

# EMISFÉRICA

## *El Coolie habla: obreros contratados chinos y esclavos africanos en Cuba*

By Lisa Yun | Binghamton University

En este estudio examino las perspectivas de 2.841 *coolies* chinos en Cuba, los cuales dejaron impresionantes testimonios orales y escritos de sus experiencias. Estas experiencias fueron descritas dentro de una sociedad esclavista en las Américas. Sus testimonios, completos o extractos, constituyen *contranarrativas* a los relatos históricos que invisibilizan las subjetividades de la mano de obra sometida a condiciones de esclavitud y semi-esclavitud. Esta es la primera vez que se presenta al público académico un examen crítico a estos materiales originales. Me interesa particularmente considerar las perspectivas, y de hecho los argumentos, presentados por los coolies en relación a los géneros literarios y a los debates históricos y filosóficos sobre la esclavitud y la libertad. Propongo, a través de la presentación del contexto histórico de los coolies y sus testimonios, que en Cuba éstos plantearon una crítica radical al contrato institucional, el cual fue ofrecido por la Ilustración y los filósofos abolicionistas como garantía de una sociedad libre. Así, mi investigación conduce a un diálogo con la historia (de la esclavitud y la libertad), la literatura (del cautiverio), y la filosofía (del "contrato"). ¿Cómo son desafiados los conceptos de esclavitud y libertad (bases de los argumentos excepcionalistas americanos y occidentales), por las historias de las diásporas asiáticas en las Américas? En segundo lugar, ¿cómo contribuyen estas narrativas transnacionales de los primeros asiáticos traídos a este hemisferio (en los siglos XVIII y XIX) a una revisión de los legados de la historia y la literatura de América del Norte y del Sur? Los coolies de Cuba revelan vidas de intensa violencia y de luchas inexorables no sólo por la liberación de la esclavitud, sino que también a favor de prácticas transculturales, usos estratégicos del lenguaje, y conciencia racial y colectiva. Su emergencia como cuerpo político subalterno y su movilización masiva le prestan una nueva dimensión a la historia de los movimientos antiesclavistas, la de una resistencia asiática contra la esclavitud en el occidente durante varias décadas. A diferencia de los géneros histórico-literarios de las narrativas de la esclavitud y la inmigración, las palabras de los coolies se han mantenido en los márgenes de la literatura y la historia.

### **Terminología**

Un estudio del sujeto *coolie* necesita preguntarse por la terminología. ¿Qué quiero decir con "coolie"? El término "coolie" ha sido recuperado y valorado como un término de profundo significado cultural. Académicos y escritores han explorado la "odisea coolie", y la historia relativas a la diáspora y las diversas formaciones culturales que ésta engendró. Sin embargo "coolie" tiene una larga tradición de connotaciones peyorativas (Benjamin 1988; Carter and Torabully 2002; Dabydeen 1988). Historias de la comunidad no necesariamente incluyen al "coolie", en parte debido a que los coolies asiáticos eran considerados obreros de clase baja. Las comunidades imaginadas de pertenencia y las

instituciones históricas de preservación estaban diseñadas y eran fomentadas por las sociedades mercantiles, las cuales tenían los medios materiales para registrar, preservar y publicar sus historias. En la esfera pública, el coolie era de hecho presentado como un estereotipo sensacionalista de la mano de obra asiática. Las campañas moralistas y anticoolies, junto con los escritos abolicionistas en contra de la mano de obra coolie, contribuían a las connotaciones negativas asociadas con el término.

“Coolie” es también un término expansivo, como "asiático" o "mano de obra”, y ha tenido una variada aplicación y etimología. En español, el término *culi* se desarrolla más tarde en los discursos políticos y sociales. Los chinos en Cuba eran denominados *chinos*, *contratados* y *colonos*. El término *culi* no aparece en el *Diccionario Español-Chino* (1915) (Pui shum 1915), el diccionario de la época, y su etimología no proviene de raíces ibéricas o latinoamericanas sino que se trata de una adaptación del inglés. En 1956 la palabra hace su aparición en el Diccionario de la Real Academia Española, que representa la autoridad de esa lengua, y donde se anota su origen en inglés e hindi, designando mano de obra de Asia o la India. También se ha dicho que coolie proviene de del tamil, el portugués (vía guaraní), en chino y el fiji (Prashad 2001, 72).

Mi uso del término "coolie" es deliberado y estratégico. En primer lugar procedo reconociendo un conjunto de textos académicos que me preceden y que hace posible este trabajo. Los estudios sobre la mano de obra del Siglo XIX incluyen decenas de monografías del período, y trabajos recientes que se han dedicado a la historia de los “coolies” de China y la India, sus contrataciones, así como a las particularidades históricas que las contextualizaban. Lo más relevante para la presente exposición son los estudios sobre *los culies chinos* en Cuba. El término “coolie” es usado aquí respeto a una historia profunda y particular. Segundo, el término “coolie” es una designación social e históricamente específica, que se diferencia del diplomático y el mercader, por ejemplo, los cuales implican historias sociales particulares marcadas en formas específicas por la clase y la raza. Las migraciones asiáticas estaban (y están) compuestas por historias sociales y políticas heterogéneas a través de los siglos, incluyendo las migraciones del trabajo bajo contrato, el trabajo de "pasaje a crédito”, la élite intelectual, la diplomacia, refugiados de guerra, mercaderes y personas de negocios, estudiantes, personas capacitadas en alta tecnología y una clase media transnacional, “esposas de astronautas”, niños "paracaídas" y portadores de múltiples pasaportes (see Ong 1999). Los coolies chinos de Cuba se identificaron a sí mismos como trabajadores no libres localizados en estructuras coloniales y en condiciones de extrema explotación. Tercero, uso el término como uno que denomina la historia de la mano de obra *racializada*, ya que coolies se refiere específicamente a la mano de obra asiática y no a otra.

Finalmente, una cierta paradoja subraya el uso del término coolie a través de mi trabajo. La interpretación básica para entender la inmigración asiática a América descansa muy a menudo en nociones "del contrato”, con su complemento filosófico de relaciones de consentimiento entre las partes, y una estructura jurídica de su interpretación. En efecto, las filosofías occidentales en relación al contrato y el individuo han sobredeterminado y predeterminado las narraciones de las migraciones asiáticas en el pasado y en el presente. Los supuestos del progreso social, ser dueño de uno mismo, la libertad individual, y las

relaciones consensuadas (incluso si éstas llevan a la explotación consensual, como los filósofos Hobbesianos argumentarían) enmarcan la historia de la migración y su componente laboral en última instancia como movimientos "voluntarios". En el caso de la historia de los coolies en Cuba, yo argumento que el uso del contrato particular fue utilizado para crear "esclavos móviles". Los coolies eran mercantilizados, vendidos, re-vendidos, arrendados, prestados, nombrados y renombrados por los dueños o propietarios, los mercaderes y la policía. Eran llevados a plantaciones, prisiones, bodegas, líneas ferroviarias y listados como muertos, desaparecidos o contratados al mismo tiempo— para toda la vida los coolies eran la propiedad de uno o muchos. Así, la historia coolie y sus narrativas correspondientes se han vuelto un acertijo de contradicciones: hipermóviles y a la vez inmovilizados, poseídos por un individuo o por un grupo, en flujo y sin embargo esclavizados. La naturaleza contradictoria de su libertad esclavizada, es desplegada por los coolies chinos como un estado de contrato surrealista y panóptico. Se trataba de un estado en el cual los discursos coloniales los definían como libres, aunque eran esclavizados por (1) las propias tecnologías de la "voluntariedad" (el contrato), (2) los aparatos de "protección" (la ley), y (3) las tecnologías existentes de cautiverio (esclavitud). Algo cerca al 10 por ciento de los testimonios examinados en este estudio provienen de aquellos que no se denominaban como esclavos y que habían sido liberados del cautiverio. Pero una de las más fascinantes características de sus relatos es exactamente lo que implicaba ser "libre" en un estado de contrato dependiente de la esclavitud. Con esta constitución social en mente, el término "mano de obra coolie" es aquí utilizado para comprender a un grupo laboral particular, bajo el control de instituciones escondidas y discursos racializados que los disciplinaban junto, dentro, y *en contra* de las instituciones y los discursos de la esclavitud. Este uso de "coolie" aquí propone un re-examen radical de las filosofías liberales y los supuestos relacionados a los contratos y la libertad, posicionando el coolie no sólo como comparable al esclavo, sino que también como esclavizado por las estructuras de la sociedad "libre" y "contractual" basada en conceptos de ser "dueño de uno mismo".

