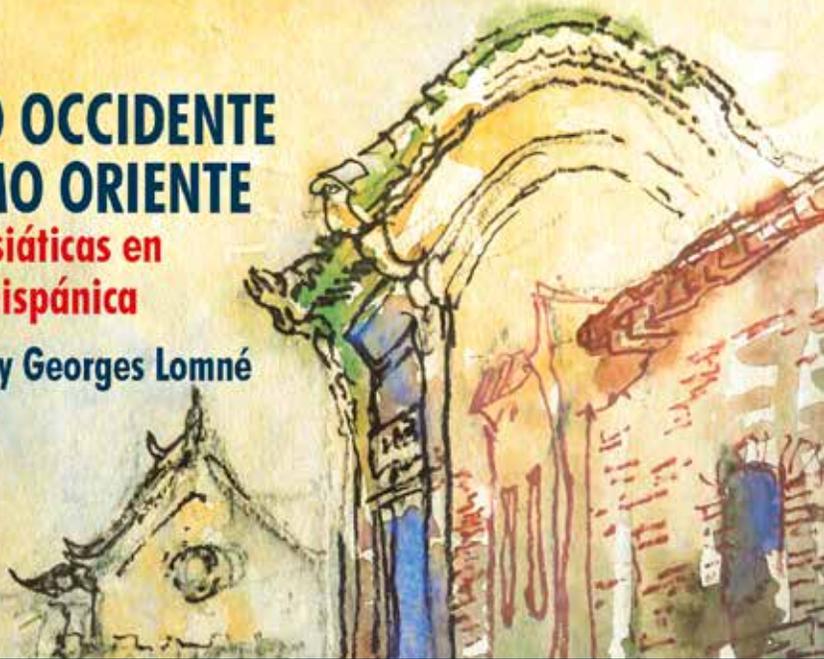


EXTREMO OCCIDENTE Y EXTREMO ORIENTE

Herencias asiáticas en
la América hispánica

Axel Gasquet y Georges Lomné
(Editores)



Capítulo 4



BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ

Centro Bibliográfico Nacional

303.482508 E Extremo Occidente y Extremo Oriente : herencias asiáticas en la América hispánica / Axel Gasquet y Georges Lomné, editores.-- 1a ed.-- Lima : Pontificia

Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2018 (Lima : Tarea Asociación Gráfica Educativa).

317 p. ; 21 cm.

Incluye bibliografías.

Contenido: Encuentros y desencuentros -- Fascinación pictórica por oriente y arte nikkei -- Narrativas mestizas, nikkei y tusán.

D.L. 2018-08170

ISBN 978-612-317-372-2

1. Orientalismo - América Latina - Ensayos, conferencias, etc. 2. Orientalismo en el arte 3. Chinos en la literatura 4. Japoneses en la literatura 5. Oriente y Occidente I. Gasquet, Axel, 1966-, editor II. Lomné, Georges, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú

BNP: 2018-143

De esta edición:

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2018

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo

y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: *Puerta de Pekín* (1953), de Raúl Castagnino

Primera edición: junio de 2018

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-08170

ISBN: 978-612-317-372-2

Registro del Proyecto Editorial: 31501011800564

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

LOS CHINOS DEL PERÚ: UNA IDENTIDAD RECONSTRUIDA¹

Isabelle Lausent-Herrera
CNRS-CREDAL, Francia

Fruto de la colonización española, el Perú es un país que no ha cesado de recomponerse con el aporte de los diferentes flujos migratorios y afirmando su composición multiétnica, con el correr del tiempo, más como un lastre que como una riqueza. A los grupos indígenas —amazónicos y andinos—, reducidos y controlados mayormente por el clero y la administración colonial a fuerza de evangelizaciones y conversiones, se ha añadido al final de la época moderna minorías no nacionales cuya pertenencia racial, étnica y religiosa difería a la vez tanto de la cultura católica dominante como de las poblaciones autóctonas en vías de integración.

Siglo de la independencia y de la ciudadanía, el XIX ha visto coexistir, no sin dificultades, a las poblaciones andinas, los españoles aferrados a sus privilegios, los esclavos negros y sus sucesores: los colonos chinos, los colonos de Europa central y mediterránea, así como los «turcos» (término genérico que designaba sobre todo a los migrantes y comerciantes judíos de las márgenes orientales).

Entre 1849 y 1874 —periodo que marca oficialmente el fin de la esclavitud, pero no de la inmigración—, cerca de 100 000 chinos originarios de las provincias de Guangdong y de Fujian fueron introducidos en el Perú (Stewart, 1976). Reducidos a la esclavitud mediante contratos

¹ Artículo traducido por Axel Gasquet.

abusivos que los vinculaban con las explotaciones de guano o de los grandes latifundios azucareros y algodoneros de la costa peruana, estos chinos fueron proyectados en un espacio por completo extraño y hostil. Estas palabras evocan lo que fue la condición de la mano de obra china de las grandes haciendas:

En ese momento un chino atravesaba el patio dirigiéndose a la fábrica. Estaba desnudo como un gusano, llevando una enorme carga de paja amarillenta de caña de azúcar [...]. Caía la noche, [...] y en el crepúsculo he visto las sombras chinas, el ganado de hace un momento, ingresar al establo en silencio seguido de los guardias con un látigo en la mano y de un mayordomo a caballo con el revólver en la cintura (Wiener, 1880, pp. 36 y 59)².

La confusión a la que fueron sometidos, que se tradujo en numerosos suicidios, fue acrecentada por la privación de sus compañeras. Llevados sin esposas, sometidos a perpetuas agresiones por parte de los contra maestres negros o mestizos, reagrupados en barracones promiscuos, desde que llegaron los chinos han dado la imagen de una raza envilecida dominada por los vicios. Las condiciones en las que fueron introducidos y en las que vivieron los primeros años de su reclusión peruana no les permitieron, en un primer momento, ni formar una comunidad ni desarrollar siquiera una identidad cultural grupal.

