983 [1947]) con el concepto de la "transculturación", reconocido hasta el día de hoy. Su idea original sobre la "transculturación", fue y todavía es muy aplaudida por diversos profesionales de las ciencias sociales y humanidades en todo el mundo. Esto se debe a sus implicaciones antirracistas, las cuales le han asegurado un sitio permanente en los anales de la antropología.¹ Una lectura más crítica de las omisiones "científicas" de Ortiz en cuanto a los chinos

como componente constituyente de la sociedad y nación cubana revelan nada menos que su negación orientalista.

Uno de los aspectos más apreciados del trabajo de Ortiz consiste en que él promueve una teoría antropológica que enfatiza cultura en lugar de natura, defendiendo el *mestizaje* y lo híbrido en lugar de nociones de pureza racial en tiempos del auge del determinismo biológico y afrontando a las crecientes amenazas internacionales de regímenes políticos fascistas y racistas por ambos lados del Atlántico (1920-1940). En este sentido, la "verdadera" historia de Cuba es presentada por Ortiz como el producto "entremezclado" del proceso de transculturación. En un parágrafo clave de su obra Ortiz (1991 [1940]) junta a los cinco elementos que presuntamente formaron parte: (1) "indios", (2) "españoles", (3) "negros de África y otras islas del Caribe", (4) "blancos" de Europa central y norteña, y, finalmente (5) inmigrantes de "todas las razas, entre ellos la amarilla con culíes de Macao y Cantón". Por cierto, en su elaboración de "Los Factores Humanos de la Cubanidad" (1991 [1940]) Ortiz no deja de aducir el aparentemente indeseable factor que "la inmigración mongoloide, ahora de mercantes, ahora de pescadores, jardineros y, probablemente, de espías, de muchos asiáticos de China y Japón [...] ha proseguido" (1991 [1940]:18).

A continuación se presenta una detallada descripción de los cinco grupos en la cual Ortiz dedica tres páginas a los "indios", dos a los "españoles", tres a los "negros", dos a "franceses, ingleses, holandeses y anglo-americanos", mientras, tendenciosamente, para los "asiáticos" reserva no más de diez líneas. Sin duda, su brevedad es reveladora en cuanto a una presentación antropológica donde la influencia china es inicialmente dilatada, después marginalizada y, finalmente, erradicada:

Los asiáticos, entrados a millares desde mediados del siglo último, han penetrado menos en la cubanidad; pero aunque reciente, no es nula su huella. Se les imputa la pasión del juego; pero ya era nota de cubanidad antes de que entraran los chinos. Aca-

¹ Todavía hoy, más de cuarenta años después de su muerte, cada quiosco en Cuba, aeropuertos y hoteles, ofrecen una u otra de las obras de Ortiz. No solo el Instituto de Altos Estudios de la Universidad de La Habana le debe a él su nombre a, también escuelas elementares y secundarias celebran su contribución al estudio y su influencia en el discurso público. Ortiz recibió un doctorado honorario de la Columbia University (New York) en 1959 de manera que su importancia dentro y fuera de Cuba no puede ser ignorada.

so han propagado alguna costumbre exótica, pero escasamente. Más de una vez se advirtió, como extraordinaria en estas últimas décadas, cierta tendencia en la minucia y finura del detalle y a la frialdad ejecutiva en varios políticos encumbrados además por alguna ascendencia amarilla. Pero de todos modos, el influjo asiático no es notable fuera del caso individual. (Ortiz, 1991 [1940]:29)

Nuestro análisis del texto de Ortiz, el cual constantemente intenta deshacerse de la contribución china a la sociedad cubana en forma de negación, o sea, dejando fuera lo que todo cubano sabe, demuestra una vez más el alcance del orientalismo español en la mayor de las Antillas. El lector tendrá entonces, poca dificultad en identificar estos artefactos textuales – legados de Colón, Saco y Ortiz – como los productos invariables del *Narcisismo de la Diferencia Eurocéntrica* (Freud 1989 b [1914]; véase también Scherer 2011).

