

EL CHINO DE LA ESQUINA

Identidad y relaciones entre inmigrantes provenientes de tres siglos de inmigración sinoperuana en Lima



Dexter van der Hoef

s1496867

Tesis de maestría

Maestría en Estudios Latinoamericanos

Universidad de Leiden

Profesor guía: Dr. Pablo Isla Monsalve

Enero de 2015

“No, no hay país más diverso, más múltiple en variedad terrena y humana; todos los grados de calor y color, de amor y odio, de urdimbres y sutilezas, de símbolos utilizados e inspiradores.”

(Arguedas, 1976: 433)

Índice

Introducción	4
Capítulo 1	
La identidad de un migrante	6
1.1 La identidad (trans)nacionalista	6
1.2 La asimilación cultural y sus obstáculos	9
1.3 La búsqueda de la identidad	13
Capítulo 2	
La migración sinoperuana	16
2.1 Primera fase de la migración sinoperuana	16
2.2 La segunda fase de la migración sinoperuana y el inicio del Barrio Chino	21
2.3 Migración sinoperuana en los siglos XX y XXI, el desarrollo del Barrio Chino y los tusanés	29
Capítulo 3	
La condición identitaria de la comunidad china en Lima	35
3.1 Identidades en la comunidad china en Lima	35
3.2 La fusión de la sociedad peruana	41
3.3 La cohesión y participación social	45
Conclusiones	51
Anexos	54
1. Tablas	54
2. Lista de entrevistados	61
3. Lista del grupo focal	62
4. Lista de la observación participante	63
5. Formulario de encuesta	64
Bibliografía	66

INTRODUCCIÓN

La República Popular China es el país más grande del mundo en cuanto a su población, con casi 1,36 billones de habitantes. Además, a los chinos de ultramar, los llamados como *huaqiao* (华侨), son estimados en unos 36 millones. Este grupo corresponde a las comunidades chinas a lo largo del mundo. La comunidad china en Lima, la capital de Perú, es una de las más grandes fuera de Asia. Adicionalmente, a causa de los chinos de ultramar, millones de personas de ascendencia china han nacido fuera de China. En Lima la presencia de estos últimos dos grupos es significativa. La persona con ascendencia china en el Perú se llama *tusán* (出生, *tusheng* en mandarín).

La migración sinoperuana ha sido un fenómeno relevante desde su inicio, a mediados del siglo XIX. Esta migración vino seguida de la lucha por formar una comunidad propia en Lima una vez que los trabajadores chinos obtuvieron su libertad, y fue iniciada en 1849 y se desarrolló a través de una historia tumultuosa en la sociedad peruana. Hubo un tiempo en el que China y Perú, respectivamente, fueron conocidos como *el hombre enfermo del Lejano Oriente* y *Lima, la horrible*. Este estudio describe el desarrollo histórico de la comunidad china en Lima y analiza la interacción y relación actual entre los tusanes y los inmigrantes chinos que han llegado a partir de la década de 1970, década en la cual esta migración se tornó más abundantemente.

La migración sinoperuana ha sido y aún es el resultado de una combinación de múltiples factores, como las razones de la emigración y el corretaje, por ejemplo. Esta tesis menciona brevemente algunos factores, en tanto juegan un papel importante, pero se enfoca en la inmigración y la asimilación en Lima, las relaciones entre la comunidad china en dicha capital y la identidad de la comunidad china residente.

En el primer capítulo, *La identidad de un migrante*, se exponen los conceptos que sirven de brújula de este estudio: identidad, transnacionalismo y asimilación cultural. El segundo capítulo trata de la contextualización de la migración china al Perú en una manera sincrónica y diacrónica. Se describe el desarrollo histórico, geológico y sociopolítico de esta migración específica y de la comunidad inmigrante residente en Lima, información que resulta indispensable para entender la situación actual de la presencia china en el Perú. En el tercer capítulo, *La condición identitaria de la comunidad china en Lima*, se exponen los principales resultados del trabajo de campo en Lima que sirven como análisis del tema objeto de esta investigación.

Este estudio procura contribuir a mejorar el conocimiento sobre la situación social de los inmigrantes chinos en Lima. Más específicamente, el objetivo principal ha sido analizar las percepciones, dinámicas y relaciones socioculturales que tienen los tusanes respecto a la nueva ola de inmigrantes chinos y cuáles son sus estrategias organizacionales en esa relación. La pregunta central del estudio es ¿qué grado de solidaridad existe en la relación entre los tusanes y los inmigrantes chinos que están llegando a Lima a partir de la década de 1970? La hipótesis central ha sido que el

sentimiento de solidaridad entre los tusanés y los chinos de las nuevas olas de inmigración se limita sólo al reconocimiento de la cultura de origen común.

El enfoque del estudio es de tipo cualitativo y se ha sustentado en datos cuantitativos, los cuales sirven como base para hacer una investigación más profunda y de tipo cualitativo. Muchos datos están basados en información obtenida durante el trabajo de campo en Lima entre el 25 de mayo y el 7 de agosto de 2014. En Lima se han obtenido los datos mediante entrevistas semiestructuradas con expertos sobre el tema; un grupo focal dirigido a miembros de una asociación de tusanés y al presidente de una revista para tusanés y su esposa; encuestas respondidas por tusanés de diferentes asociaciones culturales y a través de observación participante en una asociación de tusanés. Además, se ha realizado investigación de archivos y se han analizado fuentes bibliográficas primarias y secundarias.

Durante el proceso de la investigación muchas personas han cooperado en el desarrollo de las diferentes etapas. Por lo tanto, el autor quiere expresar su agradecimiento a tres personas en particular, por la ayuda, el esfuerzo y la comprensión. El autor agradece al Dr. Pablo Isla Monsalve, director de este estudio, por sus sugerencias y correcciones que han ayudado en la construcción y el diseño de la tesis. Se agradece a Eduardo Llanos Bustamante, psicoterapeuta y docente de la Pontificia Universidad Católica del Perú, por sus sugerencias en cuanto a la literatura, por permitir el acceso a la biblioteca de dicha universidad y por mostrar el Barrio Chino y lugares útiles del centro de Lima valiosos para esta investigación. Por último, el autor agradece a Joseph Cruz Soriano por mostrar varias instituciones en el Barrio Chino, que normalmente no son accesibles para personas ajenas a él, y por la útil información cordialmente suministrada a lo largo de varias conversaciones con él.

CAPÍTULO 1

La identidad de un migrante

Para entender el análisis del desarrollo histórico, el contexto y los resultados de la investigación, este primer capítulo trata sobre algunos aspectos teóricos relacionados con la identidad y el transnacionalismo, en especial, las teorías más importantes que pueden ser aplicables a la investigación en la ciudad de Lima. Los conceptos más importantes tales como la asimilación cultural, el nacionalismo, la discriminación inter e intrarracial y la doble conciencia que sirven como hilo conductor al análisis serán discutidos en este capítulo.

La mayoría de las teorías usadas aquí son de carácter universal, o más bien desde el contexto de los Estados Unidos, pero en esta investigación se las aplica a un área de interés específico con las salvedades que sean necesarias. En el caso de esta investigación, esta área es el Perú, y particularmente su capital, Lima. Tal como el Perú, China juega un papel importante, ya que el estudio aborda la migración desde este país al primero, la llamada migración sinoperuana.

1.1 La identidad (trans)nacionalista

Ya que la tesis analiza el comportamiento de la comunidad china en el Perú y la percepción de los peruanos sobre esa comunidad, es importante analizar cómo se sienten las personas que pertenecen a ella. Este estudio busca analizar si los integrantes de la comunidad china, ya sea los inmigrantes chinos o las personas nacidas en el Perú con ascendencia china, poseen un sentimiento de transnacionalismo. Antes de explicar qué significa esa teoría, es importante abordar primero el nacionalismo.

Al explicar la teoría del nacionalismo se han usado los trabajos de Benedict Anderson y de Ernest Gellner y se hacen referencias a otros autores que han escrito sobre el tema. Según Gellner, el nacionalismo es una doctrina que argumenta que el Estado y la nación tienen que ser congruentes. Se trata sobre la ley legítima basada en la soberanía de un pueblo (*volk*), que es distinto cultural e históricamente, en una política que expresa y protege esas características distintas (2008: 1). Es necesario tener en cuenta que hay una diferencia entre nación y nacionalismo. Anderson explica que el nacionalismo es algo que está imaginado, tal como la nación y soberanía son imaginadas. A un lado la nación es imaginada porque no sea posible conocer a todos los miembros que viven en una nación o que poseen un sentimiento de nacionalismo. Sin embargo –en la opinión de Anderson– en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión (1993:

23). El autor continúa señalando, de acuerdo con el constructivismo,¹ que una nación solo existe porque un número considerable de una comunidad considera que forma parte de una nación (*ibíd.*).

Al otro lado, esos conceptos son imaginados porque en tiempos coloniales fueron inventados por las élites occidentales. En otras palabras, es un artefacto cultural de una clase particular (Anderson, 1993: 21). Las fronteras fueron dibujadas y la gente empezó a conocer y a reconocerse en las naciones. Sin embargo, es importante tener en cuenta que diferentes naciones existen por esas razones. Lo importante es que las personas que poseen una cierta nacionalidad, automáticamente excluyen a otras, las cuales tienen diferentes trasfondos culturales o étnicos. Como señala Lechner, se reconoce un *nosotros* por medio de los *otros* (1983: 2). El *otro* se convierte fácilmente en algo desconocido y peligroso y, por lo tanto, en el enemigo. De este modo, Isla Monsalve argumenta que “la presencia del enemigo refuerza la identidad colectiva en crisis” (Isla Monsalve, 2012: 28). Entonces, en tiempos de crisis la identidad de un grupo crece distinguiéndose de los *otros*. Interesante en esta tesis será determinar ¿qué rol juega el nacionalismo entonces en las relaciones entre peruanos y gente con ascendencia china?

Snyder y Ballentine argumentan que un fuerte sentimiento nacionalista podría infundir en una nación una sensación de patriotismo del grupo interno y, a la vez, rivalidad hacia el grupo externo (1996: 5). Sin embargo, existen muchos críticos sobre el nacionalismo, visto como una construcción ideológica específica. Se trata, como reconoce Gellner, de convertir lo intrínsecamente ambiguo y controversial en lo convencional y aparentemente natural (1965: 155-156). Entonces, el nacionalismo coloca las características distintas del propio grupo por encima de las de otro grupo, aun si éste está situado en la misma nación. El nacionalismo, entonces, distingue entre personas que comparten ciertos aspectos y que, por ello, sienten o creen que pertenecen a un grupo en particular y, por lo tanto, se colocan ante personas que no son parte de su grupo, en relación con su propia cultura o tradición, por ejemplo. Snyder y Ballentine argumentan que el nacionalismo exagera la peculiaridad histórica y cultural de una nación e incluso exagera la amenaza de otros grupos dentro su mismo país. Tzvetan Todorov explica que la nación es un espacio de legitimación política e identitaria que permite diferenciar a unos grupos de otros y a la vez cohesionar a unos grupos ante otros, y que además permite actuar en el nombre de la nación, lo que está demostrado en expresiones tales como “¡Viva la nación!” (2007: 207). Y, de acuerdo con Anderson, argumenta que las naciones son una innovación, introducida en Europa en la época moderna (*ibíd.*: 203).

¹ En la teoría de las relaciones internacionales el constructivismo contesta las nociones del (neo)realismo y el (neo)liberalismo. Busca demostrar que todos los aspectos en el mundo han sido inventado, o sea, han sido construido social e históricamente. Las ideas y convicción importan más que las consideraciones materiales de una comunidad. El constructivismo toma en cuenta a otras culturas, en el sentido de que, por ejemplo, un aspecto podría parecer irracional para una cierta sociedad mientras que podría parecer muy racional para otra. Según uno de los fundadores, Alexander Wendt, el constructivismo es la teoría que enfatiza las relaciones entre países basadas en ideas y diferencias culturales. Además, la estructura de asociaciones humanas está determinada más por ideas compartidas que por fuerzas materiales, y las identidades e intereses de los actores están construidas más por esas ideas compartidas que por la naturaleza (Baylis, Smith & Owens, 2008; Wendt, 1999).

En referencia al nacionalismo, ¿qué pasa cuando el concepto se contacta con la migración? La nacionalidad de una persona puede cambiar después de años, y ahí lo interesante sería determinar cómo se siente esa persona. Steven Vertovec explica en relación con este tema el concepto de transnacionalismo como un tipo de conciencia, una forma de reproducción cultural o una reconstrucción de un lugar o localidad. Argumenta que el concepto refiere a múltiples lazos e interacciones que vinculan personas o instituciones a través fronteras del Estado-nación (1999: 1-2). Se trata de un sentimiento común entre personas de una comunidad en el contexto de la diáspora. Además, el transnacionalismo describe una condición en la que, a pesar de la distancia y no obstante la presencia de fronteras internacionales, leyes y regulaciones, ciertos tipos de relaciones han sido intensificadas globalmente (*ibíd.*).

La existencia de comunidades transnacionales contemporáneas tiene que ver con diásporas dispersadas (Vertovec, 1999: 4). O sea, las diásporas del pasado son las comunidades transnacionales de hoy. Glick Schiller, Basch y Blanc-Szanton explican que el concepto transnacionalismo tiene que ver con un determinado estilo de vida. Dicen que los antropólogos han concluido que muchos inmigrantes en la diáspora mantienen fuertes lazos con su país de origen, aun cuando exista una larga distancia entre el país de acogida y el país en donde han nacido. El transnacionalismo es un proceso social en el cual el inmigrante establece campos sociales que trascienden fronteras geográficas, políticas y culturales (Glick Schiller *et al.*, 1995: 49). Una comunidad es transnacional cuando los transmigrantes toman decisiones, acciones y se sienten afectados dentro un campo de relaciones sociales que vinculan entre el país de origen y el de acogida (*ibíd.*). Todavía no existe un marco fijo en la literatura sobre el transnacionalismo, por ello se ha elegido aquí el punto de vista sociocultural del concepto transnacionalismo, como está escrito en las explicaciones de Vertovec y Glick Schiller *et al.*

La socióloga Peggy Levitt agrega a ese ángulo del transnacionalismo que no significa que los inmigrantes en la diáspora que mantienen vínculos con su país de origen no puedan asimilarse en el país de acogida. Ellos son, al igual que todos, habitantes del país de acogida. La diferencia está en que sus vidas también dependen de personas, ideas, tradiciones y otros recursos localizados en otro escenario. Por lo tanto, los campos sociales del transnacionalismo constan de vínculos estables, durables y densos en cuanto a lazos económicos, políticos y socioculturales que trascienden las fronteras y soberanías de los países. De este modo son transnacionales (2001).

El nacionalismo provee una cierta identidad, se puede identificar con una nación o sociedad. Sin embargo, el nacionalismo es entonces una construcción universal reconocida a través el mundo. El transnacionalismo es más bien un sentimiento no tan internalizado. Lo interesante será cómo se sienten los transmigrantes en relación con su proceso de identidad e identificación. El sociólogo Toshiaki Kozakaï argumenta que la noción que tenemos de raza humana no es una realidad objetiva que esté relacionada directamente con unas características biológicas, sino que es un producto de la categorización social en un contexto histórico y cultural. Por lo tanto, la identidad de una persona con cierta etnicidad es una construcción social (2007: 27).

1.2 La asimilación cultural y sus obstáculos

Desde hace mucho tiempo diversos intelectuales han investigado en profundidad los diferentes motivos y razones de la migración. En el país de destino pueden originarse muchos problemas, lo que lleva a analizar el fenómeno de la asimilación. La asimilación cultural es un concepto que determina la manera en la cual el inmigrante es visto (y a menudo juzgado) por la sociedad de acogida. Dice relación, además, con los niveles de aprendizaje e internalización de los códigos culturales de la sociedad de acogida en el marco del proceso de integración emocional y material.

Sociólogos como Susan Brown y Frank Bean (2009) indican la complejidad de la asimilación cultural. El concepto puede analizarse desde distintos grados. Existen diferentes niveles de asimilación cultural; un sujeto puede integrarse más en la cultura o en la sociedad a la cual ha emigrado. Es un proceso en el cual una persona o un grupo se adapta a la cultura dominante —entre otros, por ejemplo, al idioma— del país al cual se ha mudado. En otras palabras, se trata de los procesos que permiten identificar hasta qué punto una persona o un grupo está y se siente adaptado, perteneciente o formando parte de la sociedad de acogida. En el caso de que un individuo o grupo que esté menos asimilado, permanece vinculado más a su cultura e idioma de origen que a la de la sociedad de acogida. Un sujeto puede asimilarse casi por completo, por ejemplo, cuando no se distinga del grupo de acogida. El aspecto más notable de la asimilación cultural está en el nivel en que un sujeto de origen ajeno a la comunidad puede llegar a ser visto tanto por sí mismo como por el grupo como un miembro más de la sociedad dominante. Sin embargo, el proceso de asimilación corresponde a un terreno de disputa identitaria: renunciar a rasgos de la cultura de origen o adoptar rasgos de la cultura de acogida; ser considerado un traidor de la cultura de origen o un aventajado en el aprendizaje de la cultura de acogida.

A pesar del nivel en que una persona o un grupo se integra en una nueva sociedad, éstos siempre poseen su cultura distintiva, aunque las culturas de los individuos tiendan a parecer más similar a causa del contacto recíproco con miembros de la sociedad en la que vive el inmigrante (Parisi, Cecconi y Natale, 2003). Sin embargo, Parisi *et al.* (2003) localizan un proceso de homogenización cultural progresiva, lo que aun así nunca logra una asimilación total. Entonces, una cultura completamente unificada nunca sería posible. Aparte de estos aspectos culturales internos, la apariencia de una persona, sus rasgos fenotípicos, tampoco se modifican a consecuencia de la asimilación, lo que constituye un obstáculo para la integración y asimilación en comunidades donde el racismo o la ‘raza’ opera como un marcador importante.

En relación con la existencia de un proceso de asimilación de un grupo dentro de otra sociedad, Brown y Bean expresan que la asimilación cultural empieza con la generación del inmigrante y continúa a través de la segunda generación y así sucesivamente (2006). Sin embargo, no hay un momento fijo de la finalización del proceso de asimilación. De igual modo hay otros aspectos que influyen en él y que son el nivel de educación de los inmigrantes y la situación social y económica en el momento

de llegar al país de acogida. La asimilación podría ser incompleta porque está bloqueada totalmente, retrasada o meramente no terminada todavía (*ibíd.*). Factores importantes en la discusión son la etnicidad, la racialización y el racismo.

Etnicidad y nacionalidad son dos términos diferentes. Aunque el término etnicidad es muy polémico en la antropología y sociología (ni qué hablar de raza), aquí se lo usa para distinguir diferentes grupos y para que facilite su entendimiento. Se puede decir que en el caso de la comunidad inmigrante en un determinado país, sus miembros pueden tener como nacionalidad la local y como etnicidad la de su país de origen, debido a sus antepasados (Fredrickson, 2002: 69-70). Según el historiador George Fredrickson, la racialización consiste en distinguir entre etnicidades. O sea, la racialización del *otro* tiene que ver con reconocer diferencias basadas en la etnicidad (*ibíd.*: 139). Los autores argumentan que existe una diferencia entre racialización y racismo, una distinción que hoy en día está desdibujada. Todorov, por ejemplo, argumenta que la racialización distingue diferentes etnicidades. El racismo, por otra parte, distingue y da valor a esa distinción (2007: 115-121). En otras palabras, como dice Fredrickson, cuando la etnicidad está juzgada de una manera jerárquica se habla del racismo (2002: 140).