### **La investigación de la comisión: "Me prohibieron hablar".**

Sorprendentemente, entre los 125.000 chinos que fueron traficados a Cuba, habían 2.841 coolies que dejaron un impresionante conjunto de testimonios, orales y escritos, los cuales describían su descenso a un infernal sistema de cautiverio. Un grupo se reunió para escribir en conjunto un extenso testimonio sobre su experiencia, el que comienza con: "Nos estamos hundiendo en un lugar extraño y viviendo en un infierno en la tierra" (Petición 25). Basados en estos testimonios, en 1876 fue elaborado un informe titulado "Informe de la Comisión Enviada desde China para Establecer la Condición de los Chinos Coolies en Cuba". El informe fue una crónica de los abusos a los chinos y en última instancia condujo a la abolición del comercio de coolies en Cuba. En 1878 se ratificó un tratado para tal efecto (Ballou 1969, 276-7). Este desmantelamiento del comercio de coolies fue concomitante con la erosión del sistema de esclavitud en Cuba. En 1870 había sido establecida la Ley Moret, garantizando la libertad de los niños nacidos después de 1868 y de los esclavos mayores de 60 años (aunque un escritor viajero observó: "En primer lugar, muy pocos esclavos de trabajos duros sobrevivían más allá de los 60 años, en segundo lugar, los niños no tenían a quien recurrir para hacer valer

sus derechos)". (Ching Hwang 1985, 127-8). En 1880 fue implementado el sistema de patronazgo, y en 1886, el fin del sistema esclavista fue proclamado. Durante cuatro décadas del siglo XIX en Cuba, el sistema de esclavitud coincidía con el sistema de cautiverio de los coolies. Por consiguiente, las perspectivas y narrativas del cautiverio que afloraron en este periodo necesariamente lo hicieron en un crisol de cautiverio hecho de diferentes formas y colores. Las perspectivas presentadas por los coolies en sus testimonios presentan una mirada excepcional a la coexistencia de la esclavitud y el trabajo bajo contrato.

A veces los testimonios jugaron un papel fundamental en las políticas libertarias. A este respecto, los testimonios de los coolies chinos comparten paralelos históricos con otro cuerpo de literatura testimonial: las narrativas de esclavitud africanas. Aunque diferentes en sus formas y particularidades históricas, tanto los testimonios de los chinos coolies como las narrativas de la esclavitud serían utilizados para derribar sus respectivos sistemas de cautiverio. Los testimonios en última instancia revelan visiones radicales de la "libertad" y de las instituciones del "contrato". Hay dos cuerpos de narrativas importantes que tienen su raíz en este episodio de cautiverio: uno son los *testimonios* de los coolies; el otro, es el *informe de la comisión*, el cual presenta extractos de testimonios, y provee un reporte oficial junto con recomendaciones. El *informe* ofrece un punto de referencia para examinar como los testimonios eran producidos y considerados. También permite una aproximación a los contextos políticos e históricos de su producción. Los *testimonios* ofrecen una base para examinar perspectivas sobre el cautiverio, aunque estos hayan sido producidos dentro de estos marcos de la investigación.

Mientras que un tratado fue ratificado en 1878 para la abolición del tráfico de coolies, aquellos que se encontraban en cautiverio permanecerían en este estado, junto con los esclavos negros, hasta la década de 1880, cuando Cuba entró en la disolución final de la esclavitud (Pérez de la Riva 1996). Sin embargo, la Comisión y su informe jugaron un rol crucial en el inicio del término del tráfico de coolies a Cuba. La formación de la comisión se llevó a cabo en un contexto diplomático comprometiendo la participación directa de cuatro naciones, así como la indirecta, aunque muy importante participación de otras adicionales (Ching Hwang 1985; Irick 1982). Más allá de una disputa bi-nacional, la investigación en Cuba involucró intereses de soberanía, y las economías entrelazadas de la esclavitud, la abolición y el trabajo bajo contrato. La inspección *in situ* de la comisión y la naturaleza multinacional del esfuerzo son históricos, quizás una de las primeras instancias de una investigación llevada a cabo por varias naciones, precediendo así las operaciones multinacionales que más tarde serían patrocinadas por las Naciones Unidas (y su precursora, La Liga de las Naciones). Iniciada fuera de Cuba e involucrando a China y los países aliados, la comisión estuvo cargada de investigar las "condiciones" administradas por España y su gobierno colonial en Cuba. Las cinco potencias extranjeras en China en el siglo XIX eran Gran Bretaña, Estados Unidos, Francia, Alemania y Rusia. La comisión incluía representantes de China, Gran Bretaña y Francia. En el siglo XIX era inusual para una comisión ser formada y enviada a investigar las condiciones *in situ* en el territorio de otra potencia mundial.

La comisión fue formada durante un período de protestas en contra del occidente,

rebeliones y disturbios entre los chinos enardecidos después de las Guerras del Opio y las incursiones extranjeras. En 1872 se exacerbaban las tensiones con el áspero conflicto entre China y España sobre las convenciones de emigración, el trato de chinos emigrantes y los informes sobre los abusos extremos en Cuba. Reclamos públicos e informes oficiales sobre los abusos en Cuba ejercieron aún más presión. La publicidad de los periódicos y las intervenciones de los misionarios también contribuyeron a elevar el perfil del tráfico de coolies. Aunque los españoles negaran los cargos en su contra, estaban sujetos a la mediación de los poderes extranjeros. No es de sorprender que los partidos de todo el espectro político tuviesen intereses creados en los asuntos y ganancias del comercio chino, y uno de los asuntos más relevantes era el acceso y control sobre la mano de obra. Las economías entre varias naciones estaban conectadas a través del comercio con China, y el reclutamiento de mano de obra y la emigración eran temas importantes. Los británicos, estadounidenses, franceses, españoles y portugueses tenían un interés obvio en la exportación de mano de obra china a las Américas. Desde la década de 1840 hasta la de 1870, un cuarto de millón de chinos fueron enviados a Cuba, Perú y otras partes del Caribe y América Latina. Los estadounidenses, como sus contrapartes francesas y británicas, eran traficantes importantes de coolies y estaban profundamente involucrados en su comercio hasta la víspera de la Guerra Civil estadounidense. A estas alturas, el congreso fue forzado a confrontar las contradicciones de la participación estadounidense en la mano de obra coolie (“de tipo esclavista”) en el exterior, mientras se iba en camino a una guerra sobre la esclavitud en casa. Aunque los estadounidenses no eran miembros de la comisión, Estados Unidos influía de manera significativa en los balances de poder entre las naciones negociantes.

### **Las deposiciones**

Un chino con la mirada fulminante como una chispa de fuego entre las cenizas grises; su usual expresión de hosca insubordinación, afilada por la presión del sufrimiento físico. Se sentaba en su cama, encogiendo un miembro hinchado y vendado a su lado, la encarnación de la rabia y el odio. El mayoral le apretó firme el hombro, y yo podía ver al hombre estremecido de dolor y tembloroso, mientras el oficial me decía cómo había huido algunas semanas atrás. Se había escondido en los bosques, protagonizando una suerte de vida en permanente fuga, evitando que lo persiguieran hasta que se cortó el pie severamente en una piedra filuda cuando saltaba un arroyo. La herida le provocó una gangrena, y tan incapacitado quedó el pobre que no podía procurarse más comida, ni arrastrar su pobre cuerpo de un escondite a otro; hasta que fue encontrado —medio muerto pero con el espíritu indomable— y llevado de vuelta a la prisión. Desde entonces, trató dos veces de suicidarse. Los chinos mientras tanto nos observaban con miradas que nos podrían haber clavado a ambos en el corazón, si las miradas pudieran hacer eso. Era evidente que él se sentía en guerra con todo el universo tiránico; y especialmente resentía la indignidad de ser exhibido y comentado como si fuera una bestia salvaje (Jay 1992).

Julia Louisa M. Woodruff (pseudónimo "W.M.L. Jay", in Pérez 1992, 74)

En 1871 Julia Louisa M. Woodruff publicó sus observaciones sobre su estancia en Cuba. Durante su estadía visitó la plantación de Santa Sofía, donde encontró al coolie

recapturado. Su descripción evoca la lucha de poder inherente en la dominación y resistencia diaria. "Medio muerto pero con el espíritu indomable", el coolie representa un desafío continuo a la administración y su tendencia a maximizar la producción a través de la mano de obra cautiva. Mientras que los coolies aparecieron en observaciones de viajeros blancos y periodistas de entonces, ¿qué decían los coolies mismos sobre estas luchas diarias? Las deposiciones proveen detallados registros de las aflicciones diarias de los coolies, y revelan asombrosas miradas sobre cómo el sometimiento sistemático era designado y sin embargo resistido. Algunos coolies deponentes expresaban un intenso resentimiento y describían los asesinatos planificados de sus capataces. Otros revivían sus humillaciones, como uno que describe haber sido forzado a ladrar como un perro y a balar como una oveja. Hay otro que declaró yertamente, "simplemente no puedo dejar de llorar" (Deposición 938). Algunos como Wu Axiang añoraban regresar a sus familias: "Quiero volver a China y ver a mi madre" (Deposición 114). Ocasionalmente, otros revelaban momentos de juvenil ingenuidad. Un californiano llamado Yang Atian, de 26 años, estaba atribulado por su situación. Había vivido en San Francisco desde que tenía 14 años. Después de trabajar en los ferrocarriles de California, había aceptado un trabajo en una embarcación, con un sentido ciego de la aventura. Para su desgracia, perdió sus ganancias jugando en el puerto de La Habana y fue forzado al cautiverio. Atian concluye: "mis hermanos y mis padres todavía están vivos, pero no saben que estoy aquí. Lo cierto es que yo mismo caminé hacia la trampa" (Deposición 1.036). La textura de las experiencias individuales va de esta ingenuidad juvenil hasta casos como el de Yuan Aishan, de 66 años, quien cuenta sobre su intento de escape y su captura por los soldados (Deposición 378). La crudeza y la espontaneidad de las deposiciones contrastan con la deliberada y colectiva escritura de peticiones.