Afro-Orientalismo

Apropiado del colonizador español y subsecuentemente modificado, también existe un discurso anti-chino de persuasión afro-céntrica en Cuba. Esta variación racista es dirigida a chinos y chino cubanos por parte de cubanos de descendencia africana y afrocubana. No es un secreto que los primeros encuentros entre esclavos africanos y “culíes” chinos en Cuba tuvieron lugar en las plantaciones, los cañaverales y los barracones. Además, mayora-les africanos regularmente fueron asignados a suministrar castigos físicos a trabajadores chinos quienes, por una razón u otra, fallaban en el cumplimiento de la disciplina del ingenio. Sin embargo, las relaciones entre esclavos africanos y trabajadores chinos no siempre fueron amigables como podemos entrever en la *Biografía de un Cimarrón* de Miguel Barnet quien cita a Esteban Montejo al comentar el tiempo libre, o sea, los “domingos” en los barracones: “Yo veía que los más aislados eran los chinos. Esos cabrones no tenían oído para el tambor” (Barnet, 2010 [1966]:72). Esta particular percepción no

difiere mucho de la del amo quien se queja de que los chinos “ni saben los que es un domingo” (Sagra, 1861). Consideramos también nuestro epitafio, una canción infantil, no menos popular en el día de hoy, que cuenta las andanzas de “un chinito” quien “cayó en el pozo” donde “sus tripas se hicieron agua”, “aré pote pote pote, aré pote pote pa” (Herrera Jerez, 1999:23). Como nuestro/a lector/a ya ha podido adivinar, el “chinito” no cayó en el pozo, fue arrojado.

Otra, y muy diferente, capa de significado afrocubano es vinculada al término “chinito” como lo leemos en la *Autobiografía de un esclavo* ofrecido por Juan Francisco Manzano (1996). Escribiendo en 1839, es decir, ocho años antes de la llegada de los primeros buques importando “culíes”, chinos, a Cuba, Manzano cuenta cómo afrocubanos usaban el apode *chinito* para cariñosamente llamar a “el hijo o hija de Mulato y Negra o viceversa” (1996:112). Considerados en su conjunto, los pronunciamientos de Montejo y Manzano apuntan a la fundamental ambivalencia inherente en el discurso afro-orientalista.

Esclavos africanos, cimarrones cubanos y “personas libres de color” forjaron en Cuba un discurso “afro-orientalista” a la vez similar y diferente del que fue impuesto por el colonizador. Por un lado, en cuanto al rápidamente disminuido “indio” (Taino), los esclavos africanos en breve reprodujeron el discurso del amo al esencializar a éstos últimos como “una raza en extinción” (Las Casas, 1951 [1534]:235). Por el otro lado, hacia los “culíes” chinos quienes, después del 1847, experimentaron los mismos sufrimientos que africanos y afrocubanos padecieron durante mucho tiempo, éstos mismos paulatinamente desarrollaron cierta empatía y hasta solidaridad, produciendo un discurso mucho más ambivalente de lo que había existido hasta entonces. Esto claramente confirma la participación afrocubana en la creación de un discurso orientalista que está muy alejado de la supuesta pasiva “internalización” del discurso del colonizador – con base en las asunciones históricas del discurso orientalista español.

Esta marcada ambivalencia resurge también en nuestro segundo artefacto de la presente sección, esta vez tomada

de la obra del celebrado poeta y periodista cubano Nicolás Guillén. En un breve artículo intitulado "Chinos", originalmente publicado el día 2 de mayo 1924, Guillén acusa el tratamiento de "los infelices hijos del Celeste Imperio", quienes son sujeto a la "exclusión china", como "inhumano"; solo para seguir, un párrafo más abajo, diciendo que en Cuba "los chinos [...] son tantos o más necesarios de una buena cama" y "además, [...] son excelentes lavaderos y supremos planchadores" (2013 [1924]:196-197). Una vez más, en la pieza de Guillén leemos ambos, empatía y esencialización, discurso antirracista y orientalista, uno al lado del otro – la característica que distingue no solamente al afro-orientalismo en particular, pero al orientalismo cubano en general.