El influyente panafricanista estadounidense W.E.B. Du Bois argumentó que la racialización ocupó la posición filosófica acerca de que existieron tanto diferentes etnicidades y razas como diferencias colectivas y biológicas entre distintos grupos. Sin embargo, con la argumentación de que una raza o etnicidad es superior a otra, llegamos al término de racismo (Du Bois, 2006 [1903]). Kwame Anthony Appiah –otro autor de esta teoría– plantea una interesante distinción: la racialización tiene un valor neutral y el racismo tiene un valor cargado (1992). Así son los términos, pero en la práctica es muy difícil valorarlo. Incluso, la racialización fácilmente podría convertir en racismo. Todorov añade lo siguiente sobre el racismo: “[el racismo trata] de un *comportamiento*, que la mayoría de las veces está constituido por odio y menosprecio con respecto a personas que poseen características físicas bien definidas y distintas a las nuestras” (Todorov, 2007: 115). Kozakaï aclara que el racismo no es una reacción basada en la diferencia *an sich*, sino basada en una dinámica de diferencias entre, en palabras alquiladas de Todorov, *nosotros y los otros* (2007: 45). Además, Todorov argumenta que el racismo tiene una extensión universal, ya que la racialización es un movimiento de ideas nacido en Europa occidental (2007: 115-116). Entonces, para definir el *otro*, la etnicidad, la racialización y el racismo podrían jugar un papel significativo en el proceso de asimilación cultural, ya que se trata de diferencias entre distintos grupos, por ejemplo entre personas con una cierta nacionalidad e inmigrantes que han venido a ese Estado-nación, o entre personas con la misma nacionalidad, pero con diferentes etnicidades.

William Wilson (2009) señala que una asimilación que está vista por las personas del país de acogida como insuficiente, podría ser el resultado de la discriminación étnico-racial, lo que sirve como ejemplo de una asimilación bloqueada. No obstante, agrega lo siguiente:

“Cuando se bordean políticas públicas, no tenemos que evitar una discusión explícita de [...] raza y pobreza; al contrario, tenemos que recalcar esos términos en nuestro intento de convencer la nación que esos problemas tendrían que ser confrontados con seriedad” (Wilson, 2009: 141).²

Las tres teorías esencialistas respecto al análisis de la asimilación de inmigrantes son el clásico y el nuevo modelo de asimilación, el modelo de desventaja étnico-racial y el modelo de asimilación segmentada. El modelo clásico fue desarrollado en la década de 1920 por la escuela de Chicago. Milton Gordon revisó este modelo y distinguió diferentes etapas, desde relaciones sociales íntimas con personas del país de acogida hasta matrimonios intergrupales en gran escala, e incluso hasta la identificación étnica con el país de acogida y, últimamente, hasta la desaparición de prejuicios, discriminación y conflictos de valor (1961: 263-285). Por último, su versión fue desarrollada por Richard Alba y Victor Nee y adaptada en el nuevo modelo (Alba y Nee, 2003). El modelo clásico de asimilación declara que los inmigrantes siguen una línea recta. Esto significa que los inmigrantes y los habitantes originales de un país determinado se tornan más asimilados en relación con valores, normas, comportamientos y características a lo largo del tiempo (*ibíd.*: 27). En otras palabras, hay un proceso gradual (en línea recta) de asimilación. Entonces, en relación con el tiempo que pasa, la asimilación de los inmigrantes en el país de acogida va creciendo gradualmente. El sociólogo alemán Herbert Gans ha descrito el proceso de asimilación más bien como abultado: *bumpy* [disparejo] en lugar de *straight* [recto] (1992). Argumenta que la inmigración reciente tiene un carácter más variado que la inmigración clásica, y es por eso que no podemos hablar de un proceso en línea recta. La redefinición de la nueva teoría del modelo de asimilación expresa que ciertas instituciones influyen en el proceso y que la integración envuelve cambio y aceptación por personas del país de acogida (Alba y Nee, 2003).

El modelo de desventaja étnico-racial se enfoca en la asimilación bloqueada que experimentan muchos inmigrantes. El aspecto principal de la teoría es el asumir que a menudo el conocimiento del idioma y de la cultura no significan una mayor asimilación. Es decir, barreras institucionales y discriminación bloquean la asimilación (Glazer y Moynihan, 1970). El sociólogo chino Min Zhou ha combinado elementos de ambas teorías de la asimilación de inmigrantes en el marco de su teoría de asimilación segmentada. Argumenta en su libro *Segmented Assimilation: Issues, Controversies, and Recent Research on the New Second Generation* (1997) que las personas más desventajas de un grupo inmigrante enfrentan barreras estructurales, lo que resulta en incapacidad para ascender en la escala social de asimilación. Para los inmigrantes más desarrollados en cuanto a la educación y los que tienen más recursos financieros, la asimilación sería más fácil y más rápida. Asimismo, Zhou argumenta que los niños inmigrantes, fuertemente desventajados, posiblemente rechacen la asimilación enteramente y desarrollen un comportamiento que se considera de carácter opuesto. En su opinión, la asimilación segmentada se enfoca en identificar los factores contextuales, estructurales

² La traducción es mía.

y culturales que separan la asimilación exitosa de la sin éxito, o aun de la asimilación negativa (*ibíd.*).

Consecutivamente, eso significa que en el proceso de la asimilación de inmigrantes hay personas que se asimilan gradualmente hasta cierto punto en la sociedad del país de llegada a consecuencia del contacto. Sin embargo, otras enfrentan dificultades, retraso o aun asimilación bloqueada a causa de la racialización. Portes, Haller y Fernández-Kelly expresan, sobre este punto, lo siguiente:

“Hijos de inmigrantes asiáticos, negros, mulatos y mestizos no pueden escapar su etnicidad y raza, como está definida por la corriente principal. Las perdurables diferencias físicas entre ellos y la gente blanca y los efectos equitativamente persistentes de discriminación basados en estas diferencias [...] levantan barricadas en el camino de la movilidad ocupacional y aceptación social. Las identidades de los hijos de inmigrantes, sus aspiraciones, y sus logros académicos son afectados en consecuencia” (Portes, Haller y Fernández-Kelly, 2005: 1006).³

Entonces, junto con la racialización, siempre existe la posibilidad de constatar sus efectos en el proceso de la asimilación de los inmigrantes. Portes *et al.* reconocen ya que los factores de racialización puedan jugar un rol determinante. Brown y Bean (2006) argumentan que existen tres tipos de reacciones ante la identificación étnico-racial que puedan elegir los inmigrantes durante el proceso de asimilación. Primero, ello puede ser reactivo, es decir, el inmigrante rechaza las normas y valores del país de acogida, como resultado de experimentar discriminación. Probablemente esta reacción se corresponda con los inmigrantes y sus hijos cuando pertenecen a las clases socioeconómicas más bajas. La reacción también puede ser selectiva. Esto es visible cuando el sujeto rechaza las normas y valores del país de acogida sólo en ciertas situaciones. Brown y Bean argumentan que es más probable ver estas características en personas con más recursos financieros y con un nivel educativo más alto. Además, la reacción puede ser simbólica. Como resultado de generar éxito, el inmigrante se vuelve más prominente. La última reacción se puede descubrir en las clases altas, que ya se hayan integrado económicamente.

Estas teorías pueden ser útiles, pero los autores han puesto el énfasis en el incompleto carácter de ellas. Además, se enfocan en una sola dimensión de la asimilación. Entre otros, los sociólogos Mary Waters y Tomás Jiménez mostraron alternativas a las teorías, basadas en cuatro puntos de referencia en su obra *Assessing Immigrant Assimilation: New Empirical and Theoretical Challenges* (2005). Estos cuatro puntos de referencia ayudan en el análisis del nivel de asimilación y luego en el análisis de los resultados. Los criterios son: status socioeconómico, concentración espacial, dominio del idioma y matrimonios interétnicos.

El primero está determinado por el logro de educación, ocupación e ingreso. En cuanto al modo cómo medirlo, se podrían analizar las diferencias socioeconómicas entre el nativo y el inmigrante. La concentración espacial se refiere a la residencia de los

³ La traducción es mía.

inmigrantes. En términos de concentración espacial sería mejor para el inmigrante vivir entre nativos, es decir, no segregado. Se puede ser menos asimilado cuando se vive segregado de los habitantes nativos de un país. Ahí se ve un posible inicio de una comunidad étnica en una ciudad, cuando varias personas de la misma región o país de origen viven juntas en un barrio, separadas de los nativos. Esto podría resultar en la preservación de la propia cultura o idioma y, por lo tanto, en un sentimiento transnacionalista más alto. En cuanto a determinar en qué manera el inmigrante es capaz de expresarse en el idioma del país de acogida, Waters y Jiménez hacen referencia al modelo de tres generaciones de asimilación del idioma. El modelo indica que la primera generación de inmigrantes (entonces nacida en otro país) sí hace progresión en el nuevo idioma, pero la lengua materna prevalece. La segunda generación (nacida en el país de acogida), al contrario, es bilingüe, y la tercera a lo mejor sólo habla el idioma del país en que ha nacido. Los matrimonios interétnicos también tienen su efecto en la asimilación. Se considera que un alto número de matrimonios interétnicos resulta en más asimilación, ya que las culturas se mezclan.

En el análisis de la asimilación en la sociedad peruana de diferentes grupos de inmigrantes chinos y tusanés, las teorías sirven, incluso con los puntos de referencia de Waters y Jiménez, como pautas. En el capítulo tres se analiza la aplicación de las teorías de la asimilación cultural, lo que resulta en la incorporación de otras teorías que ayudan a analizar la asimilación y la cohesión de la comunidad china en Lima.

1.3 La búsqueda de la identidad

Las tres teorías de la asimilación cultural discutidas en el subcapítulo anterior, originalmente fueron desarrolladas por experiencias que tuvieron lugar en los Estados Unidos y, sobre todo, en el contexto de la asimilación de los afroamericanos y sus descendientes. Sin embargo, las teorías son aplicables en el caso de la asimilación de los inmigrantes en otros contextos. Otro concepto que tiene sus raíces en el proceso de la asimilación de afroamericanos que serviría en esta investigación es el concepto de la doble consciencia (*double-consciousness*). Lo introdujo Du Bois en su libro *The Souls of Black Folk* (2006 [1903]), en el que se describe el concepto de la siguiente manera:

“Es una sensación peculiar, esta doble consciencia –este juicio de siempre fijarse asimismo a través los ojos de otras personas– [...] Nadie, en ninguna vez, se siente esta posición de su doble mismidad, ser americano y negro – dos almas, dos pensamientos, dos empeños irreconciliables – dos ideales en disputa dentro un sólo cuerpo oscuro, la fuerza persistente del cual se mantiene alejado de ser arrancado” (Du Bois, 2006 [1903]: 9).⁴

Según Du Bois, los negros se encuentran, respecto de sí mismos, en una posición peculiar, es decir, una posición de su doble mismidad (*two-selves*); no pueden ser sus ‘ellos

⁴ La traducción es mía.

mismos' todo el tiempo. Siempre están en la posición de considerar cómo la gente blanca, de la sociedad de acogida, los mira y categoriza. El teórico poscolonial James Procter llama a este problema el dilema de ser negro y americano (2007: 154). Esta idea es apoyada por Hubert Herring, quien explicó que esta doble conciencia había creado un conflicto dentro de los afroamericanos. Durante el proceso de asimilación se encuentran ellos mismos entre dos sentimientos y, por lo tanto, dos 'mismidades': intentan reconciliar su identidad como persona negra y, a la vez, como ciudadano americano (1992). El concepto es apropiado en la situación de otros inmigrantes y sus descendientes en otros contextos. ¿Cómo se sienten los inmigrantes en ese proceso y sus hijos? ¿Poseen un sentimiento de doble conciencia o se han asimilado completamente en la sociedad local, o tal vez han rechazado la asimilación o se sienten bloqueados?

Un elemento que puede bloquear la asimilación o retrasarla, es la discriminación étnico-racial. El concepto se refiere a la discriminación a consecuencia de la apariencia o expresión cultural de una persona, basada en su ascendencia. O, en conformidad con la resolución 2106 A (XX) de 21 de diciembre 1965, ratificado por la Asamblea General de las Naciones Unidas, la discriminación étnico-racial corresponde a:

“[La] superioridad basada en la diferenciación racial [que] es científicamente falsa, moralmente condenable y socialmente injusta y peligrosa, [por lo] que nada en la teoría o en la práctica permite justificar, en ninguna parte, la discriminación racial” (Convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial, resolución 2106 A (XX), 1965).

Otra teoría que resulta interesante en ese contexto es la de la discriminación intrarracial, dada la diversidad de los inmigrantes en muchos contextos de la diáspora. La crítica cultural Lois Tyson describe el concepto de discriminación intrarracial en su artículo *Using concepts from African American theory to understand literature* (2011). Argumenta que el concepto trata sobre la discriminación dentro de un grupo étnico en particular. En el artículo aclara su teoría refiriéndose a los afroamericanos. Según Tyson, entre los afroamericanos existe una distinción entre *black* [negro] y *brown* [marrón, moreno]. Esta forma de discriminación es el resultado de la institucionalización de la discriminación interracial en los Estados Unidos. Tyson constata que esa forma de discriminación no sólo existe en ese país, y pone énfasis en el aspecto de que es visible globalmente (*ibíd.*: 212-213). Sandi Robson sostiene la idea de que la discriminación intrarracial opera como la discriminación de un miembro de una cierta etnicidad hacia otro miembro del mismo grupo (1990: 984).

En principio, discriminación entre el mismo grupo, como entre los afroamericanos, parece bastante contradictorio, en relación con la larga historia de la discriminación étnica del grupo. Además, se puede argumentar que aún existe una diferencia jerárquica en los Estados Unidos entre *los blancos* y *los negros*. Entonces, a consecuencia de la institucionalización de una clasificación (invisible), basada en la etnicidad, surge entre las víctimas de la discriminación intrarracial un sentimiento jerárquico. Ser menos negro significa ser más blanco y, por lo tanto, alcanzar una

posición mayor en el orden jerárquico o en el sistema de status. Mientras que Tyson ha analizado la discriminación intrarracial entre afroamericanos, el concepto también es visible entre todas las etnicidades. Por ejemplo, aun entre sociedades de gente blanca, quienes históricamente siempre se han referido a sí mismos como si estuvieran por encima de ciertas jerarquías (o más bien en muchos casos han sido los instigadores del sistema discriminatorio), la discriminación intrarracial igualmente está presente. Es el caso, por ejemplo, de los homosexuales, las mujeres o los pobres blancos dentro de una comunidad de blancos.

Henri Tajfel y John Turner han introducido en las décadas de 1970 y 1980 el concepto de identidad social (*social identity theory*) para explicar el comportamiento intergrupar. Se buscan explicaciones sobre la manera en que los integrantes de un grupo se comportan en relación con personas de otros grupos. La teoría analiza la estructura de los grupos, la manera de expresarse en relación con otras personas, se busca la competencia y al aspecto individual en la relación con el grupo (Tajfel y Turner, 1986). Según esta teoría, los miembros de un grupo tienden que favorecer a los miembros del propio grupo y, por lo tanto, desfavorecer a los de otros grupos. Esto puede ocurrir en diferentes niveles, como por ejemplo diferenciar personas basado en religión, edad o en etnicidad. La teoría indica que los individuos aspiran a un concepto positivo de sí mismos. Se busca un deseo de reestablecer una aproximación más bien colectiva y refiere a favorecer aspectos de su grupo mismo (Hogg y Williams, 2000: 81-97).

Entonces, según la teoría, personas tienden que favorecer a personas de la misma etnicidad y, por lo tanto, desfavorece a personas de una otra. En sociedades con múltiples etnicidades sería interesante analizar por qué se ocurre. En esta manera se crea una cohesión entre su propio grupo y, por lo tanto, se margina a miembros de un otro. Las fronteras de la identidad son las mismas de la marginación en el proceso de inclusión-exclusión, sea simbólico o material. En el trabajo de Doyle y Aboud (1995), se argumenta que existe un componente afectivo, que significa que personas poseen vínculos emocionales con los del mismo grupo. Cuando se lo hace esto, se compara las características del propio grupo con las de otro, el cual probablemente resulta en discriminación y exclusión social o marginación. Como ya se ha señalado en los subcapítulos anteriores, o sea, los antecedentes permitirían concluir que el *nosotros* se distingue a través de definir los *ellos*. Con esta distinción de la identidad colectiva en oposición a la del *otro*, se excluye y margina a los que no están en su propio grupo.

CAPÍTULO 2

LA MIGRACIÓN SINOPERUANA

Este capítulo describe y analiza el contexto histórico, geográfico y sociopolítico de la comunidad china en el Perú y, especialmente, en Lima. Central es el desarrollo de la migración sinoperuana desde 1849 hasta ahora. El capítulo se enfoca en las diferentes olas de esta migración, incluida la llegada de los inmigrantes chinos en el Perú. Además, se trata sobre la recepción desde el punto de vista de los peruanos. Las diferentes olas serán discutidas y se analiza la posición del Barrio Chino en la sociedad de Lima.

El período de 165 años de la migración sinoperuana no se ve como un carácter homogéneo. Los inmigrantes mismos, en cuanto a su lugar de origen, han cambiado durante el período que se analiza. Además, los negocios en los que están involucrados en Lima han cambiado también. Eugenio Chang-Rodríguez divide la migración sinoperuana de una manera somera en cuatro períodos. Argumenta que la migración desde China hacia el Perú sólo puede ser documentada a partir del 'descubrimiento' del 'Nuevo Mundo' por Cristóbal Colón (2006: 134-136). Aunque reconoce la fecha 1849 como el comienzo de la migración china al Perú de manera continua, Chang-Rodríguez advierte que hubo migración ya en los primeros siglos después del primer contacto de los europeos con el 'nuevo' continente, aunque ella tuvo un carácter diferente.

2.1 Primera fase de la migración sinoperuana

La migración sinoperuana está dividida según Chang-Rodríguez en cuatro períodos, que tienen como inicio la migración de cientos de *sangleyes*⁵ al Perú, entre 1492 y 1792. El segundo período se corresponde con el comercio de los culíes⁶ entre 1849-1879, cuando casi 100.000 culíes fueron transportados al puerto de El Callao. En ese tiempo, El Callao estaba separado de Lima por haciendas, pero hoy en día está conectado directamente con la capital, o más bien está integrado en y se lo considera como parte de Lima. La tercera fase cuenta con un período de veintiséis años entre 1883 y 1899, cuando miles de miembros de las familias, conocidos y cónyuges vinieron al Perú, protegidos por el Tratado de Tientsin (1858). El último período, según Chang-Rodríguez, entonces empezó en 1900 y se extiende hasta hoy e incluye a miles de emprendedores chinos que

⁵ Un *sangleye* era un chino que residía en las Filipinas durante los tiempos coloniales (Diccionario de la Real Academia, 2001).

⁶ Culíe o *coolie*, es un término usado para definir a trabajadores asiáticos durante el siglo XIX y comienzos del XX. Se refiere particularmente a los trabajadores de la parte del Sur de China, Indonesia, las Filipinas o la India. Aunque trabajaron bajo contratos bilaterales, los intelectuales han argumentado que sus circunstancias no eran tan diferente a las de los esclavos africanos, quienes eran en muchos casos sus predecesores (Chang-Rodríguez, 2006: 131-138; De Trazegnies, 1994).

migraron al Perú y especialmente a Lima (2006: 131-145). Aunque la división puede parecer demasiado superficial y no tan profunda, e incluso los autores han elaborado divisiones más detalladas a partir de la década de 1980, cuando llegó una ola migratoria muy diferente al Perú, resulta útil tener en cuenta esas líneas amplias cuando la tesis profundice en el desarrollo de la migración sinoperuana.

