

Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Migración y procesos de diferenciación simbólica.

El caso de los chinos de Cuba.

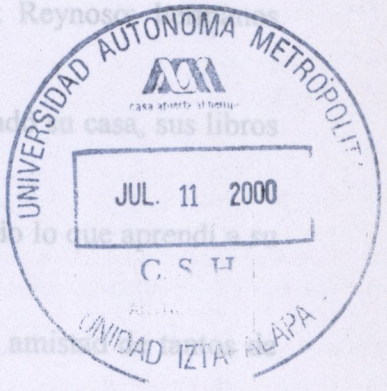
José Baltar Rodríguez

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Raúl Nieto Calleja

Asesores: Dr. Gustavo Vargas Martínez

Dr. Scott Robinson Studebaker



México, D.F. julio del 2000

Dedicatoria

A mi hija, a mi familia, por el sacrificio de la distancia.

A mi Isla, esa ausente inquilina del pecho.

A los inmigrantes, de todas partes, en cualquier lugar. También respiro el olor de la nostalgia.

Agradecimientos

A la Secretaría de Relaciones Exteriores de la República de México, por darme la oportunidad.

Al Departamento de Antropología de la UAM-I, a los profesores que compartieron sus conocimientos y, por supuesto, a Socorro Flores —la "secre"— porque nunca habrá un nombre mejor puesto.

Al Dr. Raúl Nieto Calleja, por aceptar dirigir mis obsesiones, por todo lo que me ha enseñado con su entusiasmo y observaciones siempre creativas; pero además, por su humanidad.

Al Dr. Scott Robinson, que ha seguido con atención mis pasos —unos firmes; otros, tambaleantes—, brindándome la opinión oportuna, el apoyo preciso, su solidaridad de siempre.

Al Dr. Gustavo Vargas, sinólogo erudito, amigo. Gracias maestro, por la oportunidad de tu sapiencia.

A la Dra. Cristina Padilla Dieste y su esposo, Lic. Miguel Díaz Reynoso: hermanos mexicanos, cuánto cariño les debo.

A la Dra. Aralia López González, compatriota, hermana, que me brindó su casa, sus libros y su corazón.

A mis compañeros del posgrado, por la acogida, el afecto cálido y todo lo que aprendí a su lado.

Y a México, por regalarme este sueño, su solidaria hospitalidad y la amistad de tantos de sus hijos.

El presente trabajo, constituye un resultado parcial de mis estudios doctorales en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, realizados gracias a una beca concedida por el Gobierno de México, a través de la Secretaría de Relaciones Exteriores.

Hacia la construcción del problema de investigación

La problemática

La presente investigación plantea la confrontación de dos problemáticas, aunque tratando de seguir un mismo sentido o dirección. En primer lugar, cómo se construyen culturalmente imágenes especulares del "otro" y de los "nosotros", acentuando una diferenciación simbólica que generalmente se esgrime como pantalla de enmascaramiento para la manipulación de ciertos objetivos, ya sean económicos, políticos, normativos, de influencia social, de prestigio, estatus, preeminencia, etc. En segundo lugar, qué importancia tiene la lucha simbólica en el terreno de la lucha entre las distintas clases y grupos sociales, confirmando la estrecha vinculación existente entre las estructuras simbólicas y las relaciones de poder.

Para ello he decidido priorizar el estudio de las construcciones simbólicas que expresan diferencia --incluyendo, por supuesto, los sistemas clasificatorios que constituyan categorías sociales, de personas y las ideologías discriminatorias—, e intentar demostrar con los datos empíricos que su condicionamiento social, arbitrario, su correspondencia directa con los intereses de los grupos o clases sociales que los crean y reproducen, los carga de significados tendientes a, de un lado, consolidar el control económico y político como expresión de poder; del otro, la legitimación de ese poder dentro del proceso de lucha simbólica con fines hegemónicos, de dominación o también de una relativa preeminencia social. Parto del supuesto hipotético de que en la mayoría de los casos, la distinción simbólica establecida en los contenidos de las categorías de personas, responde al interés de ciertos grupos y clases sociales por conservar un equilibrio favorable entre la estructura clasista y jerárquica y el orden simbólico, debido a la *necesidad* de mantener y justificar un control sobre ciertos bienes significativos. De acuerdo a la relación que establece Richard N. Adams entre poder y control, podría decirse entonces que en toda construcción de diferencias simbólicas entre clases y grupos median siempre relaciones de poder.

Otro aspecto a estudiar será la construcción de estereotipos sociales, sobre todo nacionales. Para ello, parto de la hipótesis de que, en el plano de las identidades sociales, la

construcción de estereotipos constituye una táctica de la lucha simbólica destinada a producir un desbalance favorable en la correlación de las fuerzas simbólicas en conflicto. En el caso de los estereotipos negativos o estigmáticos, partiendo del supuesto de que es imposible la valoración negativa total, éstos pueden convertirse en positivos en condiciones concretas distintas a las que fueron creados, debido a la resignificación de aquellos aspectos que pueden sobrevalorarse en las nuevas condiciones. Lo que hoy se valora como negativo, después puede adoptar otra connotación en dependencia de las condiciones objetivas de existencia del fenómeno.

La discusión de estas dos problemáticas debe verificarse a partir de los datos concretos de la evidencia empírica. Uno de los terrenos etnográficos más fértiles en cuanto a posibles contrastes explicativos, son las comunidades de inmigrantes asentadas dentro de sociedades complejas receptoras, con marcadas diferencias lingüico-culturales. Observar aquellos patrones de comportamiento normativo que expresen no sólo conductas diferenciadoras sino también excluyentes y su posible relación con procesos de recontextualización, resignificación y/o invención de nuevas formas y funciones simbólicas —en el sentido que lo entiende Abner Cohen (Cohen, 1985:60)— que puedan verificarse en el medio de estos inmigrantes. Al nivel específico, el estudio teórico se aplicará en el análisis de los datos empíricos de un caso etnográfico concreto: la comunidad china de Cuba y su desarrollo, dentro y fuera de la sociedad cubana actual, principalmente en México y los Estados Unidos, lo que constituye el universo de la investigación.

Marco de referencia

La problemática de esta investigación tiene su origen en la idea, muy general, de entender la forma en que se generan y desarrollan los procesos de diferenciaciones simbólicas entre distintos grupos en contacto, que interactúan dentro de contextos o escenarios socioculturales diversos. Dicho de otro modo, sería observar cómo se expresa ese ideal de "ser" y "estar" dentro de una coyuntura concreta, en oposición a "otros"; de qué manera se construye una historia propia mediante producciones de significado tendientes al establecimiento de "límites" y/o "fronteras" entre las nociones acerca del "quiénes somos" y el "quiénes son";

pero fronteras y límites cuya plasticidad admite ser objeto de posteriores resignificaciones, encaminadas a facilitar hasta su propio traspaso, según sean los requerimientos coyunturales específicos de la práctica social.

Frente a la unicidad natural o biológica del ser humano, contrasta su diversidad cultural, y esto parece atribuirle una *capacidad* de diferenciación para distinguir todo aquello que considera "propio" en contraposición con lo "ajeno", o sea lo "interno" de lo "externo", lo "endógeno" de lo "exógeno". Desde una perspectiva psicoanalítica, se diría que la noción del "otro significativo" es la que nos proyecta como sujetos psíquicos. De ahí que "tanto para los grupos sociales como para los individuos, la identidad y los límites entre el 'nosotros' y el 'yo' se constituyen en oposición a otros" (Falomir, 1991:7)

De acuerdo a lo anterior, se puede inferir que las llamadas identidades sociales también se construyen por "oposición a los otros". Visto así, es posible entender la metáfora de que la identidad es como un "dispositivo" que se "activa" ante la alteridad[1]. Sin embargo, podríamos preguntarnos: ¿por qué y cuándo se activa? En un párrafo anterior se hablaba de la *capacidad* humana de diferenciación; pero, ¿acaso el hecho de poseer esa capacidad justificaría una respuesta automática y natural por contraste? Creo que se debe hurgar también en las propias diferencias, en la manera particular de su construcción social, a partir de quiénes y para qué.

Las categorías de personas

Se ha planteado recientemente que "la evidencia etnográfica permite sostener que no hay sociedades igualitarias en el sentido de no contar con criterios o categorías sociales que permitan agrupar, distinguir y jerarquizar a los miembros que las constituyen. Es decir, todas las sociedades humanas conocidas reportan criterios distintos para crear categorías de personas" (Falomir, 1991:8) Parecería lógico entonces considerar, con Gordon Allport (1958), que una de las facultades más notables de los seres humanos es, precisamente, su

[1] Comunicación directa del Dr. Roberto Varela Velázquez, el día 19 de julio de 1999. Departamento de Antropología. Universidad Autónoma Metropolitana. Iztapalapa. México, D.F.

capacidad para construir dichas categorías. Sin embargo, es un hecho cierto que las categorías sociales y los sistemas clasificatorios se originan y desarrollan como una *necesidad* generada por la práctica social, como ya consideraban Emile Durkheim y Marcel Mauss (1971) a principios del siglo XX.

Buscando respuestas al por qué la creación de categorías constituye una necesidad social, se ha señalado que dichas construcciones clasificatorias responden a ciertas características compartidas por grupos e individuos. En primer lugar, se apunta el hecho de estar expuestos a un elevado número de "estímulos, situaciones sociales y eventos que sería imposible procesar cada uno de ellos en su especificidad; la mente humana tiende entonces a agruparlos, a crear categorías que le permitan distinguirlos". En segundo lugar, se considera que los procesos de categorización, constituyen procesos de condensación, en los que se emplea la mínima economía mental: "se agrupa bajo una misma categoría la mayor cantidad posible de hechos" (Falomir, 1991:8)

Al referir esta última característica, Falomir cita el ejemplo que utiliza Gordon Allport:

> El ejemplo que ofrece es ilustrativo: para un empleador anglosajón de inmigrantes de origen mexicano es más fácil afirmar que "todos los mexicanos son flojos", que tomarse el trabajo de conocer a cada uno de ellos y entender su conducta. Este ejemplo demuestra además que las categorías sociales que empleamos en la vida diaria no necesariamente son un reflejo fiel, siquiera real, del mundo que nos rodea (Idem)

El ejemplo no sólo me parece ilustrativo, sino también sintomático. Tal como se expone, esa segunda característica y la explicación que se quiere precisar con el ejemplo, producen cierta confusión. Si estamos de acuerdo con el planteamiento de que las personas y los grupos tenemos la característica de emplear la "mínima economía mental" y por eso agrupamos en una misma categoría "la mayor cantidad posible de hechos", entonces el ejemplo me parece mal formulado, porque, en este caso concreto, me sugiere exactamente lo contrario. A lo que me refiero es a que Allport no debió confundir, ni tampoco "aparentar" tanta ingenuidad, exponiendo este ejemplo como resultado de una

"característica". El empleador anglosajón no ha hecho otra cosa que afirmar lo que él considera un "hecho": mexicano = flojo. Esto implica precisamente no tener —o no querer tener— en cuenta otros "hechos" que puedan explicar ciertas actitudes. De esta forma, ha utilizado una denominación, una "etiqueta" para resumir una nacionalidad con la "menor cantidad posible de hechos", es decir, con uno: el que le interesa "marcar" como evidencia general.

Habría que considerar también qué consecuencias tiene esta afirmación, de "mínima economía mental" por parte del empleador anglosajón, en las posibilidades reales de que los inmigrantes mexicanos obtengan un buen empleo, reciban un salario acorde con la actividad que desempeñan, etc. Y, por supuesto, las ventajas que obtiene el sistema al que este empleador representa. No se trata de que "le sea más fácil", sino de "qué es más conveniente".

En su momento, Durkheim y Mauss habían reconocido que

> ... clasificar no significa solamente constituir grupos: significa disponer estos grupos según relaciones muy especiales. Nosotros los presentamos como coordinados o subordinados los unos a los otros, decimos que éstos (las especies) están incluidos en aquellos (los géneros), que los segundos subsumen a los primeros. Hay unos que dominan, otros que son dominados, unos, terceros que son independientes los unos respecto de los otros. Toda clasificación implica un orden jerárquico, del que ni el mundo sensible ni nuestra consciencia nos ofrecen modelo alguno (1971:17)

Creo que en un buen número de casos, estas "oposiciones" o construcciones culturales diferenciadoras, expresadas en el orden de categorías de persona, obedecen a una cierta preexistencia de fines y objetivos previos, que se manifiestan de manera implícita o explícita, y se corresponden con los conflictos y luchas en el terreno social, expresados también en el orden simbólico.

Siguiendo esa misma lógica, pudiéramos considerar entonces el caso de Hegel, quien sin tomar en cuenta la "mayor cantidad posible de hechos" —entiéndase su cultura, su concepción del mundo y su filosofía, su pensamiento religioso e incluso, su historia—, afirmó: "En China la diferencia entre esclavitud y libertad no puede ser grande, pues ante el emperador todos son iguales, esto es, todos quedan igualmente degradados. Al no haber dignidad (...) viene a preponderar la consciencia de abyección e infamia. Con esta abyección se relaciona la gran inmoralidad de los chinos." (Hegel, 1970:155)

Curiosamente como contraste, reproduzco las palabras del reconocido historiador francés Jean Chesneaux:

> Todas las grandes sociedades preindustriales han conocido la fiebre de los "furores campesinos" y conservado con terror y admiración el recuerdo de los grandes rebeldes campesinos (...) Sin embargo, ningún país dispone a este respecto de una herencia tan rica y sobre todo tan continua como la de China.
>
> Siglo tras siglo, toda la historia bimilenaria de la China Imperial está jalonada de revueltas campesinas: las de los Turbantes Amarillos, los Cejas Rojas y los Caballos de Bronce, a comienzos de nuestra era; las de la dinastía Sung, en los siglos XII-XIII; las de mediados del siglo XVII, por no citar sino las principales. No sólo se trata de una serie cronológica excepcional por su densidad y amplitud, sino que además esta tradición permanece viva en el ánimo de los campesinos chinos de los siglos XIX y XX. (Chesneaux, 1968:3)

Excelente lección sobre una tradición histórica, que paradójicamente, no se tomó en cuenta para *La filosofía de la historia.* Entonces, ¿se podría entender que debido a la característica de emplear la "mínima economía mental", en un pequeño párrafo Hegel decretó la abyección moral de los chinos? Las consecuencias de esta afirmación, expresada por uno de los pensadores más importantes de su época y máximo representante del idealismo alemán, no es poca cosa. Se sabe que es una idea que puede perdurar, ser no sólo aceptada sino interiorizada acríticamente a través de muchas generaciones, es decir, convertirse en una representación colectiva, como efectivamente ha pasado. Señala Gómez Izquierdo (1991:23), que en Occidente se elaboraron los argumentos "filosóficos" para fundamentar

la inferioridad de China, y así justificar, por una parte, la expansión del sistema fabril industrial de Europa; y por otra, la penetración de los europeos en China a partir de la primera mitad del siglo XIX.

Es muy cierto que las categorías de persona que se emplean cotidianamente, no son siempre reflejo fiel o real del mundo circundante. Sin embargo, agregaría que, en muchos casos, se construyen con una finalidad que puede ser previsible. Mediante la efectiva reproducción, estas visiones distorsionadas entran a formar parte de una lucha simbólica, operan como tácticas para mantener una correlación favorable de las fuerzas simbólicas de la sociedad a ciertas clases o grupos sociales y se convierten en representaciones colectivas o, peor aun, en una falsa conciencia que a menudo trasciende las condiciones objetivas que le dieron origen.

El concepto de ideología

Lo anterior propicia valorar la utilidad teórica del concepto de ideología, pensándola —con Marx y Engels— como "un tipo de 'conciencia falsa' determinada por las relaciones sociales", y que no se aplica, como concepto, a un conocimiento científico verdadero, sino "sólo a una forma de error socialmente condicionada" (Villoro, 1985:15)

El concepto, entendido en esta dimensión interdisciplinaria —incluye lo gnoseológico (conocimiento injustificado) y lo sociológico (condicionamiento social)— permite dar cuenta de las relaciones que existen entre ciertos conjuntos de enunciados y creencias sin base en un conocimiento científico y sus vínculos con los factores sociales. De ahí entender también que estos conjuntos, ideológicos, generalmente van a cumplir una función social de dominio de un grupo con respecto a otros, en un contexto de relaciones de poder.

El racismo como ideología

Al proponerme una mirada profunda sobre las diferencias que producen distinciones sociales y culturales, la investigación debe contemplar la observación del complejo de

relaciones entre grupos que se dan en este sentido —infravaloración y rechazo (heterofobia), aceptación hipervalorativa (heterofilia), y también la indiferencia. Específicamente para el caso de las heterofobias, es importante comprender el contenido ideológico del racismo en tanto "... doctrina occidental, nutrida en varias fuentes, pero de formulación muy concreta, que predica que ciertas características físicas propias de unos grupos humanos llamados razas determinan, mediante el empleo de una sinécdoque causal, cierto tipo de rasgos culturales e individuales de carácter intelectual y moral" (Moreno Feliú, 1994:57) Es decir, que el racismo como ideología constituye entonces una doctrina científicamente injustificada, que impone sus argumentos sobre una falsa diferencia biológica no comprobada, pero considerada como determinante de aspectos intelectuales y morales en grupos humanos llamados razas, y cuyo conjunto de creencias tendrá incidencia en dos tipos fundamentales de actitudes: el *prejuicio racial*, que representa la actitud mental, el juicio a priori sobre ciertas características somáticas, psicológicas, culturales que llevan a la *discriminación racial* como hecho histórico concreto, consistente en la acción de rechazo, exclusión y/o agresión de un grupo hacia otro por dichas características subjetivamente infravaloradas.

Los estereotipos sociales

En general, los sistemas que establecen categorías de personas, no sólo comprenden lo que pudiera considerarse como "rasgos distintivos" para ciertos grupos, sino que también, esos rasgos se hacen corresponder con ciertos esquemas arbitrarios de conducta, capacidades, aptitudes para el trabajo y otros juicios de valor. Sostenidos en su mayoría de casos sobre la base de construcciones prejuiciosas, los "atributos" que se asignan a los diferentes grupos (se mueven en un rango que puede ir desde lo hiper hasta lo subvalorativo), se reproducen y pueden llegar a constituirse como paradigmas de valoración para argumentar el predominio casi "natural" de ciertos grupos con relación a otros[2]. Apuntaba Abner Cohen que "los

[2] Por ejemplo, García Canclini señala, refiriéndose a la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu y, en específico, a su análisis sobre la estética burguesa: "Las clases no se distinguen únicamente por su diferente capital económico. Al contrario: las prácticas culturales de la burguesía tratan de simular que sus privilegios se justifican en algo más noble que la acumulación material. (...) Coloca el resorte de la diferenciación social fuera de lo cotidiano, en lo simbólico y no en lo económico, en el consumo y no en la producción. Crea la ilusión de que las desigualdades no se deben a lo que se tiene, sino a lo que se es. La cultura, el arte y la

símbolos no son puramente constructos cognitivos, sino son siempre también emotivos y cognitivos. En situaciones donde la etnicidad es un aspecto relevante, etiquetas como 'judíos', 'negros' o 'católicos' (de acuerdo al caso) no son conceptos intelectuales neutros sino símbolos que agitan fuertes sentimientos y emociones" (Cohen, 1974:xi) Se observan casos en que su reproducción ha sido un proceso sistemático y eficiente, y sus expresiones se consideran, en efecto, "lógicas" y "naturales"[3]. Claro que esto no es inmutable, puede sufrir modificaciones si se producen transformaciones en las circunstancias sociales objetivas que lo generan. Lo importante es comprender que, como consecuencia de su interiorización subjetiva, no se modifican por completo, de manera automática, ante dichas transformaciones, sino que a veces estos cambios pueden efectuarse de forma mucho más lenta, mediante resignificaciones y recontextualizaciones que se van dando a través del tránsito generacional, en un dilatado proceso de negación dialéctica.

De ahí que muchas de estas construcciones distorsionadas —como la del empleador anglosajón—, reforzadas por mecanismos eficientes de reproducción durante los procesos de socialización, terminen convirtiéndose en estereotipos, como el ejemplo referido a Hegel. Por eso considero que el estudio de los estereotipos sociales debe ofrecer un material antropológico, nada despreciable, para adentrarse en el universo de las relaciones entre simbolismo y poder, por el hecho de llegar a constituirse como representaciones colectivas que pueden afectar ciertos patrones de comportamiento normativo y procesos microhistóricos de distintas etnias. Cohen aclaraba que:

---

capacidad de gozarlos aparecen como 'dones' o cualidades naturales, no como el resultado de un aprendizaje desigual por la división histórica entre las clases". (Bourdieu, 1990: 25)

[3] En su citado artículo, Falomir Parker enumera, atinadamente, una serie de problemas sociológicos a los que debemos enfrentarnos cuando analizamos las categorías de personas. Uno de ellos consiste en diferenciar los sistemas clasificatorios que construyen los sujetos y los que crean los científicos sociales. El autor aclara que "ambos criterios pueden ser o no semejantes". (Falomir, 1991:9) Pienso en lo interesante y provechoso que sería hacer un análisis que incluyera ambos tipos de sistemas clasificatorios en una perspectiva diacrónica comparada, aunque, aclaro, esa posibilidad no se contempla para la presente investigación, salvo que algún caso concreto lo requiera. Sin embargo, menciono la posibilidad pensando en el rico material que podría obtenerse. Cito un caso, por su relación acerca de la "naturalidad" con la que a veces se aceptan ciertas categorías, incluso en el plano científico. Por ejemplo, en el gremio de los antropólogos, todavía muchos colegas de todo el orbe nos referimos a nuestra disciplina, muy seriamente, como "ciencia del hombre". Con la categoría *hombre*, queda "sobreentendido" que también se "incluye" a la mujer. Probablemente algún día esto nos lleve a enfrentarnos con una pregunta inevitable: ¿cuán "a pecho" hemos tomado el mito de Adán y la trascendencia de "su" costilla?

> Algunos antropólogos se refieren a estos patrones como costumbres o simplemente como cultura. Estos no son los hábitos idiosincráticos, alucinaciones, o ilusiones de individuos aislados, sino representaciones amplias de la colectividad, aun cuando se manifiestan en el comportamiento individual. Se involucran en procesos psicológicos y por lo tanto pueden ser experimentados subjetivamente por los actores. No obstante son objetivos, en el sentido de que las formaciones simbólicas que los representan, ya sean los estereotipos, mitologías, eslogans, "teorías", ideologías y ceremonias, son socialmente creadas y se internalizan a través de la socialización continua. A menudo las formas simbólicas objetivas son las que generan la experiencia de la etnicidad y no de la otra forma (Cohen, 1974: x)

Siguiendo esta reflexión de Cohen, me atrevería a apuntar que, por su fuerza de representación en tanto formas simbólicas concretas, los estereotipos sociales se constituyen en importantes "instrumentos" ideológicos en los diversos algoritmos del poder, cuando son manipulados para mantener una correlación de fuerzas tendientes a establecer un cierto orden simbólico favorable a determinada clase o grupo social.