De los 2.841 testigos, 1.176 dieron testimonios orales, y algunos explícitamente nombraron a sus amos en las plantaciones, como es el caso de las de "San Antonio", "Recreo", y "Esperanza" (en Cárdenas); "Juniata" y "Candelaria" (en Cienfuegos); "España" y "Flor de Cuba" (en Colón); "Santa Catalina" y "Las Cañas" (en La Habana); "Armonía", "Concepción", y "San Cayetano" (en Matanzas); "Santa Ana", "Capitolis", y "Santa Isabela" (en Sagua La Grande). Cada uno de los testimonios orales es único aunque se comparten los temas. Un hilo común se refiere a la sobrevivencia diaria, descrita como agotadora e impredecible. Las extremas condiciones de privación y la naturaleza de la resistencia dentro de esas condiciones eran descritas por los coolies en el contexto de lo *desechable* [**expendability**] y del *conflicto racializado*. Cómo los coolies resistieron su cautiverio forzado, en medio de condiciones políticas cambiantes y de las relaciones desiguales de poder, se puede comparar en algunos casos a otras formas de resistencia emergentes en las historias de la opresión y la explotación laboral. La resistencia coolie se manifestó en una pasividad recalcitrante y en un sabotaje encubierto, tanto como en abiertas rebeliones individuales y grupales. Explicaciones y argumentos sobre lo que constituye (o lo que puede ser leído como) "resistencia" aparece especialmente en los tratamientos que se le dieron a la resistencia campesina, el trabajo bajo contrato y la esclavitud. Estos tratamientos ayudan a subrayar las particularidades de la resistencia coolie en Cuba. El énfasis de James Scott sobre las formas encubiertas de resistencia campesina, "las armas de los débiles", ha expandido lo que eran las narrativas convencionales de las revueltas abiertas, colectivas, de gran escala (Scott 1990).

Atendiendo a las especificidades locales que dan forma a las inquietudes de los oprimidos, Scott hace preguntas que consideran cómo definimos la resistencia y cómo sus condiciones locales la definen. También Howard McGary cuestiona las definiciones convencionales a través de una crítica filosófica al énfasis en la noción de la "intención" como medida de resistencia. McGary escribe, "A menudo asociamos los actos de resistencia con el coraje, pero sería un error afirmar que todo acto de resistencia es un acto de coraje" (McGary y Lawson 1992, 54). Para poner un caso, el autor examina el robo de esclavos a sus amos como forma de resistencia. Las concepciones de resistencia en Scott y McGary se extienden a acciones subversivas más allá de actos de rebelión abierta, así como de actos considerados "corajudos". En una historia la mano de obra en las plantaciones de Hawaii, Ronald Takaki también llamó la atención a formas de resistencia manifiestas en actos cotidianos. Los trabajadores organizaron huelgas, pero según Takaki también emplearon formas de resistencia cotidianas, incluyendo flojera intencional, ineficiencia y disminución en el ritmo de trabajo (Takaki 1983, 127-52). Scott, McGary y Takaki evalúan las diferentes historias del campesinado, la esclavitud y el trabajo bajo contrato, y presentan la "resistencia" como un rango de acciones. Las intervenciones críticas sobre la resistencia mitigan lo que George Rawick alguna vez llamó, "toda la mirada sobre el esclavo como Víctima y Objeto" (Rawick 1972, 97).

No obstante, estos análisis asumen ciertas continuidades y fundamentos. El campesinado en el estudio de Scott se basa en la tierra, y se vincula económica y socialmente con la aldea. La crítica de McGary se refiere a la "institución peculiar" como una institución caracterizada por generaciones de esclavitud y una igualmente larga historia de resistencia. En el estudio de Takaki, el trabajo bajo contrato estaba relativamente arraigado, en comparación al trabajo bajo contrato en Cuba, y fue diseñado por los hacendados para crear una fuente estable (e hipotéticamente menos volátil) de mano de obra. La extensa presencia de las familias con trabajos contratados en las plantaciones de Hawaii provocó patrones sociales y culturales de plantaciones continuas y vida emigrante marcadamente diferente a la del trabajo bajo contrato en la historia de Cuba. La constelación de ejemplos y argumentos en torno a la resistencia evidencia un vacío en relación a las representaciones de la resistencia en los testimonios coolies de Cuba, en los cuales la resistencia se presentaba bajo las condiciones determinantes del alto desgaste, la desechabilidad, y la hipermovilidad. Como declaró Liu Arui, "El dueño a menudo decía al capataz, 'Sólo me importa cuánta azúcar puedan producir [los chinos], y no tienes que tratarlos bien. Si golpeas a un chino hasta la muerte, todavía tengo suficiente como para comprar diez más el próximo año.'" (Deposición 244). Los coolies eran esclavos movibles, con vidas cortas, y la movilidad aparece como el principal tropo en sus testimonios. Contrariamente a las narrativas liberales de la movilidad (que enfatizan la movilidad física y social como una característica básica de la sociedad libre), la combinación de movilidad con desechabilidad se constituyó como una forma de esclavitud. Las narraciones de la resistencia en las deposiciones adquieren su forma dentro de condiciones de esclavitud móvil y, además, dentro de las jerarquías raciales que determinaban esta misma condición.

### **Raza, resistencia y sometimiento espectacular**

La resistencia abierta, incluyendo los conflictos intensificados y a muerte, emergen como rasgos distintivos y dominantes en los testimonios. Las divisiones entre amarillo, negro y blanco y la sobrevivencia bajo la explotación extrema fueron reveladas en los testimonios como una lucha de todos los días que a menudo tenía consecuencias mortales. Para el tratamiento de las historias asiáticas y africanas, este aspecto revela una dimensión única de las historias de la resistencia, los conflictos raciales y las colaboraciones. Aquí, se presta mayor atención a la resistencia abierta en los testimonios, aunque también se toma en cuenta las representaciones de la resistencia pasiva y encubierta. El testimonio de Ou Rong, de 23 años de edad, raptado y enviado a Cuba a la edad de 15 años, ofrece un ejemplo de la mezcla de formas de resistencia utilizadas por los coolies, como la fuga, altercados con los dueños, rehusarse a trabajar, y enfermarse:

*En el quinto año de Tongzhi (1866), alguien me invitó a un evento en Macao, pero fui llevado a Xinhe Popen. Viví allí por dos semanas y me encontré con un oficial del servicio exterior, firmé un contrato y me dieron ocho dólares. El barco salió en la novena luna (Octubre de 1866). Dos meses después de llegar a La Habana, fui vendido como mozo a una familia de la ciudad. Trabajé allí por nueve meses. Después tuve una discusión con el hijo del dueño, entonces fui encerrado mientras trabajé por tres semanas, y fui golpeado ferozmente. Luego fui vendido a una plantación de azúcar donde fui maltratado. No quería trabajar ahí, pero el administrador me dijo que si no quería trabajar, sería encerrado y encadenado. Yo dije: "No tengo miedo de llevar cadenas. No tengo miedo de que me entierres un cuchillo. No me quiero quedar aquí". Entonces me vendió a esta refinería de azúcar en Cárdenas. En esta refinería de azúcar también me maltrataron. No había suficiente comida y el trabajo era arduo y difícil. Conocí a ocho personas que se habían ahorcado. Unos meses después me enfermé. Se lo dije al capataz pero el me golpeó. Luego escapé. Estuve fugado por tres semanas pero me capturaron. He estado encadenado por un largo tiempo desde que me atraparon. (Deposición 776)*

Dentro de siete años, Ou fue vendido a una familia, luego a una plantación y más tarde a una refinería. Con cada tipo y en cada lugar de cautiverio, Ou Rong resistió de diferentes maneras, incluyendo su chocante descripción de su reclamo. Su relato de desobediencia pasiva y abierta demuestra las varias formas de resistencia por parte de Ou; pero su testimonio también trae a la luz los continuos problemas enfrentados por los dueños de los coolies en sus intentos de controlar un nuevo cuerpo de mano de obra contratada. En última instancia, Ou resistió escapando, aunque los coolies fugitivos como Ou fueron a menudo recapturados por rancheros y perros, o por patrullas y soldados. La única manera de controlar a Ou parece haber sido encadenándolo. Sin embargo, a diferencia de Ou, quienes tenían éxito al fugarse no están representados en los testimonios ni tampoco en los estudios de cimarrones, dejando así un vacío en el conocimiento sobre cómo los chinos posiblemente formaron, se sumaron a o colaboraron en las comunidades cimarronas. (No obstante, los testimonios sí incluyen referencias a los intentos de formar organizaciones de coolies entre las plantaciones y de resistencia encubierta en formas de alianza con los oficiales "extranjeros.")