Sin enfocarse en ese punto, a través del comercio transatlántico de esclavos se trajeron millones de africanos al Nuevo Mundo. Durante las décadas posteriores a la independencia del Perú en 1821, se necesitó mano de obra de esclavos africanos para estabilizar el país. Sin embargo, en un momento dado las discusiones morales afloraron. A finales de la década de 1840 se podía observar en el mundo un proceso de abolición de la esclavitud, y esta discusión también llegó al Perú (De Trazegnies, 1994: 83). En la estela de la abolición de la esclavitud, la mano de obra era necesaria para construir el país. Se tuvieron que encontrar otros argumentos legales para importar mano de obra. Los hacendados peruanos se quejaron sobre la falta de trabajadores, lo que Chang-Rodríguez traduce en una manera eufemística como la falta de esclavos, siervos y trabajadores recompensados de modo minimalista (2006: 137). El gobierno peruano decidió empezar a importar chinos al país en 1849, cincuenta años antes de la inmigración de los japoneses al Perú. El gobierno estuvo inspirado por el proceso migratorio de asiáticos de Cuba, lo que había empezado en 1845 (De Trazegnies, 1994: 83). Cinco años después de la llegada de los primeros inmigrantes chinos, se abandonó la esclavitud en el Perú y más mano de obra fue necesaria para llenar el vacío dejado por los esclavos africanos.

La migración sinoperuana se inició con la coincidencia de dos situaciones simultáneas. Al lado de la ya mencionada necesidad de mano de obra en el Perú a causa de la abolición de esclavitud, en China ocurrió algo interesante. En dicho país hubo mucha miseria durante las posguerras del Opio.⁷ Después de ambas guerras, muchos chinos quedaron con deudas a raíz del consumo del opio. La búsqueda de solución a los problemas encontró la demanda desde el Perú (Cháng Reyes, entrevista, 30/05/2014).

Sin ir en profundidad a las razones de la emigración, queda claro que la demanda por trabajadores y la complacencia de los chinos convergió en un cierto sueño de ganar dinero en el Perú. Este *sueño americano* y la demanda por mano de obra fueron estimulados por diversos tratados. En 1842, después de la primera Guerra de Opio, se firmó el Tratado de Nankín. El resultado de éste fue la ocupación de Hong Kong por parte de Gran Bretaña y la apertura, por Gran Bretaña, de los puertos de Kuangchou, Fuchou, Amoy, Ningpo y Shanghái para el comercio internacional (Castro de Mendoza, 1989: 21). En 1845, aun antes del inicio de la importación de migrantes chinos al Perú, el Acta de Aberdeen fue aprobada por los gobiernos de Perú, Gran Bretaña e Irlanda, cuyo propósito fue abolir la esclavitud en el país sudamericano. Gran Bretaña, por ejemplo,

⁷ La primera Guerra del Opio tuvo lugar entre 1839 y 1842; la segunda, entre 1856 y 1860. En el año 1840 el nuevo gobierno chino prohibió el tráfico y la importación del opio en China. Sin embargo, la Compañía de las Indias Orientales (*British East India Company*) tenía un monopolio en el opio y no querían perder el beneficioso mercado chino. Como reacción a la prohibición del opio, los británicos atacaron China y aseguraron que pudieran vender el opio (Castro de Mendoza, 1989: 21).

era uno de los países más presentes en el transporte de los culíes al Perú. El acto fue sellado con el Tratado de Amistad, Comercio y Navegación de 1850, firmado por los tres países. En él se incluyó la siguiente cláusula:

“La República del Perú se compromete a cooperar con S.M. Británica para la abolición total del tráfico de esclavos, y a prohibir a todas las personas que habitan el territorio de la República, o que están sujetas a su jurisdicción, de la manera más eficaz, y por medio de leyes penales, que tomen parte en su tráfico” (Tratado de amistad, comercio y navegación, 1850).

Esas decisiones provocaron entonces la abolición oficial de la esclavitud, pero no consideraron la exportación de culíes como esclavos. Las cifras de la llegada de 24 barcos en el puerto de Callao entre 1849 y 1854, desde China, muestran la evidencia de que el transporte de los culíes no fue considerado como esclavitud y, por lo tanto, era una actividad legal para el gobierno peruano. Se ve en la tabla 1 que entre 1849 y 1854 en esos barcos llevaron 7.358 culíes desde los puertos de China; 18 de esos barcos llegaron al Perú, con 4.814 culíes. En otras palabras, en los barcos que llegaron a El Callao, hasta que fueron registrados, 549 culíes murieron durante el viaje, lo que corresponde a un 11,4% de los chinos embarcados.

Tabla 1: Inmigrantes chinos llegados a Perú entre 1849 y 1854

FECHA DE SALIDA		NOMBRE DEL BUQUE		BANDERA	T.R.	COLONOS			LUGAR DE EMBARCO	EMBARCADOR	OBS.
						E	F	LL			
1849	Jun.	7	FRED. WILLIAMS	Dinamarca	430	75	0	75	Consingmoon	D. Elías	
1850	Feb.	17	LADY MONTAGNE	G. Bretaña	763	440	109	241	"	"	(1)
	Jun.	23	EMPRESA	Perú	446	300	48	252	"	"	
	Set.	26	ALBERT	Francia	292	245	-	-	"	"	
	Oct.	7	CHILE	"	376	300	-	-	"	"	
1851	Oct.	14	MANUELITA	"	200	180	4	176	Manila	"	(2)
	Ene.	31	MARINER	G. Bretaña	685	409	9	400	Macao	Sevilla y Co.	
	Feb.	21	COROMANDELL	"	663	404	4	400	"	"	
	Dic.	5	VICTORY	"	579	350	-	-	Consingmoon	"	
1852	Feb.	2	SUSANNA	Perú	514	325	6	319	"	"	
	Feb.	2	BEATRIX	"	376	300	-	-	"	W. M. Robinet	
	Jul.	10	EMPRESA	"	446	420	27	393	"	Sevilla y Co.	
	Abr.	10	MICENO	"	230	5	-	5	"	"	
	Nov.	24	OHIO	EE.UU.	375	300	72	228	"	Alson	
1853	Ene.	2	ELIZA MORRISON	G. Bretaña	797	420	16	404	"	Sevilla y Co.	
	Ene.	26	ISABEL QUINTANA	Perú	514	325	9	316	"	"	
	Feb.	11	YAQUE	México	237	200	2	198	Macao	Alson	
	Feb.	11	NEPAUL	G. Bretaña	1.006	500	8	492	Consingmoon	Sevilla y Co.	
	Mar.	18	ROSA ELIAS	Perú	233	200	-	-	"	"	
	Mar.	19	EMPRESA	"	446	425	96	329	"	"	
1856	Feb.	20	ISABEL QUINTANA	"	514	325	47	278	"	"	
	Feb.	20	AMAZON	G. Bretaña	340	250	2	248	Swatow	W. M. Robinet	
	Mar.		GRIMANEZA	Perú	700	600	-	-	"	Sevilla y Co.	
	Jun.	10	SANTIAGO	"	300	60	-	60	Macao	W. M. Robinet	
						4.814					

Fuente: Castro de Mendoza (1989: 31).

Se tiene que considerar que esas cifras sólo se refieren al transporte registrado y, por lo tanto, excluye el transporte ilegal de culíes al Perú. Por supuesto, no existen cifras de esta última manera de transporte. Sin embargo, Castro de Mendoza, entre otros, argumenta que es evidente suponer que el transporte ilegal sí existió (1989: 27-29). A consecuencia de las altas tasas de fallecimientos y las condiciones abominables de los culíes en los barcos, el Congreso peruano aprobó la Ley Orgánica en 1856. En esta ley, la cual también es conocida como la Ley China, se dispone lo siguiente:

“Que el excesivo número de hombres embarcados en buques menores y la escasez y mala calidad de alimentos, han ocasionado la muerte de por lo menos una tercera parte de los colonos y la llegada al puerto de los restantes con peligrosas enfermedades [...] han ocasionado repetidas catástrofes que es necesario evitar [...] a los cuatro meses de la fecha [7 de Marzo de 1856] queda prohibida la introducción de colonos asiáticos por medio de contratas y en el modo cruel y violento como se han hecho hasta hoy” (Ley Orgánica de 7 de marzo de 1856, del Servicio Consular I.).

Después esa fecha cinco barcos más llegaron a El Callao, sin embargo, en julio de 1857 se terminó la primera fase de la migración sinoperuana (Castro de Mendoza, 1989: 28; De Trazegnies, 1994: 85-86). Entonces, la primera fase fue entre 1849 y 1857 y terminó con la Ley Orgánica, que incluso significó el reconocimiento de que el transporte había sido realizado bajo condiciones inhumanas.

De este modo la primera ola de migración sinoperuana empezó con la combinación entre la necesidad de mano de obra por el lado del Perú y la búsqueda de un futuro mejor por el lado de los chinos, estimulada por leyes y tratados. Los culíes llegaron a trabajar en las plantaciones de azúcar en las islas guaneras peruanas en Chíncha, en favor de la exportación a Europa. También los culíes fueron empleados en la construcción de ferrocarriles. De cualquiera manera, vivieron en haciendas en Lima y otras ciudades (Lausent-Herrera 2009: 115-117; De Trazegnies, 1994: 151-154; Chang-Rodríguez, 2006: 136-138). Los primeros inmigrantes chinos salieron de la provincia Guangdong y fueron llevados al Perú con un contrato de, en la mayoría de los casos, ocho años. La idea era ganar dinero y volver a su país (parecido a los que vinieron a Europa luego de la Segunda Guerra Mundial como *gastarbeiders*) (Pan, 1990: 106). Como esta tesis explora luego, el contrato derivó en algo distinto a lo planteado en el papel. Los inmigrantes



Figura 1: Facsímil de un contrato para el inmigrante chino, en castellano (Rodríguez Pastor, 1989: 298).



Figura 2: Facsímil de un contrato para el inmigrante chino, en mandarín (Castro de Mendoza, 1989: 37).

chinos y los comerciantes tenían que firmar contratos, pero en realidad, éstos no valieron mucho, lo que planteó la discusión de si considerar o no la nueva situación como una forma de neoesclavitud (Rodríguez Pastor, 1989: 248-252; Castro de Mendoza, 1989: 24-28; Yamawaki, 2002: 33-34; De Trazegnies, 1994: 151-163).

La investigadora japonesa Chikako Yamawaki distingue dos tipos de inmigración al Perú en su libro *Estrategias de vida y de los inmigrantes asiáticos en el Perú* (2002: 33-36). Argumenta que de un lado hubo inmigración europea, que fue recibida con entusiasmo y que fue considerada como forma de mejorar y blanquear la sociedad peruana. Del otro lado, hubo la inmigración china, que correspondió a una suerte de neoesclavitud. El antropólogo peruano Humberto Rodríguez Pastor coincide en parte con Yamawaki en llamar a la situación como un cierto tipo de neoesclavitud, por las condiciones críticas en las cuales los chinos fueron importados al Perú y la manera de trabajar a partir de su llegada (1989: 248-252). Sin embargo, Rodríguez Pastor argumenta que se tiene que clasificar la situación como semiesclavitud y, por lo tanto, matiza el fenómeno y no lo nombra como neoesclavitud en base a tres razones, a diferencia de la esclavitud que habían experimentado los africanos, por ejemplo. Primero, tanto los chinos como los gerentes habían consentido mutuamente en los contratos. Segundo, el inmigrante chino no era propiedad de un gerente y podía salir de la hacienda al cumplirse el plazo del contrato. Tercero, la sociedad peruana no permitió la continuación y la reproducción de la esclavitud. Además de ello, al contrario que con los esclavos africanos, los chinos no fueron obligados a convertirse al catolicismo y les fue permitido practicar su propia religión y tradiciones (*ibíd.*: 250-251). No obstante, según Rodríguez Pastor, existía una diferencia entre las condiciones legales establecidas dentro del contrato y las condiciones reales en las cuales los chinos tenían que trabajar.

En el segundo volumen de *En el país de las colinas de arena* (1994b), Fernando De Trazegnies explica la relación entre gerente y culí desde un punto de vista de la ley. Ha analizado también la situación de si fue neo o semiesclavitud. Refiriéndose al Imperio Romano, explica que una persona era un esclavo si ésta no era la propietaria de sí misma, sino que otra persona era su propietario (*ibíd.*: 154-163). Cuando se implementa este punto de vista en la situación de los inmigrantes chinos en las haciendas, no podemos hablar de esclavitud en este sentido, ya que los gerentes no eran los propietarios de los culíes y habían firmado contratos consentidos mutuamente.



Figura 3: Desembarco de chinos en El Callao (Yamawaki, 2000).

2.2 La segunda fase de la migración sinoperuana y el inicio del Barrio Chino

Desde el año 1860 el proceso de la migración sinoperuana se reactivó. Como es visible en la tabla 2,⁸ en 1858 y 1859 no hubo migración registrada desde China al Perú. En 1860, el gobierno peruano otorgó un permiso especial a algunos gerentes para contratar nuevos inmigrantes chinos para sus haciendas. El gobierno argumentó que por última vez se le concedía permiso a una embarcación de 800 culíes para cubrir la demanda de mano de obra. De todas formas, la importación de trabajadores chinos a través de contratos con comerciantes quedó prohibida. Sin embargo, en el mismo mes el gobierno aprobó una ley que facilitó la inmigración asiática, para satisfacer la demanda de mano de obra. Aun así, esos trabajadores tenían que ser contratados directamente por los gerentes en lugar de ser contratado por los comerciantes primero. Además, se exigió que las condiciones durante el viaje mejorarían (Castro de Mendoza, 1989: 43). Significó el inicio de la segunda etapa de la inmigración sinoperuana, la cual desde ese momento tuvo que desarrollarse bajo control estricto de las autoridades, al menos según el gobierno peruano. Los barcos estaban sometidos a inspecciones y, al principio, esta nueva etapa era permitida exclusivamente para partidas desde el puerto de Macao (*ibíd.*).

Tabla 2: Colonos desembarcados en El Callao y Paita entre 1849 y 1857

Año	Chinos desembarcados	Año	Chinos desembarcados	Año	Chinos desembarcados
1849	75	1858	—	1867	3.360
1850	669	1859	—	1868	4.307
1851	800	1860	1.092	1869	2.861
1852	945	1861	2.116	1870	7.544
1853	1.739	1862	1.691	1871	11.812
1854	586	1863	1.620	1872	13.026
1855	2.355	1864	6.562	1873	6.176
1856	4.220	1865	5.943	1874	3.827
1857	1.001	1866	6.725	TOTAL	91.052

Fuente: elaborado en base a datos de Rodríguez Pastor (1989: 249) y Castro de Mendoza (1989: 67).

Entre 1860 y 1874 aun 218 barcos registrados llenos de inmigrantes chinos embarcaron desde Macao. De estos, 203 llegaron al puerto de El Callao y dos al de Paita, cerca de la frontera con Ecuador (Castro de Mendoza, 1989: 44-45). Como es visible en la tabla 2, y también en los anexos 2-10, ello significó la llegada de 78.662 inmigrantes chinos registrados. En conjunto, en el transcurso de veinticinco años (entre 1849 y 1874), 91.052 inmigrantes chinos habían llegado al Perú. Se puede observar que sólo en los últimos cinco años incluso 42.385 hicieron el viaje desde China al Perú. Lo que corresponde a casi la mitad de la cantidad en esos veinticinco años.

⁸ En la tabla 1 y en tablas 4 a 12 (en los anexos) se pueden ver los datos más detallados por año.

Entonces, después de dos años sin llegadas (registradas) de mano de obra desde China, la cuestión recae sobre los motivos del regreso del transporte. La respuesta era que, como ya se ha mencionado, Perú necesitó la mano de obra, aunque el presidente Ramón Castilla prohibió contratos bilaterales entre comerciantes e inmigrantes. En 1861 se dictó una nueva ley de inmigración. Esta tenía regulaciones estrictas como, entre otras, mejores inspecciones y además tenían que registrarse los casos de fracaso (véase la tabla 3). Todo era en favor de mejorar las condiciones de los inmigrantes chinos. En esos casos también, sólo se trata de los fracasos de barcos registrados. El comercio de los culíes duró hasta 1874, el año en el cual el gobierno peruano firmó el Tratado de Amistad, Comercio y Navegación en Tianjin. Este tratado estableció el permiso de libre inmigración. Este período de libre inmigración duró hasta 1909, cuando el Gobierno peruano aprobó un decreto que regula la inmigración. En 1930 aun, se prohibió la inmigración asiática (Lausent-Herrera, 2011: 70).

Tabla 3: Desastres registrados durante el traslado Macao-Perú

Año	Nombre de la fragata	Descripción
1861	Ville D'Argen	Sufre una varadura, obligada a regresar a Hong Kong su Capitán es detenido y acusado de tráfico ilícito de culíes.
1864	Mandarina	Llega en arribada forzosa a Honolulu dejando 146 colonos, recogidos por el bergantín británico Argos.
1865	Dea del Mar	Con 506 colonos es obligada a recalar en Tahiti donde desembarca parte del pasaje, llega a El Callao en Enero de 1866 con 268 colonos.
1866	Napoleon Canevaro	Incendiada en viaje y obligada a regresar a China.
1868	Thereza	Se registra un motín en la fragata con 263 culíes, regresando la nave a China.
1870	Frederick	Incendiada en viaje regresando a China.
1870	Uncowah	Incendiada en viaje, logrando arribar a El Callao con 237 colonos.
1870	Nouvelle Penelope	Se produce un motín en la fragata con 310 colonos a bordo, dando muerte al Capitán y Oficiales, regresando a China.
1871	Dolores Ugarte	Incendiada y obligada a regresar a China.
1872	Maria Luz	Llega con 225 culíes a Yokohama en arribada forzosa donde el Cónsul británico denuncia al Capitán por secuestro y maltrato de chinos. La nave es rematada y los culíes repatriados.

Fuente: Castro de Mendoza (1989: 45).

Al principio los culíes iban a venir por ocho años. Después de ese período serían puestos en libertad y la idea fue volver a China. La ausencia de su país nativo fue meramente temporal, al menos eso pensaron los culíes que habían llegado al Perú. La crítica cultural Lynn Pan (1990: 106) describe la situación como lo siguiente: “Los inmigrantes chinos pensaron regresar a China después de quedarse entre cinco y diez años, o después de se han ganado bastante dinero y, por lo tanto, podían volver a sus pueblos nativos en 'ropa

sedosa”.⁹ El exculí pudo hacer algunas cosas: volver a China, viajar a los Estados Unidos a las explotaciones de oro, prolongar su contrato en la hacienda o establecerse en el Perú (Derpich, 1999: 17-44, 77-104; Pan, 1990: 106-107; Castro de Mendoza, 1989: 251).

Algunos culíes sí volvieron a China o, cuando no tenían suficiente dinero para el viaje, prolongaron el contrato en la hacienda hasta que ganaran lo que faltaba. Hubo chinos que no querían volver a su país de origen y se quedaron en las haciendas. Sin embargo, varios de los que volvieron a China, llegaron desilusionados en ese país, a consecuencia de que su pueblo nativo no se correspondía con el pueblo que habían imaginado durante su estancia en el Perú. Según Pan, habían pensado en su hogar de una manera sentimental a través de un prisma nostálgico. Por consiguiente, muchos de esos chinos decepcionados volvieron al Perú. Muchos ni siquiera volvieron a China y, por lo tanto, para ellos el mito del retorno (*myth of return*) se transformó en una forma de autoengaño (1990: 106).