VEINTE AÑOS DE UNA IDENTIDAD CONTENIDA Y REFRENADA: LOS AÑOS 1849-1869

La vida de los chinos en las haciendas no fue descrita. Los estudios realizados y que abordan este tema (González, 1985; Rodríguez, 1989)

² Las observaciones de Wiener corresponden a un viaje realizado en 1877; es decir, tres años después de finalizada la trata, mientras que miles de chinos estaban aún retenidos en las haciendas, pues su contrato no había terminado o fue ilegalmente prolongado. Para conocer la verdadera condición de los culíes, deben consultarse las raras denuncias aparecidas en *El Comercio*, la prensa inglesa antiesclavista y los archivos nacionales.

han utilizado la correspondencia intercambiada entre los responsables de las haciendas y los propietarios, así como la contabilidad de los latifundios. Estos documentos están fechados, en su gran mayoría, en la época en que finaliza la trata de esclavos y del período posterior. Estas observaciones de carácter privado solo abordan la cuestión de los asiáticos bajo su aspecto utilitario, como el de una mercancía que se puede vender y comprar, como una herramienta que rinde bien o mal si los hombres están enfermos y que dejan de rendir cuando envejecen o cuando mueren. Muy pocas son las observaciones realizadas sobre las costumbres que lograron preservar en el curso de sus vidas de reclusos en las plantaciones. Algunas palabras lacónicas dan cuenta del Año Nuevo chino, pero ninguna descripción ilustra el hecho. Otras apreciaciones son realizadas para comentar la insistencia de los chinos para obtener carne de cerdo en lugar de res, sin que la preparación de los platillos ni de los ingredientes empleados sea especificada. Se afirma a menudo que se curan ellos mismos, pero nada se dice sobre el uso de los productos utilizados ni de la presencia, entre los chinos, de médicos herbolarios. Los testimonios son escasos, se traten ya de testimonios exteriores a la hacienda o de los testimonios emanados del seno de la comunidad; pues los chinos, transplantados y desposeídos, tuvieron muy pocas oportunidades para expresarse³.

Se puede entonces afirmar que las primeras generaciones de culíes que se trajeron tuvieron por único bagaje sus nombres y apellidos —a menudo incompletos debido al analfabetismo—, su lengua, sus creencias, a veces cierto conocimiento y, de manera muy rara, algunos objetos familiares:

- a) *El apellido*: distribuidos en las plantaciones desde su llegada, los chinos se reconocían entre ellos por su patronímico. Este era el del clan al que pertenecían, un clan constituido sobre una base territorial que era el pueblo de origen en China. Compuesto en general de tres elementos, a veces cuatro, entre ellos el apellido,

³ Las *Causas criminales*, que están siendo catalogadas en los Archivos Nacionales de Lima, dan a veces la palabra a culíes que fueron capturados tras su fuga, acusados de crímenes o revueltas. Los reclamos más antiguos que conocemos están fechados hacia 1860.

el nombre tiene por función indicar a la persona y la generación a la que pertenece. Tener un apellido, mencionarlo, es formular en tres o cuatro palabras (caracteres) quién es su familia; esto es, quiénes son sus ancestros, de dónde se es originario y si se debe ser respetado como mayor o si, al contrario, se debe adoptar una actitud sumisa para con la persona a la que se dirige. Elemento identitario esencial, el apellido se forma a partir del clan patronímico y territorial que, años después de su llegada, estructura también a los grupos de socorro mutuo, fundamentos de la comunidad.

- b) *La lengua*: originarios de diferentes provincias y distritos del sur de China, los chinos forman —al contrario de la opinión que tienen la mayoría de los peruanos— una masa no homogénea desde un punto de vista estrictamente lingüístico. La lengua hablada dominante es el cantonés, pero otros dialectos como el *langtou* y el *hakka* son idiomas vinculantes de una cantidad considerable de chinos. Obligados a codearse en las peores condiciones, los diferentes grupos dialectales no siempre logran comprenderse. Recordemos, por ejemplo, que entre los *Puntis* de cantón y los *Hakkas* la animosidad es grande y ancestral; esta enemistad se expresa en China, durante el mismo período, a través de la guerra de los *Taiping* (1849-1964) (Reclus, 1972). Sobre este punto, las observaciones también faltan, para dar cuenta de esta diversidad conflictiva. ¿La población china de las plantaciones era étnicamente homogénea? Por ejemplo, ¿cómo cohabitaron en las haciendas *Puntis* y *Hakkas* en sus lugares de afectación? A pesar del efecto de solidaridad nacido de una adversidad común, es poco probable que esta cohabitación haya sido siempre feliz. Al interior de la hacienda, debieron formarse grupos dominantes y subordinados, inicialmente sobre la base de una comunidad dialectal, después transformada en territorial y de clanes. Tras iniciarse la liberación de los primeros chinos, estos grupos, dispersados, pudieron reunirse en los centros urbanos y constituirse en asociaciones regionales y dialectales.

c) *Las creencias*: excepto los tres días concedidos a los chinos para festejar el Año Nuevo en la hacienda, aún sabemos muy poco sobre las prácticas religiosas comunitarias o individuales al interior de las plantaciones. Los grandes propietarios se desinteresaban por completo de la vida privada de sus chinos, salvo cuando se trataba de los desvíos sexuales propiciados por su aislamiento o cuando se volvían locos por los efectos del opio. Ante la imposibilidad material de seguir practicando el culto ancestral⁴, los primeros chinos veneraban a escondidas los dioses territoriales y, más especialmente, el muy popular dios de la tierra, *Tu Di Gong*, garante de la paz y de la unidad. A pesar de su indigencia, sin embargo, les resultaba fácil dirigirse a él, pues su presencia en el barracón donde vivían podía tomar la forma de una simple inscripción ideográfica pintada sobre un papel pegado en la parte inferior de la pared⁵; una o dos velas y algunas frutas presentadas como ofrenda alcanzaban para poner en relación al culí con su dios tutelar. Además de esta invocación en papel y de la ausencia de una representación antropomórfica, el dios de la tierra podía estar representado por una entidad natural (Thoraval, 1992), que podía ser una roca. Cuando lograban comunicarse e instaurar una relación de intercambio con los indígenas, los culíes, informados por estos de la naturaleza de las huacas, debían sentir una comunión de creencias. Su devoción se expresaba también hacia *Guankong* (*Guanyu*, *Guandi*), dios de la guerra y de la justicia, pero ante todo, del comercio y de la prosperidad; o también hacia *Guanyin*, diosa de la misericordia, divinidad de origen budista. En el mundo hostil de la hacienda,

⁴ Aunque propio a los chinos acomodados, poseedores de alguna instrucción y comúnmente ciudadanos, no está excluido que esta práctica haya sido adoptada por algunos de los que salían de las haciendas, incluso cuando la mayoría de los culíes pensaban que su estancia sería temporaria y que reintegrarían el clan familiar.