La eficacia simbólica de los estereotipos sociales, en el sentido que la estoy planteando, puede ser aun más comprensible, si exploramos su construcción a partir de los prejuicios nacionales, así como la dimensión que, generalmente, alcanza su reproducción.

Sobre el concepto de preeminencia social

Antes de seguir, creo oportuno explicar cómo voy a emplear, operacionalmente, el concepto de *preeminencia social.* Preeminencia, lo empleo en su sentido de *primacía, privilegio o ventaja* que permita ejercer una mayor influencia para la adaptación social en contextos socioculturales específicos. Se me podrá objetar que cualquier "grupo dominante" también tiene la "primacía" del poder, el "privilegio" de ejercer ese poder, o la "ventaja" que da el ejercicio del poder. Pero es a esa ambigüedad a la que no quiero llegar. ¿Sutilezas? Quizás. Pero con esa sutileza pretendo dar cuenta de ciertos "matices" que operan dentro del tejido de

las relaciones sociales, construyendo estructuras muy finas de significado diferenciador, sobre la base del prejuicio (de género, sexuales, raciales, étnicos, de grupos etarios, de nacionalidad), que tienen un peso dentro de la dimensión simbólica de la vida en situaciones socioculturales concretas, ya que pasan a constituir representaciones colectivas, o sea, socialmente aceptadas. Aunque estamos constantemente expuestos a sus expresiones en la vida cotidiana, a menudo se pasan por alto. Podría decirse que pertenecen a una misma historia objetivada e interiorizada, una manera de entender lo real como parte de un "sistema subjetivo pero no individual de estructuras interiorizadas, principios comunes de percepción, concepción y acción, que constituyen la condición de toda objetivación y de toda percepción..." O sea, forman parte también de lo que Bourdieu reconoce como *habitus* (Bourdieu, 1991:104)

Por ejemplo, en la Cuba colonial de la segunda mitad del siglo XIX, un gallego y un chino podían aparentar una idéntica situación. Eran extranjeros no esclavos, inmigrantes laborales, pobres, pertenecientes a la clase dominada dentro de una jerarquía colonial, etc. Sin embargo, el primero, por el hecho de ser "español" y "blanco", contaba con una relativa preeminencia social con respecto al chino. Durante el mismo período, en la Isla, dos inmigrantes gallegos, en igualdad de condiciones que el del ejemplo anterior, pero uno del sexo masculino y otro del sexo femenino, el primero, por ser "hombre" gozaba de una relativa preeminencia social con respecto a la mujer. En este sentido es que quiero aplicar el concepto.

Definición del objeto de estudio

El estereotipo de China y sus habitantes

Existen antecedentes en la literatura especializada que demuestran cómo el estereotipo de China y los chinos fue una construcción minuciosa y sistemática, en la que Europa invirtió algunos siglos. Su reproducción, también sistemática como parte de la herencia cultural de Occidente, fue condicionando la construcción del imaginario occidental sobre China (Gómez, 1991:15-23)

Para dar una idea, en un esfuerzo de apretada síntesis histórica, se puede decir que a partir del siglo XIII, con los viajes del comerciante veneciano Marco Polo por el continente asiático, aparecieron las primeras descripciones de China —recopiladas en su libro *El millón*— que contribuyeron a conformar una imagen geográfica y política de esa zona del mundo para la Europa de la época. La apertura de China al comercio europeo durante el dominio mongol (siglos XIII y XIV), propició la entrada y difusión del catolicismo y otras religiones foráneas como preludio de la penetración occidental, creándose en 1307 el primer arzobispado católico. Este hecho tendrá gran trascendencia, en tanto las primeras imágenes se construyen a partir de las concepciones y argumentos que contraponen al mundo chino con los paradigmas de la moral católica.

En la dinastía nacional de los Ming (1368-1644), se toma cierta consciencia del peligro potencial que representaba, para la relativa estabilidad del Imperio, los contactos indiscriminados con el mundo exterior. Se elaboran políticas de seguridad para un mayor control fronterizo. El proyecto de la Gran Muralla en el siglo XV, resultado de esta política para la defensa de la frontera septentrional, se construyó simbólicamente como el testimonio de una "vocación aislacionista", que contrastaba con el ideal expansivo de Europa al concebir al mundo extraeuropeo como el universo pagano de su campaña evangelizadora. La actitud de aparente repliegue de China, la convierte en uno de los principales focos de interés para esa empresa de conquista, que en el plano ético-moral, se expresaba en la conversión al cristianismo. La idea del "hermetismo y aislacionismo chino" aun se reproduce en nuestros días.

El siglo XVI inicia la aparición de misiones católicas en China —agustinos, dominicos, franciscanos y jesuitas— que logran el permiso para el desempeño de sus empresas. A finales del siglo XVI e inicios del XVII, los católicos españoles legan a Occidente descripciones etnográficas exhaustivas sobre la cultura de los pueblos del este de Asia. Junto a la admiración por la cultura china aparece el germen de las falsificaciones sobre la misma. Sustentada en una vocación redentora, los católicos ibéricos condenaron a los pueblos de Asia y del Nuevo Mundo americano por no observar los valores ético-morales y económicos de la civilización cristiana, calificándolos de "inferiores" y "perversos". El contacto con las naciones europeas

fue creando una imagen de China como nación atrasada, inmóvil y opuesta a los valores de la cristiandad.

China no dejaba de ser un foco de interés permanente para las potencias coloniales de Occidente. Luego del triunfo británico en la Guerra del Opio (1842), la soberanía china se vio afectada por una serie de tratados desiguales que fueron debilitando los mecanismos para el control de la penetración ideológica dentro de su territorio. Algunos filósofos occidentales elaboraron argumentos que "fundamentaban" la inferioridad de China, justificando la penetración europea en ese país asiático durante la primera mitad del siglo XIX. Hegel, como vimos, aportó la abyección moral al estereotipo chino. En resumen, la empresa expansionista europea asumió, desde los primeros contactos con China, la degradación sistemática de su cultura mediante la imposición de juicios infravalorativos, que desfiguraban una realidad apenas conocida y conformaban un estereotipo que se reproduciría, con afán universalizante, a través de los tiempos, como parte del legado cultural concebido por Occidente. [4]

Resulta curioso observar cómo procesos similares se verifican en muchas naciones de América, demostrando la presencia de un sentimiento antichino muy fuerte, que repercute en otros grupos de asiáticos con relativa similitud de rasgos externos, al extremo de que en algunos países —como Estados Unidos y México, por citar sólo dos ejemplos—, tuvo consecuencias dramáticas, que llegaron hasta la agresión física y el asesinato masivo. Aquí encontramos un primer problema: ¿sobre qué bases se han sustentado en América esos sentimientos especialmente adversos hacia los asiáticos? ¿De qué manera se reprodujo e influyó en nuestros países el estereotipo occidental como producción ideológica en la construcción del ser chino, para el condicionamiento casi generalizado de un sentimiento antichino americano?

Es frecuente observar que los asentamientos chinos constituyen comunidades cerradas sobre una base étnica, en las que se tratan de preservar las manifestaciones, formas y expresiones sobrevivientes del conjunto de sus tradiciones culturales. Pero, la ubicación espacial en barriadas concentradas que caracteriza a las comunidades de estos inmigrantes, ¿constituye

[4] Véase la citada obra de Gómez Izquierdo: Primera parte, capítulos uno y dos, págs. 15 a la 37.

verdaderamente un rasgo identificado con la idea del aislacionismo que vimos antes o responde a un condicionamiento de la sociedad receptora basado en el prejuicio? Visto desde otro ángulo —tomando en cuenta que generalmente los inmigrantes de otras procedencias también tienden a concentrarse—, ¿es esta una peculiaridad de los grupos étnicos que se ven inmersos en contextos socioculturales diferentes, para conservar su propio orden simbólico, o están sometidos a ciertos espacios que la sociedad receptora concede a la fuerza de trabajo subordinada?

El otro lado de la frontera

La investigación puede llevar a una mirada más profunda si contempla, comparativamente, un cambio en la dirección desde donde se observa el fenómeno estudiado. De ahí la pertinencia de explorar también las producciones simbólicas que el inmigrante construye para diferenciarse a sí mismo del resto de la sociedad receptora y las diferencias dentro de la propia comunidad china, en donde existen sistemas clasificatorios muy rígidos y exactos que parten de sus estructuras parentales y se traducen en las relaciones de poder, generándose grupos que interactúan en ciertos espacios comunes, pero mantienen sus diferencias entre sí, como es el caso de su sistema asociativo.

Los sujetos del trabajo etnográfico

La comunidad china de Cuba fue el resultado de un proceso migratorio cuya periodización abarca desde la segunda mitad del siglo XIX hasta mediados del XX. Originadas por diferentes causas, las oleadas introducen a distintos tipos de inmigrantes que van a tener actuaciones específicas en el desarrollo de la comunidad y, en especial, de su área de mayor concentración en La Habana, conocida como "barrio chino".

Algunos autores han considerado que "los chinos en el extranjero representan en alto grado una etnia uniforme y unida, que son, a pesar de estar separados por mares y fronteras, un pueblo con una población y cultura común" (Fistzgerald citado por Kriukov,1977) Sin embargo, existen testimonios que contradicen esta rotunda afirmación. Por ejemplo,

Antonio Chuffat, hijo de chino y autor del libro *Apunte histórico de los chinos en Cuba*, comentaba: "Existía la creencia de que todos los asiáticos (léase chinos) son homogéneos; suponiéndolos partícipes de una misma causa, de una sola idea y de un mismo pensamiento. Es la existencia del error, porque ningún chino entiende a otro chino cuando es de distinta región" (Chuffat, 1927:94)

De acuerdo con esta opinión, se puede argumentar que en Cuba, la mayoría de los chinos introducidos por el sistema de contratos o que vinieron luego libremente, procedían de Cantón, en la actual provincia de Guangdong, al sur de China; no obstante, del cantonés hablado en La Habana, se han diferenciado por lo menos seis variantes que se identifican con el topónimo correspondiente al poblado de Cantón donde se hablan: Tai Shan, Sin Jui, Eng Ping, Hoi Ping, Nam Hoi y Chung Shan (Baltar, 1984:220)

Sin embargo, la inserción e inevitable interactuación dentro de un sistema de relaciones sociales que les son ajenas, producen transformaciones en las instituciones socioculturales dentro del medio de los inmigrantes, lo que hace que se vean comúnmente expuestos a la acción de procesos de recontextualización, resignificación e invención de tradiciones para obtener ciertas ventajas adaptativas.

Entre los chinos de Cuba, se suma otro conjunto de factores incidentes en la aceleración de estos procesos:

a) En general, fue una inmigración económica que contó con un elevado índice de masculinidad. Por ejemplo, el censo de 1953 arroja la cifra mas alta de mujeres chinas en Cuba: 480 de un total de 11,834 inmigrantes de ese país, que representan el 4,09% de la población china de la Isla.

b) La necesaria aparición de matrimonios mixtos con mujeres nacidas en Cuba y su consecuencia: una descendencia mestiza mayoritaria a la que se le negaba el acceso a la vida institucional de la comunidad por no ser considerados como "chinos legítimos".

c) El importante papel de la madre endógena en el proceso de reproducción cultural y socialización. La división sexual del trabajo asigna a la mujer la crianza y educación de los

hijos. En la mayoría de los casos, la madre cubana enculturaba a la descendencia sobre la base de patrones culturales "no chinos", incluyendo el uso del idioma español como lengua nativa. De ahí que a esa descendencia mestiza mayoritaria se le limitara el acceso a las instituciones.

d) La interrupción definitiva de la inmigración al iniciarse la década de 1960. Esto limita, definitivamente, el crecimiento de los clanes, cuya base social eran los inmigrantes.

e) Con respecto a los procesos migratorios internacionales, después de 1959 Cuba se convierte de país receptor de inmigrantes a país emisor. Por ese tiempo, los elementos burgueses chinos —por su condición de capitalistas, no de chinos— emigran con sus respectivos capitales. Todo esto fue provocando una notable contracción de la comunidad y acelerando los procesos antes mencionados.

Problemáticas específicas en el universo etnográfico

En las comunidades de inmigrantes que se encuentran distantes de su tronco étnico principal y generalmente en condiciones desfavorables, es bastante frecuente la tendencia a preservar sus expresiones y formas culturales tradicionales. Sin embargo, la interactuación con un medio etnocultural ajeno desencadena inevitablemente determinadas transformaciones de las propias instituciones sociales en la adaptación al nuevo contexto (Baltar, 1997: 45-46). De lo anterior surgen las siguientes preguntas:

a) ¿Cómo se han manifestado los elementos de la cultura de los inmigrantes dentro del universo cubano?

b) ¿Qué influencias se han derivado de los diferentes procesos de relaciones intra e interétnicas y cuál ha sido el saldo de los procesos adaptativos a la sociedad receptora?

c) ¿A partir de qué matriz cultural ha socializado la madre endógena a su descendencia mestiza? ¿Qué reproduce, patrones cubanos o su versión de los patrones chinos?

d) ¿En qué medida ha operado, con mayor o menor intensidad, el proceso de negación dialéctica mediante el tránsito generacional, donde los descendientes juegan el doble papel de continuadores de una tradición heredada y, a la vez, portadores de nuevas expresiones originadas dentro del propio desarrollo social y que perfilan cualitativamente una cultura diferente?

Es un hecho, que hoy se habla de una comunidad chinocubana —a la que tal vez podría denominarse con mayor precisión como comunidad cubana de origen chino—, la cual ha trascendido, desde el punto de vista territorial, las fronteras nacionales. En los Estados Unidos, país donde al menos existen dos comunidades chinas de importancia continental en New York y San Francisco, en las que las sociedades-clanes[5] cuentan con gran poder económico y toda una historia de relaciones con sus homólogos habaneros, se ha intentado (aunque un trabajo de campo reciente demostró que no se logra todavía) organizar en la Florida una comunidad chino-cubana —y así la denominan sus líderes— en el Condado de Dade (Chardy, 1994:1B,4B) A simple vista, se percibe una diferenciación de esos descendientes con relación a la población de las antiguas comunidades chinas radicadas en los EE.UU. Pero el interés en concentrarse o autodenominarse chino-cubanos, también implica un sentimiento diferenciador del resto de la comunidad cubana.

¿Se podría hablar de la interiorización de formaciones simbólicas distintas, en tanto diferentes han sido también los componentes que la integran? ¿Existen otras razones, quizás de índole práctica o adaptativa, que confieran una utilidad actual a esta diferencia?

Conformación de un marco teórico

Una aclaración necesaria

Para llevar a cabo lo que he argumentado hasta aquí, tomo en cuenta una serie de conceptos básicos con los cuales ir conformando el contexto teórico de la investigación. Sin embargo, debo aclarar que he tratado, hasta donde esto es posible, de evitar el riesgo de "encasillarme" en una escuela o tendencia del pensamiento antropológico, ni siquiera seguir, con "pasión desmedida" la obra de un autor determinado.

[5] Hay noticias de que entre esas sociedades en New York, existe una que agrupa a descendientes cubanos hijos de chinos, pero ese dato todavía no ha podido ser confirmado.

Por otra parte, esto se torna más complejo por la determinación del objeto de estudio y el universo de la investigación. Si atendemos a las problemáticas generales planteadas para la investigación, quizás alguien podría pensar rápidamente: Bourdieu, la aplicación de su modelo, por ejemplo. Pero, sin dejar de reconocer su gran mérito, la agudeza de sus análisis, sus aportes teóricos —de hecho algunos los empleo como "puntos de partida"—, sugeriría la lectura cuidadosa de la Introducción de García Canclini a la edición mexicana de *Sociología y Cultura*, sobre todo aquella parte en la que se refiere a los riesgos de una aplicación indiscriminada, en América Latina, de un modelo concebido y aplicado en la sociedad francesa, así como las experiencias que ya se conocen de Brasil (Bourdieu, 1990: 30 y ss)

El universo en el que se enmarca esta investigación constituye, en su dimensión histórica, el resultado de un enrevesado conjunto de procesos multiétnicos, multiculturales y transculturales. El objeto de estudio, por sus características intrínsecas, complejo en su especificidad. De ahí que, el presupuesto teórico para iniciar la investigación, quiera considerarlo en una condición de "punto de partida", cuya aplicabilidad como herramientas de análisis, su desaprobación, ampliación y empleo de otros instrumentos teóricos, pueda ser verificada o no en su necesaria relación directa con los datos empíricos de la realidad estudiada.

El concepto de cultura

En su sentido filosófico general, la investigación se orienta desde la perspectiva de una concepción materialista de la historia humana. De ahí que se entienda la cultura como elemento dinámico que se genera, se reproduce, se enriquece, evoluciona y/o se transforma dentro del sistema de relaciones sociales que los sujetos establecen para su desarrollo y reproducción. Dicho a la manera de Raymond Williams (1970), sería entender siempre a la cultura en función de que el ser social determina la conciencia.

Ahora, en su aspecto más específico y a tenor de lo que propongo en esta investigación, me dispongo a entender la cultura como

(...) un proceso incesante de actualización de significados sociales "incorporados" en forma de *habitus* que, a su vez, resultan de la internalización de un capital simbólico materializado en las instituciones o conservado como "tradición" dentro de las redes de sociabilidad al nivel de vida cotidiana. Este proceso simbólico se diversifica y se pluraliza en forma de "desniveles" jerarquizados y contrapuestos al verse envuelto por el conjunto de la conflictividad social, cuya raíz última es la estructura de clases y la desigual distribución del poder que de ahí resulta.

... hay que añadir que los procesos simbólicos así dinamizados se hallan sujetos a una lógica de distinciones, oposiciones y diferencias, uno de cuyos mayores efectos es la constitución de identidades y alteridades (u otredades) sociales. Se trata de una consecuencia normal de la definición de cultura como hecho de significación o de sentido que se basa siempre, como sabemos desde Saussure, en el valor diferencial de los signos. Por eso la cultura es también "la diferencia", y una de sus funciones básicas es la de clasificar, catalogar, categorizar, denominar, nombrar, distribuir y ordenar la realidad desde el punto de vista de un "nosotros" relativamente homogéneo que se contrapone a "los otros" (Giménez,1987: 40-41)

Funciones de los sistemas simbólicos

Para los problemas que se pretenden dilucidar en esta investigación, es importante partir del presupuesto de que los sistemas simbólicos no sólo cumplen funciones cognoscitivas y de comunicación, sino también —coincido con Bourdieu—, desempeñan una función de diferencia y división. García Canclini, resumiendo algunas de las ideas de este autor en la Introducción citada, concreta:

La cultura que une es también la que separa al dar instrumentos de diferenciación a cada clase, la que legitima esas distinciones obligando a todas las culturas (o subculturas) a definirse por su distancia respecto de la dominante. Podemos articular los descubrimientos de las tres corrientes (marxista, estructuralista y durkheimiana) si partimos del hecho de que en las sociedades donde existen diferencias entre clases o grupos la cultura es "violencia simbólica". No hay

> relaciones de comunicación o conocimiento que no sean, inseparablemente, relaciones de poder. Y las relaciones culturales pueden operar como relaciones de poder justamente porque en ellas se realiza la comunicación entre los miembros de la sociedad y el conocimiento de lo real (1990: 39-40)

Esta interpretación resulta interesante siempre y cuando no se sobredimensionen sus posibilidades, es decir, se puede comprender que la cultura dominante distorsiona la función de división bajo la función de comunicación, y ejerce la violencia simbólica como imposición legitimadora; pero no hay que descuidar el hecho de que en las sociedades clasistas la violencia que ejerce la cultura dominante no es sólo simbólica, en tanto cuenta también con estructuras institucionales que ejercen la violencia mediante la coerción directa.

Por otra parte, hay que agregar que estas ideas deben ser utilizadas con mucha cautela, a la hora de intentar su aplicación en los contextos latinoamericano y caribeño. Tal como alerta Sergio Miceli para el caso de Brasil, se entiende que en nuestros países, por razones económicas e históricas específicas, se constata la coexistencia de capitales culturales muy diversos que generan un "campo simbólico fragmentado", una heterogeneidad cultural que hace difícil imaginar una subordinación de las clases populares a la cultura dominante, en el sentido que la entiende Bourdieu. Primero, porque no existe una estructuración unificada de clases sociales; segundo, por la relación histórica de dependencia entre metrópolis y burguesías nacionales, que no define una clase y cultura hegemónica "en condiciones de imponer al sistema entero su propia matriz de significaciones" (Ibid: 31)

Otro aspecto importante a considerar es que, reconocer esta función diferenciadora de la cultura y entender el mecanismo ideológico mediante el cual una cultura dominante trata de imponer y legitimar su diferenciación forzando al resto a buscar su definición en la distancia respecto a ella, no significa aceptar que, en la práctica, esto tenga que suceder así de manera inevitable. Si se reconoce la capacidad de los distintos grupos humanos para diferenciarse, y esta diferenciación se hace siempre en oposición a otros, también es comprensible pensar que se convierten en juicio de valor, en la medida en que se compara y juzga lo externo a partir de una concepción particular del mundo, generalmente considerada como el valor máximo

absoluto del que parten todas las comparaciones. Esto ha hecho que algunos autores afirmen que, en cierto grado, todas las sociedades y grupos humanos son etnocéntricos (Falomir, 1991: 9) O sea, que la cultura, como dice Bourdieu, da a todas las clases y grupos los instrumentos de diferenciación. De ahí entonces, la factibilidad de comprender que no siempre el resto de las culturas tenga que definirse por la distancia respecto a la cultura dominante, aunque esta lo imponga como violencia simbólica, y contrariamente, constituirse en modelos alternativos reales frente al poder dominante. Esto que menciono debe tenerse muy en cuenta, sobre todo, para el análisis en los contextos latinoamericano y caribeño, en tanto que existen muchos ejemplos de cómo esta diversidad de capitales culturales ha brindado "el soporte cultural para movimientos políticos nacionales, regionales, étnicos o clasistas que enfrentan al poder hegemónico y buscan otro modo de organización social" (Bourdieu,1990: 31)

Identidad, estereotipo e imaginario

La identidad como problema y definición

Refiriéndose a la identidad, Mariángela Rodríguez, citando a Alberto Melucci, convoca a entenderla considerando:

"1- La percepción de su *permanencia a través del tiempo*, más allá de modificaciones incidentales y transformaciones del entorno.

2- Percepción de *unidad* a través de la que se establecen límites o fronteras a partir de las cuales se percibe no sólo la identidad sino la diferencia frente a otros. Estos límites están marcados siempre por "hitos" de naturaleza simbólica o cultural.

3- La hetero y autopercepción en cuanto se es portador de una determinada identidad" (Rodríguez, 1998: 253)

Como se hace notar, el tiempo constituye dentro del modelo una variable de gran importancia para el análisis. Cuando Rosaldo argumenta ese "algo más" del que trata el análisis procesal, que no se reduce ni deriva de la estructura, se apoya para ello en las opiniones de tres autores: Raymond Williams, Pierre Bourdieu y E. P. Thompson, quienes

afirman que "los sentimientos, el ritmo de la vida diaria y la creación de formación de clase no pueden deducirse simplemente por los factores estructurales".