Se debe tener en cuenta que prácticamente todos los inmigrantes chinos eran hombres. Lo interesante que ocurrió fue el mestizaje entre hombres chinos y mujeres peruanas blancas, indígenas y negras. Por ejemplo, en Lima se registraron partos de etnicidad mezclada a partir de la década de 1850 (Lausent-Herrera, 2009: 116). Este mestizaje es importante en la historia de los chinos en el Perú. El surgimiento de relaciones mixtas y consiguientemente los hijos de esas relaciones significaron el inicio de un nuevo grupo social. A los primeros hijos, de etnicidad peruana y china entonces, se les llamó ‘injertos’ (*ibíd.*: 118). En realidad los injertos corresponden a los primeros tusanes.

Un componente notable de la diáspora china es que la mayoría del grupo no tenía la intención de ‘dispersar semillas’, sino que en vez de quedarse volvería a China en algunos años (Wang, 1991: 19). Esta idea es conocida bajo el nombre de mentalidad *sojourner*, un concepto introducido por Paul Siu y otros sociólogos norteamericanos para referir a inmigrantes temporales, quienes pasan unos años en un país extranjero sin volverse asimilados (Pan, 1990: 106). En el caso de los chinos, este mestizaje, descrito en el último párrafo, significó una razón para quedarse en el Perú. Empezaron a establecer una familia y un hogar. Entonces, los inmigrantes chinos comenzaron como *sojourners* en el Perú. Sin embargo, pronto esos inmigrantes se encontrarían a sí mismos como inmigrantes permanentes. La situación está descrita por Pan de la manera siguiente:

“Era totalmente normal para la primera generación de inmigrantes chinos poseer sentimientos mixtos sobre su expatriación alargada, y sólo con el surgimiento de una



Figura 4: Boleto de asiático libre (Biblioteca Nacional de Lima).

⁹ La traducción es mía.

segunda generación [la primera generación de tusanos entonces] – de peruanos de nacimiento, los hijos con padres inmigrantes – que la vacilación, el sentimiento de desplazamiento, fue vencido” (Pan, 1990: 107).¹⁰

Los hijos de la primera generación de inmigrantes chinos, los tusanos que han nacido en el Perú, fueron entonces importantes en el proceso de instalación en el país. Durante la segunda mitad del siglo XIX, Perú contó con entre 10 a 20 mil inmigrantes europeos, mientras que en veinticinco años de inmigración sinoperuana 91.052 inmigrantes chinos (registrados) llegaron entonces al país. Cuando se da cuenta de que, por ejemplo, Lima tenía una



Figura 5: Antiguo Mercaco Central de Lima en la primera mitad del siglo XX (Yamawaki, 2000).

población de más o menos unas 100.000 habitantes, la proporción de los inmigrantes chinos creció rápidamente. Entonces, mientras que nuevos barcos llenos de inmigrantes chinos fueron llegando al puerto de El Callao, la cantidad de chinos que se instalaban en las ciudades peruanas estaba creciendo cada vez más. Después de terminar su contrato, el chino abrió tiendas pequeñas, desde tiendas cerca de las haciendas hasta en las ciudades. Las tiendas y bodegas chinas rápidamente se convirtieron en la apariencia normal en las calles y aun se las llamaba como ‘el chino de la esquina’, lo que demuestra la enorme presencia de los chinos en el país. Rodríguez Pastor argumenta que en 1872 casi la mitad de los restaurantes del sector bajo en Lima estaban en manos de chinos (1993: 203). Además, Yamawaki, entre otros, argumenta que el Barrio Chino creó sus bases en este período (2002: 77).

A partir del inicio del siglo XX, una gran cantidad de inmigrantes chinos abrió entonces tiendas, bodegas y restaurantes, particularmente en Lima. En relación con el alcance de la tesis, se muestra sólo brevemente los aspectos más importantes de la influencia de los chinos en el desarrollo de la gastronomía peruana, sin analizarla más profundamente. Los gerentes de las haciendas permitieron a los chinos mantener sus hábitos en cuanto a la comida y las tradiciones. De vez en cuando se les pagaba en parte en arroz, ya que los gerentes advirtieron la importancia de ello para los hábitos culinarios de los chinos. Yamawaki argumenta que era una táctica exitosa para ambas partes: para los gerentes fue una medida de estimulación para que los chinos quedasen satisfechos, y para el último grupo fue una expresión de resistencia cultural para mantener sus prácticas culinarias (2002: 73-74). Además, significó el punto de partida de la mixtura característica de la gastronomía peruana contemporánea; una fusión de especias y elementos locales, chinos y aun africanos (Middendorf, 1973: 138; Yamawaki, 2002: 75).

Junto con el aumento de los restaurantes chinos en las calles de Lima, el aprecio por la comida china por parte de los peruanos creció como también su integración en la

¹⁰ La traducción es mía.

sociedad peruana. Para acompañar esta última aseveración con un ejemplo, Rodríguez Pastor habla de una de las muestras más notables de integración y aceptación exponiendo el ejemplo de la celebración del Año Nuevo Chino, el día más importante para los chinos. Señala el hecho de que los chinos en el Perú inviten a todas las personas a la ceremonia, sin tener en cuenta su etnicidad o ascendencia. Rodríguez Pastor es apoyado en su explicación por Yamawaki y Walt Stewart en cuanto a que con los años la celebración del Año Nuevo Chino se volvió parte de la sociedad peruana (Rodríguez Pastor, 2000: 191; Rodríguez Pastor, 1989: 212; Stewart, 1976: 90; Yamawaki, 2002: 74). El antropólogo Emilio Choy también ha observado la influencia china en el cambio social en el Perú. Gracias al esfuerzo de los trabajadores chinos en la construcción del ferrocarril, en la producción de la caña azúcar en las islas Chincha y en la producción agrícola, el chino en general jugó un papel importante en el surgimiento de nuevas empresas (1955: 161-168). Después de la 'libertad' de los chinos, su influencia crecería aún más.

De este modo, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, el inmigrante chino que emigró desde la hacienda hacia la ciudad comenzó a vender su comida por las calles. En 1846 las autoridades de Lima decidieron que la ciudad necesitaba un nuevo mercado, ya que los tres mercados pequeños en la capital del país eran demasiado pocos para los limeños. El nuevo mercado, La Concepción, fue construido entre 1851 y 1854 alrededor de la calle Capón, y luego de su construcción muchos chinos iniciaron sus empresas allí (Lausent-Herrera, 2011: 71; Chang-Rodríguez, 2006: 137). Este Mercado Central fue un lugar con grandes oportunidades y se convirtió en el sitio en donde comida y productos chinos se hicieron elementos característicos, aun antes de que se lo llamara como Barrio Chino (Middendorf, 1973: 173; Yamawaki, 2002: 77; Rodríguez Pastor, 1989: 219-220). El Mercado Central se volvió el sitio en donde los inmigrantes chinos en Perú se instalaron y donde los chinos que ya estaban viviendo algunos años en Lima buscaron refugio. Restaurantes, bancos, bodegas, casinos y lugares para fumar opio brotaron y los chinos trabajaron, se divertieron, se juntaron y establecieron asociaciones en el área (Rodríguez Pastor, 1989: 219-220; Lausent-Herrera, 2011: 71).

Fue el año 1867 cuando los primeros comerciantes chinos de California llegaron a Lima.¹¹ Un nuevo concepto cambió la estructura y la apariencia del barrio, el cual ya era conocido como el barrio de los chinos entre los limeños. El concepto significó el surgimiento de grandes casas comerciales de importación de productos de China (Lausent-Herrera, 2011: 71). El barrio alrededor de la calle Capón se hizo más y más reconocido como la parte china de la ciudad, sobre todo después de la instalación de la Beneficencia China en 1883 (Rodríguez Pastor, 1989: 224-225). En el *Informe de la Comisión Copello, La Puente y Castro*, el barrio chino alrededor de la calle Capón estaba descrito de la manera siguiente:

¹¹ En el año 1867 Quong Wing Far llegó a Lima, representando a la casa comercial Yun Wo On Co., de San Francisco. Otras casas de importación chinas de California llegarían posteriormente. Entre ellas fueron, por ejemplo, Wo Chong Co., Wing Fat Co., Pow On Co. y Kang Tung Co. (Ministerio de Relaciones Exteriores: M.R.E, 8-15-K, 16-10-1867).

“El Callejón quedaba sobre la misma calle Capón. Entrar en él era franquear el paso a una nueva dimensión: una multitud de zahurdas [sic], cuartitos, pocilgas distribuidas en distintas direcciones, con la mayor irregularidad, formaban un verdadero laberinto. El ambiente era deprimente, con sus cañerías rotas, tabiques descascarados por todas partes, cochambre y mugre; pero, sobre todo, opio: opio tras los biombos, opio a discreción. Más que una casa, se trataba de una pequeña población asiática donde habían [sic] talleres, carpinterías, herrerías, zapaterías, cigarrerías, pastelerías, lavanderías, molinos de arroz, fondas, encomenderías, casas de préstamo, casas de huéspedes, numerosas salas para fumar opio y salones cómodos y espaciosos para en juego de envite, con gran cantidad de mesas y bancas” (*Informe de la Comisión Copello, La Puente y Castro*, 1883, citado en Rodríguez Pastor, 1989: 226-227).

Al encontrarse en un país con una cultura totalmente diferente de la de su país de origen, el inmigrante chino inevitablemente tenía que adaptarse a la sociedad peruana. Sin embargo, según Rodríguez Pastor, esta integración coexistía incluso con abusos y discriminación por parte de los peruanos. Al mismo tiempo, el inmigrante chino luchó para conservar su identidad y a la vez para integrarse en la sociedad local (1989: 252). En otras palabras, el inmigrante chino se encontró en una posición de doble conciencia.

Muchos peruanos se sintieron vulnerables ante la ‘amenaza amarilla’, constituida por el temor, la aversión y la denigración hacia los asiáticos. Es una teoría basada en el pensamiento evolutivo del desarrollo social de ese tiempo (Yamawaki, 2002: 106). El concepto realmente fue adaptado por la gente blanca de Europa y particularmente de los Estados Unidos hacia los asiáticos que estaban en ‘sus’ países. De cualquier modo, la política antiasiática también se hizo influyente en el Perú (*ibíd.*). Ling-Chi Wang describe en su artículo *Roots and the Changing Identity of the Chinese in the United States* (1991) que los chinos en el Perú y en los Estados Unidos han enfrentado problemas similares. Según Wang, los chinos en los Estados Unidos tenían que sobrellevar un sentimiento público arrollador que buscó excluir y expulsar a los chinos de tierra americana bajo el argumento de su incapacidad de asimilación cultural (1991: 185-212). Esta exclusión de los chinos se convirtió no sólo en un sentimiento popular sino incluso en la política pública dominante por unos cien años durante el siglo XIX y el comienzo del XX en diversos países.

A pesar de la popularidad de la comida china y la fuerte conexión de los inmigrantes chinos en los sectores bajos de la ciudad, hubo muchos sentimientos antiasiáticos. Yamawaki argumenta, por ejemplo, que a causa del hecho de que algunos peruanos sufrieran los altos costos de la vida, se consideraron a los chinos como la causa de ello, dado que los chinos vendieron a precio barato productos de primera necesidad. En otras palabras, comprarlos en tiendas chinas significó pagarles y enriquecerlos mientras que los peruanos se volvían pobres (2002: 103), considerando que el problema real de esas personas era la situación económica y social, la que los chinos también estaban sufriendo. Yamawaki aun argumenta que el verdadero problema que tenían los peruanos con los chinos era la manera de vivir de estos últimos. Según los peruanos, los chinos destruyeron su ritmo de vida, considerando el esfuerzo y tiempo que la mayoría de los chinos pusieron en sus comercios y trabajos (*ibíd.*: 103-104). Es un ejemplo del

dicho *trabajar como chinos*. Wilma Derpich señala irónicamente que los peruanos consideraron a los chinos como un sinónimo de trabajo (1999: 77). Lausent-Herrera enuncia que según muchos peruanos los sentimientos de degeneración de la sociedad peruana eran causados por el mestizaje (2009: 117). En su artículo se refiere a las ideas del escritor peruano Clemente Palma, quien en 1897 explicó, en su opinión, la baja posición de chinos en el Perú:

“De allí que la sangre china, no renovada en tantos siglos, sea una sangre impura, enferma. El chino lleva en sus venas los gérmenes de repugnantes enfermedades que prueban lo que digo: esas enfermedades son la tisis, la lepra y la elefantiasis, enfermedades que, como es sabido, son hijas de los vicios de sangre y de la debilidad y de la degeneración de las razas. El organismo moral del chino no puede ser superior; y en efecto, ni la inteligencia, ni el carácter de esta raza revelan un vigor mayor” (Palma, 1897: 38).

Esta cita y el hecho que Palma argumentó que el mestizaje entre los chinos y peruanos resulte en una deterioración de la raza, demuestran las ideas que muchos peruanos tenían. Además, estas ideas ganaron mayor influencia con el transcurso del tiempo, especialmente en la década de 1930, cuando la libre inmigración fue prohibida y la relación entre los peruanos y chinos se volvió bastante delicada. A pesar de que el número de inmigrantes japoneses en el Perú era mucho menor que el de los chinos, la reticencia también estaba apuntando a ellos. Aun así, se llamaban a todos los asiáticos de una manera generalizada de ‘chinos’. La fricción cultural, la resistencia inminente e incluso el odio hacia los chinos llevaron al desarrollo de un poderoso sentimiento nacionalista entre muchos peruanos. Se tiene que recordar que los países latinoamericanos desarrollaron fuertes sentimientos del nacionalismo a consecuencia del período relativamente corto de independencia de la mayoría de los países del hemisferio occidental. Sin embargo, los sentimientos nacionalistas que habían utilizado para resistir la dominación de los españoles en tiempos coloniales, se convirtió para muchos peruanos en una resistencia hacia los asiáticos en el comienzo del siglo XX. Ello también es bastante contradictorio, considerando la historia del colonialismo por parte de los europeos. Entonces, antes los peruanos habían resistido a los opresores blancos, pero a finales del siglo XIX y las primeras décadas del XX Perú pensó en blanquear el país, para que pudiera desarrollarse como un Estado moderno y, por lo tanto, rechazar al ‘otro’, los chinos (Yamawaki, 2002: 105).

Incluso el filósofo político marxista y activista peruano José Carlos Mariátegui, por ejemplo, fue reticente ante los inmigrantes chinos en el país, argumentando que los chinos y los negros no beneficiaban a la sociedad peruana. Reconocía que existían razas superiores e inferiores y que los chinos, por ejemplo, pertenecían a estas últimas y, por lo tanto, eran inapropiados para el Perú (2007 [1928]: 315-326). Mariátegui, entonces, difundió el temor hacia la amenaza amarilla. En este contexto Yamawaki analiza la situación bipolar del inmigrante chino en la sociedad peruana: por un lado, los chinos eran considerados enemigos de la sociedad peruana, pero por el otro eran considerados como bien integrados e indispensables gracias a sus tiendas y bodegas (2002: 106).

Al lado de las ideas de Mariátegui también las de Palma se han difundido por el país. Sus ideas del racismo antichino no sólo se las difundió a través de folletos y se manifestaron en violencia, sino que también tuvieron cabida en la ley, con la prohibición de la inmigración (Lausent-Herrera, 2009: 117). El año 1909 fue importante en la historia de relaciones entre peruanos y chinos. En ese año, conocido como *los motines de mayo de 1909*, el candidato parlamentario Fidel Cáceres levantó a miembros del Partido Laboral para exigir alojamientos para los trabajadores peruanos y educación para sus hijos. Diversos autores (Ruiz Zevallos, 2000; Lausent-Herrera, 2011; Rodríguez Pastor, 1995; Muñoz Cabrejo, 2001) describen la situación trágica para los chinos en Lima a causa del fuerte lenguaje de Cáceres, que implicó que los manifestantes paralizaran la ciudad. Tres acontecimientos en ese mes de mayo cambiaron drásticamente la situación de los inmigrantes chinos en el Perú.

Los motines de mayo de 1909 fueron parte de la culminación de tres factores en un tiempo de recesión económica e inestabilidad política. Esos tres factores eran el desempleo, la intensa actividad política (en mayo iban a realizarse las elecciones para renovar las diputaciones suplentes por Lima) y la reactivación de la inmigración china (Ruiz Zevallos, 2000: 174-176). Ruiz Zevallos argumenta que los peruanos buscaron una cabeza de turco por el desempleo que sufrían y lo encontraron en los chinos. Cáceres propagó de una manera populista que los chinos robaban el trabajo de los peruanos e hizo propuestas proactivas destinadas a favorecer a los sectores populares (*ibíd.*: 176-177). Dado que en marzo apareció una noticia que anunció la llegada de 1.050 chinos al país, la rabia hacia los chinos creció. En el mes mayo la situación explotó. En el motín del 9 de mayo muchos peruanos se manifestaron en contra de los asiáticos, ya que su inmensa presencia consiguió ser vista como una competencia que fue interpretada como la causa del desempleo para los peruanos. Además, los peruanos no querían trabajar ‘como chinos’ y el sueldo disminuyó también. El 9 de mayo, el notorio domingo, hubo agresión verbal y física hacia los chinos, incluso el abuso, saqueo y la destrucción total de tiendas chinas (*ibíd.*: 177).

Ese día muchos peruanos se juntaron alrededor del Mercado Central y atacaron a los chinos, gritando: “¡Viva Piérola y Durand, muerte a los chinos!”¹² y “¡Abajo los chinos, asesinos del pueblo, ladrones de nuestro pan!” Lo importante que puede extraerse es que la revuelta no era dirigida a los chinos a causa de ser chinos, sino que la falta de trabajo fue dominante y los chinos fueron los culpables, según muchos peruanos. O sea, era la competencia china lo que estaba en cuestión aquel día. Después de la revuelta los peruanos buscaron el diálogo con el Gobierno. Ruiz Zevallos indica que la reacción del éste fue era la suspensión inmediata de la inmigración desde China (Ruiz Zevallos, 2000: 179-180). Entonces, la opinión pública empujó el gobierno para que denunciara el Tratado de Amistad, Comercio y Navegación suscrito con China en 1874. Para las autoridades y los habitantes de Lima, este acto destructivo era una demostración del rechazo al barrio de los chinos e incluso su declaración de abolir la inmigración china.

¹² Augusto Durand era un político nacionalista y Nicolás de Piérola, un general del ejército peruano (Basadre, 1998). La frase hace referencia a esos políticos que argumentaban que los asiáticos fueron las causas de los problemas económicos y sociales.

Por supuesto, éste no era sólo un evento, sino más bien la explosión después de un largo proceso de descontento y sentimientos antiasiáticos.

Sin embargo, la causa no era el inmigrante chino sino la situación económica y social en el Perú lo que causó los problemas. Zevallos lo concluye de la siguiente forma: “Sea porque desplazaban a peruanos de algunos centros de trabajo, sea porque su trabajo contribuía a la baja del salario, las muchedumbres protestaron contra el desempleo a través de la violencia contra los asiáticos” (2000: 185). Lamentablemente los chinos fueron la cabeza de turco. Además, el censo nacional también muestra una disminución drástica de habitantes de origen chino en Lima. En 1876 vivían 25.772 chinos en la capital y en 1908 sólo 5.049, y esta disminución era aun antes de la revuelta de 1909 (Cuarto Censo Nacional del Perú, 1876; Quinto Censo Nacional del Perú, 1940).

Otro hecho que resultó en la disminución de los chinos en Lima y que sobre todo fortaleció los sentimientos antiasiáticos ocurrió durante la Guerra del Pacífico entre Perú, Bolivia y Chile (1879-1894). A finales de esa guerra, la parte de los chinos estaba en una mala condición después de la ocupación de Perú por las tropas chilenas. Además, como si la relación entre los peruanos y chinos no estuviera ya lo suficiente mala, muchos chinos respaldaron a los chilenos durante su invasión al Perú y les ayudaron y lucharon en el bando de ellos incluso durante la guerra. Sin embargo, los chilenos también destruyeron partes significativas del barrio en el cual vivían los chinos (Lausent-Herrera, 2009: 117-121).