Otro artefacto, el tercero, de extracción más reciente, exhibe las mismas características. Aunque con la benévola intención de presentar una crítica de la retórica anti-china en Cuba, este ensayo acaba perpetuando precisamente lo que quiso desmontar: el discurso orientalista de índole anti-chino. La contribución de Miriam Herrera Jerez al estudio del racismo anti-chino en la Isla reconstruye su historia con mucho detalle solo para concluir que, en verdad, "los chinos nunca han sido víctimas del racismo", argumentando de manera típicamente afro-céntrica, y no sin cierto resentimiento, que "solo gentes de descendencia africana u afrocubana efectivamente sufrieron tal discriminación" (Herrera, 1993:188). De esta manera, todo orientalismo antichino es dilatado hasta llegar a una versión genérica de xenofobia, mientras Herrera Jerez insiste en que el *verdadero* racismo en Cuba siempre fue dirigido a "los negros". Esta profunda ambivalencia, como ya notamos antes, pone en evidencia como el discurso afro-orientalista es al mismo tiempo diferente y similar del que fue impuesto por el colonizador.

Por cierto, le debemos a la obra de Franz Fanón (2011 [1958]), uno de los primeros en combinar pensamiento postcolonial con la teoría psicoanalítica, el poder operar con la noción de la "internalización" en el intento de explicar como esclavos africanos, cimarrones cubanos y "personas libres de color" acabaron por reproducir el discurso orientalista

y racista del amo en Cuba y más allá. Sin embargo, internalizar el discurso del colonizador solo exhibe el lado pasivo de una dialéctica mucho más compleja. Nuestro entendimiento del afro-orientalismo propone la activa participación en re-hacer el discurso orientalista por parte de africanos y afrocubanos. Si otros autores se mostraron dispuestos a utilizar una similar aproximación a la formación del "Afro-Orientalismo" (Kim, 2010; Jun, 2006; Bangura, 2005), el presente ensayo opera en fuerte contraste a la confusa y, últimamente, contraproducente definición de Bill Mullen (2004).

Nuestro tercer artefacto clarifica cómo, en una mezcla de cierto resentimiento e indisimulado argumento afro-céntrico, cubanos de descendencia africana contribuían en más de una ocasión al discurso afro-orientalista o, peor, a la brusca discriminación de chinos y chino cubanos en la isla. También pudimos observar su voluntad de ir más allá de la esencialización y el estar dispuestos a una inclusión más auténtica de sus compatriotas chinos y chino cubanos, lo cual nos permite una sola conclusión: el afro-orientalismo en Cuba está profundamente marcado por la ambivalencia.

El psicoanálisis Freudiano nos enseña que una de las formas más arcaicas de manejar las tensiones causadas por la ambivalencia – del latín *ambi* (ambos) y *valens* (valores)– se encuentra en la práctica de la "escisión del ego en el proceso de la defensa" (Freud, 1989c [1940]:59-62), a lo cual nosotros queremos añadir el Este-Oeste, es decir, la dimensión orientalista. Escisión básicamente significa dividir el objeto en una parte mala y otra buena, lo que en el pensamiento post-colonial es mejor conocido bajo el concepto de la producción (lingüística) de opuestos binarios. Éstos se pueden reconocer, sin duda, en la pareja occidental/oriental.

Así llegamos, por lógica, a la articulación de nuestro segundo instrumento conceptual, la *Escisión Este-Oeste en el Proceso de Defensa*, una herramienta indispensable para el análisis de Montejo/Manzano, Nicolás Guillén y Miriam Herrera Jerez.

Orientalismo Chino

La tercera capa de nuestra arqueología del discurso orientalista cubano tiene sus orígenes en el siglo diecinueve y, para ser más precisos, en la transición de la labor esclavista a la labor remunerada. Un capítulo muy oscuro de la historia de Cuba que comenzó con la llegada del primer buque cargado con trabajadores contratados desde la China del sur al puerto de Regla, La Habana, en 1847. Bajo mucha presión por parte del colonizador español como del colonizado africano y afro-cubano, “cullés” chinos –y comerciantes chinos quienes, después de la promulgación de legislación antichina en los Estados Unidos, inmigraron al fin de la década de 1860 en gran número desde California– se vieron forzados a adaptar varias formas del discurso auto-orientalista.