⁵ Hemos podido observar, en 1984, esta misma práctica en el templo en ruinas de una comunidad asiática instalada en San Ramón, Amazonas, hacia 1865.

los malos tratos, los conflictos entre los culíes y el temor a los demonios (los *gui*) no podían sino favorecer el recurrir a los adivinos y a los exorcistas cuando estos se contaban entre ellos. Hasta que los chinos liberados pudieron hacer venir de China las estatuillas que representaban las otras divinidades protectoras e introducirlas en las plantaciones, las manifestaciones religiosas fueron sin duda muy simples. Las prácticas religiosas y supersticiosas de los chinos no fueron descritas sino hasta 1880. Charles Wiener, buen observador, informa, con motivo de un viaje realizado en 1877 —esto es, de modo muy tardío—, cómo los chinos se pusieron a celebrar de forma improvisada una ceremonia:

Tuve el placer de ver un santuario chino improvisado por los culíes y de poder asistir a sus ceremonias religiosas.

Su altar consistía en una mesa cubierta de platos, entre los cuales algunos estaban ornados con inscripciones. La mesa estaba coronada por un dosel, en cuyo fondo se encontraba una imagen representando a un hombre sentado; detrás de él aparecían una china sonriente y una especie de sátiro de rostro moreno. Frente a varios platos se consumían las velas, igual que al pié de un cierto número de cuchetas. Los chinos se divertían arrojando petardos de mano durante toda la celebración, de mañana a la noche, y comían copiosamente (Wiener, 1880, p. 112, nota 2).

Este ejemplo evidentemente no concierne al período inicial, pues los ritos son aquí realizados delante de las imágenes y las estatuillas que, con certeza, estaban ausentes en los primeros años tras la llegada al país⁶. Este texto tiene, sin embargo, el mérito de describir el templo

⁶ Jamás se realizó una investigación sobre la producción del artesanado chino en el Perú. Hemos tenido ocasión de ver en Lima una linterna china hecha evidentemente con una madera dura del Amazonas, la chonta. Los vidrios estaban pintados de forma grosera. ¿A partir de cuándo los chinos producen sus propias artesanías? ¿Las primeras imágenes esculpidas fueron importadas en la década de 1870 o fueron fabricadas por los mismos chinos en las haciendas?

improvisado que los chinos compusieron en aquella oportunidad dentro del barracón. Esta descripción hace pensar a una suerte de templo de las Tres Religiones o de Todos los Dioses, tal como existían en los sectores populares de China.

Si tales eran sus prácticas individuales o de grupo, estas no fueron sin duda jamás perturbadas; por un lado, porque no obstaculizaban el ritmo ni la calidad del trabajo y, por otra parte, porque el cristianismo fue introducido muy tardíamente en las plantaciones⁷. Algunos propietarios hicieron bautizar a sus chinos, pero no todos lo hicieron, ni de forma sistemática. Primero, porque no lo deseaban (los curas habrían entonces intervenido en la conducción de las plantaciones exigiendo el respeto de las fiestas religiosas, lo que habría reducido el tiempo de trabajo para el hacendado); segundo, porque los mismos religiosos no se preocupaban por esto en aquella época. Fue recién a partir de la década de 1870, con el aumento de la violencia en el seno de las haciendas y sobretodo con el número creciente de chinos que llegaron a vivir a Lima, que la Iglesia comenzó a inquietarse por sus almas.

Contrariamente a la indiferencia mostrada hacia las otras manifestaciones culturales o religiosas chinas, la significación dada a la muerte y a las creencias que la rodeaban interesaban a los contemporáneos, sobretodo debido a la frecuencia de los suicidios. Colgándose o arrojándose de lo alto de los acantilados (este era el caso de los chinos recolectores de guano), los culíes ponían fin a los tormentos y acababan de este modo con toda esperanza de reencarnar en otra vida en el Imperio Celeste. Conociendo esta idiosincrasia, algunos hacendados ordenaban quemar los cuerpos de los culíes que escogían suicidarse, para de este modo privarlos simbólicamente de una posible reencarnación. Esta creencia fue la

⁷ Como ejemplo, tomemos el caso de la hacienda Cayalti: apenas diecinueve chinos de más de un millar fueron bautizados en la década de 1890 (González, 1985, p. 100).

única, hasta donde sabemos, que les importaba a los hacendados, pues representaba una coerción para los chinos. Pero esta arma cultural se volvió finalmente contra ellos. En efecto, estas cremaciones fueron, junto con las muertes por exceso de latigazos, uno de los primeros motivos de rebelión dentro de las haciendas. La muerte y sus rituales no eran respetados en las plantaciones. Se ignoraban los velatorios, las procesiones, la conservación de los cuerpos a la espera de la fecha propicia para la sepultura, al igual que la elección de un terreno favorable para el entierro. Contrariamente a las costumbres chinas, los cuerpos eran llevados sin preparación a las fosas comunes cavadas en una parcela alejada de las haciendas o en cementerios improvisados colindantes de las huacas y los cementerios prehispánicos, como fue observado en Tarma y en Trujillo.

Resulta significativo constatar que, durante casi veinte años de trata, se ignoró todo de los chinos. Los asiáticos apenas son evocados en los intercambios de correspondencia entre hacendados, proveedores y autoridades políticas, mencionando tan solo los rasgos negativos del carácter chino: la depravación y la influencia de la droga. Se rechaza observar o comprender sus costumbres; no se les reconoce ninguna identidad propia.