Además de su propia resistencia, Ou Rong también mencionó "ocho personas que se ahorcaron". El relato de los suicidios es un rasgo destacado de los testimonios. Dada su



preponderancia, el suicidio tuvo un efecto innegable entre quienes eran *testigos* de estos actos. Los relatos de los suicidios expresan un deseo de testificar por aquellos que no sobrevivieron y revelan las condiciones que contribuyeron a la resistencia abiertamente violenta. He Aying da una lista sucinta de los tipos de suicidio, los cuales eran comúnmente descritos a través de los testimonios: "Había personas que se ahorcaban o se cortaban los cuellos; había quienes tomaban veneno o se ahogaban en el río" (Petición 73). Chen Ming observó a quienes golpeaban las cabezas contra un pozo: "se cortaron el cuello, se tiraron al río, o estrellaron sus cabezas contra un pozo; algunos que llevaban grilletes y sufrían por un envenenamiento mal ingerido" (Petición 9). Li Wencai incluso detalla como los muertos eran recuperados: "Presenció a personas ahorcarse en bosques, y también cuando las personas se tiraron a pozos y fueron sacadas con un gancho de fierro" (Deposición 116). Es tentador leer estos relatos de suicidio como narraciones de desesperación en una historia de explotación. Tal como fue resumido en la petición de Wang Hua y sus compañeros: "El dolor y la pena son tan insoportables que no tenemos descanso hasta la muerte" (Petición 42). O quizás este patrón pudiera leerse como una predisposición cultural (china) hacia el suicidio, un análisis descaminado en el mejor de los casos. El periódico sudafricano *Transvaal Weekly Illustrated* documentó semejante presunción en relación a un coolie local, que protestó contra la discriminatoria Enmienda a la Ley Asiática: "La ética China del suicidio era ciertamente incomprensible para los europeos" (Yap y Leong Man 1996, 149). Sin embargo, Leung Quinn, líder del movimiento de resistencia pasiva chino en Transvaal y colega de Gandhi, respondió que "no estaba consciente de que el suicidio fuera común en China. Los chinos consideran la vida humana valiosa y sólo la terminan cuando son llevados a situaciones de desesperación, por las mismas causas que inducen los suicidios entre los europeos" (Yap y Leong Man 1996, 149).

Sostener una predisposición cultural para la depresión suicida es insatisfactorio, más obviamente si consideramos los testimonios que sugieren el suicidio colectivo como modo de protesta y sabotaje en el lugar de trabajo. Estos relatos incluyen a personas que fueron testigos de suicidios grupales. Un estudiante llamado Wen Changtai, de 19 años, al ser abducido y llevado en barco a Cuba relata lo siguiente:

*Fui testigo de nueve trabajadores que se ahorcaron, uno que se tiró en una caldera caliente de azúcar, doce que murieron porque recibieron latigazos tan fuertes que su carne fue infectada y agusanada, y algunos que corrieron a las montañas y murieron de hambre. Ni siquiera sé si alguna gente está viva después de haber escapado de las plantaciones azucareras. Vi muchos huesos humanos mientras trabajaba en los campos de caña de azúcar. Fui testigo de trabajadores que eran mordidos hasta la muerte por los perros de los administradores... Una vez vi a siete personas matarse a ellas mismas saltando en un pozo. Incontables personas se ahorcaban o eran golpeadas hasta la muerte. Los blancos aquí tratan a los chinos peor que a los perros. (Deposición 18)*

El testimonio sobre el suicidio grupal (que siete personas se tiren en un pozo) propone potencialmente la pregunta macabra sobre cómo este acto fue planeado y ejecutado. La historia de los chinos en Cuba menciona un incidente igualmente perturbador de catorce coolies que cometieron suicidio grupal en una plantación llamada "Dos Marías" (Chuffat

Latour 1927, 36). Henry Auchincloss (1865) notó otro incidente, relacionado al apuro de un dueño de coolies en Cuba que buscaba tomar medidas contra los suicidios coolies. El dueño encontró que sus “coolies se estaban destruyendo a sí mismos en una tasa de dos por día o mayor”, y que un “excéntrico Celestial escaló hasta la cima de la más alta chimenea de la hacienda y se ahorcó a la vista de todos sus colegas”. El dueño respondió a esta exhibición pública con un espectáculo propio, quemando el cuerpo del coolie “a la vista de toda la plantación”, esparciendo las cenizas a “los vientos” (Powers 1953, 137). Este incidente sugiere el cuerpo del coolie como un cuerpo de espectáculo público, no sólo como trabajo colonizado, sino que también como un cuerpo significado cultural y racialmente. La lucha por el poder aquí depende del sometimiento cultural, ya que el dueño no adjudica un castigo físico; en vez, busca violar profundamente las creencias culturales chinas, las cuales no propugnan el esparcimiento del cuerpo ni del espíritu.

El hecho de que algunos suicidios fueran cometidos como una acción colectiva y como una exhibición pública sugiere que una dimensión de protesta, y no simplemente una predilección por la desesperación, era inherente a los patrones del suicidio coolie. En ciertos tiempos, los coolies declaraban que ellos preferirían morir a tener que someterse a la atrocidad: “Varios trabajadores que habían sido constantemente golpeados se ahorcaron porque no podían soportar la humillación y la rabia” (Deposición 58). Uno de los métodos de suicidio mencionados con más frecuencia se encontraba en el lugar de trabajo mismo, donde los coolies a veces se tiraban en la “caldera caliente de azúcar” - una caldera mantenida a altas temperaturas para hervir y purificar el azúcar. El testimonio de Chen Guanzhi tipifica los relatos de suicidio en “ollas de azúcar”: “Fui testigo de muchas personas que se suicidaron lanzándose a las ollas de azúcar, en las máquinas para refinar, ahorcándose y tirándose en pozos... También vi a dos personas encadenadas juntas, ya que trataron de huir. Todavía se les obligaba a trabajar, y el administrador los golpeó severamente. Luego estas dos personas no lo pudieron soportar más y se tiraron juntas a la olla de azúcar. También fui testigo de eso” (Deposición 816). El proceso de purificación de azúcar, en el cual una caldera caliente era esencial, era un trabajo que hacían los coolies y los esclavos en la casa del azúcar o el molino de azúcar, además de su arduo trabajo en los campos de caña. En el ingenio, habría habido series de ollas calientes o un tren de azúcar. Richard Henry Dana alguna vez describió este proceso de la siguiente manera: “Del último dispensador, el jugo pasa a través de una canaleta hacia la primera caldera. De las calderas, hay una serie, o lo que llaman un tren, a través del cual el jugo debe pasar. Cada caldera es un gran recipiente de cobre, muy caliente, en el cual el jugo bulle y hierve” (Pérez 1992, 61). El suicidio al tirarse en una caldera hirviente habría inmediatamente interrumpido el procesamiento del azúcar y se puede leer como un truculento acto de protesta y de sabotaje, que sin duda producía un innegable efecto en los testigos y en el lugar de trabajo.

En algunos casos otras formas de resistencia y sabotaje laboral estaban implicadas. Testimonios de “misteriosos” incidentes de incendios en las refinerías azucareras o en los ingenios eran lo suficientemente conspicuos como para sugerir veladas referencias a formas de sabotaje y resistencia. Por ejemplo, en la plantación de Las Cañas, Chen Yiyounotó que “la plantación se incendió dos veces antes, todos los otros y yo tratamos de apagar el fuego. Pero el administrador sospechó que alguien había provocado el incendio,

y este investigó el asunto por un tiempo muy largo, sin poder encontrar evidencia. Cómo se inició el fuego, es hasta ahora un misterio". (Deposición 938) Otros mencionaron incidentes de incendios similares causados por desconocidos. Otro coolie declaró que "la madera del suelo en el ingenio se incendió. El administrador dijo que el fuego había sido provocado por un hombre de Xiangshan. El lo negó". (Deposición 279). Un coolie negó enfáticamente haber estado involucrado en un incendio de la siguiente manera: "Una vez fui extremadamente golpeado porque el capataz pensó que yo había iniciado el fuego en la plantación azucarera. Pero yo de verdad soy inocente" (Deposición 197). Chen Dezheng también afirmó su inocencia, aunque llamó la atención sobre estos grandes incendios cuando declaró que "la plantación se quemó dos veces. Yo estaba choqueado y me desperté para ayudar a los otros a apagar el fuego. No sé qué causó el fuego" (Deposición 439). Algunos incluso describieron los asesinatos en el trabajo como "accidental". Es el caso de Li Hui, quien alegaba haber matado a su capataz sin intención: "El capataz me golpeó con una barra de hierro. Tomé el fierro y lo empujé; pero el capataz se cayó dentro de la olla hirviente de azúcar. No quise matarlo" (Deposición 67).