Además de la guerra entre Perú, Bolivia y Chile y la revuelta de 1909, otros incidentes notables fueron la fundación de la Liga Antiasiática en 1917 y una revuelta de trabajadores anarquistas peruanos en 1918. La Liga Antiasiática consistió particularmente de panaderos de la federación La Estrella del Perú, que estaba en una competición directa con los chinos y los japoneses, y que participaron en la exacerbación y explosión del racismo antiasiático. La revuelta un año después deterioró aún más la situación de los chinos (Lausent-Herrera, 2011: 76).

Algunos chinos crearon asociaciones durante ese tiempo ante la culminación de sentimientos antiasiáticos. Estas asociaciones, o *huiguans* (會館), surgieron con el objetivo de recuperar la identidad de los chinos y para defender sus derechos. En 1881 se creó la Sociedad Colonial de Beneficencia China, la cual se instaló en el barrio de los chinos y se convirtió en su símbolo en Lima (Lausent-Herrera, 2009: 118-120; 2011: 73).

2.3 Migración sinoperuana en los siglos XX y XXI, el desarrollo del Barrio Chino y los tusanes

Las últimas subsecciones de este capítulo han descrito y analizado el desarrollo de los chinos en el Perú a partir de la primera ola migratoria desde 1849 hasta las revueltas y los sentimientos antiasiáticos y la prohibición de la libre inmigración en 1930. La instalación de los inmigrantes chinos que habían recibido su libertad —especialmente en Lima— y el desarrollo de la zona china, todavía no nombrada como Barrio Chino, han sido recalcados y las subsecciones han demostrado la situación de ambivalencia

adaptativa de los chinos en el Perú y su capital. Ésta se enfoca en los diferentes tipos de la migración sinoperuana, particularmente en los inmigrantes que han llegado desde diferentes partes o regiones de China, con atención especial en las olas más recientes de la migración sinoperuana, o sea, a partir de la década de 1980, ya que en ese período surgió un cambio total en dicha migración, a causa de varios factores. El desarrollo del Barrio Chino y su tiempo próspero y los efectos de la migración reciente en él serán descrito y analizados con mayor detalle en el tercer capítulo.

A pesar de las revueltas hacia la comunidad china en Lima y el deterioro del barrio de los chinos, los inmigrantes mantuvieron sus negocios vivos y la generación de tusanes sucedió a sus padres en las tiendas y restaurantes (*chifas*). Paradojalmente, durante el tiempo de las revueltas antiasiáticas en la ciudad, los peruanos descubrieron la comida china como ya se ha mencionado, y su popularidad creció considerablemente entre toda la población local (Lausent-Herrera, 2011: 76). El área obtuvo el nombre de Barrio Chino en 1931 gracias a la revista *Oriental*, ahora editada por Elena María Moy-Ly y cuyo objetivo era, entre otras, educar a los tusanes a través de la promoción de la cultura china y la historia de sus antepasados (*ibíd.*: 76-77).

En el Censo Nacional del Perú de 1876 podemos ver que unos 49.956 chinos vivían en el Perú, de los cuales 25.772 vivían en Lima (El Callao incluido), lo que entonces correspondía al 2% de la población total del Perú (2.699.104 habitantes). Dado que en Lima vivían 260.292 personas en 1876, los chinos correspondían a un 10% de los habitantes de la capital. En 1940, el censo mostraba unos 10.914 chinos residentes, 6.870 de ellos en Lima. En relación con el total de 6.207.967 habitantes del Perú, sólo 0.2% del país correspondía a inmigrantes chinos (Censo Nacional del Perú, 1940; Rodríguez Pastor, 1989: 60-68). Al parecer, entre 1876 y 1940 la presencia de chinos en el Perú había disminuido en número. Sin embargo, es necesario considerar algunos hechos al investigar esas figuras. Primero, hubo medidas de oposición a la migración sinoperuana a través de, entre otros, la abolición del Tratado de Amistad, Comercio y Navegación en 1909, con lo que la inmigración se volvió estrictamente controlada y la siguiente prohibición tuvo lugar en 1930, por lo que esta migración se tornó más difícil. Incluso, las cifras podrían estar un poco subestimadas ya que están basadas sólo en la migración registrada e ignoran el transporte ilegal de inmigrantes chinos (de la que no existen datos). Pero, sobre todo, esas cifras se enfocan sólo en inmigrantes chinos en el Perú. En otras palabras, la cantidad de inmigrantes chinos en ese país disminuyó por las medidas estrictas, pero algunos aspectos tienden a ser pasado por alto. Los chinos que se instalaron en Lima y formaron familias pudieron obtener la nacionalidad peruana, por ejemplo. Desde el momento en que hubieron aceptado la nacionalidad peruana, el censo no los consideraba como chinos, sino como peruanos. También los hijos de los inmigrantes chinos (tusanés) no se consideraban como chinos. Entonces, los inmigrantes chinos disminuyeron en número, pero las personas con ascendencia china para nada en esos años.

El número de chinos nacidos en el Perú disminuyó entonces, aunque se observa que a causa de los matrimonios mixtos el número de personas peruanas de ascendencia china creció y subsecuentemente la cantidad de tusanes siguió aumentando. Sin

embargo, McKeown muestra un total de 22.993 inmigrantes chinos que habían llegado al Perú entre 1904 y 1937, mientras que el Censo Nacional de 1940 indicaba sólo 10.914 de estos inmigrantes en el país (1996: 63).

Un hecho importante al investigar la comunidad china en Lima es la presencia de los hijos nacidos en el Perú con ascendencia china. Hoy en día se les llama tusanés y este grupo se compone de la segunda, tercera y cuarta generación de esta comunidad de inmigrantes. Los primeros nacieron en las últimas décadas del siglo XIX y al inicio fueron *productos del mestizaje*.

Existieron entonces diferencias entre peruanos, de un lado, y chinos del otro, en relación con cierta jerarquía, la que también existió dentro de la comunidad china. Lausent-Herrera resume esas diferencias señalando que lo más alto corresponde a los comerciantes y dueños de las grandes empresas, jefes locales de los *huiguans*, directores comerciales e hijos y parientes de los directores de los *huiguans*, quienes fueron educados en China y llevados al Perú por sus padres. Después están los tusanés, aunque su posición en la comunidad depende de su dominio del idioma chino y su éxito económico. Más abajo encontramos a los hijos nacidos de un padre chino y una madre híbrida y el último grupo los hijos nacidos de un padre chino y una madre peruana (1997: 134-140; 2009: 119-120). En el tercer capítulo se analizan las relaciones entre la comunidad china. Un hecho importante por ello es el lugar de origen del inmigrante chino o de los padres de un tusanés.

China es un país grande y tiene un carácter segmentado en cuanto a sentirse como parte de una región de origen. Aunque el país tiene como carácter ser nacionalista, por el tamaño la gente se siente parte de una región en particular, más bien que del país en su conjunto (Rithmire, 2014, 171).¹³ Entonces los migrantes chinos en el Perú que vinieron de diferentes regiones de China, no siempre hablan el mismo idioma y, por lo tanto, no se puede hablar de un solo tipo de chinos.

En el año 1978, el viceprimer ministro de la República Popular de China, Deng Xiaoping implementó reformas económicas liberales en cuanto al área del comercio y cooperación internacional (Fernández Jilberto y Hoogenboom, 2010: 5). Esto significó un cambio en las políticas exteriores de China. La antigua visión comunista de Mao Zedong cambió en socialismo de mercado (*Market Socialism*), un turno en la dirección del capitalismo, al menos al nivel económico, de modo que China se benefició de la globalización y fue recibida en el hemisferio occidental (Wignaraja, Ramizo y Burmeister, 2012).



Figura 6: Chifa en Pueblo Libre, Lima, fuera del Barrio Chino (Foto del autor).

¹³ Dentro de las diferentes regiones existen otras tradiciones y sobre todo diferentes idiomas. China es un país con 298 diferentes idiomas vivos. Por ejemplo, los con cantidades considerables son el mandarín (955 millones de hablantes), el wu (80 millón) y el cantonés (59 millón) (Lewis, 2009).

Como resultado de la globalización y de las reformas producidas en China, una nueva ola de inmigrantes chinos surgió en los años 1980. Un dato notable y no menos importante es la instalación en el Perú y en Lima de nuevos tipos de inmigrantes chinos que poseen bastantes recursos financieros. A partir del año 1849, la vasta mayoría que vino era de ascendencia cantonesa. Unos vinieron de regiones cercanas como Macao, Hong Kong, Namhoi, Punyu y Cantón. Pero todas estas zonas están situadas en la provincia cantonesa, Guangdong. Una pequeña minoría vino de la provincia de Fujian, pero la migración china hacia Perú hasta la década de 1980 estaba caracterizada por ser de origen cantonés (Chang-Rodríguez, 2006; Lausent-Herrera, 2009; 2011). La mayoría de los nuevos inmigrantes que llegaron al Perú después de esa década (particularmente a partir de los últimos años de esa década) son de una provincia diferente; Fujian. Casi todos esos ‘nuevos’ inmigrantes casi todos llegaron a Lima. Por lo tanto, surge una comunidad china con los ‘viejos’ inmigrantes y tusanes de ascendencia cantonesa por un lado, y por el otro, los ‘nuevos’ inmigrantes que vienen particularmente de la provincia de Fujian. Lo que será analizado en el tercer capítulo es que si esa mezcla produjo y aún produce cierta fricción en la comunidad china residente en Lima (Lausent-Herrera, 2011).



Figura 7: Nuevos inmigrantes en el Barrio Chino (Lausent-Herrera, 2011: 101).

Combinando las fuentes de Lausent-Herrera (2009) y Yamada y Chacaltana (2007), se distinguen cuatro grupos de inmigrantes chinos dentro de las nuevas olas posteriores a la década de 1980, quienes, según Lausent-Herrera, impugnaron la legitimidad de los tusanes y plantearon nuevos desafíos para la comunidad china. El primer grupo de nuevos inmigrantes llegó a partir de los primeros años de la década de 1980 desde la provincia cantonesa. Este grupo llegó al Perú durante un período duro, por la crisis política y económica en el país y experimentó discriminación durante su llegada y también sufrieron abusos. Inicialmente esos inmigrantes vinieron a través de redes tradicionales, las cuales han sido asistidas en forma más o menos legal por los *huiguans*. Más tarde, el modo de transporte cambió al contrabando por *snakeheads*.¹⁴ Después de veinte años en el Perú, una cierta cantidad de esos inmigrantes instalaron sus propias empresas, por ejemplo, restaurantes en la periferia de



Figura 8: Chifa de inmigrantes fujianeses (Lausent-Herrera, 2009: 150).

¹⁴ *Snakeheads* son brókers de emigración desautorizados de China. Son grupos de traficantes bien organizados (Li, 2006: 12).

Lima. Algunos se convirtieron en directores de los *huiguans*, o parte de la Beneficencia China. En total, se puede considerar el grupo como un conjunto de hombres exitosos con mujeres chinas.

El segundo grupo que llegó a Lima a finales de los años 1980 y que corresponde a inmigrantes de la provincia de Fuján pasó a formar parte de la asociación *Hokkien Gōngsī* (福建 公司), lo que indica que es un grupo de la parte sureña de esa provincia. Esos inmigrantes fujianeses no se pueden relacionar con los inmigrantes de la misma región que vinieron antes que ellos, ya que los últimos vinieron de la parte oriental de Fuján. Sus dialectos fuzhou y fuqing son totalmente diferentes a los dialectos locales de hakka y de vez en cuando del cantón de los fujianeses del Este. Para la mayoría de los inmigrantes del nuevo grupo de Fuján, Perú sólo era una estación temporal, una etapa de transición en su camino a los Estados Unidos. Sin embargo, muchos se han instalado definitivamente en Lima. Esos fujianeses ocuparon edificios en el barrio chino de la ciudad y no fueron aceptados por los cantoneses, quienes habían estado en ese lugar por generaciones. Este nuevo grupo abrió *chifas* en todos lados del Perú y, por lo tanto, fuera del Barrio Chino. Además, abrieron cafés de Internet, peluquerías, spas, hoteles y se fueron asociando con el aumento en la prostitución. Algunos miembros de ese grupo iniciaron una asociación fuera de la Beneficencia China, la cual no permitió a los fujianeses abrir una propia asociación (abrir una fuera de la Beneficencia significó instalarte fuera de la comunidad china). Esa asociación, *Hokkien Gōngsī*, fue cerrada en 2007 por implicación en actividades ilegales.

El tercer grupo es bastante pequeño, pero rico, especialmente comparado con el de los fujianeses. Esos inmigrantes vinieron de regiones centrales como Húběi, Ānhuī, Dōngběi, Liáoníng, Běijīng y Sìchuān. La mayoría vino como parte de grandes empresas chinas. Tienen un nivel más alto en cuanto a los recursos financieros y llegaron a invertir en la industria y la importación de elementos computacionales chinos. El grupo invirtió en el interior del Perú y en la construcción de fábricas en esas regiones a partir de los años 1990. El último grupo de las nuevas olas migratorias chinas al Perú no tiene un origen geográfico en particular. Vienen, por ejemplo, de Guangdong y también de Fuján; trabajan bajo condiciones duras como cocineros o empleados con pasaportes falsos; viven aislados, ya que no ganan suficiente dinero para poder pagarles a los traficantes y, por lo tanto, tienen que vivir con identidades falsas.

A partir de las décadas de 1970 y 1980 cambió la identidad del Barrio Chino. Tusanés e inmigrantes chinos empezaron a salir del barrio y a abrir restaurantes y también escuelas chinas fuera de este barrio, en parte para marcar su status que estaba creciendo. La instalación de empresas fuera del Barrio Chino significó un cambio para la comunidad china; significó que esta zona no sería la única cara de dicha comunidad. Sin embargo, Lausent-Herrera

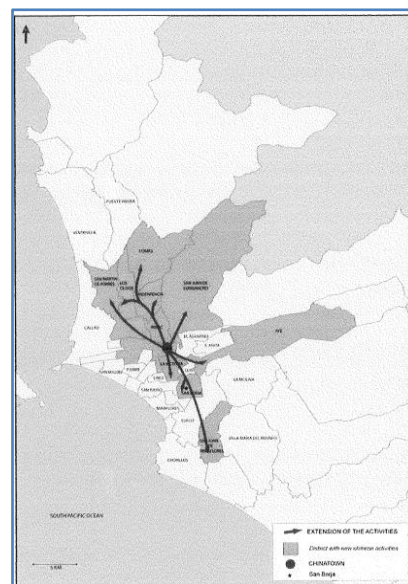


Figura 9: Extensión de la zona china y actividades chinas en Lima (Lausent-Herrera, 2011: 107).

argumenta todavía que en este período el éxito económico aún empezó en el Barrio Chino (2011: 80-81). Los cambios significaron el fin de la homogeneidad de la comunidad china en Lima.

CAPÍTULO 3

La condición identitaria de la comunidad china en Lima

En este capítulo se analiza la situación actual de la comunidad china en Lima. Aparte de la literatura utilizada, la mayoría de los datos está basada en información obtenida durante el trabajo de campo en Lima. Este capítulo expone los resultados del análisis de todas estas fuentes y trata de dar la respuesta a la pregunta central de la investigación: ¿Qué grado de solidaridad existe en la relación entre los tusanés y los inmigrantes chinos que están llegando a Lima a partir de la década de 1970? A través de un borrador se analizan siete dimensiones de la situación de la comunidad china en Lima. El borrador sirve como pauta y consiste de las dimensiones 'identidad', 'etnicidad', '(in)migración', 'asimilación', 'cohesión social', 'participación social' y 'discriminación inter e intrarracial'.

3.1 Identidades en la comunidad china en Lima

Cada uno de los entrevistados está de acuerdo en que es muy difícil hablar sobre una identidad común entre los chinos en el Perú. En cualquier caso se deben distinguir los diferentes grupos de la comunidad china. A un lado están los inmigrantes chinos que han nacido en China y, al otro lado, están los peruanos con ascendencia china que han nacido en el Perú, los tusanés. A pesar de todo, los inmigrantes chinos no son parte de un grupo homogéneo. Como se ha analizado en el segundo capítulo, los inmigrantes chinos vienen de diferentes partes de China, y con la nueva ola de migración sinoperuana a partir de la década de 1970 grupos más diversos están llegando al Perú.

Según Acat Koch, es imposible hablar de una identidad común de los inmigrantes chinos, ya que en China existen varios idiomas que a su vez constan de diferentes dialectos. Explica que también hay diferencias en los dialectos urbanos y de pueblos de la misma región. Incluso entre pueblos de una misma región existen varios dialectos. Según Acat Koch, esto es el resultado de la identidad de los chinos, que más bien están orientados hacia su región en lugar de hacia la nación: "Un chino es muy regionalista o localista. Está más interesado en su región que en su país como totalidad. Entonces, tampoco en el Perú esa gente tiene una identidad común con los de otras regiones" (Acat Koch, entrevista con el autor). Añade que también se lo puede ver en el hecho de que hay tantas diferentes sociedades y asociaciones chinas en Lima. Cruz explica que las últimas generaciones de chinos, es decir, los últimos inmigrantes chinos que han venido al Perú, no se interesan por los chinos que habían venido en el pasado. Dice que ahora se puede

hablar de una nueva migración sinoperuana, particularmente con inmigrantes de la región de Fujian. Sin embargo, esta migración fujianesa viene de por lo menos cinco grupos dialectales. Por lo tanto, es posible que los inmigrantes hablen el mismo idioma, pero en un dialecto diferente. Eso podría mostrar por qué no hay una identidad, o cohesión común entre los diferentes inmigrantes chinos. Cruz explica que los inmigrantes chinos trajeron sus propios problemas al Perú:

"Por ejemplo, los inmigrantes de Fujian no todos hablan el mismo dialecto. ¿Y por qué menciono estos grupos? Porque en el Perú estos grupos tienen cierta rivalidad también. Aquí en el Perú hay ciertas fricciones entre estos grupos. No son fricciones de competencia, cómo es visible entre inmigrantes de Fujian y Guangdong, por ejemplo, sino fricciones que vienen del pasado. Antiguamente, había en China algo que se llamaba *panta*. *Ta* significa pelear y el *pan* era el dinero del campo. Entonces, entre diferentes pueblos siempre había peleas por los terrenos. O sea, siempre había terrenos que un grupo reclamaba que era de ellos y otro grupo lo reclamaba para sí. Había grupos que peleaban todo el año y todos los años. Se llama *panta*, algo que existía en el sur de China, al menos en las provincias de Guangdong y Fujian. Cuando yo estaba hablando con un señor que habla el dialecto de hakka acá en Lima y mencioné *panta*, me dijo: 'Claro, así falleció mi padre'. Perdió el terreno y por eso su papá aprendió el *Kung Fu*. Es una costumbre campesina. Y eso se queda también en algunos campos en el Perú. Se trajeron esas tradiciones al Perú" (Cruz, entrevista con el autor).

La identidad del chino en el Perú cambió mucho debido a diversos factores. Durante el grupo focal, Raúl Cháng y su esposa Lucy han explicado que el dicho *trabajar cómo chino* deriva de la cultura del trabajo de los chinos. La mayoría de los entrevistados dice que los inmigrantes chinos trabajaron al menos doce horas por día y cada día del año, excepto en el Año Nuevo Chino. En el segundo capítulo ya se ha mencionado que esa manera de trabajar resultó en motines entre los peruanos y los chinos en Lima.