INICIO DE LA RECUPERACIÓN IDENTITARIA

Hasta la década de 1870, los hacendados y sus contra maestros no dudaban de poder seguir controlando a los culíes. Las condiciones de trabajo eran tan duras —y para los insumisos, las puniciones tan crueles— que las revueltas fueron muy esporádicas y/o reducidas a individuos de carácter recalcitrante. Sus primeras inquietudes se despertaron con la aparición de los chinos libres, que circulaban entre las plantaciones y establecieron relaciones entre las comunidades chinas de diferentes valles y haciendas.

De ser esporádicas, las revueltas se convirtieron en numerosas y más amplias. De las revueltas se pasó a las rebeliones organizadas, como la de Pativilca en 1870. Movilizando alrededor de mil quinientos chinos, esta rebelión reviste una «coloración» típicamente china. Los culíes se pintaron el rostro con dos colores (rojo y azul), pusieron vendas en sus frentes, levantaron estandartes y desfilaron con armas improvisadas e instrumentos de música, gongs y flautas. Los refuerzos del ejército llegado desde Lima para apoyar a los hacendados ahogaron la rebelión al precio de 300 muertos (Rodríguez, 1979).

A continuación, otras rebeliones de menor amplitud movilizaron a los chinos: en 1871, en Maranga; en 1875, en Huacho; y en 1876, en Trujillo. La movilización más impresionante y la más significativa de los chinos fue aquella que acompañó el ingreso de las tropas chilenas en Lima durante la Guerra del Pacífico. Los chinos vieron en los chilenos la encarnación de sus tan esperados liberadores y estuvieron fascinados por su jefe, el coronel Lynch, que hablaba chino (pues había combatido con los ingleses durante la Guerra del Opio). En Lurín, durante la víspera de la batalla de Chorrillos, el 11 de enero de 1881, los chinos que asistían a las tropas chilenas se prepararon curiosamente para el ataque. Parece ser que dos ceremonias precedieron la batalla. Un testigo, el cirujano chileno A. Queely, describe la primer ceremonia en estos términos:

Esa colonia en número de 658 individuos se había reunido en su pagoda de San Pedro de Lurín, el día 11 de enero, en una especie de capilla de regular extensión, que se veía alumbrada, a pesar de no ser de noche, por cuatro faroles chinos de varios colores y adornada por un altar solo, en el que figuraban tres estatuas o retratos de madera, a la manera de los que suelen verse en los altares de nuestras propias iglesias. La estatua o el santo del medio representaba Kuonglong, especie de Marte en la religión de los colonos⁸, y figuraba a un hombre

⁸ En la mayor parte de los documentos no internos de la hacienda, especialmente en la prensa, el término «colono» es empleado para designar a los culíes chinos, lo que no corresponde en absoluto a su función.

de grande estatura, lengua y espesa barba y rostro de color rojo, con una enorme espada en la mano derecha, espada que, según la creencia de los fieles era manejado por su Kuonglong, no obstante pesar más de mil libras. El santo de la derecha representaba a un joven imberbe y de rostro blanco, a quien creían hijo de Kuanglong y le llamaban Yong Long, y, el de la izquierda, especie de ayudante de su referido Dios de la guerra, que era negro y de grandes ojos blancos. Tenía también espada y se llamaba Affay. Ante esta rara trinidad, un chino ofició algo que parecía misa y enseguida procedió a degollar un gallo, símbolo de la guerra, cuya sangre depositó en una redoma. Por esa sangre belicosa juraron los chinos sus deseos y sus votos para que las armas de Chile salieran victoriosas, y así se lo pidieron a Kuanglong, con todo respeto, bebiendo enseguida la sangre mezclada con agua. Todos los 658 colonos bebieron parte del mistificado líquido.

Terminada la ceremonia, el chino Quintín Quintana, jefe elegido por la colonia y pronunció un largo discurso en el que habló de la esclavitud reinante en el Perú, de la próxima libertad y del imperio de las leyes comunes (Lecaros, 1979, pp. 96-97).

Otro testigo chileno, W. A. Dyke Akland, asistió junto con 2000 chinos a una ceremonia que esta vez tuvo lugar en una iglesia y no en una pagoda. Allí también se degolló a un gallo, se bebió su sangre y se arrojaron caracoles al aire mientras que la asamblea prestaba el juramento de apoyar a los chilenos y derrotar a los peruanos (Wu Brading, 1986). Los ritos aquí descritos la víspera de la batalla son exactamente los mismos que los realizados por las sociedades secretas chinas durante los preparativos de la insurrección. Estas descripciones hacen pensar particularmente a una de las sociedades de la tríada, la *Gelaohui* (turbante rojo, sacrificio del gallo, juramento y veneración del dios Yue Fei Affay) (Lewis, 1970)⁹.

La penetración de las sociedades secretas en el Perú y, en particular, en las haciendas, se llevó a cabo por el intermedio de chinos capturados

⁹ En las descripciones de las sociedades secretas, no hemos encontrado huella del aludido rito de los caracoles arrojados al aire.

o endeudados, ya iniciados, que encontraron en el seno de la hacienda la ocasión y las condiciones ideales —vinculadas al cautiverio y a la injusticia— para reproducir sus sectas de origen. Los primeros comerciantes californianos enviados por las grandes sociedades comerciales chinas, reagrupadas desde 1852 en la «Sociedad de las Seis Hermanas», poderoso miembro de la tríada china¹⁰, contribuyeron igualmente a la propagación de las sociedades secretas. Viajando por las provincias, estos comerciantes se ponían en contacto con los trabajadores chinos libres con el propósito de iniciarlos. Estos últimos, a su vez, gracias a las tiendas que tenían en las haciendas, lograron iniciar a los culfes bajo contrato y objeto de tratamientos injustos.

Consideradas bajo este ángulo, las rebeliones semejan, por su modalidad —especialmente la de Pativilca—, muy próximas a las insurrecciones rurales conducidas por las sociedades secretas del sur de China. Que hayan sido espontáneas o parcialmente «apoyadas», las sublevaciones de los chinos en el Perú llevan en sí mismo una marca identitaria muy fuerte. En algunos aspectos, se puede considerar que la revuelta liderada por Quintín Quintana tiene un carácter mesiánico. Por otra parte, resulta interesante constatar que en ese mismo momento, en Lima, se esbozaba, en torno a los chinos liberados y los primeros californianos, el nacimiento de una verdadera comunidad china. Estos dos acontecimientos, que tuvieron lugar entre 1881 y 1882, marcaron el despertar identitario de los chinos.