> El historiador social E.P.Thompson empieza su trabajo principal sobre la formación de la clase trabajadora inglesa, insistiendo en que el tiempo es el medio primordial de su análisis. Para él, la clase es un proceso activo de creación y no una estructura palpable. Las formaciones de clase se realizan por sí solas, mediante un proceso histórico progresivo donde "nosotros", que estamos unidos en la lucha contra "ellos", forjamos una identidad que puede discernirse sólo conforme se va desarrollando en un período extenso de tiempo. "La noción de clase", dice Thompson, "vincula a la noción de relación histórica. Como cualquier otra relación, es una fluidez que evade el análisis si intentamos detenerla en un momento dado y anatomizar su estructura". La formación de clase es un proceso activo y no un producto estático; se hace evidente sólo con el transcurso de la lucha intensa, y no puede paralizarse para una inspección analítica. Cuando se conserva como un objeto estático, el fenómeno de clase se desmorona en un sinnúmero de individuos distintos. Se presenta sólo cuando sus miembros establecen relaciones, instituciones e ideas configuradas. La conciencia de clase no puede, en ningún sentido simple, derivarse de la posición de clase o del conocimiento de otro nivel de análisis. (Rosaldo, 1991: 103)

Según Loredana Sciolla y Alberto Melucci, el problema de la identidad se ubica en la dimensión individual. La "identidad implica un desprendimiento de la experiencia inmediata y una reflexión sobre el *sí mismo*, lo cual implica poder plantearse preguntas tales como: ¿Quién soy?" (Rodríguez, 1998:253). En esta dirección, Rodríguez continúa argumentando la necesidad de "comprender las mediaciones y articulaciones que hay entre la identidad individual y la colectiva". Por ejemplo, para Peter Berger (1982), son conceptos disociables. Para Loredana Sciolla, en cambio, las dos dimensiones de la identidad son perfectamente articulables.

> Si bien es verdad que algunos aspectos de la identidad, en particular aquellos rasgos que interesan a la sicología y a la personalidad, son atribuibles

> exclusivamente al sujeto persona, otros aspectos —y se trata precisamente de los más importantes, de aquellos que tornan indispensable el uso del concepto de identidad en cuanto algo distinto del concepto de personalidad— como la capacidad de establecer una diferencia respecto a los demás, de definir los límites propios, de situarse dentro de un campo y mantenerse en el tiempo, es decir, tener una duración temporal, esta noción puede ser aplicada al sujeto o al grupo o si se prefiere, al sujeto autor colectivo. Esto quiere decir que las nociones de identidad individual e identidad colectiva están profundamente imbricadas dialécticamente. (Rodríguez, 1998: 254)

Como citaba al inicio, la noción del "otro significativo" nos proyecta como sujetos síquicos. Y "tanto para los grupos sociales como para los individuos, la identidad y los límites entre el 'nosotros' y el 'yo' se constituyen en oposición a otros". Pero la producción de imágenes especulares que delinean tanto el autorreconocimiento como los límites con las diferencias, entendida ésta como una construcción simbólica de implicaciones múltiples dentro del conjunto de relaciones sociales, aparece —en analogía con la opinión de Thompson sobre la formación de clase— "mediante un proceso histórico progresivo" de producciones ideológicas de significado, del que se debe dar cuenta en su diacronía, a través del cual el "nosotros" va tomando sentido como símbolo de *unidad*, de adscripción a, de pertenencia a, de autorreconocimiento, de autoconciencia, y que implica una constante interrelación dialéctica temporal pasado-presente, en la que los mecanismos identitarios se van conformando y transformando, adaptándose y readaptándose en dependencia de los requerimientos del contexto social, económico, político. Todo esto en contraposición a los "otros", que representan todo lo que es considerado como diferente. En esa dimensión histórica, la identidad se concibe no como una producción estática sino dinámica y cambiante, en un constante proceso selectivo, de reajuste y transformación, donde ciertas funciones simbólicas van a permanecer aunque sufran resignificaciones y adopten visiblemente nuevas formas, atendiendo a la referida definición de forma y función simbólica que hace Cohen.

Rodríguez nos propone que: "Para entrar en detalles acerca de los mecanismos de la identidad (por referencia en este caso), hablaré del concepto de Benedict Anderson, la Comunidad Imaginada entre los miembros de una comunidad por pequeña que ésta sea y aunque no se conozcan entre sí, cada uno vive en la imagen del otro en comunión. Las comunidades no deben ser distinguidas en función de la verdad o falsedad, sino por el estilo en que son imaginadas" (Ibid:258)

Ya en otra parte de su libro había planteado que: "El proceso de identificación cultural remite al problema de los orígenes, y de la memoria colectiva; de su permanencia en el tiempo; de cómo imaginan su pasado aunque para ello recurran a tradiciones inventadas. Esto quiere decir que la identificación cultural involucra selección, construcción y transformación del pasado en función de intereses del presente." (Ibid:255) En su estudio de las comunidades étnicas, Max Weber también había señalado que podía apelarse a antepasados ficticios, inventados (Weber,1992:319)

Al referirse a la identidad cultural, Rodríguez sostiene que: "puede definirse (...) como una producción en la que caben nuevas prácticas inventadas que se hacen aparecer como tradiciones. En este sentido la identidad no es un hecho completo o cerrado, se trata de un proceso en permanente definición, en el cual hay elementos que se transforman y otros que permanecen. En esta perspectiva, la identidad sólo se pone de manifiesto cuando se confronta con la diferencia" (1998:256)

Hasta aquí, parece entenderse que la identidad lleva implícita una doble función simbólica. Toda forma simbólica construida con el propósito o función de expresar identificación y autovaloración, trae tácitamente la función de diferenciar. Y viceversa: los símbolos empleados para marcar límites de diferenciación, llevan consigo una necesidad de autovaloración y autoreafirmación.

Esto quizás permita ir encontrando una lógica del por qué los contextos de dominación, en los que se verifican de manera abierta procesos ideológicos de desvalorización, caracterizados por la invención de diferencias etno-raciales y la manipulación de

concepciones infravalorativas y discriminatorias de los grupos considerados "extraños", creando estereotipos de los "extranjeros" (categoría supraétnica), coincidan tan frecuentemente con la ejecución de políticas de tipo nacionalistas, en las que se proyecta con esmero la imagen generalmente hipervalorizada de lo nacional y, en contraposición, se "alimentan" los prejuicios nacionales. De hecho la identidad puede conformar a nuevos sujetos sociales y en dicho proceso, no se consideraría tan importante si se construye a partir de tradiciones auténticas o inventadas, importaría más bien la eficacia simbólica y la forma como son imaginadas. De ahí que en las relaciones de poder, la invención de tradiciones que acentúen diferencias simbólicas, pueda ser esgrimida como pantalla de enmascaramiento para la manipulación de ciertos objetivos del presente.

La ubicación social de los sujetos

Por lo anterior, considero como herramienta de análisis, el concepto de "sujeto ubicado" de Rosaldo (1991:15) Él argumenta que tanto los sujetos de análisis social como sus analistas son personas socialmente "ubicadas", o sea, que siempre estarán ocupando una determinada posición dentro del área de las relaciones sociales, lo que condiciona sus experiencias emocionales e intelectuales bajo la influencia de las primeras. Concibe también la "reubicación" de los sujetos, los cambios de posición en la medida que se obtienen nuevas experiencias y/o entran en contacto con otras culturas. Para el etnógrafo, reconoce Rosaldo, el análisis interpretativo de rutina lo reubica, en tanto comprende nuevas culturas. "Todas las interpretaciones son provisionales; las realizan sujetos ubicados que están preparados para saber ciertas cosas y no otras. Aún si son inteligentes, sensibles, de lenguaje fluido y capaces de moverse con facilidad en una cultura extraña, los buenos etnógrafos tienen sus límites y sus análisis siempre son incompletos". (Ibid:20-21)

Identidades alternantes y movilidad individual en distintos grupos de referencia

Explorando en otra dirección, recuerdo cierta vez que un informante —descendiente mestizo de padre chino y madre cubana—, miembro del grupo que inició los trabajos de remodelación del barrio chino, me comentaba a propósito de una pregunta acerca de su

nacionalidad: —*No, yo soy cubano, nací aquí.* Más tarde, respondiendo a otra de mis preguntas argumentaba: —*Usted sabe que los chinos son de hablar poco y además, mi padre no hablaba bien el español, como le pasaba a la mayoría de los chinos. Mi madre era la que siempre se ocupaba de todo lo que tenía que ver conmigo y con mis hermanos. Nosotros no vivíamos en el barrio chino y todos los amiguitos de la infancia, que yo me acuerde, eran cubanos. Yo me "siento" como los demás cubanos. Pero fíjese que desde chiquito, por mi cara "achinada", todos en el barrio me decían "el chino", y se me fue quedando el apodo. Bueno, si, hay veces que me he "sentido" un poquito chino. Quizás por eso es que he venido al barrio, a relacionarme y aprender la cultura.*

Horacio Roberto Sabarots (1987), realizó una investigación acerca de la identidad étnica de los migrantes japoneses, en la provincia argentina de Buenos Aires. De su artículo he tomado las siguientes citas por considerarlas muy ilustrativas: "En la colectividad /japonesa/ las conductas consideradas malas se identifican, en gran medida, con los latinos: los robos, las estafas, el engaño se dan en ese ámbito y cuando un japonés comete algún acto de ese tipo es porque se 'latinizó', ya no es japonés" (Ibid:157). Más adelante comenta: "El problema de la identidad étnica, vinculada a otras cuestiones como la incomunicación con los padres, el mantenimiento de las costumbres japonesas, los casamientos mixtos, etc., constituyen preocupaciones de los *nisei* y *sansei*,[6] ya que tienen que ver con su práctica social y las decisiones y actitudes asumidas. Para los *isei* (nacidos en Japón), los *nisei* y *sansei* no son 'auténticos' japoneses y, por otra parte, los 'latinos' los ven a todos igualmente japoneses" (Ibid:159).

He aquí otro ejemplo: "Así, no es extraño que un *nisei* se adscriba, en el curso de una entrevista, a distintos grupos: 'Porque nosotros los japoneses somos así; o nos metemos de lleno en algo o lo dejamos'. Y en otra parte del discurso: 'Porque ellos (los japoneses) no son como nosotros que hablamos de cualquier cosa sólo por hablar'(Ibid:160)".[7] Por

[6] Los términos japoneses *nisei* y *sansei* se utilizan, dentro de la terminología de parentesco para designar a la primera y segunda generación nacida fuera de Japón, respectivamente.

[7] Sería interesante en este caso hacer un análisis del discurso en el que se da el cambio de identidad de este nisei, que omitimos por razones de espacio. ¿Es japonés cuando quiere exaltar su sentido de responsabilidad y voluntad de dedicación y no lo es cuando se trata de una actitud de rigidez e intolerancia?

último, cito el relato de una joven *sansei* (segunda generación nacida fuera del Japón), basado en su experiencia personal, que manifiesta un caso de identidad cambiante de acuerdo al contexto:

> D. comenzó a tener amistades "latinas" que la indujeron a que se arreglara más (entiéndase, a la manera occidental). Según ella, "las japonesas son algo así como tradicionales en su arreglo personal". Cuenta que al concurrir a bailes "latinos" se sentía mal, "sentía como una culpa" y temor a que la viera la gente de ANULP[8], "porque había dos D". Se refiere, evidentemente, a una fluctuación de su identidad étnica, asociada a cambios conductuales de acuerdo a los marcos sociales en los que se desenvolvía; "yo misma era distinta adentro y afuera de ANULP" (Ibid:160-161)

La movilidad individual dentro de diferentes grupos de referencia, le ocasionaba a D. serios problemas de adaptación y de adecuación. Las respuestas psicológicas hacia los cambios, tanto sociales como culturales, han formado parte del objeto de estudio de la llamada antropología psicológica hace ya varias décadas (DeVos,1981:103-150). Pero a lo que quiero referirme es a otra cosa. El ejemplo del mestizo cubano que decía sentirse un poco chino, el negar el origen a un japonés porque comete un acto delictivo, la acción de pasar de una identidad a otra durante el discurso, y finalmente el complejo de culpa en D. que la hace experimentar una sensación de doble personalidad, como si se tratara de una traición, son situaciones que evidentemente no se corresponden con una actitud del todo racional.

En los procesos de socialización, la transmisión cultural —sobretodo la que atañe a la dimensión simbólica de la vida— resulta, en gran medida, un aprendizaje que opera mediante una praxis imitativa, sin que tenga que intervenir, necesariamente, un proceso de racionalizaciones profundas. El fundador de la escuela de Manchester, Max Gluckman, sostuvo que esa dimensión simbólica de la vida exigía de los actores dos requisitos: el de la ignorancia y el de la inconsciencia, idea que también habían compartido, desde concepciones diferentes, Durkheim y Leach. Sobre esto Gluckman argumentaba que "los mismos participantes no son plenamente conscientes de todo el contenido simbólico de la

[8] ANULP: Asociación Nipona Universitaria La Plata, institución que agrupa a los descendientes de japoneses que son a su vez estudiantes universitarios.

acción y de su relación con el orden social". Y concluía: "si los participantes fueran conscientes de estas asociaciones, podría suceder que el símbolo dejase de ser efectivo en su labor de estimular los sentimientos aprobados de lealtad y solidaridad por encima de los conflictos y rivalidades que estos engendran" (1978:299)

En otra dirección pero tal vez en un mismo sentido, apunta Rosaldo:

> En lo que respecta a la forma en que las acciones de la gente alteran su forma de vida, el análisis social debe prestar atención a la improvisación, salir al paso y los eventos fortuitos. En este contexto, el estudio de la conciencia debería ser esencial porque la gente siempre actúa (sin importar su imperfección) basándose en sus deseos, planes, caprichos, estrategias, mal humor, objetivos, fantasías, intenciones, impulsos, propósitos, visiones o sentimientos fundamentalmente. Ningún análisis de la acción humana es completo a menos que atienda las propias nociones de la gente sobre lo que está haciendo. Aun cuando parezcan subjetivos, el pensamiento y los sentimientos siempre se forman culturalmente y son influenciados por la biografía de la persona, la situación social y contexto histórico. (1991:100-101)

Regresando a la argumentación de ese "algo más" del que trata el análisis procesal, Rosaldo cita:

> De igual forma, el teórico cultural Raymond Williams discute que el análisis social objetivista combina a la sociedad con procesos completos. Cuando la sociedad se reduce a formas rígidas, los procesos sociales eluden el análisis. Williams argumenta que los procesos que él llama estructuras de sentimiento (una paradoja intencionada) moldean y reflejan la cualidad de las relaciones sociales. Las estructuras de sentimiento difieren de los conceptos como "perspectiva mundial" e "ideología" porque apenas están surgiendo, aún implícitas y no articuladas. En lugar de eso, entrelazan con tanta fuerza al sentimiento y al pensamiento que no pueden distinguirse. "Hablamos", expresa, "sobre los elementos característicos del impulso, limitación y tono, específicamente los elementos afectivos de la conciencia y las relaciones: no se

trata de sentimiento contra pensamiento, sino de pensar como se siente y sentir como se piensa: conciencia práctica de un tipo actual, en una comunidad viva e interrelacionada". Pensamiento y sentimiento son inseparables; no son opuestos, como el entendimiento y el afecto, la razón y lo irracional. Las ideas se sienten, los sentimientos se conciben. Estas formas, cuyas partes relacionadas se hallan en tensión, pasan por una transición entre experimentarse de manera privada y ser reconocidas de manera social (1991:103-104)

Siguiendo estos rumbos, es interesante la observación que hace Gilberto Giménez:

> Con respecto a este conjunto de criterios distintivos —"en los que pretende apoyarse toda identidad para afirmar la diferencia y acentuar los contrastes"—, no tiene sentido la querella acerca de si deben preferirse criterios "objetivos" o criterios "subjetivos" (como el sentimiento de pertenencia, por ejemplo) para definir una identidad social. Esta querella, que divide a los científicos sociales en objetivistas y subjetivistas (o idealistas), supone una concepción ingenua de la dicotomía entre *representación* y *realidad*.
>
> En primer lugar, los criterios aparentemente más "objetivos" detectados por los etnólogos o los sociólogos —como el espacio físico o ecológico— siempre son *criterios ya representados* que funcionan como signos, emblemas o estigmas desde el momento en que son percibidos y apreciados como lo son en la práctica, al nivel de discurso social común.
>
> En segundo lugar, la *"realidad" de una identidad* es, en gran medida, la *realidad de su representación* y de su reconocimiento. Con otras palabras: la "representación" tiene aquí una *virtud performativa* que tiende a conferir realidad y efectividad a lo representado, siempre que se cumplan las "condiciones de éxito" para este efecto performativo (condiciones de legitimidad y autoridad reconocida para distribuir identidades) y así lo permitan el estado de la correlación simbólica de fuerzas juntamente con las condiciones materiales que los sustentan (1987:41)

Entonces, creo que valdría la pena preguntarse: ¿Cómo se insertan los sentimientos en los procesos identitarios? ¿Qué papel juegan? ¿A qué se quiere hacer referencia, por ejemplo, cuando se habla de sentimiento nacional? Desde temprana edad, los procesos de socialización reproducen, tanto en el nivel familiar como escolar, una relación de los sujetos con los símbolos patrióticos basada en un sentimiento de amor: se ama a la patria, a la bandera, al himno. ¿Esto nos debe llevar a afirmar que en la dimensión simbólica de la vida —de la cual forma parte la identidad— los sentimientos expresados en acciones concretas tendrían mayor peso que una consciencia racional?

Como había citado antes, Cohen se refería a los patrones de comportamiento normativo como objetivos, ya que las formaciones simbólicas que los representan se crean socialmente y se interiorizan mediante la continua socialización.

Tomando en cuenta lo analizado hasta aquí, y a riesgo de cometer una "herejía" para los materialistas dogmáticos, me parece interesante exponer ciertas observaciones al respecto. Ante todo, me identifico plenamente con el principio materialista de que el ser social determina la consciencia. Y esa consciencia social ha ido evolucionando en la medida que el ser social lo ha hecho, a través de toda la historia humana. Sin embargo, si se analiza el problema a la luz de su devenir histórico hasta la actualidad, se debe reconocer que en la sucesión de generaciones, esa consciencia desarrollada hasta donde el ser social pudo hacerlo, se hace depositaria de los nuevos individuos que se incorporan al grupo por nacimiento, o sea que, al nacer, el individuo lo hace inmerso en medio de formaciones simbólicas que expresan las estructuras de pensamiento y sentimientos predominantes en su grupo social, las cuales le serán enseñadas como parte de su proceso de socialización. Esas formaciones simbólicas, de acuerdo con la hipótesis de Cohen, también son objetivas y deben contribuir a generar, junto a otras, la experiencia subjetiva de la identidad. No obstante, es aún una idea en formación, que debe generar un cuerpo de hipótesis mucho más elaboradas y empíricamente comprobables.

Distinción y atributos identificadores

Considero de utilidad para mi investigación, comprobar el valor metodológico del concepto de *atributos identificadores* como fenómeno de distinción.

> Además de la referencia a sus categorizaciones y círculos de pertenencia, las personas también se distinguen —y son distinguidas— por una determinada configuración de atributos considerados como aspectos de su identidad. "Se trata de un conjunto de características tales como disposiciones, hábitos, tendencias, actitudes o capacidades, a lo que se añade lo relativo a la imagen del propio cuerpo".
>
> Algunos de esos atributos tienen una significación preferentemente individual y funcionan como "rasgos de personalidad" (*v.g.*, inteligente, perseverante, imaginativo...), mientras que otros tienen una significación preferentemente relacional, en el sentido de que denotan rasgos o características de socialidad (*v.g.*, tolerante, amable, comprensivo, sentimental...).
>
> Sin embargo, todos los atributos son materia social: "Incluso ciertos atributos puramente biológicos son atributos sociales, pues no es lo mismo ser un negro en una ciudad estadounidense que serlo en Zaire."
>
> Muchos atributos derivan de las pertenencias categoriales o sociales de los individuos, razón por la cual tienden a ser a la vez *estereotipos* ligados a prejuicios sociales con respecto a determinadas categorías o grupos. (...) Cuando el estereotipo es despreciativo, infamante y discriminatorio, se convierte en *estigma*, es decir, una forma de categorización social que fija atributos profundamente desacreditadores.
>
> Según los psicólogos sociales, los atributos derivan de la percepción —o de la impresión global— que tenemos de las personas en los procesos de interacción social; manifiestan un carácter selectivo, estructurado y totalizante; y suponen "teorías implícitas de la personalidad" —variables en el tiempo y el espacio—

que sólo son una manifestación más de las representaciones sociales propias del sentido común (Giménez,1997:15-16).

Gilberto Giménez apunta que dentro del "contexto de las luchas simbólicas por la clasificación 'legítima' del mundo social, las identidades dominantes tienden a exagerar la excelencia de sus propias cualidades y costumbres y a denigrar las ajenas". Más adelante precisa la tendencia a la sistemática estigmatización de las identidades dominadas, "bajo la cobertura de ideologías discriminatorias como las del racismo, el aristocratismo, el elitismo clasista o la conciencia de la superioridad imperial" (1987: 42)

Los estereotipos denigrantes se expresan en la práctica cotidiana en forma de sentimientos de repulsión, asco y odio, como en su momento había reconocido Max Weber. Pero, también él daba cuenta de que "detrás de toda oposición 'étnica' se encuentra de algún modo la idea del 'pueblo elegido', que no es más que el *pendant* horizontal de la 'diferenciación estamental' y debe su popularidad a que puede ser esgrimida (...)" (Weber,1992:321).

En su aspecto más general —reconoce Sélim Abou— "el problema de la identidad sólo surge allí donde aparece la diferencia. Nadie tiene necesidad de afirmarse a sí mismo frente al otro, y esta afirmación de la identidad es, ante todo, una autodefensa, porque la diferencia aparece siempre, y en primera instancia, como una amenaza" (1981:31)

Se debe tener claro que, además de la manipulación "legitimadora" que las identidades dominantes realizan estereotipando a las identidades dominadas, también entre éstas últimas de hecho opera ese tipo de lucha simbólica, en la búsqueda de una relativa preeminencia social, sobre todo allí donde se hacen prevalecer las ideologías étnicas por sobre las de clase, lo cual, a juzgar por las evidencias etnográficas de las últimas décadas, parece haberse constituido en una de las tácticas más sutiles y efectivas del gran capital en la lucha simbólica del mundo contemporáneo, para el logro y mantenimiento de una unipolaridad que despeja el camino a la globalización.

Lo étnico

De indudable importancia teórica para el estudio de las migraciones, es la constatación de un conjunto de procesos étnicos, cuyas tendencias abarcan desde la división étnica —debido a las migraciones sin retorno— hasta la consolidación y fusión de aquellos rasgos étnicos más estables. De ahí la importancia de establecer un criterio acerca de cómo entender lo étnico.