Junto con los "accidentes" y actos de sabotaje, las confrontaciones abiertas emergen como uno de los patrones más notables de las deposiciones. Los deponentes indicaron que su propensión a actuar, a menudo colectivamente, era provocada al presenciar suicidios y muertes. Estaban motivados por la rectitud pero también por la autopreservación. Como lo dijo un coolie, su grupo mató a un capataz porque "vimos mucha gente siendo golpeada hasta la muerte en la plantación azucarera, de modo tal que once de nosotros hablamos y concluimos que si no matábamos al capataz, terminaríamos siendo golpeados hasta la muerte por él" (Deposición 503). Chen Asan llegó a la misma conclusión: "Preferimos arriesgar nuestras vidas matándolo que siendo asesinados por él. Así es que lo golpeamos con azadones. El capataz blanco fue herido y murió después de siete días" (Deposición 715). En otros casos, trabajadores chinos jóvenes y sanos estaban furiosos por el abuso no sólo contra ellos, sino que también contra quienes parecían débiles, discapacitados, o viejos. Zhu Afu describió la rabia acumulada, intensificada por el suicidio de un compañero coolie que había sido brutalizado por un capataz: "tres trabajadores y yo estábamos tan enojados que golpeamos al capataz con azadones. Murió esa noche en la enfermería" (Deposición 559). Después de ocho años de trabajo, Liang Agui explotó bajo el fuerte sol al ver al administrador golpear a dos personas: "En mi octavo año, en mayo hacía tanto calor, pero todavía no me atrevía a parar de trabajar. Pero el administrador insistió en que no hacíamos bien nuestro trabajo y golpeó a dos trabajadores severamente. Estaba tan enojado. Lo golpeé hasta la muerte con mi asadón" (Deposición 880). De manera similar, el caso de Hung Aguang es un buen ejemplo de cómo los trabajadores chinos presenciaban el abuso y suicidio de un compañero coolie, y entonces eran motivados a buscar colectivamente justicia:

*Hung Aguang no podía soportar la tortura y se huyó, pero fue atrapado. Fue encerrado y golpeado tan fuerte que sangraba por todas partes. Aún así tenía que usar cadenas en el trabajo... Apenas le daban comida. Estaba tan hambriento que comió caña de azúcar en el campo, y cuando lo vio el capataz, fue inmediatamente golpeado de nuevo. Hung Aguang se ahorcó... Entonces más de veinte trabajadores fueron donde el oficial y se quejaron; dijeron que no querían trabajar más en esa plantación azucarera. (Deposición*

670)

Comparable al relato de Huan Shirong es el de Lai Axi (Deposición 659). Lai habló sobre el mismo incidente pero puso mayor énfasis en la protesta. Enfatizó que los chinos hablaron con un oficial que no hizo nada y que luego con un segundo, con el administrador siguiendo de cerca sus pasos. En esta instancia, veinte coolies protestaron sobre las condiciones de la plantación, aunque al final, esto obviamente no cambió sus circunstancias. Sin embargo, Huang y Lai se refirieron a esta protesta como un momento decisivo que los impulsó a buscar abiertamente reparación legal, a pesar de que los caminos legales eran abrumadoramente descritos por los coolies como corruptos. Las palabras de un antiguo marinero, Chen Amu, tipifican las historias de la resistencia mediante caminos legales, con resultados que aparentemente empeoraban sus situaciones: "en la plantación azucarera, he sido tratado con atrocidad. Soy golpeado todo el tiempo. El año pasado fui golpeado tan duramente que no pude soportarlo, entonces fui donde el oficial local y demandé al dueño. Pero el dueño sobornó al oficial con dinero y solicitó que regresara. Estuve con grilletes por meses, y fui tratado más horriblemente que nunca" (Deposición 905).

La tendencia a apelar en procesos legales puede haber tenido su raíz en las tradiciones de las instituciones culturales de China; pero los coolies estaban también conscientes de haber sido categorizados como trabajadores "contratados" que supuestamente tenían algún recurso legal.

La conciencia de esta diferenciación retórica y legal, como trabajo bajo contrato y no esclavitud, también estaba acompañada por sentimientos de indignación y humillación. Los chinos, incluso aquellos que no provenían de las élites, creían que sus posiciones estaban por encima de los obreros manuales y ciertamente de los esclavos; se consideraban más como artesanos visitantes. Como lo declaró un coolie: "En China he visto astilleros en Shangai y Fujian, donde tratábamos a los artesanos extranjeros con razón y cortesía. No puedo creer que cuando trabajamos en el exterior, tengamos que sufrir torturas como estas" (Deposición 881). De manera parecida, la humillación se expresaba desde el orgullo nacional, con los chinos describiendo su sometimiento como una sinécdoque de la debilidad China bajo las incursiones extranjeras e imperialistas. Esto era particularmente evidente en los relatos comunes sobre la desnudez y las trenzas que eran cortadas cuando eran vendidos, como la descripción del granjero Chen Aji de haber sido golpeado "porque me resistí a cortarme el pelo", o la memoria de Lin Abang sobre la humillación al ser vendido: "Los chinos que eran vendidos en la Casa de la Venta de Personas en La Habana, eran forzados a quitarse toda la ropa para ser examinados y para saber si estaban sanos y fuertes o no. Eran tratados igual que toros y caballos. Los chinos aquí no sólo eran abusados y torturados físicamente, sino que también mentalmente humillados" (Deposiciones 4 y 74). Los sentimientos de humillación e injusticia eran agravados por la devaluación de la lengua china, tal como lo relata Chen Abao: "Debido a que no podía entender la lengua, fui muy golpeado" (Deposición 217). La identidad étnica china y la diferenciación retórica de la palabra trabajo bajo "contrato" no se traducían a ningún privilegio, sino que según los chinos, se trataba de lo contrario.

Sin embargo, la humillación era mayormente detallada en relatos de sometimiento como espectáculo, y los coolies recordaban la rabia que les sobrevenía con aquel tratamiento. "Nos humillan en todas las formas posibles", dijo el coolie Wu Asan (Deposición 397). Los espectáculos de su esclavitud abarcan lo que Saidiya Hartman llama los cotidianos y "benignos" actos de entretenimiento, así como la violencia bruta llevada a cabo por los amos y el público blanco (Hartman 1997, 42). El jolgorio de los esclavos, de lo cual Hartman da un ejemplo, era también entretenimiento para el amo, que miraba a los esclavos y les ordenaba bailar y cantar. Aunque los testimonios no sugieren una historia de la teatralidad y la performance en una breve generación de coolies trabajadores, relatos similares al de Wu describen formas de sometimiento espectacular o teatros del sometimiento, como el ritual de la denigración administrado a los chinos en la plantación La Flor de Cuba: "Todos los chinos que estaban encerrados eran forzados por el administrador a ladrar como perros y a balar como ovejas. Si nos rehusábamos a hacerlo, seríamos severamente golpeados. Nos humillaban en todas las formas posibles. Algunas veces no tengo ropa que ponerme. Mi vida aquí es un infierno" (Deposición 397). La imitación forzada de perros y ovejas servía para reducir a los chinos al nivel de animales domésticos. De manera similar, los coolies relataron la humillación de tener que alegar y rogar por varios privilegios, pero sobre todo por sus papeles de libertad. Aunque diferentes a los espectáculos de ser golpeados y físicamente dominados, los recurrentes espectáculos de ruegos extendían a las relaciones de dominación y sujeción (Hartman 1997, 42). Chen Gu, declaró, "les rogué de rodillas que me devolvieran mis papeles de libertad", pero en vez fue transportado a un taller de trabajo (Petición 22). Deng Asi, enviado a prisión después de ser acusado de "falsificación" de un certificado de libertad, dijo lo siguiente: "les rogué que me dejaran libre muchas veces, pero se rehusaron" (petición 46). Xie Zhiren, sin poder escribir su nombre en español y dependiendo de la voluntad de su amo, "le rogué a mi amo escribiera mi nombre y pidiera los papeles" (Petición 71). En algunos casos, los coolies rogaban por otros coolies, como el caso de uno que rogó por la libertad de su amigo, después de que este trató de escapar a un cruel amo, siendo atrapado más tarde y encerrado (Petición 17). Representaciones de ruegos y alegatos, en cualquier caso, eran tan frecuentes como las descripciones de confrontaciones violentas. Los alegatos de los coolies junto con patrones de confrontación subrayan las diferentes formas de resistencia en efecto relacionadas. Los coolies "cambiaban", desde el ruego y el alegato hasta enfermarse, o en algunos casos, complotar asesinatos de capataces, tal como se describe en el relato de Liang Lianqing: "Una vez, dos trabajadores y yo estábamos enfermos y pedimos descansar, pero el capataz negó nuestra petición y nos obligó a trabajar. Más aún, nos golpeó duramente. Por eso tres de nosotros lo matamos con asadones en el campo de caña de azúcar" (Deposición 1010).