QUIMPIRIQUI, UNA COLONIZACIÓN UTÓPICA

Tras veinte años de sumisión y aislamiento, el despertar identitario se realiza por etapas y se expresa en términos individuales o colectivos.

¹⁰ Algunas informaciones halladas en los archivos del Ministerio de Relaciones Exteriores de Lima permiten retrazar la llegada de estas sociedades y sus vínculos con la tríada (Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores, 8-15-K, 1867). La obra de V. y B. Nee (1986) muestra la relación entre estas sociedades, las «Seis Hermanas», con la tríada.

Quimpiriqui fue una de ellas. Siguiendo el ejemplo de los negros que los precedieron, los chinos lograron huir de las haciendas. Como los primeros, son cimarrones. Se acostumbra afirmar que, una vez escapados, los chinos llegaron a Lima y se instalaron en las inmediaciones del Mercado Central, donde se concentraban miles de asiáticos que vivían precariamente y desplegaban múltiples actividades artesanales y comerciales. Ocurría más a menudo de lo que se supone que los chinos, como los esclavos negros, se reagrupasen en las montañas y formasen «palenques», especie de pequeñas sociedades compuestas por esclavos escapados que, si no eran descubiertas, podían llegar a formar caseríos. Algunos chinos se refugiaban en los Andes, sobre todo en la ladera oriental, allí donde el medio natural era completamente salvaje, aislado y donde las posibilidades de ser encontrados por las autoridades eran menores, prestándose mejor a la idea de operar un retorno a la vida comunitaria, especie de retorno a una sociedad originaria e igualitaria.

Varios testigos de buena fe han dado cuenta del caso de Quimpiriqui, en las cercanías de Huanta (Ayacucho). Según Samanez Ocampo y el coronel Portillo (ambos han explorado la región), una colonia de sesenta chinos se instaló en este sitio inaccesible y peligroso. Tres chinos son los precursores de esta colonización. Observando que el lugar era explotable, especialmente para el cultivo de arroz, se establecieron en las orillas del río Madre de Dios. Comentando las condiciones de realización, Portillo precisa: «Escribieron a otros en la costa y muchos alentados por tan halagadora perspectiva fugaron de las haciendas de que eran esclavos y vinieron a establecerse aquí, obteniendo el mejor resultado» (Portillo, 1899, pp. 321-322). Siempre sobre esta misma colonia, Samanez añade:

Su actividad es el cultivo del arroz, en el que son muy atendidos, habiendo exportado muchos miles de quintales de este útil cereal a los mercados de Huanta y de Ayacucho. Tienen aparatos muy ingeniosos y sencillos para pilar el arroz. También comercian activamente con los salvajes comprándoles cacao, vainilla, tejidos, loros, pieles, plumas, etc. [...] trocados por herramientas, sal, espejos, agujas, pañuelos y

otros artículos de esta clase que son muy aficionados por los salvajes. Estos chinos son muy activos y trabajadores (Larrabure i Correa, 1909, pp. 278-279).

En este universo cerrado de Quimpiriqui, los chinos reproducen, lejos de todo control, una microsociedad china como en ningún otro sitio del Perú, pues hasta entonces no habían tenido ocasión de hacerlo. Siempre, según los viajeros, fundaron familias —sin duda con mujeres indígenas (nativas)¹¹— y cultivaron y cosecharon el arroz según sus costumbres. Conservaron sus cultos, su templo y se entregaban a ocupaciones favoritas como el juego. Esta sociedad «ideal» fracasó al cabo de diez años. Varias razones fueron evocadas en su momento: los ataques incesantes de los indios (numerosos chinos fueron asesinados por los iquichanos) y las querellas debido al juego. El padre Gassia, que tras la dislocación de la colonia había recogido en Chanchamayo a uno de estos chinos, les acusaba de haber «ofrecido sacrificios a Confucio y de ser incrédulos pervertidos» (Izaguirre, 1926, p. 369), no conocía de toda evidencia la cultura de los chinos. Los sacrificios a los que hacía alusión estaban sin duda destinados a los dioses tutelares con la intención de propiciar la prosperidad y no a Confucio. Por otra parte, los querellas evocadas más arriba tuvieron sin duda su origen en el no respeto del reglamento de una de las dos sectas como las que mencionamos con motivo de las revueltas.

La recuperación identitaria no es solo colectiva, como resulta aquí; es ante todo individual y afecta a los chinos liberados o evadidos; es decir, por fuera de la tutela de la hacienda. Bajo esta modalidad que nosotros juzgamos sumamente significativa, la gestión vinculada a este proceso de recuperación no aparece sino a finales de la década de 1870 y, más precisamente, entre los chinos que ya han hecho esfuerzos de integración —por ejemplo, recibiendo el bautismo o casándose con peruanos—. Las muestras más significativas de este proceso identitario pasan por

¹¹ Este tipo de unión era muy corriente en la época en las ciudades amazónicas de San Ramón y La Merced.

la recuperación de los apellidos, la persistencia de sus creencias, la vida asociativa y el esfuerzo de recomposición de una filiación china.

LA REIVINDICACIÓN DE LOS APELLIDOS CHINOS Y LAS TENTATIVAS DE CONSTITUCIÓN DE LA FILIACIÓN

En Acos (provincia de Huaral), una pequeña colonia china de obreros agrícolas y de pequeños comerciantes muy activos se formó en la década de 1880. Mientras que algunos llevaban apellidos españoles por haber sido bautizados o porque sus antiguos patrones lo habían querido de este modo y otros usaban «apellidos cortos» (del tipo Apo o Atac)¹², los chinos del pueblo comenzaron a volver a usar sus apellidos chinos que añadieron a sus patronímicos hispánicos en los documentos oficiales. Esto fue, de cara a la población local, una forma de romper con la imagen de los chinos serviles que habían encarnado antes y de imponer una nueva imagen. Los chinos regresaron a las antiguas costumbres que les permitían tener varios apellidos según las etapas de la vida (por edad o cambio de residencia) y según el uso que querían hacer (pseudónimo literario, nombre comercial). Esta potencialidad de identidades múltiples nada tenía que ver con el apellido sin vida y sin historia con que se los designaban en los libros de contabilidad de las haciendas. Esta reacción, que hemos observado en los Andes (Lausent, 1983), es propia de todas las colonias constituidas alrededor de 1880, ya fuesen estas costeñas, andinas o amazónicas. Este deseo nominal de «ser» estuvo acompañado por el deseo —aún más concreto— de reconstituir una filiación y una familia china.