En muchos casos el inmigrante chino vivió en el mismo lugar en donde trabajó y durmió, en la cocina del restaurante, por ejemplo. Tang señala que aprendió de su familia el valor del trabajo esforzado y que nada cae del cielo. También Li Hoja resalta los valores asociados a la cultura china y con los que ha crecido, como fruto de igualdad, el respeto a los mayores y el orgullo por los antepasados. Ma Zheng confirma que reconoce ciertas tradiciones de China en la mentalidad de los inmigrantes en el Perú:

"Esos chinos antiguos que llegaron desde China al Perú, tienen una mentalidad muy tradicional de la cultura china. En ocasión familiar siempre está presente la mentalidad china y de la cultura china a la que han pertenecido a través de esos inmigrantes" (Ma Zheng, entrevista con el autor).

Entonces se podría decir que entre los chinos antiguos existió una cierta forma de transnacionalismo: querían reproducir la cultura china en el Perú. Ahí se ve una reproducción cultural entonces, o, en las palabras de Glick Schiller *et al.*, se toman decisiones, acciones y se sienten afectados dentro un campo de relaciones sociales que vinculan entre China y el Perú. Sin embargo, esa cultura fue de la región de origen del

inmigrante chino y, por lo tanto, no se puede hablar de una forma de transnacionalismo en común.

Las transformaciones sociales y económicas de China juegan un rol importante en el cambio del status social de los chinos en el Perú. Con el crecimiento de la economía china, el país también modernizó el idioma escrito y dio mayor valor al mandarín. Lausent-Herrera explica que para los tusanés la posición en la comunidad depende del conocimiento del idioma y el nivel del éxito económico (1997: 34-40). Por lo tanto no existe una diferencia entre negro y moreno como es visible en la doble consciencia entre los afroamericanos, por ejemplo, sino una diferencia entre los que hablan y no hablan el idioma. En cuanto a las relaciones exteriores, el mandarín se tornó más importante y valioso para aprender para los no chinos. Lo que pasó fue que unos diez años atrás el idioma chino, el mandarín, no resultaba interesante aprenderlo. Acat Koch argumenta que con el crecimiento de China eso cambió. Incluso, la mayoría de los inmigrantes chinos que llegaron al Perú a partir del año 1849 eran de la provincia de Guangdong y hablaban el cantonés entonces. Lucy Cháng explica lo siguiente sobre la identidad del chino en el Perú: "Cuando tú eras chino, hace veinte años no querías ser chino, no querías. O sea, el chino el vendedor, el chino el chifero, lo menos que podías ser era ser chino" (Lucy Cháng, grupo focal con el autor). Podría entonces afirmarse que esos cambios económicos y sociales en China estimulan la aceptación de los chinos en el Perú.

Al lado de los cambios en cuanto a la economía y el idioma en China, también surgió un componente de la cultura china en el Perú ya desde el inicio de la presencia china en el país: la culinaria china. Hoy en día la comida peruana es aproximadamente una fusión de aspectos peruanos, africanos

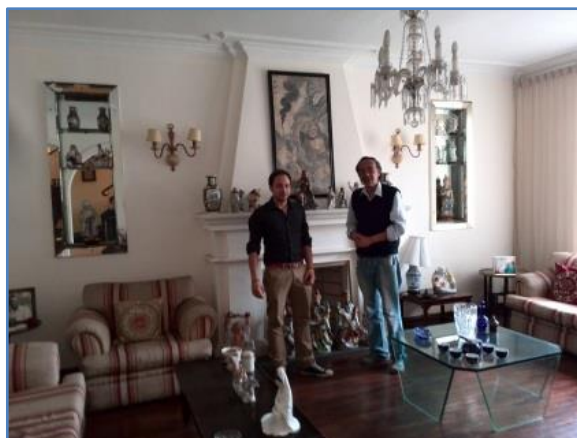


Figura 10: Entrevista con Carlos Acat Koch (Foto del autor).

y chinos. A los peruanos siempre les ha gustado la comida china, y con la fusión se estableció una parte de la identidad china en la sociedad peruana. Además, algunas actividades relacionadas con fiestas chinas se establecieron en la sociedad peruana, como el Año Nuevo Chino y fiestas tradicionales como la danza del león y la del dragón, que se organizaron para todos en el Perú. Estas actividades no eran entonces sólo para los chinos. Aparte de mejorar la identidad, o más bien la imagen pública de los chinos, resultaron también en una asimilación más fácil para los chinos en la sociedad local (algunas fiestas se transformaron en días nacionales del Perú), en menos discriminación, más cohesión social e incluso más participación social (al menos con la fiesta del Año Nuevo Chino) (Lausent-Herrera, 2009: 141-144).

Entonces, según los entrevistados, no existe una identidad común entre los inmigrantes chinos. Lo interesante entonces sería averiguar si esta identidad común existe entre los descendientes de esos inmigrantes, los tusanés. Los entrevistados son muy unánimes sobre la identidad de los tusanés: se sienten peruanos. En otras palabras,

Acat Koch explica: "El chino tradicional, o el cantonés, este tipo desaparece con el hijo que nace en el Perú; es otro tipo que el chino que venía acá" (Acat Koch, entrevista con el autor). Incluso, según Tong, los tusanos nunca realmente han entendido la posición que poseen en la sociedad. Ella comenta que nunca se dio cuenta de que tenía algo de China hasta que entró al colegio: "Antes yo tenía un nombre y ni bien entré al colegio me empezaron a llamar 'china'" (Tong, entrevista con el autor). Ahí se puede ver que –según sí mismo– era asimilada totalmente, o –mejor dicho– no se había dado cuenta de que tenía ascendencia china. Sin embargo, para los peruanos ella no era un miembro de *nosotros*, por sus rasgos fenotípicos, los cuales no se modifican a consecuencia de la asimilación y, por lo tanto, constituye un obstáculo para la asimilación total en la sociedad peruana. La mayoría de los tusanos se consideran peruanos. Los tusanos no se relacionan mucho entre sí y, por lo tanto, no hay una verdadera identidad común, o cohesión social. La mayoría de los entrevistados explica que el tusán se siente peruano, excepto de los tusanos que buscan una cohesión con otros tusanos y participan en actividades de las asociaciones. Los tusanos que participan en ellas están conscientes de su origen y sobre todo están interesados en conocerlo. Ellos tienen una cierta visión sobre su identidad. Casi todas las personas que fueron entrevistadas explican muy claramente que el tusán se refiere a sí mismo como peruano. Sin embargo, la encuesta demuestra que de las veintiuna personas entrevistadas, dieciocho se sienten tusanos, doce se sienten peruanas y cuatro se sienten chinas. Hay que aclarar que la encuesta estaba dirigida a miembros de asociaciones tusanos. O sea, a personas que se ocupan con su ascendencia. Los entrevistados, que casi todos son tusanos, argumentan que ellos mismos también se sienten peruanos:

"¡Crefán que era chino, pero yo soy bien peruano!" (Tang, entrevista con el autor).

"Me siento peruano, pero me interesa la historia de la migración sinoperuana" (Llanos, entrevista con el autor).

"Soy peruana 'de pura cepa'" (Li Hoja, entrevista con el autor).

"Me siento peruano, pero también un poco chino" (Tay Loo, entrevista con el autor).

Además, Cruz cuenta que conoce a una amiga que se siente peruana y china, dependiente del contexto: "Cuando ella está con chinos, se distingue de su sangre china, y cuando está con peruanos refiere tener ascendencia china" (Cruz, entrevista con el autor).

La mayoría de los tusanos no habla chino. En los colegios chinos los estudiantes son en un 90% peruanos (Ma Zheng, entrevista con el autor). Los entrevistados argumentan que los tusanos tampoco conocen la historia de su familia. Todos saben, por el apellido, que sus antepasados son de China, pero ya no conocen su historia:

"La cultura china está disminuyendo en el Perú. La generación más joven no se interesa y en poco tiempo no estará. Los tusanos son peruanos. Se creen peruanos, se comportan

como peruanos y no hablan el idioma chino ni tampoco saben la historia, la cultura o las tradiciones" (Lucy Cháng, grupo focal con el autor).

Al parecer los tusanos no se interesan en la historia de sus antepasados y se sienten peruanos. Sin embargo, para aquellos que sí están interesados en conocer la cultura e historia de sus antepasados, y aquellos que, como ha mostrado la encuesta, se sienten tusanos, hay la posibilidad de participar en actividades organizadas por las asociaciones. La más grande de este tipo para jóvenes es la Asociación Peruano China (APCH) Comité de Jóvenes. La observación participante estaba centrada en actividades de esta asociación. Según Lausent-Herrera, la APCH es conocida en el Perú como el símbolo del despertar frente a la apatía de las instituciones antiguas, el cual es relacionado con el aumento en la presencia china en la economía peruana y los nuevos emprendedores inmigrantes (2009: 142-143).

Como explica Cruz, los tusanos, incluso aquellos que están en cierta manera interesados en la cultura e historia de sus antepasados, casi no saben nada de la migración sinoperuana. Cruz argumenta que hay una barrera entre los inmigrantes chinos y los tusanos a causa del idioma. Muchas sociedades chinas tienen una vida institucional, pero no está visible para los tusanos. Porque cuando no se habla chino, no se sabe qué sucede en estas instituciones.¹⁵ Cruz, que estaba totalmente asombrado, explica la ignorancia sobre la historia de la migración sinoperuana por parte de los jóvenes de la APCH:



Figura 11: Una actividad de la APCH Comité de Jóvenes; clase de *fengshui* por Joseph Cruz Soriano (Foto del autor).

"Por ejemplo, Erasmo Wong Jr. es alguien que no habla chino. El año 2005 la APCH, que es la institución de Erasmo Wong Jr., pidió prestado el local del auditorio de la Sociedad Central de la Beneficencia China en el Perú para hacer una exposición de fotografías. Entonces esta exposición la hicieron los jóvenes del APCH. En esa exposición pusieron fotografías de diversos aspectos de la historia de la inmigración china. Se pusieron a hablar de las sociedades chinas, como si fueran del pasado. Pusieron una foto de un carnet de un miembro de una institución china, como si esta institución ya no existiese. Y esa institución es la de Cu Con Chau, que yo te comenté, que fue fundada en 1867 y existe hasta ahora."

- ¿Y por qué hicieron eso?

"Porque ellos no saben hablar chino y no conocen a nadie en ninguna institución."

- ¿Y eso dice algo sobre el conocimiento y el interés de los tusanos?

"Sí. Entonces yo tomé una foto de la exposición y la mandé a la Beneficencia China y les dije: 'la próxima vez que haya una exposición en su local, fíjense que esté correcta.' Había

¹⁵Cruz me llevó a varios locales y templos de varias sociedades e instituciones chinas en el Barrio Chino. Ya que él conoce las instituciones y sus presidentes pudimos entrar, pero sin él no era posible entrar los templos, ni qué hablar de la posibilidad para los tusanos.

un carnet de una foto de un miembro de una sociedad antigua, pues dijeron que la foto era de una sociedad muy antigua. Ellos no lo sabían."

- *¿O no querrían saber?*

"No saben, no saben. Expusieron una foto de la sociedad de la Beneficencia China en el Perú y le pusieron la fundación de la Beneficencia China en el Perú y dijeron que era la sociedad más visible en Lima, aunque no tiene una vida institucional. Entonces les prestaron su local al APCH, ¿pero no tiene una vida institucional?! Cada vez cuando llega una delegación del gobierno chino, va a la Beneficencia China, cuando hay problemas de ciudadanos chinos capturados por la policía por el tráfico de drogas o cualquier cosa, la policía va directamente a la Beneficencia China... ¿Que no tiene vida institucional? Una vez al año, ahí en su local se hace algo contra el cáncer para todas las mujeres de la comunidad china, un test gratuito. Y ellas, las tusanas, no van. No porque sea gratis, sino por el idioma. Porque las señoras del comité que son muchas tusanas y muchas que no hablan chino necesitan a alguien para traducirlo. Entonces, digamos, hay una serie de actividades que se hacen, pero que, digamos la gente que no está en ese círculo, no las conoce" (Cruz, entrevista con el autor).

Según Ma Zheng, inmigrante china y que trabaja por el Instituto Confucio, los tusanas no se identifican mucho como chinos. Sobre todo las generaciones sucesivas de tusanas no se interesan a su ascendencia china.

"Justo desde hace algunos días conversaba con una persona que tiene ascendencia china, pero cuando quería, por ejemplo, inculcar a sus hijos algo de China, a los hijos no les interesaba mucho. O sea, se preocupan por otras cosas más actuales, más puntuales que por la historia de su familia, ¡porque se sienten peruanos!" (Ma Zheng, entrevista con el autor).

De este modo, la mayoría de los tusanas no conoce la historia de sus antepasados y no se interesa en el aprendizaje del idioma y de la cultura china. Lo que pasa es que los tusanas y los peruanos que están fuera de ese círculo tal vez aun no conozcan el término *tusán*, ya que se lo usan dentro de un determinado círculo. Ma Zheng piensa que la imagen de los inmigrantes chinos mejoró por el crecimiento de la economía en China, la apertura de su mercado y la popularidad de su comida. Pero los tusanas simplemente estaban absorbidos en la sociedad peruana desde hacía ya tiempo, ya que se comportaban y se creían peruanos. Entonces entre los tusanas no existe una forma de transnacionalismo, en cuanto al deseo de reproducir aspectos culturales de China. Además, los tusanas tienen la nacionalidad peruana. El sentimiento transnacionalista es entonces más presente entre los inmigrantes chinos que los tusanas.

Hace muchos años que se ha tratado de comparar el comportamiento chino con el comportamiento peruano. Sin embargo, Cruz argumenta que no es la manera correcta: "El pensamiento chino debe ser explicado dentro su propio marco de referencia. No debe ser explicado en relación con el pensamiento occidental o el pensamiento cristiano" (Cruz, entrevista con el autor). Entonces, los inmigrantes chinos no pueden ser abordados de la misma manera que los peruanos, como tampoco de la misma manera que los tusanas, porque no hay ninguna identidad común entre ellos.

3.2 La fusión de la sociedad peruana

Los entrevistados están de acuerdo en que no existe una identidad común entre los diferentes grupos de inmigrantes chinos ni tampoco entre ellos y los tusanés. Los tusanés parecen más asimilados en la sociedad peruana y la combinación de diferentes olas de migración sinoperuana y el hecho que las diferentes olas se correspondan con diferentes lugares de origen tiene como resultado que la cohesión social y la participación social a lo mejor no sean tan fuertes. Los entrevistados



Figura 11: Entrevista con Luis Cháng Reyes, Lima (Foto del autor).

argumentan que durante la historia de la migración sinoperuana siempre había diferentes grupos de chinos en la comunidad china en Lima. A partir de la década de 1970 esa migración creció muy fuertemente y su diversidad también aumentó. Entonces no se puede hablar de un grupo homogéneo en la comunidad china en el Perú y su capital. Aunque la migración sinoperuana consiste de muchas fases, ese fenómeno ha sido un aspecto clave en el desarrollo de la comunidad china. Tay Loo añade que en los últimos años muchos inmigrantes chinos con mucho capital están viniendo al Perú y que la influencia del gobierno chino en el país está aumentando, por ejemplo, con las relaciones que tiene con las grandes empresas chinas en el Perú.

Todos dicen algo sobre las circunstancias abominables del transporte de culíes y subrayan la importancia de ese transporte en las relaciones entre los peruanos y la comunidad china en el Perú. Cháng Reyes argumenta que en ese transporte se tiene que entender algo más sobre la cultura china, que ha tenido mucha influencia en la cohesión de la comunidad china:

"Para un chino, ser erradicado de su casa, de su pueblo, de su país es un acto negativo. El chino ama a su familia y a su entorno y sacar a un chino en un barco es algo horrible. Entonces en esa época, el chino sufrió mucho durante los años en que permaneció como esclavo. Cuando el contrato era respetado y el chino logró sobrevivir para terminarlo, se quedó en muchos casos en el Perú. De vez en cuando los chinos trabajaban manejando a los otros chinos que llegaron. Y también en ese espíritu empezaron los negocios de tener una tienda propia con comida. Entonces, los chinos en el Perú tuvieron un inicio muy difícil, muy complicado. Pero la mayoría pensó: 'yo tengo que sobrevivir acá', 'tengo que ir hacer lo más que pueda y lo mejor que pueda' y siempre pensando en que quizás pueda regresar a China. Pero, obviamente, el chino que querría regresar, querría regresar como una persona que ha triunfado. Pero normalmente no podía hacerlo porque no podía regresar" (Cháng Reyes, entrevista con el autor).

La cita expone diferentes relaciones entre chinos. Además, muestra que el mito del retorno, descrito por Pan, se transformó en una forma de autoengaño. Este mito del

retorno también significó el comienzo del mestizaje de chinos con indígenas, negras y peruanas. Los hijos que nacieron de esas relaciones son los primeros tusanes. De esa manera se desarrolló la presencia china en el Perú. Los entrevistados argumentan que los chinos tenían influencia en la sociedad peruana desde el inicio. Sobre esta inmigración argumenta Llanos: "En cuanto a la inmigración china en Perú efectivamente es muy grande, también su influencia y las mezclas. Tanto que su influencia se nos ha hecho algo muy común y de todos los días" (Llanos, entrevista con el autor). Entonces, la mayoría de los entrevistados cree en la influencia de los chinos en la sociedad peruana. Sobre esta influencia Cháng Reyes argumenta lo siguiente:

"Tenían mucha influencia, porque esos chinos sobrevivieron y que pudieron independizarse y después crearon restaurantes y crearon riqueza. Lograron varias cosas. Lograron meterse en la sociedad peruana. Sobre todo, ese chino logró estar aquí en el Perú, su presencia en el Perú tuvo cierto reconocimiento de gente bien peruana. Sin embargo, había cierto desprecio también, una cierta forma de pensar contra los chinos porque tenían otra forma de vivir y otra cultura" (Cháng Reyes, entrevista con el autor).

Aparte de ciertas formas de discriminación, habla sobre logros de asimilarse en la sociedad peruana. El chino se volvió visible a partir de su establecimiento en Lima. Ma Zheng se refiere al dicho *el chino de la esquina*, sobre la instalación de bodegas y tiendas chinas en las esquinas de las calles en Lima, que muestra una presencia significativa de los chinos en la escena callejera en el Perú, al punto de servir para denominar al establecimiento comercial mismo.



Figura 12: Entrevista con Luis Cháng Reyes, Ámsterdam (Foto del autor).

El mejoramiento de la identidad de los chinos ayudó a la asimilación de esta comunidad en la sociedad peruana. También en cuanto a la asimilación se debe distinguir la situación de los inmigrantes chinos y la de los tusanes. En Lima se puede observar que los tusanes están muy asimilados, más que los inmigrantes chinos. Esta observación está apoyada por los entrevistados. Se puede conectar al modelo de tres generaciones de Waters y Jiménez, que hace referencia a que los miembros de la tercera generación a lo mejor sólo hablan el idioma del país de acogida [se refiere a no hablar el idioma de sus antepasados –la mayoría también habla el inglés hasta cierta nivel hoy en día–], el castellano del Perú en este caso.

El hecho de que los tusanes estén más asimilados se puede explicar porque están más orientados hacia la cultura y la sociedad peruana que hacia la de China. Como ya se ha mencionado, el tusán tiene una identidad que se enfoca en la sociedad peruana, tal como Cháng Reyes lo explica:

"El tusán que estaba acá, si escuchaba chino y cantonés, quizás podía entender un poquito, pero le servía poco. Entonces esos tusanes tenían sus amigos peruanos y fueron a la universidad con peruanos. Entonces, eran menos chino y más peruano" (Cháng Reyes, entrevista con el autor).