Un artefacto correspondiente se encuentra en los escritos de Antonio Chuffat Latour, nacido en Cuba, Jovellanos (Provincia de Matanzas), en 1860, como uno de varios hijos de padre chino, Agustín Chuffat, y de madre afro-caribeña de Martinica, Mme. Latour. Su *Apunte histórico de los chinos en Cuba*, publicado privadamente en 1927, es una compilación única, basada en las conversaciones del autor con trabajadores y emprendedores chinos, es decir, mayoritariamente cantoneses, entonces residentes en Cuba. Lo más sorprendente del *Apunte* de Chuffat Latour es su decidida entrega al discurso auto-orientalista que atraviesa el texto entero, consignando, de esta manera, un testimonio dramático de nuestra tercera capa en el desarrollo del discurso orientalista en Cuba.

Chuffat Latour empieza con un prólogo sobre varios “dioses y dioses chinas”, que, poco después, le lleva a una descripción de la dinastía Qing, todavía en el poder, en términos de “atraso oriental”, “irracionalidad” y “despotismo” (1927:7-10) – los ingredientes aparentemente indispensables para todo discurso orientalista. En lo que sigue, el autor insiste en representar a los trabajadores chinos en Cuba como “muy útiles” e “infatigables”, y quienes trabajan con

“impresionante constancia” (1927:13-14). Nos asegura que los chinos “progresaron admirablemente, dado su carácter” y subraya que “persiguen la asimilación al blanco con incomparable perseverancia”, “imitando todos los aspectos buenos de las costumbres europeas” (1927:15) Estamos en pleno terreno supremacista y euro-centrista. Es más, según Latour Chuffat, “la raza china, llena de aspiraciones, observadora constante del refinamiento de la raza blanca, procuraba con gran interés de ilustrarse, civilizarse, educarse y prepararse para su adelanto y beneficio de la humanidad” (1927:16). Este mismo párrafo –tan revelador en cuanto a la estructura interna del discurso auto-orientalista– deja en evidencia las opiniones problemáticas que Chuffat Latour tiene de cubanos no blancos: “Mientras otras raza [sic] perdía lastimosamente el tiempo en sandeces y boberías, sin aspiraciones ni pretensiones a nada, el chino se aprovechaba, avanzaba hacia el progreso, hacia los adelantos modernos” (1927:16).

Estas líneas dejan poca duda alrededor de la firme adherencia del autor a la supremacía blanca, así como al progreso occidental. En su infatigable esfuerzo para describir a los chinos en Cuba en un lenguaje esencialista y, por ende, inevitablemente orientalista, él postula que:

La intelectualidad adquirida por los chinos, es el factor principal que ha superado a otras razas en todo el social. El chino se considera blanco y basta. [...] La asombrosa constancia del chino, la inteligencia y el talento que poseen: la idea de adquirir con esa pasividad que le acompaña, bajo una obediencia propia de su carácter sumiso, amable, sincero; poderoso armamento para la lucha por la vida, lo ha llevado a ser dueño de una gran fortuna, desde la dominación española hasta el presente (Chuffat Latour, 1927:16).

Este último párrafo es de suma importancia ya que clarifica el alcance histórico del discurso y de la identificación de Chuffat Latour que comprende desde la “dominación” *real* española a la imperial US-americana. Con su insistente intento de enfatizar la honestidad y la docilidad de “los chinos”, él continúa:

Dado el pacto especial que tenían para el desempeño de cualquier labor, y por su buen cumplimiento y exactitud, y por la obediencia con que recibían las ordenes que les daban sus superiores, y por su honradez, se hicieron hombres de gran confianza. [...] Los chinos adquirieron fama de buenos criados, y eran preferidos y predilectos de las familias pudientes. Los amos millonarios, llegaron a confiarles las llaves, y jamás cometieron robos ni hurtos. Eran los chinos buenos amigos y fieles a sus dueños, le llamaban estos Capitán, como si dijeran padre (Chuffat Latour, 1927:17-18).