En China meridional, el linaje es una exogamia paterna. El ancestro fundador proporciona el nombre epónimo a su descendencia. Los linajes originales y los linajes derivados salidos de esta filiación agnaticia forman ya sea un pueblo o un burgo que lleva por apellido el patronímico del clan, o también se dispersan o cohabitan con uno o varios otros linajes

¹² Es el prefijo familiar «Ah» o «A» el que sirve para formar un apellido corto.

en pueblos que, esta vez, no llevarán sus apellidos. A menudo distantes unos de otros por un espacio que los separa, pero sobretodo debido a su posición social y económica, estos linajes forman un clan. Los linajes ricos son con frecuencia los que más preservan el culto de los ancestros, manteniendo su propio «salón de ancestros»; mientras que los más pobres o los más distanciados del linaje original no tienen a menudo los medios de poseer grandes templos y de celebrar el culto de los ancestros como deberían hacerlo. En estos casos, sus referencias genealógicas no sobrepasan a la cuarta generación (los linajes conservadores de la familias ricas pueden llegar a veinticinco generaciones). Existe, sin embargo, una solidaridad al interior del linaje, observable incluso en aquellos cuyos apellidos son «cortos»; esta solidaridad funciona mediante el reconocimiento mutuo de un clan patronímico. El apellido, el pueblo de origen de la familia, determinan dicha solidaridad. Se comprende entonces la importancia del apellido y de su transmisión, verificable incluso entre los linajes más pobres. En cuanto pueden —es decir, en cuanto pueden fundar un hogar, ya sea después de liberarse de sus contratos o después de haberse fugado—, buscarán tener una descendencia masculina que, aunque sea mestiza —y esto es muy corriente—, lleve su apellido. En este sistema tradicional, las mujeres no entran en consideración para la perpetuación del linaje y, al contrario, salen de él lo más pronto posible. En el contexto peruano, las mujeres de la primera generación surgida del mestizaje fueron tratadas con mayor mansedumbre¹³; pues, debido a la elección de la alianza, la mujer estaba al servicio de una estrategia que apuntaba a reconstituir una filiación ficticia y una familia de origen china. Este trámite fue esencial

¹³ En efecto, las hijas no fueron por lo general rechazadas sino «empleadas», a través de los casamientos concertados, en la constitución de familias de tipo chinas. Sin embargo, hubo también algunos chinos que enviaron a sus hijas a China, al igual que sus hijos, para ser educados y casarse allí; en este caso, las mujeres regresaban al Perú muy raramente. Hemos también visto el caso de chinos que entregaban —en realidad, las vendían— a sus hijas a burgueses que las convertían en domésticas (Archivo General de la Nación, Notaría, tomo 312, folio 81, 1891).

en la etapa de recuperación de la identidad china del antiguo culí o, más tarde, del migrante¹⁴.

¿En qué medida los chinos intentaron recomponer un parentesco chino y en qué medida lo lograron? Para los que estaban sin hermanos y privados de mujeres chinas, esto parece imposible. Algunos chinos, deseosos de estrechar sus vínculos porque eran originarios del mismo pueblo o distrito, esposaron a parientas peruanas, hermanas o primas, de modo tal que ambos se convertían en parientes por alianza. Los hijos de estas uniones se casaban también a menudo entre ellos. En China, el tío materno juega un rol protector. En el Perú, en ausencia del tío materno, se considera a los esposos chinos de la hermana o de la prima de la esposa como una especie de tío materno que, si bien no lo era por lazos de sangre, lo era por su función. Es él, por ejemplo, quien conducía al niño a China y lo llevaba hasta la familia paterna si este no podía desplazarse; es él quien, a la muerte del padre, se comprometía a mantener al hijo mestizo en el seno de la comunidad china (aunque estos a menudo afirmaron haber sido mal acogidos). Las hijas, tradicionalmente ignoradas o desatendidas, adquieren en esta reconstitución dispareja un rol particular. Son prometidas jóvenes a compatriotas de mayor edad o a sus hijos mestizos y participan así en la reconstitución de la nueva sociedad sino-peruana¹⁵, contribuyendo a crear y alimentar una parentela china o mestiza. Aunque ficticia en cuanto al parentesco en una primera etapa, esta deviene real en la segunda etapa. Una y otra fueron garantes de la transmisión de algunas tradiciones domésticas. Estas se vieron reforzadas con las conversiones al catolicismo, por adopción o mediante la utilización del «compadrazgo», en el que el esposo de la hermana o de la prima y la esposa mestiza de la alianza paterna fueron automáticamente reclutadas. La yuxtaposición de esta nueva forma de adquisición del parentesco ficticio hispánicovino a reforzar los nuevos lazos

¹⁴ Este modo operatorio afectaba sobre todo a los chinos pobres, de edad avanzada y aislados, conscientes de la casi imposibilidad de regresar algún día a China.

¹⁵ Entre las costumbres chinas que se han perpetuado en el Perú, observamos la adopción de niños de origen peruano (familia de la esposa) o mestizos.

que los chinos construían entre ellos. Asociando —tanto en el bautizo como en el casamiento— las estrategias propias para reconstituir una familia al estilo chino gracias a la práctica del «compadrazgo», los chinos buscaban recrear formas de poder clánico a una escala local y regional. Las estrategias empleadas con el propósito de preservar la identidad china tanto en el plano individual como colectivo, tranquilizaron en un primer momento a los chinos que habían conocido las terribles exigencias del trabajo semiesclavo en las haciendas. Paliativas, estas estrategias no podían, sin embargo, garantizar que esta identidad no fuese alterada, especialmente por la difícil transmisión de la lengua¹⁶.