Los relatos de resistencia exponen las condiciones del "trabajo bajo contrato" como sitios de resistencia y lucha por la dominación sobre sujetos no dispuestos a aceptar dicha condición, y como sitios de placer y humillación *racializados*. Un coolie citó los sentimientos de su tercer dueño, un hombre especialmente cruel, que le dijo, "no te compré para que trabajaras para mí, te compré porque quería golpearte" (Deposición 199). Yuan Aan describió a un capataz que "era tan malo que disfrutaba golpearnos"

(Deposición 120). Otro llamado Chen Ajin, antes carpintero de barcos, describió la arbitraria tortura a la que fue sometido por su capataz: "Una vez, le dije al capataz que estaba enfermo. El dijo que yo estaba fingiendo y le ordenó a cuatro personas que me ataran, me quitaran los pantalones, y me golpearan doscientas veces. Mi carne estaba llena de llagas. Luego me pusieron grilletes y todavía tenía que trabajar. Pero eso no fue todo. Volvieron en la noche y pusieron sal y jugo de naranja en mis heridas. Casi muero de dolor" (Deposición 120). La tortura y humillación de los coolies además se extendía hacia la entretención en manos de "pequeños niños blancos y negros", que tiraban piedras a los coolies al verlos en las calles (Deposición 144). Los relatos revelan las características de *sometimiento como espectáculo* y los ejercicios de poder que reclutaban a los menos poderosos, es decir los niños, y obligaban la participación de los africanos y los chinos. En un ritual de humillación, un propietario obligó a un chino a beber la orina de unas esclavas africanas, tal como lo cuenta el coolie llamado Lian Areng: "Después fui vendido a una plantación azucarera donde fui permanentemente golpeado. El propietario era abominable. Si el trabajador (chino) estaba enfermo, el propietario le pedía a una africana esclava que orinara y luego forzaba al trabajador a que bebiese la orina. Si el trabajador bebía la orina, entonces se consideraba que estaba realmente enfermo, y recién podía tener un descanso. De lo contrario, tendría que mantenerse trabajando" (Deposición 175).

Este ritual-espectáculo desplegaba mecanismos que inscribían una jerarquía racial y de género. Lian fue ordenado a que bebiese orina, pero más específicamente, a beber la orina de una africana esclava, lo cual era construido o *presentado* por el administrador blanco como la forma más baja o denigrante del cuerpo (el acto de beber orina en sí mismo, fuera de su contexto histórico particular, no es necesariamente "humillante"). En este escenario, el hombre chino coolie era sometido a un status "inferior" al de la esclava negra, y por lo tanto humillado –un acto que habría sido efectivo si sirviese de ejemplo, o de espectáculo, para otros. La ejecución de este rito reproducía la ideología de la superioridad blanca sobre la inferioridad negra, con los chinos forzados a participar en un esquema racista, y de esta forma disciplinando un cuerpo social entero más efectivamente que con una paliza. La esclava africana, mientras tanto, era sujeta a la humillación en el orinar (para la satisfacción del propietario) en un espectáculo que los rebajaba a ella y al coolie, y que simultáneamente inducía entre ellos antipatía, asco y el lascivo deseo del espectador. Más que darle una paliza al coolie para someterlo, otra forma de violencia, la del espectáculo de la humillación, inscribía y reproducía efectivamente las jerarquías de dominación e inferioridad en el cuerpo social, y promovía la ansiedad interracial y el conflicto a través de una violencia racialmente cargada y condicionada por género.

El terror existía en los escenarios cotidianos de actos de raza, género y sexualidad, tal como las golpizas por una pandilla que sufrió Chen Afu. Chen, raptado y vendido a Cuba a la edad de once años, describió ser regularmente abusado por un capataz, a quien le gustaba golpearlo mientras era sujetado por "otros" cuatro: "Fui vendido a una plantación azucarera para arrear caballos. El capataz era muy cruel y me golpeaba mucho, debido a que era joven en comparación con otros trabajadores aquí. Él le pedía a otras cuatro personas que me sujetaran contra el suelo, me bajarán los pantalones, y me pegaba en el trasero desnudo con una caña" (Deposición 12). Rituales de terror y humillación eran

descritos por los chinos como intentos de quebrarlos psicológica y físicamente. Mas allá de las golpizas diarias y los encadenamientos, estos métodos tomaban varias formas: subordinación cultural y sexual en contextos racializados (como el corte de cabellos, ser golpeados por no hablar español, ser desvestidos, ser mantenidos boca abajo sin pantalones, ser golpeados por "placer", ser forzados a beber la orina de esclavos africanos, y ser ordenados a imitar animales), terrorismo psicológico y físico (el uso de perros para atacarlos, verter sal en las heridas, verter agua hirviendo en el cuerpo, corte de orejas, de dedos, torturas públicas, desnudar), coerción basada en el estatus de ser desechables (la amenaza de ser arbitrariamente golpeados hasta la muerte como los "otros", diciéndoles que podían ser desechados en cualquier momento, o diciéndoles que podían ser vendidos a una situación peor), y mediante la negación de comida, agua, y más que nada, de los papeles de libertad.

Crueltes castigos eran hechos visibles y marcaban a los coolies como un cuerpo sometido. Una oreja cortada, pies roídos por perros, carne infectada, dedos arrancados, piel quemada— todo esto revela intervenciones corporales de dominación para su exhibición a largo plazo. Los actos crueles por parte de los propietarios, como ordenar el ataque de perros (que obviamente habían sido entrenados para tales objetivos), aterrorizar y dar palizas en grupo a un niño en el campo, forzar a un hombre a beber orina, todo componía una letanía de realidades perversas oculta en el contrato de trabajo, la "transición" y la "modernización". Presentándose a la comisión, los coolies ofrecieron sus cuerpos como evidencia. Han Qingduo dijo: "A menudo soy golpeado cruelmente, hay muchas cicatrices en mi cuerpo, por favor examínenlas ahora" (Deposición 717). Lian Ayou explicó su deformidad evidente como sigue: "Una vez dejé la tienda y no trabajé por un día, y cuando volví, inesperadamente el dueño me encerró y me cortó una oreja" (Deposición 851). Bu Ahou presenció el uso de perros para atacar a un compañero coolie: "El administrador blanco y el capataz blanco ordenaron a cuatro perros que mordieran sus pies; sus pies fueron mordidos hasta llenarlos de llagas y no pudo caminar más" (Deposición 808). Wang Changtai describió a doce de sus compañeros que murieron "porque sufrieron latigazos tan fuertes que su piel se infectó y se llenó de gusanos". Otro describió cómo el capataz sostenía un cuchillo y cortó cuatro de sus dedos, y otro describió cómo agua hirviendo fue vertida sobre él (Deposiciones 1035 y 1139). Mientras que las descripciones de dominación y resistencia son poderosas e impactantes, más intrigante es lo que estos testimonios sugieren en términos de modelos económicos de "transición" de la esclavitud a la sociedad libre. La naturaleza de estos episodios subraya los imperativos de *reinscribir* un orden racial particular, especialmente cuando los coolies amenazaban dicho orden. La presencia de los coolies continuamente recordaba a la clase de los propietarios de esclavos sobre las presiones de la transición desde la esclavitud al trabajo asalariado o libre. Este no sólo era un acuerdo económico pero también cultural. Como Orlando Patterson y Demetrious Eudell han enfatizado, la esclavitud fue una institución cultural, y el fin de la esclavitud y el proyecto de "emancipación" fue no sólo una "transición desde el trabajo esclavo al trabajo asalariado" si no también una "descrita en términos tales que la esclavitud se entiende como un sistema de relaciones sociales— en efecto, como un sistema cultural" (Endell 2002, 9). La más visible encarnación de la transición en Cuba fue el coolie. Así, los coolies tenían que ser mantenidos en regla, controlados, y violentamente marcados. Traídos directamente a una cultura y sistema de

trabajo basados en la esclavitud, los coolies eran figuras no blancas – ni blancos, ni negros, ni mulatos– que esbozaban la posibilidad de transformarse en una fuerza libre y “extranjera”. Los coolies representaban un nuevo desafío a la autoridad colonial, el catolicismo, el lenguaje y la cultura criolla, y la jerarquía de la esclavitud basada en la raza. Un comentario de un prominente propietario de plantaciones de la época, Domingo Aldama, ilustraba los sentimientos locales en relación a los chinos como potencialmente problemáticos en términos del mantenimiento del orden cultural y racial. Argumentaba que introducir el chino a Cuba causaría problemas en términos de "raza, color, religión, y sentimientos" y además advertía que se podía añadir mayor potencialidad a la revuelta de los negros (in Powers 1953, 128). Dada su demostrada rebeldía, los coolies chinos levantaron el espectro de insurrección, y más aún, avivaron las potenciales alianzas entre los coolies y los esclavos. En el medio de una guerra de treinta años por la independencia de Cuba, el incremento de las presiones locales y externas hacia la abolición, y los cambios tecnológicos en la producción de azúcar, los chinos eran no sólo una fuerza disruptiva, sino que también *representaban* la "transición", un momento histórico que describían como micro-lucha de violencia.