> Si tomamos en consideración, de manera general, que la etnia o etnos constituye un grupo humano estable e históricamente formado en un territorio, que posee rasgos lingüístico-culturales comunes y de mentalidad relativamente estables, así como una consciencia de su existencia y de su diferencia respecto a otros grupos (autoconsciencia), que se exterioriza mediante su autodenominación o etnónimo; podemos identificar operativamente *la etnicidad como la peculiar cualidad de una etnia*, es decir, *sus rasgos fundamentales*
> (1993a: 3)

Pero la característica de esa cualidad peculiar se compone por la interconexión de un conjunto de rasgos étnicos. Algunos de ellos poseen una mayor estabilidad; otros, un mayor grado de mutabilidad. Los rasgos más estables son "esenciales para la existencia misma de la etnia" en tanto se forman y desarrollan "desde el nivel individual-consciensal, es decir, son inherentes al ser humano socializado" (Ibid:3) Entre ellos se cuenta

> la *lengua* vernácula o materna; la referida *autoconciencia* de pertenencia/diferencia; la *idiosincrasia* en tanto manera propia de pensar, interpretar y actuar; la *cultura* como complejo conjunto de valores, relaciones y acciones a través de sus múltiples modos y medios de comunicación intra e intergeneracional; y la *endogamia étnica*, que representa otro importante rasgo de estabilidad étnica e incluye las constantes variaciones genético-raciales. Otros rasgos de la etnia, necesarios para su existencia histórica, poseen un mayor grado de mutabilidad y se desarrollan en el ámbito espacio-temporal de este tipo de grupo humano; aunque pueden cambiar con los procesos migratorios, socioeconómicos y políticos sin alterar la esencia de la etnia. Tal

es el papel que desempeña el *territorio* en las relaciones socioeconómicas y jurídico-estatales nacionales e internacionales, así como su significativa influencia en la noción de patria, limitada a ese ámbito espacial; las peculiaridades fundamentales del *modo de producción económica*, de manera particular las características principales de las relaciones sociales de producción y su estructura socio-clasista; así como la *pertenencia a determinada formación estatal*, la aspiración de constituirla o la vinculación de la etnia con uno o varios estados nacionales

Finalmente, también debemos de considerar la *particularidad racial* de la etnia; su composición unirracial o multirracial, según los parámetros para medir este rasgo. El problema racial —sobredimencionado por muchos estudios antropológicos— es inherente a las características físico-biológicas de la etnia y sus variaciones genéticas; pero no constituye un rasgo esencial. Los contenidos étnicos y las interpretaciones derivadas de los rasgos raciales tienen profundas causas sociales y político-económicas, que no son inherentes al aspecto externo de los individuos. En este sentido, la etnicidad representa la dinámica interconexión de rasgos étnicos, que obviamente incluye los aspectos raciales de la etnia en su devenir histórico. (Ibid:3-5)

La identidad cultural

Retomando lo relacionado con la *identidad cultural,* se hace necesario comprender que ésta posee una doble dimensión generalizadora e individual, en tanto

"todo ser humano perteneciente a determinada etnia es uno y múltiple a la vez, pues su noción de identificación con la peculiaridad cultural que lo caracteriza se deriva de lo particular, del núcleo familiar-comunal; de las cualidades culturales que le son transmitidas y que aprende en su vida cotidiana en un contexto espacio-temporal limitado, durante los primeros años de su vida. Estos rasgos de etnicidad básicos posteriormente los reafirma, consolida, enriquece, multiplica y/o transforma durante el resto de su ciclo vital, a través de la pertenencia múltiple a su familia, comunidad, localidad, región, nación y otros

vínculos internacionales por medio de la participación individual o colectiva en instituciones del más diverso alcance y contenido.

De ese modo, un individuo puede llegar a sintetizar y conocer un gran volumen de elementos de su cultura tradicional, pero no logra abarcarla en su totalidad, ya que el propio proceso de acumulación selectiva intra e intergeneracional de cualquier etnia, no sólo tiende a crear nuevos elementos culturales, sino que incorpora elementos de otras culturas más o menos afines, que pueden ser conocidas sólo en una parte del territorio étnico.

Como los rasgos de etnicidad señalados —que incluyen la denominada identidad cultural en tanto componente de la autoconsciencia étnica— varían de acuerdo con la existencia histórica de la etnia, tanto la noción de etnicidad como la de identidad cultural poseen una esencia cambiante, una estabilidad relativa, tanto en el sentido espacio-temporal como conceptual (Ibid:5-6)

La dinámica y el cambio cultural

La diversidad conceptual

De acuerdo a las características del universo que se investiga, la incursión al estudio de la migración y los contactos interculturales presupone de antemano una definición de índole general acerca de la manera en que se analizará la dinámica cultural y el cambio. Muchos han sido los autores que han incursionado en este campo. Muchos también, los conceptos y definiciones al respecto: *difusión*, *contacto cultural*, *contacto interétnico*, *acculturation* (utilizado por Herskovits y luego llevado al castellano como *aculturación*), *hibridación*, etc.

En una obra reciente de la antropóloga Mariángela Rodríguez (1998) —que he citado y citaré por la estrecha relación temática con mi investigación—, ella desestima los conceptos de *sincretismo* e *hibridación*, y propone el de *creolización cultural*. Sobre éste último afirma, sin más detalles, que es una "categoría que resulta más indicada para interpretar fenómenos como los abordados en este trabajo" —que refieren problemas de la identidad y la cultura de

los grupos chicanos y mexicanos en California (Ibid:224-225) Más adelante, asevera que la noción del término "contiene en sí misma una ambivalencia que nos es útil: si se entiende como criollización podemos comprender aspectos expropiados por la hegemonía. Si se entiende como "creole", da cuenta de un proceso altamente creativo de expropiación por parte de los sectores subalternos, de elementos culturales propuestos desde la hegemonía, además de incluir la dimensión colonial y fenómenos asociados al racismo" (Ibid:225)

Sobre esto, y antes de exponer mi punto de vista, quisiera hacer una reflexión. En primer lugar, Rodríguez entiende la dinámica cultural como "un proceso de expropiaciones continuas" (Ibid:224), y esto se evidencia en la exposición del concepto que propone ("aspectos expropiados por la hegemonía...", "expropiación por parte de los sectores subalternos...") Si nos atenemos al significado de la palabra castellana "expropiar", comprobamos que es "desposeer a alguien su propiedad, con un fin de utilidad general, según formas legales y con indemnización"[9] Siguiendo esta lógica preguntaría: ¿Se puede entonces expropiar a alguien su cultura o expresiones de ella? Desposeer es privar. Si en procesos de contacto intercultural un individuo o grupo incorpora expresiones culturales de otros grupos, ¿los priva del uso de esas expresiones? Visto de otro modo: al incorporar dichas expresiones, ¿se indemniza al grupo de alguna manera? No forzosamente la incorporación o utilización de una expresión cultural por parte de un grupo o individuo tiene que implicar un intercambio con los portadores originales, aunque, en general, pueda ser lo más frecuente. De ahí que el término "expropiación" salga sobrando. Las expresiones, manifestaciones y/o formas de una cultura foránea pueden aprenderse y aprehenderse, apropiarse, incorporarse, utilizarse, crítica o acríticamente, pero no expropiarse. Se podría preguntar, entonces: ¿es posible *intentar privar* a los individuos de su cultura? Por supuesto que si, pero es algo diferente que quiero abordar más adelante, cuando me refiera a la *deculturación.*

El término castellanizado "creolización" viene de la palabra francesa *créole,* que se traduce al español como "criollo". En la realidad histórico-colonial de nuestros países de América Latina y El Caribe, el término "criollo" fue utilizado para denominar a los hijos de españoles nacidos en lo que se reconocía como Hispanoamérica. También se aplicaba a los hijos de

[9] *El Pequeño Larousse Ilustrado* (1999). Colombia, Agrupación Editorial S.A. p.434

africanos nacidos en estas tierras, de ahí la expresión "negro criollo". Sin embargo, dada la ínfima posición que los negros ocupaban en la estratificación social colonial, generalmente el calificativo se constituyó en símbolo —y más tarde en símbolo político— de los hijos de españoles, los cuales construyeron una diferenciación consciente respecto a los españoles peninsulares que ostentaban el poder administrativo y religioso, teniendo el "criollismo" sus expresiones dentro del arte y la literatura. Los criollos aportaron los grandes líderes de la emancipación americana, hasta convertirse en clase dominante, hegemonía que pierden en el siglo XX ante la mayoría mestiza[10]. Por su parte, el término "creole" comenzó a utilizarse principalmente en el Caribe francófono, aunque con una mayor significación lingüística, para denominar las lenguas que surgieron como *pidgins* o *sabires,* y que llegaron a funcionar como lenguas maternas de ciertas comunidades. Luego, el término también se ha estado empleando de manera indiscriminada para denominar otras expresiones. Lo sorprendente en las afirmaciones de Rodríguez, es pretender encontrar en la traducción del término una ambivalencia para entender, por una parte, *criollización*; por otra, *creolización*, y que de esto puedan extraerse parámetros analíticos para dar cuenta de fenómenos de tal complejidad.

Entre las limitaciones que ella apunta al concepto de hibridación, señala: "La otra dificultad que este concepto presenta es el hecho de que lo híbrido resulta ser un producto nuevo y en esa medida deja de ser lo que era. El mestizo deja de ser indígena y español por ejemplo. Esto dificulta una comprensión profunda dada por la dimensión histórica. Tampoco permite ver a esta realidad atravesada por el orden colonial" (Ibid:224) Ante esta observación convendría preguntarle, de acuerdo al ejemplo, si considera entonces que el mestizo seguiría siendo indígena, o español, o español e indígena al mismo tiempo, aspecto al cual no hace referencia. En este tipo de casos, lo que verdaderamente dificultaría la "comprensión profunda dada por la dimensión histórica", y la observación de una realidad "atravesada por el orden colonial", sería la ausencia de una visión diacrónica de proceso, que a mi juicio, cualquiera de estos conceptos debe comprender, al menos de manera implícita, y que ninguno, en sí mismo, puede sustituir. Si en el caso del criollo, éste también se distinguió y construyó su diferencia frente al español

[10] Por la misma razón de que los criollos fueron minoría en comparación con la abrumadora mayoría mestiza, no faltaron investigadores que apelaran al concepto de *mestizaje cultural*, para caracterizar los resultados de los procesos de contacto intercultural.

peninsular, ¿qué fundamento hace pensar entonces que un término como "criollización" o "creolización", o ambos como propone, puedan dar cuenta de semejante problemática?

La transculturación

Fernando Ortíz empleaba una buena metáfora para la comparación de estos procesos, con el ejemplo de la cópula genética: el hijo siempre tiene algo de sus padres; pero al mismo tiempo, es diferente con respecto a ambos. He aquí "lo nuevo", y quizás, la esencia del concepto que él comenzó a desarrollar casi desde el inicio de su obra a principios del siglo XX, y que culminó con la introducción, en 1940, del neologismo *transculturación.*

En su extensa producción bibliográfica sobre la problemática cultural cubana, se evidencia que Ortíz comenzó tempranamente a dar cuenta de su complejidad:

> Toda cultura es esencialmente un hecho social. No sólo en los planos de la vida actual, sino en los de su advenimiento histórico y en los de su devenimiento previsible. Toda cultura es dinámica. Y no sólo en su transplantación desde múltiples ambientes extraños al singular de Cuba, sino en sus transformaciones locales. Toda cultura es creadora. Toda cultura es creadora, dinámica y social. Así es la de Cuba, aun cuando no se hayan definido bien sus expresiones características. (...)
>
> A Cuba hubo de transmigrar toda su población, así la clase de los dominadores como la clase de los dominados. Curioso fenómeno social éste de Cuba y muy trascendente para la cubanidad, el de haber sido desde el siglo XVI igualmente invasoras, con la fuerza o a la fuerza, las clases, las razas y las culturas, todas exógenas y todas ya desgarradas, con el trauma del desarraigo original y de su transplantación (1939:4,10)

En 1938, Herskovits lanzó la fundamentación del concepto *Acculturation,* afirmando que con él se alcanzaba una manera más exacta, que las propuestas hasta entonces, para denominar el complejo fenómeno del contacto cultural entre dos o más pueblos, basado en el método que con su experiencia etnográfica había creado (acudir a la técnica del historiador, usando

materiales documentales, que deben complementarse con la información de campo acerca del contacto) De *acculturation*, decía que "... comprende aquellos fenómenos que son el resultado del contacto continuo y de primera mano entre grupos de individuos con culturas diferentes, así como los cambios subsiguientes en los patrones culturales originales de uno o ambos grupos (Herskovits, 1938:10). Más o menos por los mismos años, Ortíz reflexionaba:

> ... la cubanidad no se encuentra solamente en el producto nuevo formado por la fusión de los distintos elementos en Cuba mixturados, sino también en el mismo proceso de su formación; proceso que califica de "desintegrativo e integrativo", en los elementos que a modo de sustancias entran en el fenómeno, en el ambiente en que éste se produce y en los aconteceres de su transcurso: "Lo característico de Cuba es que, siendo ajiaco[11], su pueblo no es un guiso hecho, sino una constante cocedura. Desde que amanece su historia hasta las horas que van corriendo, siempre en la olla de Cuba es un renovado entrar de raíces, frutos y carnes exógenas en un incesante borbor de heterogéneas sustancias. De ahí que su composición cambie y la cubanidad tenga sabor y consistencia distintos según sea catada en lo profundo o en la panza de la olla o en su boca, donde las viandas aún están crudas y burbujea el caldo claro (Iznaga, 1989:51-52)

El resultado nuevo y sintético, producto de la fusión, que Ortíz llamaba "cubanía", lo reconocía en el fondo de la olla, "en las sustancias ya descompuestas, precipitadas, revueltas, fundidas y asimiladas en un jugo común; caldo y mixtura de gentes, culturas y razas", que, dicho de una manera menos literaria, equivaldría a reconocer la importancia de la continuidad histórica de estos procesos de interacción en contextos socio-espaciales concretos, lo cual hace indispensable la mirada diacrónica de los mismos. Concebía Ortíz que esa "cubanía" debió haber sido sentida, primero, por las clases bajas de la sociedad colonial, o sea, los negros y los blancos pobres, desheredados y sin privilegios, para los que la aventura de la emigración constituyó un viaje sin retorno, y en la nueva sociedad que debía fundarse en la Isla, debió haber sentido su esperanza de reproducción y sobrevivencia. "... la cubanía fue brotada desde

[11] El *ajiaco*, es un plato tradicional de los antiguos aborígenes de Cuba. La base la constituye un caldo de ají (chile) que le da nombre y al que se le añaden carnes, vegetales, viandas, etc. Con la acción del fuego intenso al que se somete, muchos de sus ingredientes se "desintegran" y se "integran" luego en un caldo muy viscoso. De ahí el conocido símil de Ortíz: "Cuba es un ajiaco".

abajo y no llovida desde arriba. Hubo que llegar al ocaso del siglo XVIII y al orto del XIX, para que los requerimientos económicos de esta sociedad (...) hicieran que la clase hacendada adquiriera consciencia de sus discrepancias geográficas, económicas y sociales con la Península y oyera con agrado, aún entonces pecaminoso, las tentaciones de patria, libertad y democracia" (Ortíz, 1939:14). Más tarde, un siglo de guerras emancipadoras iría fundiendo, según la opinión del investigador, a los elementos heterogéneos en una consciencia cubana; aunque —reconocía en 1939— aún no se había logrado una definitiva y básica homogeneidad nacional.[12]

Ortíz, al proponer el neologismo en 1940, apuntaba:

> Entendemos que el vocablo *transculturación* expresa mejor las diferentes fases del proceso transitivo de una cultura a otra, porque éste no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es lo que en rigor indica la voz angloamericana *acculturation*, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *deculturación*, y además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse *neoculturación*. Al fin (...) en todo abrazo de culturas sucede lo que en la cópula genética de los individuos: la criatura siempre tiene algo de ambos progenitores, pero también siempre es distinta de cada uno de los dos. En conjunto, el proceso es una *transculturación*, y este vocablo comprende todas las fases de la parábola.[13]

---

[12] Creo que en las últimas décadas, los acontecimientos internacionales apuntan a un final de milenio en el cual ese problema no ha sido resuelto, definitivamente, en casi ningún lugar del mundo, para no pecar de absoluto. A mi modo de ver, lo que Ortíz está llamando homogeneidad nacional, es una construcción imaginaria que se reproduce y estimula por distintos grupos de poder. Y en esto hay un argumento histórico central: tanto en la formación de las naciones y sus fronteras, como en las llamadas divisiones político-administrativas de los estados modernos, generalmente han predominado los criterios y decisiones de índole económico-políticos, pero difícilmente, los de contenido sociocultural. De hecho, existen fronteras nacionales que han dividido territorios étnicos históricos.

[13] Fernando Ortíz (1963). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar.* La Habana, Editora del Consejo Nacional de Cultura, p. 103. La primera edición de esta obra data de 1940, y se publicó con el título *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar; advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación.* La edición incluyó una introducción a cargo de Bronislaw Malinowski.

El lanzamiento del neologismo trajo, como era de esperar, discrepancias y no menos interpretaciones. Describir la polémica haría interminable estas páginas. Sin embargo, en resumen, las discusiones incluían desde la etimología de la traducción al español de acculturation-aculturación (basándose en el uso de las partículas formativas *ab* y *ad)*, hasta el sentido de que ambos conceptos, aculturación y transculturación, eran sinónimos. En 1948, el propio Herskovits intervino en la polémica, argumentando, a propósito de su crítica a otros conceptos y, finalmente, al "punto de vista esencialmente antihistórico" de Malinowski:

> Mucho más aceptable que el frasear valorativo que acabamos de considerar es la palabra *transculturación*, que apareció por vez primera en 1940. Ortíz, el docto cubano que la inventó, da las siguientes razones para su uso (transcribe literalmente el concepto expuesto en la página anterior).
>
> La palabra transculturación, tal y como se describe en este pasaje, no es ambigua, con respecto al hecho de que toda situación de contacto cultural y las consiguientes innovaciones que resultan de ello implican préstamo cultural. La errónea interpretación de Ortíz referente al uso de la palabra *acculturation* no es ciertamente tan grave como la que adscribiría a *acculturation* una cualidad etnocéntrica que nunca ha tenido (Herskovits, 1995:571-572)[14]

De este modo, Herskovits, de manera "elegante" e intentando salvar la "dignidad" de su concepto, evita una polémica directa con Ortíz y centra toda su atención en su disputa con Malinowski.

En cuanto a este último, en su Introducción a la citada obra de Ortíz, había manifestado no sólo su simpatía por Ortíz y el neologismo, sino su aversión por el concepto que había propuesto Herskovits. Luego de referirse a su experiencia personal acerca de la manera en que había "conocido y amado a Cuba", expresaba:

[14] La primera edición en inglés de esta obra sale a la luz en 1948. Pero es bueno aclarar que, tanto en su primera edición en español (FCE, 1952) como en la undécima reimpresión (FCE, 1995) que es la que se cita en la bibliografía, la interpretación de la traducción se presta a confusión. En el original en inglés, el autor utiliza el término *acculturation.* Sin embargo, en las versiones al español, la casa editora hace la siguiente aclaración en la página 572, al referirse a la palabra *transculturación:* "la hemos venido usando en este libro, como la traducción más acertada de *acculturation*, así como en otras obras anteriormente editadas por Fondo de Cultura Económica. (Ed.)" De esta forma, al no dar cuenta de la polémica en la traducción, puede no ser comprendida la actitud del autor.

> Después de iniciar de tal manera mis contactos con Cuba desde mi primera juventud, fui también ligado a ese país andando el tiempo, al conocer el nombre de Fernando Ortíz así como su obra sociológica. Sus investigaciones acerca de las influencias africanas en Cuba, sus estudios de los aspectos económicos, sociales y culturales que ofrecen los recíprocos influjos entre los africanos y los latinoamericanos, me impresionaron siempre como una obra modelo.
>
> Así, pues, cuando al fin me encontré personalmente con Fernando Ortíz durante mi primera visita a La Habana, en noviembre de 1929, fue para mí a la vez de provecho y de placer si abusé de su tiempo y paciencia más allá de lo permitido por un conocimiento casual. (...), con frecuencia discutíamos los dos sobre esos interesantísimos fenómenos sociales que son los cambios de cultura y los impactos de las civilizaciones. El Dr. Ortíz me dijo entonces que en su próximo libro iba a introducir un nuevo vocablo técnico, el término TRANSCULTURACION, para reemplazar varias expresiones corrientes, tales como "cambio cultural", "aculturación", "difusión", "migración y ósmosis de cultura" y otras análogas que él consideraba de sentido imperfectamente expresivo. Mi respuesta desde el primer momento fue de entusiasta acogida para ese neologismo. Y le prometí a su autor que yo me apropiaría de la nueva expresión, reconociendo su paternidad, para usarla constante y lealmente siempre que tuviera ocasión de hacerlo. El Dr. Ortíz amablemente me invitó entonces a que escribiera unas pocas palabras acerca de mi "conversión" terminológica, y ello fue el motivo de mis presentes párrafos (Ortíz, 1963:XI-XII)

Hasta aquí se evidencia su especial simpatía por Ortíz, su obra, y su "conversión" al término. Y lo transcribo otra vez entre comillas, porque lo que voy a poner en duda más adelante es, precisamente, su "comprensión" en su total magnitud. Pero veamos, primeramente, sus opiniones tanto de un término como del otro. Después de algunas observaciones sobre los problemas terminológicos en general, Malinowski, con implacable irreverencia, se va al ataque:

> Consideremos, por ejemplo, la palabra *acculturation*, que no hace mucho comenzó a correr y que amenaza con apoderarse del campo, especialmente en los

escritos sociológicos y antropológicos de los autores norteamericanos. Aparte de su ingrata fonética (suena como si arrancara de un hipo combinado con un regüeldo), la voz *acculturation* contiene todo un conjunto de determinadas e inconvenientes implicaciones etimológicas. Es un vocablo etnocéntrico con una significación moral. El inmigrante tiene que "aculturarse" (to acculturate); así han de hacer también los indígenas, paganos e infieles, bárbaros o salvajes, que gozan del "beneficio" de estar sometidos a nuestra Gran Cultura Occidental. La voz *acculturation* implica, por la preposición *ad* que la inicia, el concepto de un *terminus ad quem*. El "inculto" ha de recibir los beneficios de "nuestra cultura"; es "él" quien ha de cambiar para convertirse en "uno de nosotros" (Ibid: XII)

Evidentemente, Malinowski ataca el punto que considera débil de la definición de *acclturation* ("... así como los cambios subsiguientes en los patrones culturales originales de uno o ambos grupos") Si contemplaba la posibilidad de que uno sólo de los grupos pudiera cambiar, eso llevaba también a reconocer de antemano que nunca sería el grupo dominante. Al referirse al nuevo concepto, afirma Malinowski:

> No hay que esforzarse para comprender que mediante el uso del vocablo *acculturation* introducimos implícitamente un conjunto de conceptos morales, normativos y valuadores, los cuales vician desde su raíz la real comprensión del fenómeno. Sin embargo, la esencia del proceso que se quiere significar no es una pasiva adaptación a un *standard* de cultura fijo y definido. Sin duda, una oleada cualquiera de inmigrantes de Europa en América experimenta cambios en su cultura originaria; pero también provoca un cambio en la matriz de la cultura receptiva. Los alemanes, los italianos, los polacos, los irlandeses, los españoles traen siempre cuando transmigran a los pueblos de América algo de sus propias culturas, de sus alimentos, de sus melodías populares, de sus musicales genios, de sus lenguajes, costumbres, supersticiones, ideas y temperamentos característicos. Todo cambio de cultura, o como diremos desde ahora en lo adelante, toda TRANSCULTURACIÓN, es un proceso en el cual siempre se da algo a cambio de lo que se recibe; es un "toma y daca", como dicen los castellanos. Es un proceso en el cual ambas partes de la ecuación resultan modificadas. Un proceso

en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente. Para describir tal proceso el vocablo de latinas raíces *trans-culturación,* proporciona un término que no contiene la implicación de una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes con sendos aportes, y ambas cooperantes al advenimiento de una nueva realidad de civilización (Ibid:XII-XII)

Es evidente que la visión malinoswkiana supera la posición de Herskovits y su definición del concepto *acculturation.* A pesar de su dureza de expresión, la crítica es válida. Y a ella trata de responder Herskovits en el texto que citamos antes.