Todas estas iniciativas individuales o grupales muestran que hay, en esta época, un reflejo identitario chino que se traduce también por el nacimiento de un tejido comunitario alrededor de las sociedades de mutuo socorro, realizadas sobre la base de la pertenencia regional en China o de pertenencia al clan. Sin el apellido, había una pérdida de identidad. Sin el apellido y la familia, no había transmisión posible y no había entonces ni comunidad ni protección.

LAS SOCIEDADES DE MUTUO SOCORRO

Las primeras sociedades de las que tenemos registro fueron creadas en 1874, año que marca el fin oficial de la trata. Estas sociedades revelan las divisiones ya existentes en el seno de la comunidad naciente. Dichas escisiones, que precedieron a la creación de las sociedades, se establecieron sobre la base de la pertenencia dialectal y del origen regional de los chinos en el Perú. Encontramos así, enfrentadas, dos congregaciones: la de los *Hakkas*, venidos de las provincias de Fujian (los culíes de la primera década de la trata) y de Guangdong (Chockai) y la de los *Punyis* de Cantón. La relevancia que tienen estas dos sociedades ya en 1874 es notable:

¹⁶ Los chinos de ultramar poseen un estatuto aparte; no son verdaderos chinos. Los mestizos y/o aquellos que no hablan la lengua china son incluso considerados peor, cuando no excluidos.

la sociedad *Tongshing huiguan*¹⁷, representada por Juan Nuqi (Nuque), es capaz de comprar este mismo año al gran empresario ferrocarrilero H. Meiggs un terreno próximo al mercado central para construir un local. Los miembros conocidos de esta asociación muestran que el reagrupamiento, en 1889, se hizo primero sobre la base dialectal, pero que este coexistía con una organización interna de tipo clánica, la de los *Koo*. Observamos igualmente que sus miembros fueron los pilares de la creación, en 1882, de una asociación federativa que agrupaba todas las sociedades chinas de la capital peruana. Siempre en 1874, la sociedad *Nam Joy*¹⁸ compra, también para edificar un local, un terreno lindero al de la sociedad *Tongshing*. Esta asociación lleva el nombre del distrito más cercano de Cantón, que forma parte del gran distrito de *Samyup*. Esta sociedad reagrupa hasta hoy a los chinos llamados *Punyis*. La iniciativa de esta fundación parece obedecer a un reagrupamiento de clanes alrededor de las familias *Hoo* (*Jo, Jau, Hau*) y a la voluntad de una compañía comercial recientemente implantada en el Perú, la *Wing On Chong*. Entre 1874 y 1882, se constituyen otras cuatro sociedades. Entre ellas, la sociedad *Jockian Conci* (*Fockian Conci*), que igualmente compra un local en 1879; la *Tongyi huiguan*, otra sociedad *hakka*, cuya sede se encuentra, desde 1876, en el Callao (el puerto de Lima); la *Cu Con Chau* (*Guganzhou huiguan*) y la *Chung Shan* (*Zhongshan huiguan*); las dos últimas fueron igualmente creadas sobre la base regional, pero ignoramos su predominancia clánica.

Mientras el Perú se hunde bajo el peso de su deuda y que los chilenos invaden el país, estas sociedades se reagrupan. No sabemos a qué voluntad obedece este reagrupamiento, pero las razones pueden ser múltiples: se puede tratar de un reflejo de defensa debido a las represalias de los peruanos y de los chilenos contra los chinos¹⁹; pero también puede haber sido el resultado de iniciativas a la vez chinas, peruanas y sino-americanas. En fin,

¹⁷ Archivo General de la Nación, Notarios, tomo 754.

¹⁸ Archivo General de la Nación, Notarios, tomo 754.

¹⁹ Los peruanos sintieron el episodio de Lurín como una traición; en cuanto a los chilenos, comprendemos difícilmente semejante animadversión hacia los chinos. Un siglo después

puede haber sido una decisión de urgencia para contrarrestar el rápido ascenso de dirigentes indeseables en el seno de una comunidad que en aquella época representaba una colonia de por lo menos 50 000 personas.

Cierto dirigismo presidió pues la constitución y el reconocimiento oficial, institucional, de la comunidad china. Luego de un sobresalto identitario espontáneo que contribuyó a la organización de sociedades regionales de ayuda mutua, el movimiento fue recuperado. La primera iniciativa en este sentido fue tomada por la Sociedad Asiática de Beneficencia China, en 1881. Dicha sociedad es extraña, pues estuvo presidida por un francmasón norteamericano, F. A. Renaut. El secretario de la sociedad era chino, como todos los otros miembros. Un inspector supervisaba cinco secciones que reagrupaban a los chinos sobre la base de un criterio territorial y no según el clan. Los chinos integrados a estas secciones²⁰ habrían pertenecido a las *huiguan* ya formadas en el Perú. Los estatutos preveían una cotización que garantizaba cuidados médicos, asistencia e instrucción para los niños y, lo más importante, hacerse cargo de los funerales. Los litigios entre los miembros eran resueltos por un tribunal interno de la sociedad, compuesto por jueces y defensores.

Tres semanas más tarde, otra sociedad fue creada por los chinos del Perú: la Sociedad Colonial de Beneficencia China (la asociación sigue existiendo aún hoy), presidida por *Kuh Tac Qui*, alias Sr. Benavides, y su vicepresidente *Wan Fon Fi*, alias Sr. De la Cruz. Los estatutos muestran que sus objetivos eran los mismos que los de la sociedad de F. A. Renaut. Los miembros de la comunidad estaban reagrupados en nueve tribus cuyos jefes eran notables chinos. El término «tribu» evoca explícitamente un reagrupamiento por clanes; parece aquí también apropiado observar un

de la guerra, los manuales escolares peruanos recordaban aún a los alumnos la «traición» de los culíes.

²⁰ Estas secciones hacen pensar también en la forma de organización de las sociedades secretas en China, igualmente constituidas sobre la base de secciones. La presencia de un francmasón como presidente refuerza este hipotético acercamiento.

reagrupamiento de sociedades regionales de mutuo socorro (las *huiguan*) ya existentes.