La referencia de Chuffat Latour al "padre" es clave para una interpretación psicoanalítica como la de la "identificación con el agresor" que, a partir de la formulación temprana de Sandor Ferenczi (2014 [1933]), ha sido ligada a esta figura central en las teorías de Freud. Todo sumado, el vocabulario repetitivo y esencialista de Chuffat Latour para el "ser chino", caracterizado por la honestidad, la constancia, el trabajo, la perseverancia y así continuando, brinda los parámetros para su objetivo central que consiste en el rechazo del racismo antichino por vía de la propagación de una "minoría modelo". Y así sus esfuerzos persistentes para blanquear y occidentalizar a "los chinos en Cuba" nos descubren su disimulada disposición al discurso auto-orientalista. Chuffat Latour nos provee con todos los elementos típicos para la construcción de esta particular formación discursiva orientalista qué, en términos psicoanalíticos, solo puede ser concebida como los actos repetidos de la *Identificación con el Real e Imperial Agresor*.

A continuación, y después de haber considerado la evidencia del siglo diecinueve ofrecida por Chuffat Latour, queremos desterrar unos artefactos más bien contemporáneos, a menudo escondidos justo debajo de la superficie. Vamos a observar las pinturas de la artista chino cubana Flora Fong y a escuchar sus propias ideas al respeto, ya que nuestras consideraciones representacionales restan no solo con los inmigrantes de origen chino sino igualmente con sus hijas/hijos, es decir con chinos cubanos de segunda y tercera generación –como Flora Fong. Reflexionando sobre

su trabajo de pintora, fijado en su catálogo *Nube de Otoño*, ella explica que:

En la más lejana antigüedad, la nacionalidad Han de China ideó los caracteres-pictogramas inspirados en huellas de aves y otros animales pasando por un proceso evolutivo en sus diferentes aspectos. En lo referente a la forma y estilo, los trazos vienen reemplazando a dibujos, los símbolos a pictogramas y lo sobrio a lo complejo. [...] Esta explicación la considero necesaria ya que contribuye en punta de partida de mi quehacer plástico a partir de la década del 80 (Fong, 1997:5).

Entonces, su intento de representar el ser chino toma forma en su primera línea donde ella opta por evocar una antigüedad china de tiempos inmemorables, la herencia cultural del periodo Han –sorprendentemente sin nunca mencionar sus propios orígenes cantoneses–, como también el exotismo y la mística que los "pincelados" caracteres chinos continúan a ejercer sobre audiencias occidentales. Flora Fong no solo enfatiza la noción de tiempos antiguos, también la observación de la naturaleza –un conocido principio Confuciano– y la "esencial" importancia que tienen los caracteres chinos para su pintura, figuran en sus explicaciones, lo cual en conjunto nos dirige a una comprensión de lo chino como esencia. ¿Tenemos aquí la simple reflexión del sentimiento artístico de Flora Fong y de su empeño por un estilo propio u estamos delante de un ejemplo ilustrativo de lo que Arif Dirlik reconoce con gran acierto como "el Orientalismo de los 'Orientales'" (1996)? Vamos a extender este último sitio de excavación de lo personal, Flora Fong, a lo colectivo, la comunidad chino-cubana en Cuba.

El empleo del discurso auto-orientalista, o sea, las articulaciones de un ser chino esencial y distinto, por parte de miembros de la comunidad chino-cubana en Cuba, que integra conceptos de diferencia en términos étnicos y culturales, ha (re)aparecido en Cuba a partir del *Período Especial en Tiempos de Paz*. Junto a la urgente

necesidad de mejorar las relaciones con la República Popular China –después del fin de la alianza soviético-cubana en 1991– y la presión económica fue lo que llevó a reconocer el interés en el desarrollo turístico del Barrio Chino de La Habana.