Pero es bueno hacer notar, que esta polémica también tuvo su repercusión en América Latina. De ella se hace eco Aguirre Beltrán (1992), quien hace una defensa erudita acerca de la corrección etimológica del término *aculturación* en su expresión castellana. Finalmente, luego de analizar el uso de la partícula formativa y su empleo en latín, inglés y castellano, afirma que: "Aculturación, por tanto, quiere decir contacto de culturas. En inglés, consecuentemente, *acculturation* y *culture-contact* son sinónimos, como también lo son en español *aculturación* y *contacto cultural*". Expresa que, por considerar el uso de la partícula formativa *ab* en lugar de *ad*, se pensó en un mal empleo del término en español (separación o rechazo de culturas). "Para obviar las inconveniencias imaginarias —nos dice Aguirre Beltrán—, se propuso la adopción de la voz *transculturación*, como equivalente de *acculturation,* considerando que la partícula formativa *trans* expresaba, mejor que *ad*, el tránsito de una cultura a otra y sus repercusiones" (Ibid:9-10) La definición de Ortíz, se apunta textualmente en una nota al final de la obra, sin otro comentario que no sea el estricto significado etimológico de las partículas formativas (*ad*-culturación = unión o contacto de culturas; *ab*-culturación = separación de culturas, rechazo y *trans*-culturación = paso de una cultura a otra) Más adelante, Aguirre Beltrán afirmará: "La importancia que hemos dado al problema etimológico tiene su origen en los constantes errores que se han cometido a partir de la introducción al castellano de la voz transculturación. Ésta ha seguido corriendo y, lo que es más grave, se le ha dado una acepción

distinta a la de *aculturación"*, citando acto seguido una serie de fuentes, diccionarios, etc. Pero paradójicamente, ningún texto de Ortíz.

La manera tan parecida en que Herskovits y Aguirre Beltrán defienden el concepto *acculturation-aculturación*, me hace pensar, subjetivamente, en que ambas actitudes van en una misma dirección. Ortíz, desde su primera definición propone el término *transculturación* en sustitución de otros, incluido *acculturation*, con un distinto significado conceptual. No obstante, es curioso que ninguno de esos dos autores discuta, en el orden teórico, directamente con Ortíz. Por eso he dicho que pienso, subjetivamente, que ambas argumentaciones persigan un mismo objetivo. Quizás una lectura entre líneas, un análisis de contenido, más sosegado, del texto de Aguirre Beltrán, pueda inducir que el verdadero objeto de la réplica sea también Malinowski, quien critica el término *aculturación*, además, desde su perspectiva etimológica y fonética.

En esto pudo tener mucho peso la aseveración de Malinowski —en la citada Introducción—, acerca de una aproximación metodológica entre él y Ortíz, considerando al investigador cubano como un "funcionalista" y, lógicamente hasta cierto punto, un "malinowskiano". Sin embargo, Ortíz rechazó, en más de una oportunidad, su relación con la escuela funcionalista, "no por prejuicio teórico sino por considerarla inexacta". Aunque no dejaba de reconocer que "el sabio polonés había caído en ese error por razones que se hallan claramente delineadas en toda su producción científica y, desde luego, en el *Contrapunteo...*" (Le Riverend, 1973:38) Pero entre el funcionalismo y el positivismo culturalista ortiziano, existió una diferencia notable en lo referente al universo y objeto de investigación y, también, en la posición del sujeto observador: por un lado, las investigaciones de Ortíz se desarrollan en una sociedad moderna, representativa de un universo multiétnico y multicultural complejo, y no dentro del marco de las llamadas "sociedades primitivas", ni en el estudio de culturas con patrones relativamente definidos; por otro —como reconoció Lévi-Strauss en su momento—, no es lo mismo la mirada "externa" de una sociedad, que su estudio "ubicado" dentro de la sociedad y la cultura misma.

Dije antes que Malinowski había comprendido en un sentido más amplio que Herskovits, la visión que tuvo Ortíz sobre el intercambio cultural siempre "recíproco" entre grupos en contacto. Sin esa perspectiva, ¿cómo explicar, por ejemplo, que la religión católica fuera dominante en Cuba durante casi cuatro siglos y, no obstante, actualmente los cultos sincréticos de marcado antecedente africano, ocupen un lugar preponderante en las prácticas de la gran mayoría de creyentes cubanos, a pesar del control ideológico ejercido por la primera y su condena, a éstos últimos, como prácticas heréticas? Pero, ¿eso garantiza que Malinowski haya comprendido realmente todo el alcance de esta propuesta?

A propósito del concepto de *habitus*, decía Bourdieu a su auditorio en una conferencia acerca del mercado lingüístico: "Pero no dejaré de alertarlos, como lo hago siempre, en contra de la tendencia a fetichizar los conceptos: hay que tomar en serio los conceptos, controlarlos, y, sobre todo, ponerlos a trabajar bajo control, bajo vigilancia, dentro de la investigación. Así es como van mejorando poco a poco, y no por medio del control lógico puro, que los fosiliza" (Bourdieu, 1990:143)

Es en este sentido que quiero discutir la comprensión de Malinowski, ya que entender el concepto ortiziano, según el ejemplo de Bourdieu, no sería sólo alcanzar a ver ciertas ventajas en una definición primera, sino constatar su eficacia en el transcurso de una producción científica.

Desde su pronunciamiento inicial en la Introducción al *Contrapunteo...*, se observan posiciones que denotan ya ciertas inexactitudes, provocadas en su afán de establecer aproximaciones entre ambos modelos de análisis, o sea, el suyo y el de Ortíz. Veamos algunos ejemplos. Refiriéndose al análisis de este último sobre la presencia hispana, reconoce:

> Él (Ortíz) señala clara y convincentemente cómo hasta los primeros pobladores ibéricos de Cuba, los que arribaron a poco del descubrimiento por Cristóbal Colón, no transplantaron a esa isla antillana su cultura española tal como ella era, en bloque, completa e intacta. El Dr. Ortíz muestra cómo la nueva selección de aquellos pobladores según sus móviles y propósitos ya los cambiaba por el acto mismo de su transmigración al Nuevo Mundo. La constitución de la nueva

> sociedad era determinada desde su origen por el hecho de que los colonos pasaban por la criba de sus propios anhelos, de los diferentes motivos que los arrancaban de su patria, llevándolos a un otro mundo donde iban a vivir (Ortíz, 1963:XIII).

Más adelante, resumiendo el panorama que Ortíz intentaba exponer, comenta:

> Continuad leyendo la exposición del Dr. Ortíz y veréis cómo las oleadas de las culturas mediterráneas (genovesa, florentina, judía y levantina) trajeron todas ellas algo propio al toma y daca de la TRANSCULTURACIÓN. Y cómo también llegaron a Cuba los negros, primero desde la misma España que ya antes del descubrimiento de las Indias Occidentales contaba con grandes masas de negros africanos, y luego directamente de varios pueblos de Africa. Y así, siglos tras siglos, sucesivas avenidas de inmigrantes, franceses, portugueses, anglosajones, chinos...; hasta la reciente arribada de españoles después de la última guerra civil y de alemanes allí refugiados al huir del hitlerismo. (Ibid:XIV)

A esta realidad, aunque Malinowski no lo refiere, se pueden agregar los coreanos, japoneses, haitianos, jamaicanos, yucatecos, latinoamericanos de distintas procedencias, suecos, polacos, árabes y muchos otros grupos de inmigrantes que, en el devenir de los siglos, también han tomado parte, con mayor o menor importancia demográfica, en el "toma y daca" dentro de ese mosaico insular heterogéneo. Este espacio de interacción, dejó de contar con una cultura base, en tanto sus auténticos pobladores son gradualmente exterminados víctimas de un sistemático genocidio; pero no se puede olvidar que, en lo que el proceso concluye, también varios grupos aborígenes debieron estar interactuando dentro del panorama.

A los efectos de comparar su método con el de Ortíz, continúa Malinowski:

> Mi conformidad con Fernando Ortíz puedo acreditarla, con la bondadosa venia de los lectores, citando aquí algo por mí publicado anteriormente. En varias ocasiones he insistido en afirmar que el contacto, choque y transformación de las culturas no puede concebirse como la completa aceptación de una cultura dada por cierto grupo humano "aculturado". Escribiendo de los contactos entre europeos y africanos en el Negro Continente, he tratado de señalar cómo las dos razas "se

> sostienen con elementos tomados así de Europa como de Africa... de ambos acervos de cultura. Al hacerlo así, ambas razas transforman los elementos que reciben prestados y los incorporan a una realidad cultural enteramente nueva e independiente" (Ibid:XIV-XV)[15]

En esta última cita se observan, al menos, tres grandes imprecisiones: a) la ambigüedad en la aplicación de los conceptos raza y cultura parece confundirlos, cosa que Ortíz ya había puntualizado de manera muy clara;[16] b) expresa el contacto entre europeos y africanos (reiterado en términos de Europa y Africa) como el de "dos culturas", desestimando las diferencias culturales existentes entre los grupos que llegan de uno y otro continente, lo cual remite más al contacto entre "blancos" y "negros", que a un contacto cultural real; y c) las limitaciones anteriores lo llevan a no distinguir que entre los diversos grupos procedentes de África, portadores de patrones culturales diferentes, también se producen procesos similares. Igual situación se verifica en el caso de los europeos.

De ahí que, cuando se refiere al concepto propuesto por Ortíz, sólo vea y afirme que da cuenta de un "proceso en el cual emerge una nueva realidad, compuesta y compleja; una realidad que no es una aglomeración mecánica de caracteres, ni siquiera un mosaico, sino un fenómeno nuevo, original e independiente". Entonces, el término *Transculturación*, para Malinowski, "no contiene la implicación de una cierta cultura hacia la cual tiene que tender la otra, sino una transición entre dos culturas, ambas activas, ambas contribuyentes..." (Ibid:XIII)

De esta manera, creo que Malinowski estaba entendiendo —igual que lo hizo Herskovits y Aguirre Beltrán— el concepto ortiziano sólo en su referencia con el de *Acculturation*, desde su discrepancia con la definición de Herskovits, pero no en su verdadera esencia, es decir, acorde a la dimensión teórica con que Ortíz lo proyectaba para dar cuenta del complejo proceso que se estaba operando en la Isla.

---

[15] Citado de *Methods of Study of Culture in Africa*. Memorándum XV, International Institute of African Languages and Cultures, 1938, pág. XVII.

[16] Véanse los siguientes artículos de Fernando Ortíz: "¿Hay razas humanas?, en *Revista Bimestre Cubana*, La Habana, v.LVI, No.1, jul-agosto, 1945; " 'Raza', voz de mala cuna y mala vida", en *Cuadernos Americanos*, México, año IV, No.5, sept-oct., 1945, "Manifiesto de la 'Asociación contra las discriminaciones racistas', en

Ortíz pudo distinguir, como al parecer no lo hizo Herskovits ("...los negros del Nuevo Mundo ... originalmente poseían un cuerpo relativamente homogéneo de conceptos religiosos y rituales, así como de creencias mágicas..." Herskovits,1938:103-104) y tampoco Malinowski, que los contactos en la Isla no sólo se operaban entre africanos y españoles, entre negros y blancos o entre Africa y Europa, sino que cada grupo era portador de especificidades que se confrontaban constantemente en el terreno social, o sea, que los diferentes grupos humanos condicionados, cada uno de ellos, por diversos patrones y matrices culturales, interactuaban entre sí, en una fórmula de *uno con relación a todos*, y ese "toma y daca" de carácter múltiple en lo social, en lo cultural y en lo étnico, tendría que explicarse, necesariamente, en una dimensión distinta a como se había venido haciendo.

Concuerdo con Le Riverend, cuando asegura que:

> Ortíz no podía, ni lo intentaría siquiera, caer del lado del marxismo que conocía desde sus años mozos. La superación de su positivismo inicial se produce dentro del propio campo teórico por incorporación de verdades y resultados, no por reniego del punto de partida. Quizás ello se refleja mejor en ese cambio lento y firme de un cierto 'biologismo', propio de la Criminología, hacia un 'humanismo' dinámico culturalista (1973:38)

Pero Ortíz, a pesar de haberse formado en la escuela positivista italiana de criminalística, con Cesare Lombroso y Enrico Ferri, demostró —mediante esa incorporación de verdades y resultados, como gusta llamarle Le Riverend— una intuitiva visión dialéctica que le faltó a Herskovits cuando fundamentaba su concepto.

Herskovits comienza su definición enunciando que "La aculturación comprende aquellos fenómenos que son el resultado del contacto continuo (...)", mientras que Ortíz ya comprendía que "(...) la cubanidad no se encuentra solamente en el producto nuevo formado por la fusión de los distintos elementos en Cuba mixturados, sino también en el mismo proceso de su

---

Estudios Afrocubanos, La Habana, v., 1945-46; así como su libro *El engaño de las razas.* La Habana, Páginas, 1946.

formación; proceso que califica de 'desintegrativo-integrativo', en los elementos que a modo de sustancias entran en el fenómeno, en el ambiente en que éste se produce y en los aconteceres de su transcurso". ¿Se explicaría como un proceso de negación dialéctica condicionado por las características concretas de su contexto histórico-social?

Luego, continuaba el científico norteamericano, "(...) así como los cambios subsiguientes en los patrones culturales originales de uno o ambos grupos" (o sea, lo que critica Malinowski) Pero Ortíz, en su metáfora, afirmaba que "Lo característico de Cuba es que siendo ajiaco, su pueblo es una constante cocedura. (...) De ahí que su composición cambie y la cubanidad tenga sabor y consistencia distintos según sea catada en lo profundo o en la panza de la olla o en su boca, donde las viandas aun están crudas y burbujea el caldo claro". ¿Podría pensarse esto último en términos de la ley de los cambios cuantitativos que generan una nueva cualidad en su constante evolución dialéctica?

Esto me hace pensar que para Herskovits, la *aculturación* era, más que todo, un resultado, y que esta idea tampoco fue superada por Malinowski. Sin embargo, para Ortíz, la *transculturación* es un proceso, es *el proceso mismo* de los contactos e intercambios interculturales, que no concluye, no se interrumpe, como tampoco se interrumpe la interacción social.

A veces, cuando se habla de *grupos* que entran en *contacto* e *interactúan* en el terreno social, da la impresión de que la noción de *grupo social* a la que se está haciendo referencia, constituye una idea estática, cosificada, sólo modificable en sus contactos con otros grupos. Pareciera una frase hecha, en la que se olvida que los *grupos*, en cualquier latitud del planeta, están compuestos por seres humanos, y éstos, aun en las propias relaciones endogrupales, no sólo están en constante renovación biológica por muerte y nacimiento, sino también en una ininterrumpida evolución cultural, condicionada por el propio conjunto de sus relaciones sociales en su interacción con el medio físico natural. De ahí que la cultura posea una esencia cambiante, y que esta peculiaridad no sea exclusiva de los fenómenos culturales que se producen por la vía del contacto entre grupos distintos. La esencia cambiante de la cultura y su dinámica remiten a una tendencia procesal evolutiva en cualquier caso. Sin embargo, a mi

juicio, el problema metodológico estaría en determinar la especificidad de estos procesos evolutivos cuando se están dando desde el interior de un grupo y cuando están siendo determinados por la acción de otros procesos, transculturativos, debido al contacto más o menos prolongado entre dos o varios grupos diferentes. Este último caso constituye indiscutiblemente la tendencia predominante, debido a la importancia de las migraciones, tanto internacionales como nacionales, y a su incremento constante, verificable a través de los diferentes períodos históricos. No obstante, lo que interesa destacar por ahora, es que en ambos ejemplos, estos procesos se encuentran en un flujo constante, indetenible, en tanto relación histórica.

Desde otro orden de cosas, esta visión podría compararse con las citadas reflexiones de Thompson, que lo llevaron a analizar la noción de clase social vinculada a la noción de relación histórica: "Como cualquier otra relación, es una fluidez que evade el análisis si intentamos detenerla en un momento dado y anatomizar su estructura".

En términos parecidos entendió Ortíz los fenómenos culturales: "Toda cultura es esencialmente un hecho social. No en los planos de la vida actual, sino en los de su advenimiento histórico y en los de su devenimiento previsible". Asimismo, reconocía el carácter dinámico de la cultura, "no sólo en su transplantación desde múltiples ambientes al singular de Cuba, sino en sus transformaciones locales". Por tanto, la transculturación puede entenderse no solamente como un intercambio, un "préstamo" de elementos culturales entre dos o más grupos. La transculturación es también el proceso mismo de una *apropiación-reinterpretación-transformación* constante de elementos culturales entre grupos, lo que le imprime un carácter creador: "Toda cultura es creadora, dinámica y social. Así es la de Cuba, aun cuando no se hayan definido bien sus características propias (...)"

Es en este sentido, en el que creo útil considerar el valor científico y la actualidad del concepto *transculturación*, en tanto lo identifico como implicativo del proceso de transformación dialéctica en el plano cultural, del salto cualitativo en sus elementos componentes, partiendo de sus elementos intrínsecamente contradictorios. El proceso de transculturación constituye una tendencia en la continuidad histórica de los contactos interculturales; se desarrolla como

la transformación cultural en sí misma, es decir, como forma particular de manifestarse, en el terreno cultural, las leyes de la dialéctica materialista. Por otra parte, la perspectiva histórica del concepto, permite dar cuenta de nuestro pasado en la dimensión colonial, desde la contemporaneidad.

El colonialismo y los mecanismos de deculturación

Si bien la deculturación-neoculturación no necesariamente implica una secuencia o sucesión lineal en el tiempo, sino una interacción dialéctica casi simultánea, el hecho de considerar la deculturación como componente intrínseco contradictorio del proceso, le permite contemplar esa dimensión, ya que, y de acuerdo con el investigador cubano Manuel Moreno Fraginals, la deculturación también puede ser entendida como un recurso tecnológico del modo de explotación colonial y neocolonial para la optimización del trabajo. Moreno Fraginals la define como:

> El proceso consciente mediante el cual, con fines de explotación económica, se procede a desarraigar la cultura de un grupo humano para facilitar la explotación de las riquezas naturales del territorio en que está asentado y/o para utilizarlo como fuerza de trabajo barata no calificada. El proceso de deculturación es inherente a toda forma de explotación colonial o neocolonial. En el caso de la esclavitud de los africanos en el Nuevo Mundo, la deculturación puede ser vista como un recurso tecnológico aplicado a la optimización del trabajo. La deculturación total es imposible y, por otra parte, a los explotadores no les interesa hacer tabla raza de los valores culturales de la clase explotada, sino sólo de aquellos elementos que obstaculizan el sistema de explotación establecido. Es normal, inclusive, que la clase dominante proteja y aún estimule el desarrollo de valores culturales aislados de la clase dominada, siempre que éstos, en algún modo, contribuyan a reforzar la estructura establecida. (...) La clase dominante aplica al máximo su mecanismo de deculturación como herramienta de hegemonía, y la clase dominada se refugia en su cultura como recurso de identidad y supervivencia (Moreno,1977b:15)

La deculturación total es imposible, dice Moreno Fraginals. Y Ortíz hablaba de una parcial deculturación. Por su parte, la clase de dominación aplica la deculturación como herramienta de hegemonía, y los dominados establecen algunos mecanismos para resistir y sobrevivir, mediante el refugio —para utilizar el término de Moreno Fraginals— en formas tradicionales de su cultura, que generalmente simbolizan un pasado histórico y un origen étnico común, con lo cual se construye y apela a una identidad cultural. Ahora, la autenticidad de esas tradiciones sería lo menos cuestionable. Lo importante del asunto estriba en la forma como son imaginadas y en su eficacia simbólica para la cohesión grupal (Rodríguez, 1998:238,257)

Esta situación de opresión-resistencia, muy frecuente en comunidades y grupo de inmigrantes insertados en contextos socioculturales hostiles, no impide el desarrollo de los procesos transculturativos, porque entender lo contrario sería negar, por una parte, la capacidad creativa de adaptabilidad en los seres humanos y, por otra, la negación dialéctica que se produce a través del tránsito generacional y la acumulación de transformaciones cuantitativas que llevan el germen de una nueva cualidad. Por eso, lo que señala Rodríguez como dificultad en el concepto de *hibridación,* o sea, que "lo *híbrido* resulta ser un producto nuevo y en esa medida deja de ser lo que era", no es otra cosa que comprender el comportamiento de las leyes de la dialéctica materialista que se cumplen no sólo en el plano biológico sino también en el cultural, y que evidentemente García Canclini sí tiene muy claro. No obstante, por lo expuesto hasta aquí, retomo y utilizo el concepto ortiziano por parecerme mucho más amplio y preciso en su aplicabilidad a mi universo de investigación.

Los clanes chinos y las relaciones de poder

El estudio de la familia china pone, ante los ojos del observador, un problema esencial: la complejidad de su sistema de parentesco como reflejo de una también compleja vida social familiar. Además, a esta complejidad se suma el hecho de que, aunque se reconocen ciertas

características comunes, la organización del parentesco patrilineal chino ha sufrido variaciones a través de las distintas épocas y regiones.

En general, su estructura parental refiere una rigurosa estratificación jerárquica que delimita, para cada miembro de la familia, un conjunto perfectamente articulado de obligaciones, deberes y privilegios, los cuales acentúan distintos niveles de preeminencia social basados en la generación de pertenencia, la edad y el sexo, y todo ello relacionado estrechamente con una estructura determinada de obligaciones de luto. Todo este complejo simbólico, se expresa mediante una elaborada terminología de parentesco.