De este modo los tusanes han renunciado a los rasgos de la cultura china o han adoptado rasgos de la cultura peruana. El cual se refiere al terreno de disputa identitaria. Existen muchos ejemplos de tusanes que tienen éxito, a pesar de que había una discriminación por parte de los grupos de la sociedad peruana. Cháng explica: "Yo hoy en día también conozco a tusanes que son muy reconocidos y en poder en este país que es nuestro país. Y obviamente buscamos una mejor integración" (Cháng Reyes, entrevista con el autor).

Un buen ejemplo de que los peruanos han aceptado y que se consideran aspectos de la cultura china como aspectos de la sociedad peruana, está expuesto en una anécdota de Ma Zheng. Ella habla sobre algo que le parece impresionante y que es un signo de la fusión cultural. En la cita que sigue se da un ejemplo sobre la integración de la comunidad peruana, y sobre todo debido a la comida, en la vida cotidiana de los peruanos. Se trata sobre los cumpleaños de los peruanos:

"Para mí todavía es una curiosidad muy interesante que hay muchos peruanos que disfrutan de la comida china. Tengo muchos amigos, desde la universidad, y cuando celebran sus cumpleaños y les pregunto dónde se lo celebran, me dicen: '¡En los chifas!' Qué interesante, a los que pregunto, todos me responden en los chifas. ¡Interesante! Entonces el chifa es algo que al peruano le gusta ir al fin de semana" (Ma Zheng, entrevista con el autor).

Esta fusión también se puede ver en el arroz. En Perú se comía papa y los chinos introdujeron el arroz, y es más popular y normal que la papa ahora. Junto con la asimilación de la cultura china en la sociedad peruana, se puede ver la asimilación de los tusanes en la vida peruana. Entre este grupo de ascendencia china, la cultura del país asiático está disminuyendo. Hay una diferencia entre hoy en día y veinte años atrás, cuando no se quería ser chino, pero ahora sí. Sólo por los rasgos físicos aún se nota los tusanes, como se ha señalado Brown y Bean. Pero es la única cosa, porque por lo demás son más bien peruanos-peruanos.



Figura 13: Supermercado del Grupo Wong
(<https://www.wong.com.pe/pe/supermercado/login.html>).

Además, los tusanes han creado su asimilación en la sociedad peruana. Tong, de la cuarta generación y según el modelo clásico de asimilación casi enteramente asimilado, se refiere al Año Nuevo Chino y el evento Miss Tusán. Según Ma Zheng, la comunidad china crea su asimilación, con actividades como la danza del león, la del dragón, el Año Nuevo Chino y Miss Tusán.

Erasmus Wong, quien era inmigrante chino, empezó una bodega en el Perú. Luego se estableció con el supermercado más grande y lujoso del Perú, el Wong. Después su hijo Erasmo Wong Jr. era el director, y él sí es tusan. Desde hace cuatro años los chilenos compraron el supermercado. Ahora la comunidad china está en muchas partes de la sociedad peruana. En hoteles, supermercados, casinos, en la política, en todo hay algo chino. Tay Loo argumenta que junto con los tusanes, los chinos están bastante asimilados en la sociedad peruana, se han mezclado mucho.

Con la asimilación de la comunidad china en el Perú desaparecen ciertos aspectos de la cultura china original. En las entrevistas queda claro que también entre los chinos-chinos hay personas que no conocen las tradiciones. Se dicen que hay diferencias entre los primeros inmigrantes chinos cantoneses y los que han venido recientemente, por ejemplo. Los primeros conocieron a las tradiciones como el *fengshui*, pero los que están viniendo hoy en día vienen sólo por hacer sus negocios. Y con la asimilación de los chinos, se ve que se adaptan cosas del Perú urbano. Ahí ya pierden algunas tradiciones. Cruz señala: "En las tradiciones antiguas de China, cuando fallece una persona, la familia directamente llama a un maestro de *fengshui* para arreglar las cosas. Pero, acá muy poco" (Cruz, entrevista con el autor).

La tendencia que está visible con las nuevas olas de inmigrantes chinos es que muchos llegan para trabajar en grandes empresas chinas. Vienen por los negocios. El propio gobierno chino también está ocupado con la asimilación de los chinos en el Perú. Por ejemplo, el gobierno tiene un Instituto Confucio, con la intención de que la sociedad peruana conozca más de la cultura china. Según Tang, el Instituto Confucio tiene como meta "difundir la cultura china y fomentar el aprendizaje de dicho idioma en nuestro país"



Figura 14: El Barrio Chino, con Eduardo Bustamante Llanos (Foto del autor).

(Tang, entrevista con el autor). Interesante en la declaración es la palabra *nuestro*, manifestado por el tusan Tang, quién, además explica su misión de vida: "integrar las culturas: que los peruanos conozcan China y los chinos vean al Perú como una oportunidad, no sólo de amistad, sino de inversión, comercio e intercambio académico" (Tang, entrevista con el autor). Ma Zheng, la directora del Instituto Confucio en Piura, explica lo siguiente:

"Lo que hacemos nosotros, aparte de dictar clases de chino mandarín, organizamos, celebramos fiestas chinas en el instituto, en la universidad donde estamos. Invitamos a todos, a los peruanos, a los chinos, peruanos con ascendencia china para quien se interesa" (Ma Zheng, entrevista con el autor).

Cháng Reyes argumenta que China sabe que en el Perú hay mucha gente chino-peruano y tiene relación o vinculación con ellos, pero que no tiene la intención de crear cohesión

entre la comunidad china, sino que están ocupados con la relación entre chinos y peruanos.

Los antecedentes permitirían concluir que las transformaciones en China entonces ayudaron a la asimilación de los chinos en el Perú. Además, a partir de la década de 1970 están llegando más chinos a Lima, y no están estableciéndose sólo en el Barrio Chino, sino que se dispersan en todo Lima. Hasta antes la llegada de las nuevas olas de migración sinoperuana, la comunidad china estaba centralizada en ese Barrio Chino; era la parte china de Lima. Pero, a partir de las nuevas olas desde la década de 1970, los inmigrantes chinos están también abriendo restaurantes en otras partes. Si antes vivieron muy segregados, con los nuevos grupos, particularmente los de Fujian, ha habido cambios y la comunidad china se está volviendo menos segregada y, por lo tanto, más asimilada en cuanto a la incorporación en la sociedad peruana. Hoy en día en la zona de San Borja, donde viven los peruanos ricos, está aumentando la presencia de comercios chinos. Este cambio es importante porque el chino siempre estaba marginado. Siempre estaba reconocido de vivir en Lima, pero marginado. Luego había chinos en los cargos públicos, en la política, en el ejército, la economía china creció, a los peruanos les gustaron la comida china y desde la nueva ola de inmigración china su presencia en Lima se dispersó.

3.3 La cohesión y participación social

Todo parece indicar que no hay cohesión social entre los diferentes grupos de chinos y descendientes de chinos. Sólo se puede ver una cierta cohesión entre miembros de una determinada asociación. Pero las asociaciones operan individualmente y no buscan cooperación o cohesión social. Sólo existen algunos casos al año donde se relacionan, en ciertos eventos como el Año Nuevo Chino y el concurso de Miss Tusán. Aunque diferentes grupos de inmigrantes chinos podrían venir desde la misma región en China, eso no significa que se relacionen entre sí. Por ejemplo, dentro la misma ola de migración, también hay una nueva migración cantonesa. Eso quiere decir que no todos los cantoneses sean lo mismo. Hay tusanes con ascendencia cantonesa y cantoneses recién llegados que no tienen familia en el Perú. Por lo tanto, surgen nuevas organizaciones con la llegada de nuevos grupos desde diversas regiones de China:

"Por lo que sepa yo, no se relacionan mucho. Porque la mayoría de los tusanes ya se creen peruanos. La mayoría de los tusanes no habla chino. O sea, los tusanes de la tercera generación, por ejemplo. No se identifican mucho como chinos, se sienten peruanos. Y los chinos-chinos sólo se relacionan entre sus propios grupos" (Ma Zheng, entrevista con el autor).

"Entre los grupos podría que hay cohesión, pero no entre diferentes grupos; todos muy separados" (Tay Loo, entrevista con el autor).

"Ahora, con las últimas generaciones de chinos, los últimos inmigrantes chinos que han venido, ellos no se interesan por los chinos que vinieron en el pasado" (Acat Koch, entrevista con el autor).

Por lo tanto la comunidad china existe en el papel, como término para indicar a personas con cierta ascendencia, pero en realidad no se puede hablar de una cohesión social entre la comunidad china en el Perú. Los inmigrantes chinos son regionalistas, o más bien sólo se relacionan con el mismo grupo dentro de una cierta región y tiempo. Los tusanés se creen peruanos y pierden las tradiciones chinas, sin perjuicio de los tusanés que activamente buscan cohesión social a través asociaciones. Como Cruz señala que aspectos de la cultura china, por ejemplo cuando alguien fallece, se quedan en China. Además, Cruz señala la ignorancia de los tusanés, incluso entre aquellos que están interesados en saber más sobre sus antepasados. Acat Koch explica que en el pasado de la migración sinoperuana había una cierta cohesión, aunque por razones claras:

"En los primeros grupos, que vinieron hasta 1874, había una cierta cohesión, pero más que nada una cohesión por una necesidad. Como obligada no, porque se sentían de todas maneras explotados. No tenían un problema de idiomas, y no tenían un formato de hacer sus problemas" (Acat Koch, entrevista con el autor).

Se puede ver entonces que el contexto de su recepción podría determinar la cohesión. En los primeros grupos había la necesidad por una cierta cohesión, pero hoy en día, casi sin explotación de chinos, no hay la necesidad por una cohesión. Sobre todo para los tusanés no opera una necesidad de cohesión. A los tusanés no les interesa. Por lo tanto, muchas sociedades chinas básicamente dejan de existir. "Antes había en cada distrito en todo el Perú al menos una sociedad o centro poblado. Ahora no, está perdido. Hay menos interés. Las que existen, existen más en el papel que en realidad" (Acat Koch, entrevista con el autor). Incluso el interés de los tusanés que son miembros de la APCH Comité de Jóvenes es poco. En las actividades en las cuales se desarrolló observación participante durante el trabajo de campo, nunca asistieron más de veinte personas. La APCH ha perdido su local y siempre están participando las mismas personas. Sería mejor describir la asociación como un grupo de amigos que, además, tienen la misma ascendencia, que como una asociación muy activa. Se calcula que consiguientemente la comunidad china se pierde por el desinterés. Tay Loo argumenta: "Las actividades quieren acercar a la gente, y por eso han formado instituciones. Pero la gran mayoría no está en instituciones. Se anda perdiendo" (Tay Loo, entrevista con el autor).

Hubo iniciativas de juntar a todas las instituciones en una sola organización, pero por las



Figura 15: Actividad de la APCH Comité de Jóvenes, noche de cena con Miguel Chún (Foto del autor).

diferencias y la cantidad no sería posible según la mayoría de los entrevistados. Las instituciones operan segregadas las unas de las otras. Lo que buscan las instituciones en la colonia china es mantener la identidad china y también quieren que sus descendientes hablen chino. Sin embargo, la presencia de muchas instituciones significa menos cohesión social, porque viven separadas. No hay ninguna relación entre las instituciones antiguas y las nuevas de Fuján, por ejemplo. "Lo único es que son del mismo lugar. No hay ningún tipo de cohesión. Es una nueva migración" (Cruz, entrevista con el autor). Tay Loo describe las diferencias:

"En el Perú hay muchas instituciones que se dividen en dos grupos: el grupo de la colonia china, que son chinos de China de la primera generación y los hijos de la segunda generación que son los hijos de esos inmigrantes [tusanés ya] –dentro la colonia china, está la Beneficencia China, hay quince sociedades chinas, que la mayoría es de inmigrantes chinos–. Algunos que tienen ya más de cien años. Y después tenemos las instituciones nuevas que están formadas actualmente, de nuevos inmigrantes chinos" (Tay Loo, entrevista con el autor).

Aquí se puede encontrar también la diferencia entre las metas de esas asociaciones y las instituciones nuevas de las empresas chinas, en muchos casos relacionados con el gobierno chino. El gobierno chino está interesado en la relación entre inmigrantes chinos y peruanos y además en los negocios. Lo que explica que no se interesa en una cohesión social entre todos los miembros de la comunidad china. Vale decir que los nuevos inmigrantes chinos están por defender su identidad china originaria –o mejor dicho, la de la región originaria– a los tusanés no se interesan esa identidad –sólo a aquellos que participan en una asociación y, por lo tanto, buscan activamente mantenerla– ya que se creen peruanos, y en su vez el gobierno chino sólo tiene interés en mejorar la relación entre inmigrantes chinos y peruanos –tal como es una función de una embajada, por ejemplo–.

Las grandes empresas chinas que han venido al Perú, no contratan a los tusanés. La razón es porque ellos trajeron sus propios técnicos de China. Es una explicación porque no hay una cohesión, casi no se mezclan. Las grandes empresas chinas entonces no tienen la intención de apoyar o tener una gran vinculación con la comunidad china en el Perú. Igual que las instituciones del gobierno chino buscan mejorar la vinculación con los peruanos, que sea con fines comerciales o con apoyo legislativo o social.

No hay cohesión social entre diferentes grupos inmigrantes chinos en el Perú. Además, según la mayoría de los entrevistados hay algunos problemas entre tales grupos, aunque algunos matizan la relación problemática. Tay Loo admite: "Hay competencia, pero no tanto, entre los diferentes grupos inmigrantes chinos. Porque los chinos ya no trabajan *como chinos*" (Tay Loo, entrevista con el autor). Cruz se refiere al *panta*, en cuanto a fricciones entre diferentes grupos:

"Cuando uno quiere instalarse, establecer su restaurante por ejemplo, en una cierta calle y viene alguien del otro grupo en la misma calle, le dice: "tú no puedes porque yo ya estoy en esta calle". El peruano no sabe absolutamente nada de esas fricciones. ¡Ni los tusanés

tampoco saben absolutamente nada! Un tema totalmente interno y que solamente se queda entre los inmigrantes y nada más" (Cruz, entrevista con el autor).

Refiriéndose a la encuesta, sobre la pregunta de si existen problemas entre chinos en el Perú, doce personas dicen 'casi no hay', cinco responden 'no sé', tres 'ni mucho, ni poco' y uno dice 'bastante'. Entonces, la mayoría no sabe mucho de esas fricciones. Los tusanés, por lo tanto, no saben todo sobre las fricciones al interior de la comunidad china, como Cháng lo explica:

"Hay conflictos entre los cantoneses de acá y los fujianeses que llegaron, por ejemplo. Es una lucha comercial, por la competencia. Hay los chifas que están divididos entre chifas cantoneses y chifas fujianeses. Hay problemas entre los propietarios. Los fujianeses, inteligentes, ofrecen la misma comida acá en sus chifas, porque a los peruanos les gusta la comida cantonesa. Esa guerra entre fujianeses y cantoneses se queda en el Perú en una manera muy particular ya que no se den cuenta de esta. Los peruanos no se den cuenta de esto, pero los chinos sí. Los peruanos tampoco pueden distinguir entre cantoneses y fujianeses" (Cháng Reyes, entrevista con el autor).

Sin embargo, no significa que todos los inmigrantes chinos tengan problemas con los de los otros grupos. Es más bien una lucha comercial entonces, o en algunos casos tiene que ver con los problemas que trajeron desde la región en la cual vivieron en China. Pero, como explica Acat Koch, normalmente los inmigrantes chinos no tienen problemas, a menos que tengan conflictos comerciales:

"No hay problemas en cuanto a rivalidades entre diferentes grupos de inmigrantes chinos. Hay problemas entre, por ejemplo, dos negocios, pero es normal. Pero específicamente entre grupos no hay. Como te decía, hubo recién en los años 70 algunos problemas. Sobre todo entre chinos que estaban en favor de China y los de Taiwán. Ahora tampoco hay problemas específicamente entre esos grupos" (Acat Koch, entrevista con el autor).

Entre los inmigrantes chinos por un lado y los tusanés por el otro lado tampoco hay problemas, sino una barrera de generación. No se entienden y conocen entre ellos, debido a problemas con el idioma –o, mejor dicho– la barrera del idioma. Los entrevistados, sobre los problemas entre inmigrantes chinos y tusanés, refieren:

"Sólo hay el problema del idioma. Cuando encuentres un chino de la segunda o tercera generación y no habla chino. Entonces ahí hay problemas, pero de hecho no son problemas" (Tay Loo, entrevista con el autor).

"Hay problemas por el idioma. Pero tienen ninguna, absolutamente ninguna interacción. Ninguna. Tampoco problemas" (Cruz, entrevista con el autor).

"Cuando los tusanés no hablan chino, los chinos nos ven feos" - *¿Por qué?* - "Porque no hablamos chino" (Chúng y Jaime Li, grupo focal con el autor).

"Hay una barrera de generación" (Raúl y Lucy Cháng, grupo focal con el autor).

"No hay problemas entre los tusanés y los inmigrantes chinos recién llegados. Porque los tusanés están más orientada hacia la cultura peruana" (Cháng Reyes, entrevista con el autor).

Entonces, hoy en día no se puede hablar de una relación problemática entre tusanés e inmigrantes chinos. Tampoco se puede hablar de una cohesión social entre ambos grupos, ya que no tienen nada que ver entre ellos, a pesar de su ascendencia. Es decir, solo el conocimiento del idioma significa una cierta fricción entre los tusanés y los inmigrantes chinos. En 1934, la revista *Oriental* apeló a los chinos de la primera



Figura 16: Joseph Cruz Soriando durante un rito en un templo (Foto del autor).

generación de dar más respeto a los tusanés, sus descendientes en el Perú y se apeló a acercarse con aquellos (Acat: 2). Se ha mostrado que los diferentes grupos de inmigrantes chinos y los tusanés no se acercan, ya que no existe ninguna forma de cohesión social, pero en cuanto al respeto para los descendientes chinos que no hablen el mandarín, se puede ganar terreno aún. Según los datos arrojados por la encuesta, las nuevas olas de inmigrantes chinos significan más diversidad en la comunidad china, como dicen los tusanés. Ellos dicen que se identifican más con los inmigrantes antiguos, que han venido particularmente de Guangdong, que con los nuevos inmigrantes que vienen de otras partes de China. La encuesta muestra que la influencia que tiene China en el Perú, es la influencia desde Guangdong y que los nuevos inmigrantes traen otras costumbres. Las nuevas olas de inmigración traen consigo una nueva visión de la China actual. Los tusanés subrayan que los nuevos inmigrantes chinos tienen características culturales diferenciadas de ellos mismos. Además, cinco personas no han tomado atención sobre ese tema y un respondiente escribió: "Es la llegada de gente extraña." El cual muestra que no se identifican con ellos y no hay cohesión social entonces.

Las asociaciones de tusanés sí están buscando mantener la identidad china en el Perú, pero como ya se ha mencionado, es como *luchar contra los molinos de viento*. De vez en cuando la Beneficencia China organiza actividades para toda la comunidad china en Lima. Según los entrevistados el Año Nuevo Chino es el único ejemplo de una actividad común. Otra asociación tusan, el Centro Cultural Peruano Chino (CCPCh), busca mantener la identidad china en el Perú. Ahora el proyecto *Villa Tusán* está en construcción, que corresponde a un centro recreacional para tusanés y chinos, un poco fuera del centro de Lima. Con el proyecto el CCPCh tiene el propósito de tener una mejor vinculación entre los tusanés y los chinos en el Perú a fin de que logren ser aceptados. Según Tay Loo y Cháng Reyes el CCPCh está logrando con este local más asistencia y más

conocimiento sobre la cultura china y la historia de la migración sinoperuana.¹⁶ En *Villa Tusán* se están construyendo bungalows para que los tusanés puedan vivir juntos. Es algo que se concreta con el proceso de la asimilación y la dispersión del Barrio Chino en Lima.