Hasta el día de hoy está en marcha una campaña oficial que promueve la especialización de gentes (“los chinos”) y lugares (“Barrio Chino”). Esta iniciativa está evidentemente basada en nociones orientalistas de un “ser chino” distinto qué, como notamos arriba, tiene una larga historia en la isla. Aunque es el gobierno cubano quien emprende, dentro de un marco más amplio y a nivel nacional que prevé la creación de espacios adicionales para las actividades turísticas, sus programas de modernización son implementados por el *Grupo Promotor del Barrio Chino*, un cuerpo semi-gubernamental dirigido por profesionales chino cubanos de segunda y tercera generación quienes, en su gran mayoría, no hablan el cantonés (y mucho menos el mandarín), ni tienen una experiencia directa con China.

En un contexto transnacional, aunque en gran parte informado por el caso de los Estados Unidos, Ong claramente rechaza “imaginaciones modernistas asiáticas que insisten en su distinción cultural y espiritual” ya que detecta en éstas poco más que “movidas contradictorias y auto-orientalistas” (Ong, 1997:194; mi traducción). Dirlik, en fuerte contraste y en el intento de llevar las implicaciones que resultan del pensamiento de Said (1978) un paso más allá, sugiere que las tendencias contemporáneas expresadas por parte por intelectuales asiáticos en emplear el discurso auto-orientalista, son “manifestación no de la falta de poder sino de un poder nuevamente adquirido” (1996:97, mi traducción). Este último punto es central para entender las dinámicas en la comunidad chino cubana. Similarmente, podemos observar cómo, en una serie de entrevistas que conduje con chinos cubanos en La Habana, Villa Clara, Camagüey, y Santiago de Cuba entre 1995 y 1998, éstos indican las mismas asunciones históricas e ideológicas asociadas con el discurso auto-orientalista. Independientemente de edad, género, lugar o profesión,

casi todos los entrevistados enfatizaron el significado que ciertos valores “chinos”, como la honestidad, la fidelidad, la perseverancia, la austeridad, el trabajo, el respeto por los ancestros, la piedad filial, la ayuda mutua y la beneficencia, tienen para ellos. Estas referencias a los valores “chinos”, es decir, confucianos, son aún más remarcables considerando que:

Hoy la comunidad chino cubana, integrada por inmigrantes chinos (ahora solo unos pocos centenares), pero también por miles de cubanos de primera y segunda generación, quienes han sido formados por la Revolución, y quienes son culturalmente y profesionalmente capacitados, trabajan para recuperar y enriquecer las contribuciones de los Chinos a lo largo de un siglo y medio al patrimonio y la nacionalidad cubana (Grupo Promotor, 1993:7).

Pero ¿cuál es el particular interés de chinos cubanos que son “culturalmente y profesionalmente capacitados” y quienes además, han sido “formados por la Revolución”, tienen en valores confucianos y representaciones de sí mismos en términos de un “ser chino/a” esencial? ¿Cómo influye este confucianismo nuevo y descontextualizado a la práctica del discurso auto-orientalista en Cuba? El concepto de la “auto-orientalización” presenta un fenómeno altamente complejo e íntimamente vinculado a un entendimiento diferenciado del orientalismo en general. En otras palabras, si pensamos al orientalismo como una construcción enteramente occidental, sin considerar la dialéctica de un proceso que desde siempre ha sido formado por ambos, Occidentales y “Orientales”, podríamos concluir erróneamente en que los asiáticos no tenían voz alguna en la creación del discurso orientalista. El caso de la comunidad chino cubana en Cuba ha producido una singular configuración en la cual el histórico discurso orientalista de índole eurocéntrica coopera y, simultáneamente, compite con la versión chino cubana del discurso auto-orientalista. La batalla post-socialista para la sobrevivencia política y económica en Cuba parece haber abierto nuevos espacios discursivos –y había muy pocos durante cincuenta años de de-etnización– en los cuales se puede articular el reconocimiento de las diferencias étnicas y culturales. Estos nuevos espacios discursivos son en parte

integrados por chino cubanos de segunda y tercera generación quienes muestran gran interés en resucitar los "valores chinos" y un "nuevo confucianismo" de tinta cubana.