Dicha terminología, cuyo origen se presupone a partir de la preservación e integración de un antiguo sistema elemental en otro con un mayor nivel de precisión, se estructura con dos tipos de términos: los elementales y los determinantes, los cuales, según apunta Lévi-Strauss, "basta combinarlos entre sí para definir, con toda la exactitud y la precisión deseables, cualquier grado de parentesco" (1993:391, 394)

En todos los textos clásicos confucianos y obras rituales (*Li)* aparecen informaciones minuciosas acerca del sistema de parentesco, sobre todo en lo referente a los ritos de duelo, al culto a los antepasados, y aspectos del ritual. Lévi-Strauss sospecha que la "perfección misma del sistema chino, y su carácter artificial, indican claramente que no es, que no puede ser, el resultado de una evolución espontánea e inconsciente. Todo en él proclama que es un *sistema promulgado*. Fue fabricado, y fabricado con cierta intención" (Ibid:396)

Según esta hipótesis y el análisis del antropólogo francés, se pudiera entender que, a partir de la reforma confuciana, el tomar la familia y el clan como basamento de su estructura ideológica, llevó a la elite de letrados a configurar un "sistema de duelo con el fin de mantener la solidaridad clánica". Y es entonces esta "teoría del duelo la que da cuenta de la rigurosa estratificación en generaciones característica del sistema de parentesco" (Ibid:398) Todo el sistema jerárquico establece distinciones para los miembros de una generación con relación a la más joven. De ahí que, dentro de una misma generación se establezcan diferencias

jerárquicas de los mayores hacia los menores, y una preeminencia de los hombres sobre las mujeres, en cuanto a su condición de familia agnática (*chung fa*)

Linaje y clan

Flora Botton y Romer Cornejo han considerado que en China,

> el ideal de familia extendida rara vez se realizaba en el ámbito familiar directo, sin embargo, este se reproducía en agrupamientos de afines que podían rebasar los límites de la familia extendida. Estos agrupamientos se manifestaban, según la época y la región, como grupos de filiación patrilineal, agnáticos y que descendían de un antepasado común. Estos grupos de personas de estatus sociales muy variados (*zu*) podían constituirse en linajes que poseían una propiedad en común. (...) El grupo en principio incluía a las esposas y a las hijas solteras, sin embargo, la pertenencia de las mujeres era muy tenue. Las mujeres (...) cuando se casaban se limitaban a rendir culto únicamente a los antepasados directos de la familia política. Tampoco sobrevivían ellas mismas como antepasados más allá de la memoria de sus descendientes directos. El *zu* podía crecer y rebasar los límites de contigüidad de tal manera que fuera necesario subdividirse en más linajes del mismo origen (...) Como la división dependía de los recursos económicos del subgrupo, era frecuente encontrar linajes con subgrupos de diferentes poderes económicos y políticos. La propiedad común (...) era generalmente tierra; pero también podía ser de otro tipo, como por ejemplo, empresas comerciales, casas de empeño, industrias, rentas, etc. (...)
>
> La autoridad del linaje estaba nominalmente en manos del varón de más edad de la generación más vieja del grupo y éste era apoyado por un consejo de ancianos que estaba compuesto por los hombres más viejos de la comunidad pero, en realidad, el poder lo ejercían los jefes de las familias con mayor riqueza y prestigio. Sus deberes incluían dirigir ceremonias de culto a los antepasados; administrar las propiedades comunes, (...) mediar en disputas, e imponer la disciplina entre sus miembros. (...) En linajes extensos había generalmente un

código de conducta escrito que era parte de la genealogía, en donde estaban registrados los nombres, títulos, acciones y obras de los miembros.[17]

Además del linaje existían clanes, o sea, agrupaciones compuestas de linajes o grupos con lazos agnáticos remotos, que tenían el mismo apellido, exógamos y que reconocían a un antepasado común, que podía ser un personaje mitológico o un héroe de la antigüedad. Estos grupos también son conocidos en chino como *zu*; pero son diferentes de los linajes porque la pertenencia al clan no era individual sino a través de grupos de linaje; las propiedades comunes pertenecían a los grupos que lo componían, y sus miembros podían estar dispersos geográficamente. El clan funcionaba más como forma de alianza política o grupo de interés y las reuniones de sus miembros eran más esporádicas, aunque se rendía culto al supuesto antepasado común. (...)

El sistema de parentesco manifestado en forma de linaje o clan constituía una instancia de solidaridad y apoyo, de protección y ayuda, una manera de participar en el prestigio que tenían otros, sea como antepasados o como parientes (Botton y Cornejo, 1984:23-26)

Estos clanes, aun en la actualidad, representan la categoría más significativa de institución dentro de la organización social de las comunidades de inmigrantes chinos en los diferentes países. En la estructura administrativa colonial de la Isla, los clanes se registraban, legalmente, como "sociedades de instrucción y recreo" (de acuerdo al modelo español) De ahí deriva el nombre de "sociedades clánicas" que actualmente se emplea.

A diferencia de algunos países del Sudeste Asiático, donde ha existido una correlación numeral de inmigrantes chinos de ambos sexos, el altísimo índice de masculinidad que tuvo la inmigración china hacia Cuba, condicionó la necesidad de conformar matrimonios mixtos, a pesar de su antigua tradición endógama[18]. De aquí que los estudios acerca de la

[17] Los autores incluyen un apéndice con las reglas del clan Li, y señalan que hay descendientes de este clan que viven en México. Véase también José Baltar,1997: 99-100.

[18] Se ha dicho que los clanes chinos eran exógamos, a lo que Lévi-Strauss añade que, "después del refuerzo del sistema feudal y de la transformación de la organización clánica, la exogamia del clan se impuso de modo absoluto" (1993 401) Por eso señalamos la endogamia como un rasgo característico para el grupo chino en su

familia china en la Isla resulten de gran interés para develar las relaciones inmigrante-descendencia, de acuerdo a los distintos tipos de descendientes que ellos mismos clasifican, de manera muy rígida, según el mayor o menor grado de mestizaje (100 %, 75% y 50%), constituyendo la mayoría mestiza, en consecuencia, un importante factor de asimilación a la sociedad receptora.

Igualmente se requiere de una mayor precisión en el estudio de la composición étnica de esta inmigración —o sea, de los distintos grupos étnicos chinos que integraron las diversas oleadas, así como sus regiones de procedencia—, y de los contactos intra e interétnicos que se producen, tanto en el contexto de la comunidad como en su articulación con la sociedad global, pasando una mirada profunda a las relaciones de poder sustentadas sobre la base del parentesco simbólico de los clanes, los que tienen un gran peso —como antes señalaba— en su organización social.

He considerando entonces el estudio de lo simbólico, pasando una mirada por la estructura de parentesco, en donde se analizará el problema del desbalance genérico, su repercusión en el proceso de socialización de la descendencia fruto de los matrimonios mixtos y la conformación de hábitos y patrones basados en la reinterpretación creativa de las formas originarias. El otro aspecto a estudiar serán las relaciones de poder y el papel que ha jugado en ellas el sistema asociativo chino. Para los efectos de la investigación, el estudio del parentesco estará encaminado a establecer sus vínculos con las relaciones de poder.

Complejos simbólicos y relaciones de poder

Según la opinión de Abner Cohen, el universo simbólico de las relaciones de parentesco guarda un vínculo muy estrecho con las distintas formas de ritual, y: "ambas categorías de símbolos /... /, son utilizadas casi alternativamente en la articulación de las agrupaciones políticas y de las relaciones de poder entre individuos y grupos". Al referirse a la sociedad industrial contemporánea, observa Cohen que estos complejos simbólicos llegan a articular a

---

conjunto, lo cual se verifica en muchas comunidades de estos inmigrantes en otros países. Los clanes, sin embargo, continúan practicando la costumbre exógama, aun en los asentamientos fuera de China.

un gran número de grupos políticos informales cuyas acciones juegan un papel fundamental en la estructura política de la sociedad (Cohen, 1985:59)

Para analizar lo simbólico dentro de ciertos contextos políticos, Cohen operacionaliza los conceptos de *forma y función simbólicas*, en cuya relación destaca que diversas formas simbólicas pueden cumplir una misma función. Argumenta que "algunas formas simbólicas de los hombres pueden proporcionar soluciones mejores a los problemas generales de un grupo que otros símbolos, y aquellos hombres que los crean, movilizan y articulan pueden llegar a ser líderes y conseguir que sus símbolos sean adoptados por el grupo" (Ibid:62) Estos conceptos permiten, en cierta medida, intentar comprender la actuación de grupos que hoy pugnan por el control de la comunidad china en La Habana. Al constituir agrupaciones de descendientes mestizos generalmente desarraigados de la cultura de sus antecesores —como trataremos de demostrar en el transcurso de la investigación—, sus líderes han descontextualizado y resignificado antiguas formas simbólicas y también han inventado otras nuevas, impuestas mediante consignas, en su afán por lograr una diferenciación e identidad como grupo de poder, que le permita el alcance de sus metas dentro de la comunidad. Algo que parece cercano a los "personajes de la liminalidad" según la concepción de Turner (1980)

Descendencia y mestizaje

Para tratar el problema de la descendencia mestiza y su relación con el universo simbólico institucional chino, he considerado la factibilidad de utilizar, por una parte, los conceptos de "pureza" y "contaminación" tal como los entiende Mary Douglas (1973); por otra, analizar y caracterizar dicho proceso comprobando su posible relación con lo que Víctor Turner define como "communitas". He pensado también en la aplicabilidad operativa que puedan tener algunos conceptos del aparato conceptual general que parte de la *teoría del poder social* elaborada por Richard N. Adams (1983), todo ello unido a los otros conceptos que he venido abordando en el transcurso del capítulo.

En Cuba, como decía al principio, la peculiar relación entre el inmigrante y su descendencia mayoritaria mestiza se convirtió por, razones obvias, en el principal impedimento para el

desarrollo de las asociaciones de clanes. El flujo migratorio casi continuado, estimulado por los propios clanes, los hacía crecer de una manera horizontal; pero al término de la inmigración, y ante la imposibilidad de una reproducción vertical del clan, estas instituciones comienzan a desaparecer. En el año 1984, los doce clanes que habían logrado sobrevivir, expuestos ante el peligro de una desaparición total, acordaron permitir la entrada de los mestizos que ostentaban, en primera generación, el apellido del respectivo antepasado por vía paterna.

Apuntaba Mary Douglas que "nadie sabe cuán viejas pueden ser las ideas de pureza e impureza en una cultura iletrada: a sus miembros deben parecerles eternas e inmutables, pero existen razones para creer que estas ideas son sensibles al cambio. El mismo impulso que las hace nacer, con vistas a imponer un orden, permite suponer que está continuamente modificándolas o enriqueciéndolas" (1973:17-18)

Hasta cierto punto los resultados coinciden. Aunque Douglas se refiere a culturas iletradas, no debe perderse de vista que de los chinos que estamos hablando, es de los que históricamente han pertenecido a las grandes masas iletradas del campesinado, que son los que emigran buscando alternativas de sobrevivencia luego de la penetración de Occidental y del impacto del capitalismo.

La communitas turneriana

Con la entrada de esta descendencia generalmente desarraigada, se van a producir cambios considerables a muy corto plazo. Dentro del sistema estructurado, jerarquizado y diferenciado que representaban las sociedades clánicas, estos mestizos se incorporan en una especie de situación liminal, como una agrupación "sin estructurar (...), relativamente indiferenciada, de individuos iguales que se someten a la autoridad genérica de los ancianos que controlan el ritual" (Turner, 1988:103)

Es por ello que he considerado la factibilidad de aplicar el concepto de *communitas*, que en esencia, Turner define como "(...) una relación entre individuos concretos, históricos y con una

idiosincrasia determinada, que no están segmentados en roles y status sino enfrentados entre sí (...)" (Ibid:138)

A mi juicio, esta definición le confiere al concepto, en contraste con el de estructura, una gran aplicabilidad operativa, que el mismo autor reconoce, en tanto ya había expresado en otra parte del libro que "(...) la communitas pertenece al ahora, mientras que la estructura se halla enraizada en el pasado y se proyecta al futuro a través del lenguaje, la ley y la costumbre. Si bien aquí nuestro interés se centra en las sociedades preindustriales tradicionales, es evidente que las dimensiones colectivas —communitas y estructura— se pueden encontrar en todas las fases y niveles de la cultura y la sociedad" (Ibid:119)

En los años posteriores a 1984, la cifra de mestizos que ingresa a los clanes aún no es estimable. Estos primeros grupos que se integran, lo hacen desde la expectativa existencial del encuentro con lo no conocido y el acercamiento se produce de manera espontánea, en la búsqueda de un conocimiento ancestral casi "exótico" para muchos de ellos. El nivel puede distinguirse como una communitas existencial. Pero después de 1989, el número de descendientes que se incorpora es notable y el panorama comienza a modificarse. Se abre un período de conflictos que tendrá una gran repercusión en el terreno político.

Sobre los cambios que pueden operar en la communitas, Turner argumenta: "Pero la espontaneidad e inmediatez de la communitas —en oposición al carácter jurídico-político de la estructura—, rara vez puede mantenerse durante largo tiempo, y la misma communitas desarrolla pronto una estructura en la que las relaciones libres entre los individuos acaban por convertirse en relaciones, regidas por la norma, entre personas sociales" (Ibid:138)

Al iniciarse la década de 1990, un grupo algo numeroso de descendientes mestizos que estaban afiliados a varias de las sociedades clánicas, se coordinan y forman una agrupación que, de primera intención, pretendía estudiar y rescatar el patrimonio de sus antecesores. Más tarde, adoptando el nombre de Grupo Promotor del Barrio Chino, se procuró el apoyo del Gobierno Municipal para organizar la remodelación del barrio con fines turísticos. Regresando con Turner y su argumentación del concepto de communitas, éste nos aclara que "(...), bajo la

influencia del tiempo, la necesidad de movilizar y organizar los recursos y el imperativo de ejercer un control social entre los miembros del grupo para asegurar la consecución de los fines propuestos, la communitas existencial se transforma en un sistema social duradero". (Ibid:138)

De todo ello pudiera entenderse, de acuerdo con Turner, que este grupo de descendientes como communitas existencial, no comprometidos con el universo simbólico de sus antecesores, se moviliza y reorganiza de acuerdo a otros fines, reconcentra su energía —como lo vería Adams— y decide pugnar por el control de la comunidad, ya convertido en communitas normativa.

Poder y control: una periodización de los flujos energéticos

Para un análisis diacrónico en términos de la relación entre poder y control, me parece útil utilizar algunos conceptos de Richard N. Adams —sin que esto implique la aplicación total de su modelo o desestimar otros conceptos de los apuntados anteriormente—, remitiéndonos a la identificación de las distintas unidades operantes y a sus correspondientes bases de poder. Con ello se puede proceder, operativamente, a delimitar el marco temporal de la investigación en varias etapas. La cronología resultante, se fundamenta sobre ciertos acontecimientos de significación dentro del proceso evolutivo de la comunidad, en los que también pueden verificarse importantes ingresos energéticos al sistema. Esto permitirá un análisis más detallado y profundo de las estructuras de poder en el seno de la comunidad china habanera, en cada una de las etapas.

Primera etapa. 1847-1860

Durante el período en que opera el sistema contractual, la comunidad china de la Isla[38] estaba integrada por los culíes sujetos a una situación de servidumbre. Ellos constituían un simple

38. Aquí el término *comunidad*, en su acepción de "estado de lo que es común", lo estamos utilizando sólo como comunidad de origen chino, ya que aun no contaban en la Isla con una comunidad de territorio, o sea, no estaban concentrados en un espacio físico común. En esta etapa, los chinos se encontraban diseminados en grupos por

agregado de extranjeros del mismo origen que aun no "reconocen los aspectos comunes del comportamiento compartido" (Adams,1983:75), y cuya base de poder consistía en la "colectividad no organizada de poder individual" (Ibid:76-77) de la fuerza de trabajo de sus miembros como unidades componentes, y en la posibilidad potencial de organizarse.

Segunda etapa. 1860-1890

Se produce la liberación de los primeros contingentes de culíes, que van emigrando hacia La Habana y asentándose dentro del espacio urbano que luego conformaría su área de mayor concentración en la capital. Aparecen los primeros intentos por parte de un pequeño grupo, de crear una asociación de tipo nacional para unir a todos los chinos y contribuir a la liberación de los que aun están bajo el sistema de contratos. Las diferencias etno-lingüísticas dentro de la comunidad china hacen que esta idea no se convierta en objetivo común, y se creen otras organizaciones como posibles grupos de poder. Sin embargo, se hace evidente que la comunidad está pasando, en esta etapa, de ser un mero agregado de personas a una unidad de identidad. Al referirse Adams a las colectividades extranjeras como unidades de identidad, señalaba que

> Las características cruciales por lo que toca al poder son el hecho de que no se ejerza un control único y específico sobre los participantes para coordinarlos, y la ausencia de toda asignación organizada de la toma de decisiones que se aplique a todos los individuos que se identifiquen con la unidad. Algunos judíos o chicanos pueden organizarse, pero no hay una sola organización a la que todos ellos pertenezcan. Las organizaciones así formadas no son meras unidades fragmentadas sino unidades informales o formales que están usando la identidad étnica como un criterio de participación. (Ibid:76)

Puede observarse que la unidad de identidad representada por la comunidad china, está también integrada por otras unidades operantes. Debido a la reglamentación colonial vigente para la creación de agrupaciones voluntarias, controlada a través del Registro de Asociaciones,

---

toda la Isla, formando parte de las dotaciones de los distintos ingenios y centrales azucareros, fincas ,estancias, potreros, etc.

las tres primeras organizaciones chinas se crearon asumiendo la estructura formal de las asociaciones españolas dedicadas a la instrucción y el recreo.[39] Según la reglamentación, eran estructuradas formalmente a partir de un presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, y vocales. Por dicha estructura, pudiera pensarse que fueran unidades de consenso; pero, por su naturaleza interna y su forma de operar, constituyeron unidades coordinadas. En la bibliografía consultada se verifican algunos ejemplos parecidos. Las decisiones se tomaban en común y coordinaban sus actividades como una respuesta del grupo a las condiciones adversas del medio social predominante. Sin embargo, la base de poder estaba construida a partir del control de ciertos aspectos de su mundo simbólico, que no fueron lo suficiente significativos entre los miembros para comportarse como un factor ideológico aglutinante.

También, durante esta etapa, se irá verificando una expansión energética del sistema mediante el incremento demográfico que se produce con la inmigración procedente de California. Estos comerciantes, que ya desde Estados Unidos disponían de cierto capital económicos, habían reproducido en territorio de California, ciertas estructuras de organización basadas en los lazos de parentesco: los clanes. De ahí que las organizaciones existentes en la Isla, como unidades operantes, no se encontraran en disposición de utilizar estos insumos energéticos, que se aprovecharon para la creación de otras unidades de consenso, cuya base de poder consistía en el control del capital simbólico referente al culto de los antepasados fundadores de los clanes respectivos. A su vez, estas unidades de consenso se expanden energéticamente al asimilar los insumos representados por los miembros de las primeras sociedades.

Tercera etapa. 1890-1958

El proceso de conversión del flujo energético que representó el incremento demográfico (inmigración libre procedente de California), por una parte, produce un auge significativo del comercio y los servicios. Las unidades (clanes) aumentan sus bases de poder al controlar

---

39. Debido a dicha reglamentación, las asociaciones chinas no sólo asumieron la estructura formal a la que hacemos referencia, sino que también, en todos los casos, aparecen inscritas en los registros como "asociaciones de instrucción y recreo", ocultando sus verdaderos objetivos detrás de esta denominación. La propia inflexibilidad de los reglamentos, motivó que los chinos adoptaran el nombre de "casinos", para otro tipo de organización que veremos posteriormente. Sólo acatando estrictamente estos requisitos, se les permitía la legalización de sus organizaciones.

también, a través de ciertos miembros, no sólo el capital económico sino también el capital simbólico y adquieren legitimidad dentro de la comunidad, por lo que una porción de ese producto, convertido en energía, ingresa nuevamente a los clanes, mientras que la otra porción se dispersa (entropía) y se convierte en flujo energético de la comunidad como sistema mayor. Así comienza a desarrollarse la infraestructura necesaria para la reproducción cultural mediante escuelas, medios de comunicación e instituciones artísticas, entre otras. Por último, en esta etapa se van a definir las distinciones de clase entre los integrantes de la comunidad, lo que irá configurando también la futura activación del campo político.

El relativo florecimiento comunitario, la necesidad de interactuar con la sociedad receptora, y la influencia del proceso revolucionario chino que condujo a la constitución de la República de 1912, llevaron a la comunidad, en tanto unidad de identidad, a entrar en una fase de coordinación que culmino con el nacimiento de una institución, cuyo propósito fue el de representar a toda la comunidad: el Casino Chung Wah[40]. Formalmente, el Casino constituía una unidad de consenso; pero en la práctica resultó ser una pantalla en la estructura de poder, porque los clanes continuaron controlando los recursos energéticos.

La imposibilidad de la autorreproducción por el alto índice de masculinidad de la inmigración, hizo que los clanes jugaran un papel importante en el proceso migratorio. Crearon determinados mecanismos con vistas a orientar y financiar la emigración de sus respectivos miembros, que constituían la base social para el crecimiento de los clanes, lo que contribuyó a fomentar el predominio cantonés entre las masa de emigrados chinos y a garantizar el control de éstos como insumos energéticos. Sus gestiones fructificaron con creces durante la década de 1920-1930, en la que se recibió una importante oleada inmigratoria procedente de China, que si bien estuvo condicionada por causas económicas, fue estimulada por lazos de parentesco.

40. Chung Wah, según la transcripción fonética del dialecto cantonés, significa "país del centro", que es el nombre que comúnmente se le da a China. De ahí que Casino Chung Wah se entienda como Casino de China o Casino Chino.

Los grupos de miembros que en estas unidades habían logrado controlar una buena parte de la base económica, y los más ancianos que controlaban el capital simbólico, entran en conflicto activando el campo político. Ambas unidades pugnan por el control de las directivas. Dramáticamente, esto produjo el rompimiento de normas establecidas al nivel social por los endogrupos y la aparición de una arena política en la cual se dilucidó el antagonismo entre las distintas facciones.

Finalmente, se logró un reajuste en el que ambas unidades formaron una unidad de coordinación, pero el control de las directivas quedo en manos de los grupos burgueses, argumentándose que la dirección de la organización "era una tarea ardua que no debía recaer en los más ancianos".[41] La verdadera causa consistió en que estos grupos burgueses constituyeron un vehículo político coordinado al organizar una filial del partido político Kuomingtang, que luego del triunfo de la República en China, logró ampliar notablemente su base de poder y obtuvo el control económico y político de la comunidad.