### **La peculiar fatalidad del color**

Los chinos eran una fuerza disruptiva en todo momento, tal como eran hipermóviles de un sitio a otro. Por ejemplo, Wang Dacheng "fue transferido doce veces en un período de diez años (Deposición 241). A un nivel tanto micro como macro, el coolie móvil continuamente ponía a prueba las fronteras de los espacios de trabajo y su orden cultural y social, y confrontaba lo que un escritor llamó "la peculiar fatalidad del color". Marcados como sujetos inferiores, los chinos describían las actitudes racistas que ponían en primer plano su sometimiento y se comparaban con los esclavos africanos que tenían propietarios blancos. Expresiones en los testimonios enfatizan que tanto los africanos como los chinos eran relegados a lo más bajo de la escala social. Las deposiciones contenían observaciones similares. Un coolie notaba que "cuando recién llegué aquí, habían seiscientos trabajadores que eran negros y chinos. Ahora sólo quedan cuatrosientos trabajadores. La gente negra trabaja igual que los chinos, del mismo modo son golpeados y encerrados" (Deposición 643). Otro simplemente concluía, "en las plantaciones azucareras, trataban a las personas negras y a mí de la misma manera" (Deposición 244). Otra observación coolie era de la siguiente manera: "Los chinos y negros son encerrados en la misma celda. Por la noche tenemos que usar grilletes y por día usamos cadenas en los pies mientras trabajamos". Aún otro sucintamente dice, "dos celdas, una para las personas negras y otra para los chinos. Y ambos negros y chinos en las celdas usan grilletes" (Deposición 231). Los chinos percibían que ellos y los africanos eran colocados en similares aprietos de inferioridad. Una declaración hecha por Chen Aer encapsula un mapa de economía racial: "los hombres blancos nos tratan como esclavos negros" (Deposición 216). Los "hombres blancos" y los "esclavos negros" eran las bases de comparación y polaridad en el espectro del poder racial dentro del cual los chinos estaban insertos. Sin embargo, los coolies se percibían a sí mismos más como esclavos negros que como hombres blancos. En este punto, James Williams Steele, cónsul americano en Matanzas, hizo una interesante observación en relación a los chinos, africanos, y la jerarquía según el color:



*Cuando un negro que ha matado a un capataz una mañana es seguido y baleado la mañana siguiente, cuando puedes ir a la calle y hacer un censo de los grupos encadenados, y encontrar en uno de ellos sesenta chinos, dieciocho negros y ningún blanco, y cuando al mismo tiempo sabes que media docena de hombres que han testificado en forma absoluta frente al fiscal el asesinato premeditado e intencional, y se sabe que los sujetos de este testimonio coherente son libres, y cuando esta clase de cosas pasan bajo tu observación durante años, y nadie nunca la niega, y todo el mundo la considera una cuestión obvia, comienza a parecer que hay una peculiar fatalidad en el color y la pobreza que la acompaña. (In Pérez 1992, 144)*

Por supuesto, la fatalidad "peculiar" del color y su acompañante pobreza no se presentó únicamente en Cuba. Pero más aún, la observación de Steel sugiere la preponderancia de los chinos en el estrato social más bajo. Los coolies se describieron consistentemente lejos de la clase de los propietarios, que en sus descripciones corresponden a las del hombre blanco, aunque uno menciona a una mujer propietaria (Deposición 846). Los coolies localizaron las formas máximas de autoridad como personificadas en lo blanco, "el propietario blanco", "el oficial blanco" y en algunos casos "la esposa del propietario". En ninguna instancia los africanos fueron descritos por los coolies como propietarios. En vez, los testimonios indican la característica particular de los capataces negros asignados a supervisar a los coolies. El hombre chino se refiere a la "gente negra" como "esclavos" o "capataces negros". Como lo explica un coolie, "la gente negra son esclavos, y no les pagan" (Deposición 729). Más aún, los chinos notaban una diferencia sobre el aspecto generacional de la esclavitud africana, señalando que los descendientes de las uniones de los coolies con esclavos también serían esclavos, como en lo exclamado por Cai Xiang: "Vi algunos chinos tener niños con mujeres negras y sus niños serán todavía esclavos de los propietarios" (Deposición 1054). Otro trabajador chino recuerda a un compañero coolie que se casó con una mujer africana, y reflexionaba si acaso su hijo sería esclavo (Deposición 1081). Estas breves menciones de las uniones entre coolies y esclavos, desafortunadamente demasiado breves como para obtener mayores conclusiones, revelaban la ambivalencia de las relaciones coolie-esclavo, que eran tan conflictivas como enredadas. Algunos testigos enfatizaron esta ambivalencia cuando divulgaron las colaboraciones encubiertas entre los esclavos y los coolies, más allá de las acciones abiertamente antipáticas entre ellos. El relato de He Lin subraya la transmisión encubierta de información:

*Un día, el capataz golpeó a Li De hasta la muerte en el campo de azúcar y lo enterró allí. Cuatro negros lo asistieron, sin que los oficiales lo supieran. Yo no lo vi, pero unos negros me lo dijeron. Había estado en la plantación azucarera por tres años. Después nueve de nosotros nos pusimos de acuerdo; golpeamos al capataz hasta matarlo. Fuimos enviados a una prisión en La Habana. Estuvimos ahí por dos años y luego fuimos enviados a una plantación azucarera. Trabajamos ahí por cuatro meses. Luego el administrador escuchó que habíamos golpeado a un capataz hasta matarlo, y nos envió a una cárcel en Sagua la Grande donde nos quedamos por otros dos años (Deposición 769).*

En otro ejemplo Lai Axi contó sobre un esclavo africano que sabotó a los chinos, aunque después compartió información sobre el incidente secretamente: "Una noche, cuando estábamos procesando caña de azúcar, un esclavo negro puso un fierro en la máquina de refinación de azúcar y nos acusó de tratar de romper la máquina... después, el esclavo negro me dijo en secreto que el administrador le había ordenado poner el fierro en la máquina" (Deposición 216).

Sin embargo, la mayoría de las veces los chinos consideraban sus status como similar al de los esclavos; pero algunas veces se sentían menos privilegiados que ellos, y por lo tanto en una posición social más baja. Tratados de la época de racismo científico ofrecen una contraparte a las descripciones testimoniales del status social más bajo. Un médico cubano, Benjamín de Céspedes, realizó un estudio (1888) en el que estableció una taxonomía de las razas en Cuba según comportamiento sexual y la prostitución. Este estudio clasificó las relaciones sexuales entre chinos en lugar inferior a la prostitución entre la gente de color (negra), menores y hombres. Aparentemente el doctor observó la prostitución entre hombres chinos, lo cual juzgó como el máximo acto de "abominación" sexual, y una innata "inferioridad" racial (Lane 2005)<sup>15</sup>. Relegados como grupo a un estatus inferior, los coolies también describían su experiencia de opresión en términos agudamente racializados. "Los negros y los blancos, aquí todos tratan mal a los chinos", dijo Wu Axiang. "Siempre nos patean, si nos ven caminando en las calles" (Deposición 114). Según los relatos de los coolies, la jerarquía racial era reforzada en el trato diario pero más profundamente sentida en términos de necesidades y privilegios que eran concedidos o negados. Lo "mundano" era descrito en términos de lucha. Conseguir dormir, conseguir comida, y la preponderancia de la muerte emergen como preocupaciones abrumadoras. Los chinos repetidamente describen estar hambrientos y en otros casos describen la muerte por hambre de otros coolies. "Algunos (chinos) se enferman y mueren porque no tienen suficiente comida para comer", declaró LiuLiu Guancai de la plantación Concepción (Deposición 727). "Siempre estoy hambriento aquí", dijo He Asi, "y he sido muy golpeado. Soy tratado peor que los animales" (Deposición 376). El susodicho Huang Shirong habló de un coolie que desesperadamente buscaba algo para comer: "El estaba tan hambriento que se comió caña de azúcar el campo de caña, y cuando el capataz lo descubrió, fue inmediatamente golpeado otra vez" (Deposición 670). Del mismo modo, Lin Abang observó, "Si la gente era descubierta tomando un poco de comida durante las horas de trabajo en la plantación azucarera, eran forzados a usar grilletes" (Deposición 174). Un Chen Lonng describió cómo probaba el agua de azúcar para mantenerse cuando trabajaba en el molino o en la refinación, "Cuando hago el azúcar, puedo beber algo de agua azucarada para disipar el hambre; si no hago azúcar, no tengo nada que comer" (Deposición 977). Hubo 709 deponentes que describieron estar en un constante estado de hambre. Y 953 deponentes que describieron estar rodeados por la muerte.