Todo sumado, mientras el discurso auto-orientalista de Chuffat Latour perfectamente corresponde al del colonizador, las variedades observadas con Flora Fong, como también con la comunidad chino cubana, son legibles en una luz dialéctica algo diferente. Podemos así, empezar a entender el discurso auto-orientalista en Cuba en parte como alternativa indígena, la cual opera en aparente oposición al *hegemon*, el Estado cubano. Sin embargo, la disposición de chinos cubanos en nuestra época de emplear el discurso auto-orientalista por vía de "valores confucianos" queda inevitablemente entrelazada con las asunciones históricas del orientalismo propiamente dicho. Retornando nuestra perspectiva psicoanalítica, obtuvimos dos tipos de evidencia con Flora Fong (individual) y la comunidad chino cubana (colectivo) que apuntan en la misma dirección – la identificación con la figura paterna, el real e imperial agresor.

Conclusión: Orientalismo Cubano

Ahora que la fase de nuestra arqueología del discurso orientalista en Cuba en donde nos encontrábamos con la pala en la mano ha llegado a su fin, queremos exponer los artefactos que obtuvimos en su orden contextual, o sea, acorde a sus capas originales y a su particular posición en ellas. Nuestro acercamiento interdisciplinario, postcolonial y psicoanalítico, permitió una lectura enriquecida del desarrollo discursivo en Cuba. Tres herramientas conceptuales nos ayudaron a revelar, primero, la dinámica que opera en el "Orientalismo Español", el cual es re-concebido como el *Narcisismo de la Diferencia Eurocéntrica*; segundo, la ambivalencia en el uso de la oposiciones binarias encontrados en nuestros ejemplos del "Afro-Orientalismo", que son re-interpretados como la *Escisión Este-Oeste en el Proceso de Defensa*; y, tercero, los artefactos desterrados en nuestra excavación del "Orientalismo Chino", o sea, del auto-orientalismo, que son re-etiquetados como los repetidos actos de la *Identificación con el Real e Imperial Agresor*.

Finalmente, y aquí estamos delante del aspecto más inesperado de nuestra arqueología del discurso orientalista en Cuba, las muy ambivalentes estrategias discursivas identificadas en el "afro-orientalismo" y en el "auto-orientalismo" pusieron en evidencia que no estamos de cara a una formación discursiva monolítica sino que es simultáneamente similar y diferente a la que fue impuesta por el invasor/colonizador. Esta profunda ambivalencia en la construcción discursiva de la mayor de las Antillas, a la vez hostil y amigable, es lo que queremos llamar "Orientalismo Cubano".