Es posible retrazar la vida de la primera asociación hasta 1891. Desapareció menos de diez años después de su fundación, minada por los conflictos que opusieron al presidente Renaut con sus miembros chinos. La segunda asociación tuvo más éxito y fue apoyada y alentada por las autoridades peruanas, el cuerpo diplomático y, sobre todo, la Iglesia. La confirmación de la creación de la sociedad tuvo lugar mientras los chilenos se retiraban de Lima, cuando el Perú recobraba su soberanía. Estaban presentes los presbíteros chinos Chávez y La Riva, así como también el monseñor Raimondi, obispo de Hong Kong. En 1885, el informe del presidente de la sociedad refleja la ambigüedad de la situación de los chinos en el Perú. En su exilio americano, hicieron valer su identidad en cada ocasión que pudieron: cuando se rebelaron y en la persistencia constante —aunque alterada— de algunas tradiciones. Para enfrentar los avatares de un destino a menudo adverso, construyeron las sociedades de socorro mutuo a imagen del modelo chino. Cuando dichas estructuras estaban a punto de permitirles el reconocimiento como comunidad, iniciando su integración a la sociedad civil peruana, debieron aceptar la intrusión del Estado²¹ y de la Iglesia; es decir, aceptar las condiciones de este reconocimiento identitario.

De forma paradójica, es justamente cuando los chinos recuperan su propia identidad que se integran en la vida peruana. Es también cuando recobran su libertad que ingresan en un sistema cerrado, protector y centralizador, al estilo chino. Esta recuperación identitaria, de la que hemos analizado solo algunos aspectos, se materializa en la misma época por la «toma de posesión» de un espacio otrora abierto, el Mercado Central de Lima, que se convierte para los chinos en un universo cerrado, un refugio étnico. El barrio chino aparece rápidamente como un enclave en la ciudad,

²¹ El gobierno peruano impuso, durante los primeros años, una dirección bicéfala, nombrando a los «directores provisorios» junto a los directores chinos.

concentrando templos, asociaciones, comercios típicos, casas de juego y teatros (1876). Es un lugar de residencia en donde los chinos se hacían reproduciendo la otrora promiscuidad de los barracones en las haciendas. Es un espacio controlado por ellos, garante de su identidad.

Esta afirmación identitaria, esta reconstrucción en un medio social que les fue siempre hostil, obedece a estrategias personales, como la elección de alianzas o la recuperación de patronímicos, y de estrategias colectivas, como el nacimiento de las sociedades de socorro mutuo. La comunidad que desde aquel entonces conforman se dedica, mediante sus actividades, a valorizar todas las manifestaciones de la cultura china. Esta comunidad creó escuelas, lugares de reproducción identitaria y asimismo una prensa modernista. La única concesión fue la adhesión al catolicismo; pero protegida por un encuadre institucional omnipresente, esta adhesión conservó y mantuvo viva marcas de identidad simbólicamente fuertes.

BIBLIOGRAFÍA

- Curven, Charles (1970). Les relations des Taiping avec les sociétés secrètes et les autres rebelles. En Jean Chesnaux, *Mouvements populaires et sociétés secrètes en Chine aux XIXe et XXe siècles* (pp. 151-177). París: Maspero.
- González, Michael. J. (1985). *Plantation Agriculture and Social Control in Northern Peru, 1875-1933*. Austin: Texas University Press.
- Izaguirre, Fray Bernardino (1926). *Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografía en el Oriente del Perú, 1619-1921* (14 volúmenes). Lima: Talleres Tipográficos de la Penitenciaría.
- Larrabure i Correa, Carlos (1909). *Colección de documentos oficiales referidos a Loreto* (volumen XVIII). Lima: Imprenta de «La Opinión Nacional».
- Lausent, Isabelle (1983). *Pequeña propiedad, poder y economía de mercado, Acos*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Lecaros, Fernando (1979). La guerra con Chile en sus documentos. *Rikchay Perú*, 6.

- Lewis, Charlton (1970). Notes sur le Gelaohui vers la fin de la dynastie Quing. En Jean Chesnaux, *Mouvements populaires et sociétés secrètes en Chine aux XIXe et XXe siècles* (pp. 267-281). París: Maspero.
- Nee, Víctor & Brett De Bary Nee (1986). *Longtime Californ'. A Documentary Study of American Chinatown*. Stanford: Stanford University Press.
- Portillo, Pedro (1899). Viaje de Ayacucho al Apurímac. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, IX(3), 313-328.
- Reclus, Jacques (1972). *La révolte des Tai-Ping (1851-1864)*. París: Le Pavillon.
- Rodríguez, Humberto (1979). *La rebelión de los rostros pintados. Pativilca 1870*. Lima: Instituto de Estudios Andinos.
- Rodríguez, Humberto (1989). *Los hijos del celeste imperio en el Perú (1850-1900). Migración, agricultura, mentalidad y explotación*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.
- Samanez Ocampo, J. (1909). Exploración de los ríos Apurímac, Ene, Tambo, Urubamba, Ucayali, 1883-1884. En Carlos Larrabure i Correa, *Colección de documentos oficiales referidos a Loreto* (volumen XVIII, pp. 254-287). Lima: Imprenta de «La Opinión Nacional».
- Stewart, Watt (1976). *La servidumbre china en el Perú*. Lima: Mosca Azul.
- Thoraval, Joël (1992). Pourquoi les «régions Chinoises» ne peuvent-elles apparaître dans les statistiques occidentales? *Perspectives Chinoises*, 1, 37-44.
- Wakeman, Frédéric (1970). Les sociétés secrètes du Guangdong (1800-1856). En Jean Chesnaux, *Mouvements populaires et sociétés secrètes en Chine aux XIXe et XXe siècles* (pp. 90-116). París: Maspero.
- Wiener, Charles (1880). *Pérou et Bolivie, récit de voyage*. París: s/e.
- Wu Brading, Celia (1986). *Testimonios británicos de la ocupación chilena de Lima*. Lima: Milla Batres.