Los ejemplos de Xu Shaolin y Pen Wendao son los más interesantes por sus posiciones como cocineros en las plantaciones -una posición que habría dado el *mayor* acceso a los alimentos. Pen exclamaba que los chinos "que trabajan en el campo de caña no pueden tener suficiente comida y están hambrientos todo el tiempo" (Deposición 829). Xui Shaolin describió no sólo su experiencia con la privación de la comida sino que también

con el rol de la comida en la *división racial*:

*Antes había cuarenta y siete chinos en el grupo y ahora sólo quedan quince. Somos tratados muy mal. Nos golpean y no nos dan comida... Aunque trabajo como cocinero, no puedo dejar este lugar ni por un momento. Si salgo por unos segundos me golpean, tal como a los trabajadores que siembran caña de azúcar en las plantaciones.... Aunque trabaje como cocinero, no tengo suficiente comida para comer. Incluso aunque sobre un poco de comida, se las dan a los negros y no a mí....la gente en Cuba está acostumbrada a esclavizar a los negros, y tratan a los chinos peor que a los esclavos negros. Esto no tiene ningún sentido. (Deposición 855)*

El hambre, del mismo modo que la muerte y los ritos fúnebres, fue experimentado por los coolies como inseparable de las políticas del privilegio racial. En esos términos, los coolies se comparaban a si mismos con los esclavos, y finalmente concluían que el estatus de los chinos estaba mas en línea con el de los perros. La muerte fue caracterizada no sólo en relación a la supervivencia diaria sino que también a la práctica cultural, ya que los chinos creían que la negación de los ritos de entierro conllevaba al malestar eterno. La preocupación por el entierro (y la comida), inseparable del contexto racial en que emerge la privación, fue un nódulo de conflicto racial. Las observaciones de los coolies sobre este punto son mejor ejemplificadas por el carpintero de ataúdes, Guo Amei, en la plantación Flor de Cuba, quien declaró lo siguiente: "Aquí los chinos muertos no serán enterrados en ataúdes pero los negros sí. Lo sé porque mi labor es hacer cajas de azúcar y ataúdes" (Deposición 713). Otro coolie hizo una observación típica: "veo que los trabajadores chinos no tienen un ataúd después de muertos. No les permiten a las personas pedirlos y no les permiten a los amigos a despedir el muerto. Él (el dueño) llorará si muere su perrito. Nosotros verdaderamente no somos mejores que el perro" (Deposición 694). Los chinos comparan su trato con el de los perros; pero más a menudo sienten que son tratados peor que los perros, ya que los perros al menos tenían el duelo de sus amos. Los chinos se comparaban desfavorablemente con los esclavos porque fueron testigos de esclavos enterrados en ataúdes (aunque uno puede preguntarse si algunos esclavos, o quizás los esclavos menos privilegiados en la jerarquía social, no eran despachados del mismo modo que los chinos). Dada la importancia de la adoración a los antepasados y al linaje en la cultura china, completar exitosamente un rito funerario marcaba un punto crítico de continuidad cultural y generacional. Los ritos funerarios elaborados y la colocación correcta de los sitios de entierro en la tradición China involucraban prácticas que se habían establecido hace miles de años. El profundo sentimiento dado a las prácticas funerarias emergió no sólo debido a una práctica cultural, sino que también como un índice de estatus e importancia social. La falta del rito, y más aún, la manera en el que esto ocurría, creaba un profundo resentimiento entre los chinos por lo que ellos consideraban una humillación como grupo. Al parecer, incluso el bautismo y la conversión al catolicismo no aseguraban un entierro propio. Los testimonios de los coolies a menudo terminaban con el amargo refrán: "Los chinos son enterrados como los perros". Los testimonios de Huang Afang, Li Achang, Wu Zhangsi, Pan Wendao, Lu Zelin y Chen Amu, proveen ejemplos de observaciones comunes realizadas en el conjunto de sus testimonios:

*Cuando los chinos mueren, son enterrados como perros. (Deposición 413)*

*Si los chinos mueren aquí, sus cuerpos son despachados en un gran hoyo, que no está lejos de la cárcel, y ese hoyo es especial para los cadáveres de los chinos muertos. (Deposición 523)*

*Fui testigo de los chinos que eran enterrados como perros sin ataúdes. (Deposición 577)*

*Después de que los trabajadores chinos mueran, sus cuerpos no serán enterrados en tumbas. En vez, sus cuerpos sólo eran desechados en los alrededores. No estamos autorizados a ayudar a enterrar a esos chinos. (Deposición 829)*

*Si un chino muere su cuerpo se desecha en un gran hoyo. El hoyo puede contener cuatro, cinco personas y a veces más de diez... Después el hoyo será cubierto por barro. (Deposición 864)*

*La comida aquí no es suficiente, y tenemos que trabajar todos los días desde las tres de la mañana hasta las doce de la noche con solo dos horas para comer y descansar... e incluso tenemos que trabajar los domingos... Si los chinos mueren aquí, no serán enterrados en ataúdes. (Deposición 905)*

La experiencia de los coolies fue impregnada de las divisiones raciales de la esclavitud, en la que los chinos y los africanos estaban enfrentados. Wen Azhao observó que "a la gente negra se le pedía que arrastraran y desecharan estos cadáveres" (Deposición 50). O como describió el susodicho He Lin, "cuatro negros" fueron reclutados por el capataz para enterrar a un coolie (asesinado por el capataz). El trato a la muerte de los coolies emergió de formas que enfatizaron su bajo estatus, y aún más revelaban el reclutamiento blanco de esclavos africanos en el proceso de la muerte de chinos y su eliminación, reforzando y agudizando más aún el conflicto racial.

Traducido por Sebastián Reyes Gil

Este extracto del libro *The Coolie Speaks: Chinese Indentured Laborers and African Slaves in Cuba* (Philadelphia: Temple University Press, 2008), de Lisa Yun, aparece con la permisión de Temple University Press.

### **Bibliografía**

Auchincloss, Henry B.

1865 "The Chinese in Cuba." *The Hunt's Merchants Magazine and Commercial Review*. 52: 186-92 (Jan-June 1865).

Ballou, Maturin Murray

1969 *Due South; or, Cuba Past and Present*. New York: Negro Universities Press.

Benjamin, Joel et al.

1998 *They Came in Ships*. Leeds, England: Peepal Tree Press.

- Carter, Marina and Khal Torabully, eds.  
2002 *COOLITUDE: An Anthology of the Indian Labour Diaspora*. Anthem Press.
- Ching Hwang, Yen  
1985 *Coolies and Mandarins: China's Protection of Overseas Chinese in the Late Ch'ing Period, 1851-1911*. Singapore: Singapore University Press.
- Chuffat Latour, Antonio  
1927 *Apunte histórico de los chinos en Cuba*. Habana: Molina.
- Dabydeen, David  
1998 *Coolie Odyssey*. London: Hansib Publishing.
- Demetrius Eudell  
2002 *The Political Languages of Emancipation in the British Caribbean and the U.S.*  
Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Hartman, Saidiya  
1997 *Scenes of Subjection: Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*. New York: Oxford University Press.
- Irick, Robert.  
1982 *Ch'ing Policy Toward the Coolie Trade 1847-1878*. Taipei: Chinese Materials Center.
- Jay, W.M.L.  
1871 *My Winter In Cuba*. New York: Dutton and Company.
- Lane, Jill  
2005 *Blackface Cuba, 1840-1895*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- McGary, Howard and Bill Lawson  
1992 *Between Slavery and Freedom*. Bloomington: Indiana University Press.
- Ong, Aihwa  
1999 *Flexible Citizenship*. Durham: Duke University Press.
- Pérez, Louis A  
1992 *Slaves, Sugar & Colonial Society: Travel Accounts of Cuba, 1801-1899*.  
Wilmington: Scholarly Resources.
- Pérez de la Riva, Juan  
1966 "Demografía de los culíes chinos de Cuba, 1853-74." *Separata de la Revistad de la Biblioteca Nacional José Martí* 57.4: 57-86.
- Powers, Marshall

1953 *Chinese Coolie Migration to Cuba*. Dissertation, University of Florida.

Prashad, Vijay

2000 *The Karma of Brown Folk*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Pui-shum, Tam

1915 *Diccionario Español- Chino/ Xiu zhen Lüsöng huawen hebi zidian*. Hong Kong:  
Xunhuan tushu fanyi bianjishe.

Scott, James C.

1990 *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale  
University Press.

Yap, Melanie and Dianne Leong Man.

1996 *Colour, Confusion, and Concessions*. Hong Kong: Hong Kong University Press.