• • • • •

Bibliografía

- BANGURA, A. S. (2005). Afro-Orientalism. En *New Dictionary of History of Ideas* (vol. 4, pp. 1-10). Detroit: Charles Scribner.
- BARNET, M., Montejo, E. (2010 [1966]). *Biografía de un cimarrón*. Manchester y New York: Manchester University Press.
- COLÓN, C. (2014). *Los cuatro viajes. Testamento*. Edición de Consuelo Varela. Madrid: Alianza editorial.
- CHUFFAT-LATOURE, A. (1927). *Apunte Histórico de los Chinos en Cuba*. La Habana: Molina y Compañía.
- DIRLIK, A. (1996). Chinese History and the Question of Orientalism. *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, 35 (4), 96-118.
- FANÓN, F. (2011 [1958]). *Piel Negra, Mascaras Blancas*. Traducción y prólogo de Roberto Zurano. La Habana: Editorial Caminos.
- FERENCZI, S. (2004 [1933]). Sprachverwirrung zwischen den Erwachsenen und dem Kind. En M. Balint (Ed.), *Schriften zur Psychoanalyse II* (pp. 303-313). Gießen: Psychosozial-Verlag.
- FONG, F. (1997). *Nube de Otoño*. La Habana: Alexis Malaguer, MA&G/Grafispaco, Lda.
- FOUCAULT, M. (1969). *L'Archéologie du Savoir*. Paris: Éditions Gallimard.
- FREUD, S. (1989a [1907]). *Der Wahn und die Träume in W. Jensens Gradiva*. GW VII. Frankfurt/Main: Fischer Verlag.
- FREUD, S. (1989b [1914]). *Zur Einführung des Narzissmus*. GW X. Frankfurt/Main: Fischer Verlag.
- FREUD, S. (1989c [1940]). *Die Ichspaltung im Abwehrvorgang*. GW XVII. Frankfurt/Main: Fischer Verlag.
- GUILLÉN, N. (2013 [1924, 2 de mayo]). Chinos. En *Pisto Manchego*, 1 (pp. 197-198). La Habana: Editorial Letras Cubanas.
- GRUPO PROMOTOR. (1995). *El Barrio Chino de La Habana*. La Habana: Grupo Promotor del Barrio Chino.
- HERRERA Jerez, M. (2010). 'El alma de la nación cubana': aproximaciones al racismo anti-chino en Cuba. Catauro. En *Revista Cubana de Antropología*, 11 (21), 46-57.
- HULME, P. (1992). *Colonial Encounters. Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. London: Routledge.
- JUN, H. H. (2006). Black Orientalism: Nineteenth Century Narratives of Race and U.S. Citizenship. En *American Quarterly* 58(4), 1047-1066.
- KIM, N. (2010). Engaging Afro/black-Orientalism: A Proposal. In *Journal of Race, Ethnicity and Religion*, 1 (7), 1-22.
- KUSHIGIAN, J. A. (1991). Orientalism in the Hispanic Literary Tradition. In *Dialogue with Borges, Paz and Sarduy*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

- LAS CASAS, B. (1951 [1534]). *Historia de las Indias* I. A. Millares (Ed.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- MANZANO, J. F. (1996). *Autobiografía de un esclavo/ Autobiography of a Slave*. Introducción por I. A. Schulman y traducción por E. P. Garfield. Detroit: Wayne State University Press.
- MULLEN, B. V. (2004). *Afro-Orientalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ORTIZ, F. (1983 [1947]). *Contrapunteo Cubano del Tabaco y el Azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- ORTIZ, F. (Ed.) (1991 [1940]). Los Factores Humanos de la Cubanidad. En *Estudios Etnosociológicos* (pp. 10-30). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- PÉREZ de la Riva, J. (1967). *Demografía de los culíes chinos en Cuba, 1853-74*. La Habana: Separata de la Revista de la Biblioteca Nacional José Martí 57 (4).
- POLO, M. (2014 [1375]). *Il Milione*. A cura di Marcello Ciccuto con un saggio introduttivo di Giorgio Manganelli. Milano: Rizzoli Libri.
- SACO, J. A. (1881). *Colección Póstuma. Papeles Científicos, Históricos, Políticos y de otros Ramos sobre la Isla de Cuba*. La Habana: Editor Miguel de Villa.
- DE LA SAGRA, R. (1861). *Historia Física, Económico-Política y Moral de la Isla de Cuba*. Paris: Librería de L. Hachette y Compañía.
- SAID, E. (1978). *Orientalism*. New York: Vintage Press.
- SCHERER, F. F. (2001). Sanfancón: Orientalism, Self-Orientalization, and 'Chinese Religion' in Cuba. En P. Taylor (Ed.), *Nation Dance: Religion, Identity and Cultural Difference in the Caribbean* (pp. 153-170). Bloomington: Indiana University Press.
- SCHERER, F. F. (2011). Ufa Orientalism. The Orient in Early German Film: Lubitsch & May. In *CINEMA JOURNAL*, Special Issue 1, 89-98.
- SCHERER, F. F. (2015). *The Freudian Orient. Early Psychoanalysis, "Anti-Semitic Challenge", and the Vicissitudes of Orientalist Discourse*. London: Karnak Books.
- SCHLIEMANN, H. (2010 [1874]). *Trojanische Altertümer: Berichte über die Ausgrabungen in Troja*. Cambridge: Cambridge University Press.