Cuarta etapa. 1959-1968

Debido a los cambios operados por la Revolución, Cuba se convierte —en lo que se relaciona a procesos migratorios internacionales— de país receptor a país emisor. Desde los primeros días del triunfo revolucionario, comienza a producirse la emigración de ciertos sectores vinculados a la dictadura de Fulgencio Batista. Luego, con la proclamación del carácter socialista y las medidas tendientes a eliminar la propiedad privada —que se inician con la nacionalización de las grandes empresas y culminan con la llamada "Ofensiva revolucionaria" de 1968—, se recrudece el éxodo, el cual se ha mantenido con una relativa estabilidad hasta nuestros días. Con respecto a la comunidad china, aparte de la nacionalización de los comercios, se decreta como inconstitucional al partido Kuomingtang. La mayoría de sus integrantes abandonan la Isla y se dirigen fundamentalmente a los Estados Unidos y a Brasil. Las asociaciones se reducen en un buen número de miembros, y se interrumpe la inmigración. La imposible retención de los recursos energéticos disponibles y la ausencia de nuevos flujos,

41. Jorge Chao Chiú, secretario de idioma español del Casino Chung Wah. Entrevista realizada en La Habana, el día 6 de octubre de 1984.

condiciona que el sistema sufra una notable contracción y muchas de sus unidades operantes desaparezcan.

Quinta etapa. 1968-1997

La reducción demográfica disminuyó también —en gran medida— la captación de insumos energéticos. Los clanes desaparecen en la medida que sus miembros envejecen y mueren. Se procede a una reconcentración de los recursos de energía hacia el Casino Chung Wah, que en estos momentos opera como una unidad de coordinación de los escasos clanes que aun sobreviven. Con la fuga del capital chino, la principal base de poder la constituye la conservación del capital simbólico. Pero, ante el peligro de la desaparición total, en 1984 las doce sociedades clánicas deciden permitir el acceso a los descendientes mestizos de ascendencia paterna (50%). Esta descendencia, que se había comportado como producción de entropía en la estructura de insumo-producto de sus respectivos clanes, pasando en muy pocos casos al sistema mayor de la comunidad como ingreso energético (fuerza de trabajo), estaba totalmente desarraigada del universo simbólico de sus antepasados paternos. De ahí que en los primeros años posteriores a 1984, sólo una cifra reducida de descendientes ingrese a los clanes.

A partir del año 1989, ante las primeras manifestaciones de crisis económica en Cuba (el llamado "período especial en tiempo de paz"), la cifra de descendientes ascendió notablemente. No obstante, se abre un período de conflictos, ya que el capital simbólico chino conservado en estas asociaciones no es compartido por los mestizos, y su control no es significativo para ellos, lo que produce, a su vez, una crisis de legitimidad. En un número considerable, estos descendientes constituyen grupos de profesionales —con formación universitaria en distintas especialidades—, que laboran en diferentes instancias y organismos del Estado, y, debido a la crisis económica del país, buscan insertarse en ese espacio como parte de una estrategia para su propia reproducción. Estos grupos operan como unidades de consenso en torno a líderes que pugnan por controlar las directivas y otros recursos escasos de estas membresías. Su base de poder se constituye en el control de una serie de conocimientos tecnológicos que pueden potenciar —como ingresos energéticos— el desarrollo del sistema.

Entre 1990-1991, muchos de los descendientes que se incorporaron a los clanes, sin abandonarlos, constituyen una organización que denominaron *Grupo promotor del barrio chino de La Habana*, contando para ello con el apoyo del gobierno del municipio. En la actualidad funciona como una instancia estatal, encargada de la remodelación del barrio con vistas a convertirlo en un foco de atracción turística. Este Grupo opera como una unidad centralizada con poder delegado, y su base de poder consiste en el respaldo gubernamental para controlar los recursos encaminados a dicha remodelación, y también, al control de todas las gestiones que se realizan con instancias internacionales para obtener financiamiento para su proyecto.

Se puede apuntar que, partiendo de estos planteamientos de Adams, conjuntamente con otros conceptos que resulten de utilidad, es posible pensar los datos y sistematizar la información etnográfica para realizar el análisis diacrónico de las relaciones de poder.

Actualmente, en el campo político de la unidad de identidad que constituye la comunidad china, se produjo un rompimiento de las normas y el surgimiento de una arena política, en el que las unidades antagónicas (la unidad de consenso que controla el capital simbólico y la unidad de consenso que controla el potencial de conocimientos tecnológicos) se polarizan y crean una creciente crisis de todo el campo político. Existe además una pugna constante de significados entre la tradición cultural milenaria y la producción ideológica de construcción de imaginarios, a partir de tradiciones inventadas.

Tan sólo un punto de partida

Este capítulo resume una mínima trayectoria. Sintetiza una primera etapa de búsquedas y encuentros, de pistas desencontradas, de confrontaciones y titubeos. Pero sobre todo, una etapa llena de intenciones por encontrar ese punto de partida, inevitablemente deseado y necesario, sin el cual, toda investigación carecería del sentido de continuidad histórica, en el proceso dialéctico de profundización de un conocimiento que pretenda llamarse científico.

Los problemas se tornan complejos; el universo de estudio, también lo es. Por eso he procurado buscar la articulación del conjunto de conceptos que considero de mayor utilidad teórica, para ir pensando mis datos empíricos, lo cual puede llevar, finalmente, a la construcción de un modelo teórico ecléctico.

Debo aclarar que decir punto de partida no implica condicionar la seguridad de su utilización definitiva. O sea, desde ahora y hasta la culminación de la tesis doctoral, no excluyo la posibilidad de que la realidad etnográfica determine un futuro de ampliación, modificación o negación de algunos instrumentos del aparato conceptual que se propone.

Luego, resta únicamente volver a enfatizar que este intento es sólo un primer contacto, una exploración preliminar y, más que eso, la aceptación de un reto; porque —usando la metáfora de Graciela Scheines*— "aceptar los monstruos es la única manera de matarlos".

* Graciela Scheines (1991) *Las metáforas del fracaso. Sudamérica ¿geografía del desencuentro?* Premio extraordinario Casa de las Américas, La Habana, Ediciones Casa de las Américas, p. 192

Bibliografía general

La relación bibliográfica incluye, además de las fuentes que fueron utilizadas directamente en el texto, otras referencias no empleadas de manera directa, pero de utilidad para los interesados en profundizar sobre algunos aspectos que se abordan.

Abou, Sélim

1981 *L'identité culturelle. Rélations interethniques et problèmes d'acculturation.* París, Editions Anthropos.

1989 "Los aportes culturales de los inmigrados. Metodología y conceptualización", en Birgitta Leander (cord) *Europa, Asia y Africa en América Latina y El Caribe. Migraciones "libres" en los siglos XIX y XX y sus efectos culturales.* México, UNESCO, Siglo XIX Editores.

Academia Político Militar de Tung Pei

1959 *Historia de China Contemporánea.* Buenos Aires, Editorial Platina

Aceves Lozano, Jorge E

1996 *Historia oral e historias de vida. Teoría, métodos y técnicas. Una bibliografía comentada.* México, CIESAS, Ediciones de la Casa Chata.

Acosta, Leonardo

1982 *Música y descolonización.* Ciudad de La Habana, Editorial Arte y Literatura.

Adams, Richard Newbold

1978 *La red de la expansión humana.* México, Ediciones de la Casa Chata

1983 *Energía y estructura. Una teoría del poder social.* México, Fondo de Cultura Económica

1995 *Etnia en evolución social. Estudios de Guatemala y Centroamérica.* México, UAM-I.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1992 [1957] *El proceso de aculturación y el cambio cultural en México.* Obra Antropológica VI. México, Fondo de Cultura Económica.

Allport, Gordon

1958 *The nature of prejudice.* Double Day Anchor Book, (citado por Falomir Parker, 1991)

Alvarez Ríos, Baldomero

1992 "José Wong: símbolo de la amistad cubano-china", en *Amistad,* La Habana, publicación de la Asociación de Amistad Cubano-China, Colección Verde Olivo.

Arnault, Jacques
1960 *Historia del Colonialismo.* Buenos Aires, Editorial Futuro S.R.L.

Augé, Marc
1996 [1994] *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología.* Barcelona, Paidós Básica.
1997 [1994] *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos.* Barcelona, Gedisa Editorial. Colección El mamífero parlante. Serie Mayor.

Awyang Yu Xian
1959 *Ensayo sobre teatro chino (1951-1959)* Pekín, China. Edición del autor, (en chino)

Balandier, Georges
1969 *Antropología política.* Barcelona, Ediciones Península. Nueva Colección Ibérica.

Baltar Rodríguez, Enrique
2000 *India. Reformismo, nacionalismo y partición.* México, Universidad de Quintana Roo.

Baltar Rodríguez, José
1986 *Presencia de las asociaciones de inmigrantes chinos en La Habana.* Ciudad de La Habana (inédito)
1987 *El teatro chino tradicional: vehículo de preservación y trasmisión de valores culturales en las asociaciones de inmigrantes chinos en Ciudad de La Habana.* Tesis de Licenciatura en la especialidad de Historia del Arte. Facultad de Artes y Letras. Universidad de La Habana.
1988 "Los chinos en la nación cubana", en *Revolución y Cultura*, no. 7, julio, Ciudad de La Habana.
1989 "Bibliografía y estado de la cuestión de las investigaciones sobre la presencia china en Cuba", en *Extremo Oriente Ibérico. Investigaciones Históricas, Metodología y Estado de la Cuestión.* Madrid. Agencia Española de Cooperación Internacional en colaboración con el Centro de Estudios Históricos.
1990a "Chinolope. Los chinos del barrio", en *Revolución y Cultura*, no. 2, febrero, Ciudad de La Habana.
1990b "El rescate y promoción de la cultura popular tradicional", en Lázara Menéndez, *Estudios Afro-cubanos*, Selección de Lecturas, tomo I, Ciudad de La Habana, Facultad de Artes y Letras, Universidad de La Habana.
1990c "Teatro chino en Cuba: presencia de una tradición", en *Revolución y Cultura*, no. 5, mayo, Ciudad de La Habana.
1993a *La Danza del León: tradición de los chinos en Cuba.* Ciudad de La Habana. Ponencia presentada al I Festival Internacional de Folklore. Conjunto Folklórico Nacional. Ministerio de Cultura, (inédita)
1993b "Nacimiento de una comunidad", en *Revolución y Cultura*, no. 5, septiembre-octubre, Ciudad de La Habana.

1994a *Chinos en Cuba: clan, familia, mestizaje.* Ciudad de La Habana. Ponencia presentada en el Taller Internacional Antropología'94, Instituto de Antropología, Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente.

1994b *Sanfancón: un caso de sincretismo religioso.* Ciudad de La Habana. Ponencia presentada al II Festival Internacional de Folklore. Conjunto Folklórico Nacional de Cuba, Ministerio de Cultura, (inédita)

1997 *Los chinos de Cuba. Apuntes etnográficos.* Ciudad de La Habana, Ediciones UNIÓN-Fundación Fernando Ortíz. Col. La Fuente Viva.

Baltar Rodríguez, José y Raúl Simanca Boulanger

1984 "Apuntes para el estudio de las asociaciones patronímicas de inmigrantes chinos en Ciudad de La Habana. Aspectos generales", en *Memorias del II Simposio de la Cultura en la Ciudad de La Habana.* Ciudad de La Habana. Imprenta de la Dirección Provincial de Cultura.

Barnet, Miguel

1966 *Biografía de un Cimarrón.* La Habana, Ediciones de la Academia de Ciencias de Cuba.

Barth, Fredrik

1976 *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales.* México, Fondo de Cultura Económica.

Benjamín, Walter

1998 *El origen del drama barroco alemán.* Madrid, Taurus Humanidades. Teoría y Crítica Literaria.

Berger, Peter

1982 "La identidad como problema en la teoría del conocimiento", en Gunter W. Reemling (comp) *Hacia la sociología del conocimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.

Blanco, Cristina

2000 *Las migraciones contemporáneas.* Madrid, Alianza Editorial, S.A.

Bonfill Batalla, Guillermo

1983 *México profundo. Una civilización negada.* México, Editorial Grijalbo.

Boon, James A

1984 *Otras tribus, otros escribas. Antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos.* México, Editorial Fondo de Cultura Económica.

Borísova, A

1982 "Los chinos en EE.UU.", en *Problemas del Extremo Oriente*, no. 3. Moscú, Instituto para los problemas del Extremo Oriente, Academia de Ciencias de la URSS.

Botton Beja, Flora
1983 *China. Su historia y cultura hasta 1800.* México, El Colegio de México.

Botton Beja, Flora y Romer Cornejo Bustamante
1985 *Bajo un mismo techo. La familia tradicional en China y su crisis.* México, El Colegio de México.

Bourdieu, Pierre
1979 [1965] (Comp) *La fotografía. Un arte intermedio.* México, Editorial Nueva Imagen.
1990 *Sociología y cultura.* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo.
1991 *El sentido práctico.* Madrid, Taurus Humanidades

Bromley, Yu
1984 *Etnografía teórica.* Moscú, Editorial Nauka.

Cabrera Girela, Armando
1958 *Crónicas de un viaje al Oriente.* La Habana, Editorial Neptuno S.A.

Carpentier, Alejo
1944a "Teatro chino en La Habana", en *Información*, La Habana, 17 de mayo.
1944b "Un teatro diferente", en *Información*, La Habana, 28 de junio.

Castellanos Guerrero, Alicia y Juan Manuel Sandoval
1998 *Nación, racismo e identidad.* México, Editorial Nuestro Tiempo, S.A.

Chardy, Alfonso
1986 "Chinocubanos emergen tras largo silencio", en *El Nuevo Herald*, Miami, 5 de marzo.

Chesneaux, Jean
1965 *Les Sociétés secrétes en Chine aux XIXe et Xxe siécles.* París.
1968 "Las sociedades secretas chinas en la época moderna: Ensayo de historia social", en *Estudios Orientales*, vol. III, No.2, México.
1978 [1973] *Movimientos campesinos en China (1840-1949)* Madrid, Siglo XXI de España Editores, S.A.

China Reconstruye
1985 "Arte del teatro de sombras chinescas", en *China Reconstruye.* No.1, enero.

Chuffat Latour, Antonio
1927 *Apuntes históricos de los chinos en Cuba.* La Habana, Molina y Cía.

Cohen, Abner
1974 *Urban ethnicity.* London, Tabotock Publications.

1987 "Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder", en José R. Llobera. *Antropología Política.* (2ª edición) Barcelona, Editorial Anagrama.

Colectivo de Autores
1961 *Aspectos destacados de la historia de China.* Pekín, China Reconstruye.

Corbitt, Duvon
1970 *A study of the chinese in Cuba 1847-1947.* Wilmore, Asbury College.

Cresswell, Robert y Maurice Godelier
1980 *Útiles de encuesta y de análisis antropológicos.* España, Editorial Fundamentos.

Delgado Bermúdez, Eduardo y otros
1983 *Selección de Lecturas de Historia General de Asia.* Ciudad de La Habana, Editorial Pueblo y Educación.

Delgado-P, Guillermo
1997 "Tres instancias sobre 'El Otro Lado'. Ensayos sobre una antropología de la ficción", en *Frontera Norte.* México, publicación semestral de El Colegio de la Frontera Norte, vol. 9, No.18, julio-diciembre.

Deschamps Chapeaux, Pedro y Juan Pérez de la Riva
1974 *Contribución a la historia de la gente sin historia.* La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Devalle, Susana B. C (Comp)
1989 *La diversidad prohibida. Resistencia étnica y poder de Estado.* México, El Colegio de México. Centro de Estudios de Asia y Africa.

DeVos, George
1981 *Antropología psicológica.* Barcelona, Editorial Anagrama.

Díaz Cruz, Rodrigo
1998 *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual.* Barcelona, Anthropos/UAM-I.

Díaz Guerrero, Wilfredo
1992 *Aproximación al estudio de la práctica musical en el antiguo Barrio Chino de La Habana.* Tesis de Licenciatura en la especialidad de Historia del Arte. Facultad de Artes y Letras. Universidad de La Habana.

Diccionarios Rioduero
1982 *Símbolos.* Madrid, España.

Douglas, Mary
1973 *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú.* Madrid, Siglo XXI.

Dumont, Louis
1983 *Introducción a dos teorías de la Antropología Social.* México, Editorial Anagrama.

Durkheim, Emile y Marcel Mauss
1971 [1903] "De ciertas formas primitivas de clasificación" [Contribución al estudio de las representaciones colectivas], en Marcel Mauss. *Obras II. Institución y culto. Representaciones colectivas y diversidad de civilizaciones.* Barcelona, Barral Editores.

Eng, Pedro
1988 *Síntesis histórica de la Milicia Popular China Brigada "José Wong" en Cuba, 1959-1961.* Ciudad de La Habana (inédito)

Engels, Federico
1983 [1891] *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.* Madrid, Fundamentos.

Epstein, Israel
1964 *Desde la guerra del opio hasta la liberación de China.* La Habana, Editorial Venceremos.

Escalante Gonzalbo, Fernando
1993 *Ciudadanos imaginarios.* México, El Colegio de México.

Esteva Fabregat, Claudi
1984 *Estado, etnicidad y biculturalismo.* Barcelona, Ediciones Península, Homo Sociologicus.

Evans, Harriet
1989 "Las migraciones chinas en su área de origen: causas del éxodo", en Birgitta Leander (cord) *Europa, Asia y Africa en América Latina y El Caribe. Migraciones "libres" en los siglos XIX y XX y sus efectos culturales.* UNESCO, México, Siglo XIX Editores.

Falomir Parker, Ricardo
1990 "La emergencia de la identidad étnica al fin del milenio: ¿paradoja o enigma?", en *Alteridades*, 1 (2), México.

Fernández, Ana María
1994 "La invención de significaciones y el campo grupal", en *Subjetividad y Cultura.* No.5, octubre, México.

García Canclini, Néstor
1982 *Las culturas populares en el capitalismo.* La Habana, Ediciones Casa de las Américas.
1989 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.* México, Editorial Grijalbo.

García-Carranza, Araceli
1971 *Bio-bibliografía de Don Fernando Ortiz.* La Habana, Biblioteca Nacional José Martí.

García Sancho, Francisco
1995 *Misogenia. Odio o aversión al origen o a los orígenes.* México, Plaza y Valdés Editores.

Geertz, Clifford
1993 [1983] *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas.* Barcelona, Editorial Paidós.
1996 [1968,1984,1986] *Los usos de la diversidad.* Barcelona, Ediciones Paidós.
1997 [1973] *La interpretación de las culturas.* Barcelona, Editorial Gedisa.

Gelabert, Paula
1974 *Cuadro de costumbres cubanas.* La Habana, Biblioteca Nacional. Colección Cubana.

Gellner, Ernest
1998 [1995] *Antropología y política. Revoluciones en el bosque sagrado.* Barcelona, Editorial Gedisa.

Gilmore, D. D.
1990 *Hacerse hombre. Concepciones culturales de la masculinidad.* Barcelona Editorial Paidós.

Giménez Montiel, Gilberto
1989 *La problemática de la cultura en las ciencias sociales.* México, SEP/ Universidad de Guadalajara/COMECSO.
1990 "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en *Frontera Norte.* Publicación semestral de El Colegio de la Frontera Norte, vol. 9, No.18, julio-diciembre, México.

Gladman, George
1957 *Jiu-Jitsu y Judo.* 2da. Edición. Barcelona, Editorial Sintes.

Gluckman, Max
1976 *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal.* Madrid, Akal.

Gómez Izquierdo, José Jorge
1991 *El movimiento antichino en México (1871-1934) Problemas del racismo y del nacionalismo durante la Revolución Mexicana.* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

González, Emiliano
1991 "Así viven los clanes chinos en España", en *Cambio 16*, Madrid, no.1,314, 3 de febrero.

González Félix, Maricela
1991 *El proceso de aculturación de la población de origen chino en la ciudad de Mexicali.* México, Cuadernos de Ciencias Sociales, serie 4, No. 7, diciembre. Universidad Autónoma de Baja California. Instituto de Ciencias Sociales.

Goodrich, L.C.
1954 *Historia del pueblo chino.* México, Fondo de Cultura Económica.

Gordon y Acosta
S/a *Datos históricos sobre los cementerios de La Habana.* Colección Cubana. Biblioteca Nacional de Cuba.

Guajardo Peredo, Beatriz
1989a *Inmigraciones chinas a México durante el período Obregón-Calles (1920-1928)* Tesis de Licenciatura en Antropología Social, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia. INAH.
1989b *Los chinos inmigrantes en México y su proceso de radicación como trabajadores.* Ponencia presentada al VI Congreso Internacional de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afro-Asiáticos, La Habana, septiembre. (inédita)

Guanche Pérez, Jesús
1983 *Procesos etnoculturales de Cuba.* Ciudad de La Habana, Editorial Letras Cubanas.
1992 *Un reto a la identidad del etnos-nación cubano en el siglo XX.* Ciudad de La Habana (inédito)
1996 *Componentes étnicos de la nación cubana.* Ciudad de La Habana, Colección La Fuente Viva, Ediciones Unión.
1997 *Etnicidad y racialidad en Cuba actual.* Ciudad de La Habana, (inédito)

Guanche Pérez, Jesús y José Baltar Rodríguez
1989 "Poblamiento chino", en *El Poblamiento de Cuba.* Sección I del Atlas de los Instrumentos de la Música Popular Tradicional Cubana, Ciudad de La Habana, CIDMUC (inédito)
1992 *Aspectos etnodemográficos fundamentales del poblamiento chino en Cuba.* Trabajo presentado a la Primera Reunión de Estudios sobre la presencia de los

chinos en Cuba. Ciudad de La Habana, Centro de Estudios sobre Asia y Oceanía (CEAO)

Harris, Marvin
1997 [1968] *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura.* Madrid, Siglo XXI Editores.
1998 [1981] *Introducción a la Antropología General.* Madrid, Alianza Editorial.

Hazard, Samuel
1928 *Cuba a pluma y lápiz.* La Habana.

Hegel, J.G.F.
1970 *La filosofía de la historia.* Barcelona, Ed. Zeus.

Helly, Denise
1979 *Ideologie et ethnicité. Les chinois Macao a Cuba: 1847-1866.* Montreal, Les Press de L'Université de Montreal.

H. M. Lai
1980 "Chinese", en *Harvard Enciclopedia of American Etnic Groups.* Londres.

Hernández, María del Carmen
1979 *Historia Universal de la Danza.* Ciudad de La Habana, Editorial Pueblo y Educación.

Herskovits, Melville
1938 *Acculturation. The Study of Cultural Contact.* New York, Augustin Publisher
1994 [1948] *El hombre y sus obras.* México, Editorial F.C.E.

Hsiang-Shui Chen
1993 *Chinatown No More. Taiwan Immigrants in Contemporary New York.* New York, Cornell University Press, Series Anthropology of Contemporary Issues.

Hu Sheng
1957 *Historia de las relaciones entre China y las potencias imperialistas (1840-1925)* Montevideo.

Huang Miaoshi
1981 "Caligrafía=poesía=pintura", en *El Correo de la UNESCO*, diciembre.

Hung Hui, Juan
1990 *Chinos en América.* Madrid, Editorial Mafre.

Iznaga, Diana
1989 *Transculturación en Fernando Ortíz.* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Jiménez Pastrana, Juan
1963 *Los chinos en las luchas de liberación cubana (1847-1930)*, La Habana, Instituto de Historia, A.C.C.
1982 *Los chinos en la historia de Cuba:1847-1930*. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Kostiaeva, A
1990 "De la historia de las sociedades secretas", en *Problemas del Extremo Oriente*, no. 4, Moscú. Instituto para los problemas del Extremo oriente. Academia de Ciencias de la URSS.

Kriukov, M.V
1977 "La sociedad clánica de los inmigrantes chinos en Cuba en la primera mitad del siglo XX", en: *Etnografía soviética*, No.2, Moscú (en ruso)

Lagunas Rodríguez, Zaid
1999 "La diversidad humana y las relaciones interétnicas", en *Antropología*, julio-septiembre, México, INAH.

Lamas, Marta (comp)
1992 *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual.* México, Miguel Angel Porrúa Librero Editor.

Laplantine, François
1978 [1973] *La etnopsiquiatría.* Barcelona, Editorial Gedisa.

Leander, Birgitta (cord)
1989 *Europa, Asia y Africa en América Latina y El Caribe. Migraciones "libres" en los siglos XIX y XX y sus efectos culturales.* UNESCO, México, Siglo XIX Editores.

Le Riverend, Julio
1972 *Orbita de Fernando Ortíz.* La Habana, Ediciones UNEAC.
1973 *Historia Económica de Cuba.* La Habana, Editora Revolucionaria.
s/a *Historia de la Nación Cubana.* Tomo IV.

Lévi-Strauss, Claude
1991 [1949] *Las estructuras elementales del parentesco.* Volumen II, Barcelona, Planeta-Agostini.

Lewellen, Ted C.
1984 *Introducción a la Antropología Política.* Barcelona, Ediciones Bellaterra, S.A.

Liu Jilin
1985 "Sobre las sombras chinescas", en *China Reconstruye*, No.1, enero.

Llobera, José R
1986 *Antropología política.* Barcelona, Editorial Anagrama.
1987 *La antropología como ciencia.* Barcelona, Editorial Anagrama.

Lomnitz, Larissa A. de.
1993 *Cómo sobreviven los marginados.* México, Siglo XXI Editores.

López Valdés, Rafael
1977 "Notas sobre el informe de la comisión imperial china acerca del tráfico de culíes en Cuba", en *Revista de la Biblioteca Nacional "José Martí"*, La Habana, v.19, No. 2.

Lu Tien
1983 "El lenguaje imaginativo de la Opera de Pekín", en *El Correo de la UNESCO*, abril.

Malinowski, Bronislaw
1974 *Los argonautas del Pacífico Occidental.* Barcelona, Ediciones Península.

Marion, Marie-Odile (comp)
1997 *Simbológicas.* México, Plaza y Valdés Editores.

Mao Tse-Tung
1958 *Análisis de las clases en la sociedad china.* Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras.

Martí, José
1975 *Obras Completas.* La Habana, Editorial Ciencias Sociales, t. 9 y 12.

Martín, Juan Luis
1939 *De donde vinieron los chinos a Cuba.* La Habana, Atalaya S.A.
1959 "Las sociedades chinas". En: *Fraternidad*, julio.

Mauss, Marcel
1971 *Sociología y antropología.* Madrid, Editorial Tecnos.

Mazzotti, José Antonio y U. Juan Zevallos Aguilar (cords)
1995 *Asedios a la heterogeneidad cultural.* Philadelphia, Libro de homenaje a Antonio Cornejo Polar. Asociación Internacional de Peruanistas.

Medina Fernández, A. y A. Medina Lanchong
1984 *465 años de enterramientos en Ciudad de La Habana.* Ciudad de La Habana (inédito)

Memorias de la Sociedad Económica de Amigos del País
1851 "Inmigración de asiáticos en esta Isla, principalmente para los trabajos de la industria agrícola", en *Memorias de la Sociedad Económica de Amigos del País*. La Habana.

Méndez y Mercado, Leticia Irene
1985 *Migración: decisión involuntaria*. México, Instituto Nacional Indigenista.

Mesa, Ramón
1906 *La inmigración útil debe ser protegida*. La Habana.

Moorhouse, A. C
1960 *Historia del alfabeto*. México, Fondo de Cultura Económica.

Moreno Fraginals, Manuel
1977a (Relator) *Africa en América Latina*. Serie "El Mundo en América Latina". UNESCO. México, Siglo XXI Editores.
1977b "Aportes culturales y deculturación", en *Africa en América Latina*. Serie "El Mundo en América Latina". UNESCO. México, Siglo XXI Editores.
1977c *El ingenio* (Tomo II) La Habana, Editorial Ciencias Sociales.
1983 *La historia como arma, y otros estudios sobre esclavos, ingenios y plantaciones*. Barcelona, Editorial Crítica.
1988 "Migraciones chinas a Cuba: 1848-1959", en Birgitta Leander (cord). *Europa, Asia y Africa en América Latina y El Caribe. Migraciones "libres" en los siglos XIX y XX y sus efectos culturales*. UNESCO, México, Siglo XXI Editores.

Moreno Feliú, Paz
1994 "La herencia desgraciada: racismo y heterofobia en Europa", en *Estudios sociológicos*, Vol. XII, núm. 34, enero-abril, El Colegio de México.

Mouriño Hernández, Ena
1947 *El juego en Cuba*. La Habana.

Nutini, Hugo G. y Betty Bell
1989 *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*. México, Fondo de Cultura Económica.

O´Gorman, Edmundo
1984 [1958] *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México, Fondo de Cultura Económica/SEP.

Olavarría, María Eugenia
1992 *Símbolos del desierto*. México, UAM-I, Iztapalapa: Texto y Contexto No. 10.

Ortega, Gregorio
1955 "Estampas de La Habana. Fiesta en el Barrio Chino", en *Carteles*, La Habana, 5 de febrero.

Ortíz, Fernando
1939 "La cubanidad y los negros", en *Estudios Afrocubanos,* La Habana, vol.3, nos.1-4.
1963 [1940] *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar.* La Habana, Editorial del Consejo Nacional de Cultura.
1975 [1916] *Los negros esclavos.* La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Pereira, Manuel
1970 "Chinatown", en *Cuba Internacional*, La Habana, enero.

Pérez de la Riva, Juan
1974a "El chinito Pablo. Los primeros chinos que se liberaron", en *Contribución a la historia de la gente sin historia.* La Habana, Editorial Ciencias Sociales.
1974b "El tráfico de culíes chinos", en *Contribución a la historia de la gente sin historia.* La Habana, Editorial Ciencias Sociales.
1974c "Los culíes chinos y los comienzos de la inmigración contratada en Cuba (1844-1847)", en *Contribución a la historia de la gente sin historia.* La Habana, Editorial Ciencias Sociales.
1975a "Aspectos económicos del tráfico de culíes chinos a Cuba (1853-1874)", en *El barracón y otros ensayos.* La Habana, Editorial Ciencias Sociales.
1975b "Demografía de los culíes chinos en Cuba (1853-1874)", en *El barracón y otros ensayos.* La Habana, Editorial Ciencias Sociales.
1975c "La situación legal del culí en Cuba", en *El barracón y otros ensayos.* La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Perseverancia, Ramón de
1894 *Los chinos y su charada.* Habana, Imp. La Primera de Belascoain.

Prensa Latina
1965 "China", en *Tres Continentes.* La Habana, Editorial Prensa Latina.

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.

Quesada y Aróstegui, Gonzalo de
1946 *Los chinos y la Revolución Cubana.* La Habana.

Ramírez, Arturo
1947 "La colonia china y su barrio", en *Carteles*, La Habana, 6 de febrero.

Redacción de "Colección China"
1986 *Arte y Literatura.* "Colección China". Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras.

Reemling, Gunter W (comp)
1986 *Hacia la sociología del conocimiento*, México, F.C.E.

Reyes Gavilán, Roberto de los
1993 "La milicia china, heredera de los culíes mambises", en *Tribuna de La Habana*, domingo 29 de mayo.

Reygadas Robles Gil, Luis
1998 "Estereotipos rotos. El debate sobre la cultura laboral mexicana" en *Cultura y trabajo en México.* México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Ringuelet, Roberto (comp)
1987 *Procesos de contacto interétnicos.* Buenos Aires, Ediciones Búsqueda, Colección "Estudios antropológicos".

Robreño, Eduardo
1985 *Como lo pienso, lo digo.* Ciudad de La Habana, Colección Manjuarí. Editorial Unión.

Rodríguez, Mariángela
1999 *Mito, identidad y rito. Mexicanos y chicanos en California.* México, CIESAS.

Roig de Leuchsenring, Emilio
1961 *Males y vicios de Cuba Republicana. Sus Causas y sus Remedios.* La Habana.

Rosaldo, Renato
1990 *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social.* México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo.

Sabarots, Horacio Roberto
1986 "La identidad étnica de los migrantes japoneses de la denominada zona sur (provincia de Buenos Aires)", en Roberto Ringuelet. *Procesos de contacto interétnico.* Buenos Aires, Ediciones Búsqueda.

Sachs, Curt
1944 *Historia Universal de la Danza.* Buenos Aires, Editorial Centurión.
1948 *Historia universal de los instrumentos musicales.* Buenos Aires, Editorial Centurión.

Saco, José Antonio
1864 "Los chinos en Cuba", en *La América. Crónica Hispano-Americana*, Madrid, año VIII, no.3 (12 de febrero) y no.5 (12 de marzo)

1891 *Colección póstuma de papeles científicos, históricos, políticos y de otros ramos sobre la Isla de Cuba.* La Habana.

Safa Barraza, Patricia

1999 *Vecinos y vecindarios en la ciudad de México. Un estudio sobre la construcción de las identidades vecinales en Coyoacán, D.F.* México, CIESAS-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

Sahlins, Marshall

1997a *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica.* Barcelona, Editorial Gedisa.

1977b *Islas de historia. La muerta del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia.* Barcelona, Editorial Gedisa.

Salazar, José Miguel

1983 *Bases psicológicas del nacionalismo.* México, Editorial Trillas.

Sandmeyer, Elmer Clarence

1939 [1932] *The anti-chinese movement in California.* Tesis para la obtención del Ph.D. en Historia, Universidad de Illinois, Illinois Studies in the Social Sciences, vol:XXIV, No.3.

San Román, Teresa y Aurora González Echevarría

1994 *Las relaciones de parentesco.* Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions, Bellaterra.

Schurmann, Frank y Orville Schell

1979 *China Imperial. La decadencia de la última dinastía y los orígenes de la China Moderna: siglos XVIII y XIX.* México, Fondo de Cultura Económica.

Seuc, Napoleón

1999 *La colonia china de Cuba: 1930-1960. Antecedentes, memorias y vivencias.* Miami, Florida, edición del autor.

Solares, Martín

1994 "La piedra y el río: imágenes de la identidad mexicana en el fin del milenio", en *Viceversa*, No. 9, México, febrero.

Sperber, Dan

1987 *El simbolismo en general.* Barcelona, Editorial Anthropos.

Subirá, José

1951 *Historia de la música.* (Tomo I. Música Antigua) Barcelona, Salvat Editores S.A.

Swartz, Marc J. Víctor W. Turner y Arthur Tuden
1995 "Antropología política: una introducción", en *Alteridades*, Año 4, No. 8, México.

Swerdlow, Joel L
2000 "La cultura global", en *National Geographic* (en Español), México, agosto.

Tejeiro, Guillermo
1947 *Historia ilustrada de la colonia china de Cuba.* La Habana, edición del autor.

Thompson, John B
1992 *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica en la era de la comunicación de masas.* México, Universidad Autónoma Metropolitana.

Todorov, Tzvetan
1991 *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana.* México, Siglo XXI Editores.
1995 [1982] *La conquista de América. El problema del otro.* México, Siglo XXI Editores.

Togores Sánchez, Luis Eugenio
1988 *La política exterior de España en Asia para el mantenimiento del flujo de colonos chinos hacia Cuba. S. XIX.* Ponencia presentada en el VI Congreso Internacional de ALADAA, La Habana, Cuba, septiembre.

Tokarev, S.A
1989 *Historia de la Etnografía.* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales.

Trueba Lara, José Luis
1990a "Guerra de Tongs", en *El Tejabán*, no.2, Hermosillo, Sonora, México, febrero.
1990b "Los chinos en Sonora. Una historia olvidada", en *El Tejabán*, no.2, Hermosillo, Sonora, México, febrero.

Turner, Víctor
1980 *La selva de los símbolos.* Madrid, Siglo XXI de España Editores.
1988 *El proceso ritual: estructuras y antiestructuras.* Madrid, Taurus.

Valdés Bernal, Sergio
1994 [1990] *Inmigración y lengua nacional.* La Habana, Editorial Academia.

Valverde, Antonio L
1923 *Colonización e inmigraciones en Cuba.* La Habana.

Valverde y Mauri, Antonio
1918 *Estudios jurídicos e históricos.* La Habana, Impr. Avisador Comercial.

Van Gennep, Arnold
1994 *Los ritos de paso.* Madrid, Taurus.

Varela Barranza, Hilda
1984 *Cultura y resistencia cultural: una lectura política.* México, SEP/Ediciones Caballito.

Varela, Roberto
1985 *Expansión de sistemas y relaciones de poder.* México, UAM-I.

Villanueva, M
1877 "La emigración de colonos chinos", en Revista Contemporánea. Madrid, Tomo VII.

Villoro, Luis
1985 *El concepto de ideología y otros ensayos.* México, Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max
1993 [1922] *Economía y sociedad.* México, Fondo de Cultura Económica.

Wei Liming
1986 "Operas tradicionales: herencia y desarrollo", en *Beijing Informa*, semanario chino, No.3, 21 de enero.

Werner, Speiser
1962 *China.* Colección "El arte de los pueblos". Barcelona, Editorial Praxis, Seix Barral S.A.

Wieviorka, Michel
1994 "Racismo y exclusión", *Estudios sociológicos*, vol. XII, núm. 34, enero-abril. El Colegio de México.

William, Eric
1976 *Capitalismo y esclavitud.* La Habana, Editorial Ciencias Sociales.

Williams, Raymond
1977 *Marxismo y literatura.* Ediciones Península. Homo Sociologicus 21.

Yan Naihua
1980 "El deporte de la serenidad", en *El Correo de la UNESCO*, diciembre.

Zulueta y Amondo, Julián
1873-74 "Resumen por año de los chinos traídos a Cuba (1847-1873)", en *Revista de Colonización*, La Habana.

Documentos de Archivo

Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores

1877 *Convenio entre España y China relativo a la emigración de súbditos chinos a la Isla de Cuba, firmado en Pekín el 17 de noviembre.* (Sección de Histórico-Negociadores 188/77) España.

Bachiller y Morales, Antonio

1852-53 *Apuntes para la historia de la colonización de asiáticos sacados en su mayor parte del Expdte 17, lego. 5 del Archivo del Gbrno. Político. Cap. General.* La Habana, Biblioteca Nacional, Colección Manuscritos.

Gobierno y Capitanía General de la Isla de Cuba

1860 *Reglamento para la introducción de los trabajadores chinos en la Isla de Cuba.* Habana, [Biblioteca Nacional de Cuba]

1866 *Reglamento para la introducción de los trabajadores chinos en la Isla de Cuba.* /Superintendencia Delegada de Hacienda/. La Habana, Impr. del Gobierno y Capitanía General por S.M., [Biblioteca Nacional de Cuba]

Entrevistas

Las entrevistas fueron realizadas durante varios períodos de trabajo de campo en la comunidad china de La Habana, Cuba, entre los años 1983 a 1985. En la mayoría de los casos, los sujetos entrevistados ocupaban cargos directivos en sus correspondientes asociaciones, casi todas del tipo clánico, exceptuando el Casino Chung Wah (sociedad de tipo nacional) y las compañías de teatro (ópera al estilo cantonés)

Sociedad Yi Fung Toy Tong

1- José Lee Wong (presidente) Entrevista realizada el 7 de abril de 1984.
2- Jorge Yi Fong (vicepresidente) Entrevista realizada el 11 de abril de 1984.
3- Yi Poi Ja (secretario) Entrevista realizada el 15 de abril de 1984.
4- Sang Yi (tesorero) Entrevista realizada el 18 de abril de 1984.

Sociedad On Ten Tong

1- Ki Kong León (p) Entrevista realizada el 20 de abril de 1984.
2- Eg Kuo Sui (1er. vp) Entrevista realizada el 24 de abril de 1984.
3- Lee Bu San (2do. vp) Entrevista realizada el 27 de abril de 1984.
4- Francisco Bu (s) Entrevista realizada el 29 de abril de 1984.

Sociedad Wong Kon Ja Tong

1- Ramón Wong Man (p) Entrevista realizada el 2 de mayo de 1984.
2- Enrique Lee Wong (vp) Entrevista realizada el 5 de mayo de 1984.
3- Julio Wong Kong (s) Entrevista realizada el 8 de mayo de 1984.
4- Mario Wong Bing (t) Entrevista realizada el 9 de mayo de 1984.

Sociedad Long Sai Li

1- Li Sam (p) Entrevista realizada el 12 de mayo de 1984.
2- Luis Eng (1er. vp) Entrevista realizada el 14 de mayo de 1984.
3- Felipe Li Chong (2do. vp) Entrevista realizada el 16 de mayo de 1984.
4- Jesús Li Ching (s) Entrevista realizada el 19 de mayo de 1984.
5- Marcelino Li Sip Jon (t) Entrevista realizada el 21 de mayo de 1984.

Sociedad Lung Con Cun Sol

1- Guillermo Chiú (p) Entrevista realizada el 23 de mayo de 1984.
2- Manuel Lau (1er. vp) Entrevista realizada el 26 de mayo de 1984.
3- Francisco Kuang (2do. vp) Entrevista realizada el 27 de mayo de 1984.
4- Jaime Chiong Shan (s) Entrevista realizada el 30 de mayo de 1984.

Sociedad Say Jo Jon

1- Joaquín Li Li (p) Entrevista realizada el 2 de junio de 1984.
2- Alberto Lam (1er. vp) Entrevista realizada el 5 de junio de 1984.
3- Antonio Lam Suy (2do. vp) Entrevista realizada el 8 de junio de 1984.
4- Serafín Lima (s) Entrevista realizada el 11 de junio de 1984.
5- Alfonso Fu Lam (t) Entrevista realizada el 12 de junio de 1984.

Sociedad Chi Tack Tong

1- Mario Cuan Wong (p) Entrevista realizada el 15 de junio de 1984.
2- Fausto Eng (1er. vp) Entrevista realizada el 17 de junio de 1984.
3- Yiu Tong Chong (2do. vp) Entrevista realizada el 20 de junio de 1984.
4- Fong Wing (s) Entrevista realizada el 22 de junio de 1984.
5- Domingo Choy (t) Entrevista realizada el 24 de junio de 1984.

Sociedad Sue Yuen Tong

1- Julio Fong (p) Entrevista realizada el 27 de junio de 1984.
2- Juan Luis Mei Lung (vp) Entrevista realizada el 29 de junio de 1984.
3- Daniel Fong (s) Entrevista realizada el 2 de julio de 1984.
4- José Luis King Hop (t) Entrevista realizada el 4 de julio de 1984.

Sociedad Chang Weng Chung Tong

1- Rufino Chang Yi (p) Entrevista realizada el 10 de julio de 1984.
2- Miguel Chang Fin Chong (1er. vp) Entrevista realizada el 14 de julio de 1984.
3- Mario Cheng (2do. vp) Entrevista realizada el 17 de julio de 1984.
4- Jacinto Chang Wong (s) Entrevista realizada el 20 de julio de 1984.
5- Fernando Chang (t) Entrevista realizada el 28 de julio de 1984.

Sociedad Chau Luen Kong Sol

1- Alfonso Jam (p) Entrevista realizada el 1°. de septiembre de 1984.
2- Francisco Chea (vp) Entrevista realizada el 5 de septiembre de 1984.
3- Chi Long (vp) Entrevista realizada el 9 de septiembre de 1984.
4- Vicente Jam (t) Entrevista realizada el 12 de septiembre de 1984.

Casino Chung Wah

1- Alfonso Chao Chiu (p) Entrevista realizada el 17 de septiembre de 1984.
2- Manuel Lau (1er. vp) Entrevista realizada el 20 de septiembre de 1984.
3- Li Sam (2°. vp) Entrevista realizada el 25 de septiembre de 1984.
4- Juan Luis Mei Lung (secretario de idioma chino) Entrevista realizada el 4 de octubre de 1984.
5- Jorge Chao Chiú (secretario de idioma español) Entrevista realizada el 6 de octubre de 1984.
6- Hector Fong. (Responsable de Cultura) Periodista, director del periódico chino *Kwon Wah Po* y profesor de lengua china en la Escuela de Idiomas "A. Lincoln". Entrevista realizada en los días 20 y 21 de noviembre de 1985.

Ex-actrices de las compañías de teatro chino en La Habana y otros artistas de la comunidad

1- Caridad Jo (compañía Kuoc Kong) Entrevista realizada el 14 de enero de 1985.
2- Yolanda Eng (compañías Kuoc Seng y Kuan Tih Lock) Entrevista realizada el 25 de enero de 1985.
3- Ana Li (compañía Kuoc Kong) Entrevista realizada el 28 de abril de 1985.
4- Georgina Wong (ex-actriz) Entrevista realizada el 17 de octubre de 1984.
5- Rosa Jo (música, ejecutante de instrumentos musicales tradicionales) Entrevistas realizadas el 15 de marzo de 1980, el 24 de octubre de 1983, el 7 de febrero de 1984 y el 21 de mayo de 1985.
6-Caridad Amarán (ex-actriz) Entrevista realizada el 13 de junio de 1984.

Indice

Hacia la construcción del problema de investigación 3

- La Problemática 3
- Marco de referencia 4
- Las categorías de personas 5
- El concepto de ideología 9
- El racismo como ideología 9
- Los estereotipos sociales 10
- Sobre el concepto de preeminencia social 12

Definición del objeto de estudio 13

- El estereotipo de China y sus habitantes 13
- El otro lado de la frontera 16
- Los sujetos del trabajo etnográfico 16
- Problemáticas específicas en el universo etnográfico 18

Conformación de un marco teórico 19

- Una aclaración necesaria 19
- El concepto de cultura 20
- Funciones de los sistemas simbólicos 21

Identidad, estereotipo e imaginario 23

- La identidad como problema y definición 23
- La ubicación social de los sujetos 27
- Identidades alternantes y movilidad individual en distintos grupos de referencia 27
- Distinción y atributos identificadores 33
- Lo étnico 35
- La identidad cultural 36

La dinámica y el cambio cultural 37

- La diversidad conceptual 37
- La transculturación 40
- El colonialismo y los mecanismos de deculturación 54

Los clanes chinos y las relaciones de poder 55

- Linaje y clan 57
- Complejos simbólicos y relaciones de poder 59
- Descendencia y mestizaje 60
- La communitas turneriana 61

Poder y control: una periodización de los flujos energéticos 63

- Primera etapa 63
- Segunda etapa 64
- Tercera etapa 65
- Cuarta etapa 67
- Quinta etapa 68

Tan sólo un punto de partida 69

Bibliografía general 71

Documentos de Archivo 88

Entrevistas 88