Figura 17: *Villa Tusán* (Foto del autor).

Según el editorial de la *Villa Tusán*, el CCPCh crea el proyecto con el propósito de preservar y difundir la cultura, tradiciones, usos y costumbres chinas, que fueron inculcadas por sus antecesores, y que es interés especial destacar el importe de la migración china al Perú. Además, declara: "Nuestra institución se encuentra bien consolidada, sin embargo, debemos integrarnos con otras instituciones que tienen el mismo propósito. Trabajemos en ese sentido para fortalecernos y sentirnos orgullosos de nuestro pasado" (Cháng Reyes, Víctor Tay Loo, Segundo Cháng y Jorge Tay Loo, 2014: 2). Junto con el proyecto del CCPCh, la revista *Oriental*¹⁷ busca una cierta integración de todos en la comunidad china. Según Acat Koch, periodista de la revista: "se busca dar apoyo al pueblo chino" (Acat Koch, entrevista con el autor). Entonces, hay ejemplos de una cierta participación social, pero si los nuevos inmigrantes chinos no están interesados en una cohesión con la comunidad china, y la mayoría de los tusanés se cree y comporta peruano, sería difícil mantener una identidad china en el Perú y su capital. O sea, en las palabras de Ma Zheng, sobre la cohesión de la comunidad china:

"En la comunidad china en el Perú falta un punto común entre los descendientes chinos. O sea, no han encontrado un punto común para hacer algo conjunto. Primero por la lengua y luego por sus objetivos diferentes, así se separan" (Ma Zheng, entrevista con el autor).

Entonces, la comunidad china no posee una identidad común y existe de miembros de la nacionalidad peruana y china. En el segundo capítulo se ha mostrado que el sentimiento nacionalista de los peruanos infundió en el Perú la sensación de patriotismo la cual se ha expuesto en una rivalidad hacia los chinos, el cual es característico del nacionalismo, en la opinión de Snyder y Ballentine. Hoy en día, los tusanés han asimilado casi completamente en la sociedad peruana y no hay tanto sentimiento nacionalista que excluye los inmigrantes chinos como a fines del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, por parte a causa de los cambios en China, como están descritos en este estudio.

¹⁶ *Villa Tusán* servirá como centro cultural y lugar para vivir. En este momento se están estableciendo un museo sobre la migración sinoperuana y todo está decorado en el estilo chino. Hay piscina y se crearán posibilidades de hacer actividades en su local.

¹⁷ La revista *Oriental* fue fundada en 1931. Su sentido desde el inicio era integrar a la colonia china. También la revista es conocida por expresar críticas. Por ejemplo, sobre la ocupación de China por Japón entre 1937 y 1945 y sobre la visión de China hacia Taiwán (Acat Koch, entrevista con el autor).

CONCLUSIONES

Como se ha señalado en los capítulos anteriores, a causa de la larga historia de migración sinoperuana, existe un alto porcentaje de personas con ascendencia china en el Perú y su capital, Lima. Sin embargo, la fusión de tusanos e inmigrantes chinos de diferentes regiones e incluso de diferentes etapas de inmigración, ha resultado en una comunidad china en la cual no existe una fuerte cohesión social.

Se puede concluir en relación con la hipótesis expuesta en la introducción que el sentimiento de solidaridad entre los tusanos y los chinos de las nuevas olas de inmigración se limita sólo al reconocimiento de la cultura de origen común, lo que se ha confirmado con los datos obtenidos. Durante las entrevistas con los expertos quedó claro que los tusanos ya se consideran a sí mismos como peruanos y que existen muchas diferencias entre las sucesivas olas de migración sinoperuana. Tanto las entrevistas como el grupo focal y la observación participante generaron datos interesantes que enriquecieron esta hipótesis. La mayoría estaba de acuerdo con el planteamiento de que, al parecer, los tusanos no se interesan en la historia de sus antepasados y se sienten peruanos. Sin embargo, durante la observación participante se mostró que existen tusanos con este interés en su origen. Las entrevistas han señalado que hay mucho desconocimiento en cuanto a la historia de sus antepasados. Por lo tanto, no es posible hablar de una identidad común en la diáspora china en el Perú. Dado que se trata de olas de migración de regiones y etapas distintas, se comprueba que el origen común –de China como país– no basta para generar identidad. Sin embargo, el alcance de este estudio es relativo y es difícil sacar conclusiones categóricas y generalizables.

El estudio muestra la historia y la situación actual de la comunidad china en el Perú. El estudio mostró una historia larga y heterogénea de migración sinoperuana, llena de discriminación hacia los inmigrantes chinos. Por lo tanto, la asimilación de dichos inmigrantes resultó en un proceso disparejo. Pero, al lado de la discriminación interracial, el estudio mostró que incluso hubo discriminación intrarracial, entre diferentes grupos de inmigrantes chinos. Este primer fenómeno ya no es tan visible, sino el segundo está presente hoy en día en algunos casos, que deriva de problemas que se trajeron desde China. El estudio se ha enfocado en los hallazgos de expertos tusanos y, en menor medida, en las opiniones de los inmigrantes chinos, los cuales a lo mejor tienen otros aspectos interesantes para contribuir al fenómeno como, por ejemplo, sus experiencias a partir de su llegada a la capital.

La mayoría de los investigadores de este fenómeno son de Perú y tiene ascendencia china. Ya que la influencia y presencia es tan fuerte en la sociedad peruana, es importante que este estudio, elaborado por una persona ajena a dicha sociedad, analice la situación, porque no está vinculada en alguna manera con un cierto grupo y, además, acerca del tema con mayor neutralidad, ya que no tiene los prejuicios y sesgos

propios de la comunidad china. El estudio presenta una imagen de la comunidad china en Lima que podría exponer tanto la historia de la migración sinoperuana como la situación actual de la comunidad china en Perú, que podría contribuir al debate sobre el fenómeno.

Lo que ha mostrado el estudio es que las teorías usadas, la mayoría desarrollada desde el contexto de los Estados Unidos, son aplicables en la situación de la comunidad china en el Perú. Por ejemplo, los sentimientos nacionalistas son visibles en la historia de la migración sinoperuana. También se puede ver que el transnacionalismo era visible en la historia, cuando el nacionalismo se contacta con la migración. El transnacionalismo en el concepto de Vertovec, por ejemplo, que argumenta qué significan los múltiples lazos que vinculan a personas a través de las fronteras del Estado-nación. Esto es visible en una cierta reproducción cultural o una reconstrucción de un lugar o localidad. Lo que se puede ver en la comunidad china en el Perú es que antes de que la nueva ola de migración sinoperuana llegara, los inmigrantes chinos se juntaban en el Barrio Chino en el cual surgió una reproducción cultural. Particularmente en cuanto a la gastronomía, que resultó incluso en una fusión en la comida peruana.

En relación con las teorías de la asimilación cultural, las generaciones sucesivas de los inmigrantes chinos que se instalaron en el Perú se convirtieron paulatinamente en habitantes del país de acogida. En el trabajo de campo se constató que los tusanos de la tercera, cuarta o aun segunda generación no hablan chino y tampoco tienen mucho conocimiento de sus antepasados. El estudio muestra que no hay una alta identidad común en la comunidad china en Lima. Esto significa que, gradualmente, los inmigrantes chinos y sus descendientes asimilan en la sociedad peruana en una manera recta y no tan dispareja como es visible en la historia de la migración sinoperuana. Lo interesante es si este proceso continúa con los descendientes de los inmigrantes chinos que están llegando a partir de la década de 1970. Además, significa que durante este proceso el sentimiento de transnacionalismo disminuye paulatinamente con la segunda generación y las sucesivas. Sólo para aquellos que tienen un cierto nivel de interés en la historia de sus antepasados la etnicidad es importante para crear su identidad túsán. Entre este grupo la cohesión y participación social hacia la comunidad china podría ser más alta que en general entre los con ascendencia china. Sería interesante analizar la situación de otras comunidades en la diáspora más reciente. Según Waters y Jiménez, la tercera generación y las sucesivas, están tan asimiladas en el país de acogida y que (casi) no hablan el idioma de sus antepasados.

Aun los entrevistados no saben cómo describir la identidad del túsán. Dicen que los tusanos están en una posición entre diferentes identidades, de vez en cuando en una posición de doble conciencia. Su etnicidad se mantiene como un factor identitario, pero su identidad puede variar. Es decir, como menciona Kozakaï, que la identidad de una persona con cierta etnicidad es una construcción social. O sea, que la noción que tenemos de raza humana no es una realidad objetiva que esté relacionada directamente con unas características biológicas o esencialistas, sino que es un producto de la categorización social en un contexto histórico y cultural. Por lo tanto, la identidad de una persona con cierta etnicidad es una construcción social dinámica y contextual. En el

segundo capítulo se ha mostrado que esta relación entre identidad, etnicidad y nacionalismo resultó en problemas de carácter discriminatorio hacia los chinos del Perú en la segunda mitad del siglo XIX y a lo largo del siglo XX. El fenómeno peligroso de nacionalismo se desarrolló hacia graves motines y actos del racismo hacia *los otros*, que tenían otra etnicidad y, por lo tanto, otra identidad a los ojos de muchos peruanos. Aquí se puede ver que el miedo por el desconocido, *el otro*, refuerza la identidad colectiva de la gente que se refieren a sí mismos como *nosotros*.

Este estudio ha tratado un tema que resulta importante de estudiar y el caso de la comunidad china en Lima ha mostrado que la asimilación de un grupo de personas se ubica en una posición de disputa identitaria. En las palabras de Du Bois, la identidad del tusán es en disputa dentro de un sólo cuerpo. No es que la identidad no pueda ser definida, sino que ella debe definirse como un asunto subjetivo y contextual, que obedece a necesidades de seguridad, defensa o integración. Por lo tanto, no hay identidad tusán única y fija en sí misma, sino discursos acerca de lo que es la identidad tusán. Y la identidad china es un concepto que entra en conflicto con la identidad tusán porque esta última incorpora otros elementos y está marcada por una historia distinta tanto en el origen como en el contexto de la diáspora.

El estudio ha mostrado que después de una historia problemática de asimilación en la sociedad peruana de los inmigrantes chinos y sus descendientes, los cambios políticos y económicos de China resultaron en una vuelta de la imagen de la comunidad china en el Perú. A través las entrevistas el estudio muestra que, al lado de la ausencia de una cohesión social entre la comunidad china en Lima, los inmigrantes chinos han llevado ciertas fricciones desde China al país de acogida y que los chinos viven separados, tanto en China como en Lima. Sin embargo, una cosa es obvia: *el chino de la esquina* se convirtió en *el chino* que es completamente parte de la sociedad peruana.

ANEXOS

TABLAS

Tabla 4: Inmigrantes chinos llegados a Perú entre 1855 y 1857

	FECHA DE LLEGADA		NOMBRE DEL BUQUE	BANDERA	TIPO	T.R.	COLONOS			PUERTO DE EMBARCO	OBS.
							E	F	LL		
1855	Jul.		CATALINA	Perú	Fragata	550	--	--	492		
	Set.	24	INDIAMAN	EE. UU.	"	1,165	--	--	436	Macao	(1)
	Set.		DELFOHOREN	Holanda	Barca	643	--	--	340	Cantón	
	Set.		FRANCISCA	Chile	"	489	--	--	201	Amoy	
	Oct.		ZETLAND	G. Bretaña	Fragata	1,238	--	--	336		
	Nov.	28	BALD EAGLE	EE. UU.	"	1,700	--	--	550	Swatow	
1856	Ene.		AMALIA	Perú	"	415	415	130	285	Swatow	
	Ene.		CORA	"	"	1,250	710	230	480	Macao	
	Feb.		WEST WARD HO	EE. UU.	"	1,633	--	--	728	Nampeu	
	Feb.		DALMATRA	"	"	560	331	82	249	Amoy	
	Feb.		BUENAVENTURA	Perú	Barca	---	251	61	190	"	
	Mar.		WINGED RACER	EE. UU.	Fragata	1,700	--	--	730	Swatow	
	Abr.		LAMSA	Hamburgo	Barca	216	144	34	110	Manila	
	May.		ANTONIA TERRY	Perú	Fragata	884	--	--	486	Whampoa	
	Jul.		CATALINA	"	"	550	--	--	487	Macao	
	Set.		TELL	Hamburgo	Barca	296	--	--	---	Whampoa	
	Oct.		TERESA TERRY	Perú	"	---	--	--	145	California	(2)
	Nov.		ANTONIA TERRY	"	Fragata	884	--	--	330		
			ISABEL	Perú	"	514	--	--	---		(3)
			QUINTANA								
	Jun.	7	WEST WARD HO	EE. UU.	"	1,633	770	47	723	Nampeu	(4)
	Jul.	17	J. C. U.	Perú	"	730	450	172	278		

7,576											

Fuente: Castro de Mendoza (1989: 33).

Tabla 5: Inmigrantes chinos llegados a Perú entre 1863 y 1864

FECHA DE LLEGADA		NOMBRE DEL BUQUE	BANDERA	TIPO	T.R.	COLONOS				CONSIGNATARIO	OBS.
						(D)	(E)	(F)	(LL)		
1863	Feb.	3	CLAIRE	Francia	Barca	458	126	...	...	297	M. Espantoso
	Mar.	15	HERTWARTH	Perú	Fragata	1409	72	665	13	652	Ugarte y Santiago
	May.	5	ELIZA	Portugal	Barca	220	100	144	7	137	Id.
	May.	23	TERESA	Chile	Goleta	194	121	132	2	130	...
	Set.	5	MARIA	Perú	Bergantín		...	...	...	87	...
	Nov.	20	CESAR	Perú	Barca	582	111	328	11	317	García y Co.
1864	Ene.	17	WEST WARD HO	Perú	Fragata	1109	90	...	...	683	Ugarte y Santiago
	Feb.	25	CAMILO CAVOUR	Perú	"	1394	79	...	...	582	Canevaro y Co.
	Mar.	1	MARIA PIA	Portugal	"	774	92	390	11	379	Fernández y Co.
	Abr.	6	PERSEVERANCIA	Perú	"	548	96	300	29	271	Canevaro y Co.
	Abr.	16	GRAL. PRIM	Perú	Barca	203	96	211	48	163	Ugarte y Santiago
	Abr.	29	TERESA	Perú	Goleta	194	128	218	90	128	...
	May.	6	ROSA Y CARMEN	España	Barca	402	94	228	34	194	Ugarte y Santiago
	May.	12	CLOTILDE	Perú	"	375	114	292	27	275	Bianchi y Profumo
	May.	13	THEREZA	Perú	Fragata	1094	101	501	74	427	R. Pratolongo
	May.	21	SAN VICENTE	Portugal	Barca	423	111	262	15	247	...
	May.	30	SOL DE LIMA	Perú	"	192	133	100	4	96	Fernández y Co.
	Jun.	11	GASTON	Francia	"	280	99	200	35	165	...
	Jun.	19	CESAR	Perú	"	582	89	317	49	268	G. García
	Jun.	20	INRUST	Irlanda	"	836	90	510	120	390	Althaus
	Jul.	9	JULIAN	Perú	Fragata	834	100	500	52	448	Zaracondegui
	Set.	17	N. CANEVARO	Perú	"	1327	100	300	10	290	Canevaro y Co.
	Set.	22	LIMA	Perú	Barca	253	...	184	32	152	Figari e Hijo
	Oct.	13	BACALAN	Francia	"	500	126	308	100	208	Zaracondegui
	Oct.	16	VITALIA	Perú	"	504	...	260	46	214	Menacho
	Oct.	25	ARGO	Inglaterra	Bergantín	268	67	146	...	146	Figari e Hijo
	Nov.	23	CLAIRE	Francia	Barca	458	95	312	13	299	G. García
	Dic.	14	CAMILO CAVOUR	Perú	Fragata	1394	...	602	65	537	Canevaro y Co.

8.182

Fuente: Castro de Mendoza (1989: 51).

Tabla 6: Inmigrantes chinos llegados a Perú en 1865

FECHA DE LLEGADA			NOMBRE DEL BUQUE	BANDERA	TIPO	T.R.	COLONOS				CONSIGNATARIO	OBS.
							(D)	(E)	(F)	(LL)		
1865	Ene.	24	MARIA PIA	Portugal	Fragata	774	81	425	25	400	Ugarte y Santiago	
	Feb.	24	AURORA	Perú	"	668	104	377	10	367	Dagnino e Hijo	
	Abr.	10	PROVIDENZA	Italia	"	660	89	395	3	392	Figari e Hijo	
	Abr.	23	CLOTILDE	Italia	Barca	375	104	220	2	218	Estienne y Co.	
	May.	21	TERESA	Perú	Goleta	194	114	143	2	141	...	
	Jun.	22	COLOMBO	Italia	Fragata	772	108	459	68	391	...	
	Jun.	23	N. CANEVARO	Italia	"	1327	105	641	39	602	Canevaro y Co.	
	Jun.	27	JULIAN	Portugal	"	834	125	516	227	289	Zaracondegui	
	Jul.	22	LIMA	Italia	Barca	253	112	190	55	135	Figari e Hijo	
	Set.	22	CAMILO	Italia	Fragata	1394	100	632	49	583	Canevaro y Co.	
			CAVOUR									
	Set.	19	CRISTINA	Perú	"	927	103	603	48	555	Espantoso	
	Set.	22	FRAY BENTOS	Hamburgo	"	618	...	300	...		...	(1)
	Oct.	13	CESAR	Perú	"	582	90	290	42	248	A. Barrera	
	Oct.	14	PRATOLONGO	Italia	"	890	112	503	247	256	R. Pratolongo	
	Oct.	18	DON JOSE	Italia	"	796	160	505	224	281	Bianchi	
	Oct.	30	FLORA	Francia	Barca	589	114	350	89	261	B. Althaus	
	Oct.	30	FALCON	Perú	"	462	190	249	31	218	Canevaro y Co.	
	Nov.	25	CLAIRE	Francia	"	458	105	270	14	256	Zaracondegui	
	Nov.	29	AURORA	Perú	Fragata	668	114	400	50	350	Canevaro y Co.	
5.943												

Fuente: Castro de Mendoza (1989: 53).

Tabla 7: Inmigrantes chinos llegados a Perú en 1866

FECHA DE LLEGADA			NOMBRE DEL BUQUE	BANDERA	TIPO	T.R.	COLONOS				CONSIGNATARIO	OBS.
							(D)	(E)	(F)	(LL)		
1866	Ene.	21	DEA DEL MAR	Italia	Fragata	849	...	506	...	268	Canevaro y Co.	(1)
	Feb.	3	LIGURE	Italia	"	843	185	417	291	72	R. Pratolongo	(2)
	Feb.	3	MARITIMA No. 1	Perú	"	1482	91	657	54	603	Cía. Marítima	
	Mar.	30	EVA	Perú	Barca	224	104	120	1	119	Espantoso	
	Abr.	3	PROVIDENZA	Italia	Fragata	660	108	413	8	405	Figari e Hijo	
	Abr.	14	ROSINA	Italia	"	487	118	370	102	268	Cía. Marítima	
	Abr.	27	MARITIMA No. 2	Perú	"	...	...	436	11	425	Id.	
	Abr.	27	KARL	Hamburgo	Barca	...	108	200	3	197	R. Pratolongo	
	May.	29	CATALINA	Italia	"	...	96	193	4	189	Canevaro y Co.	
	Jun.	11	TAMPICO	Francia	Fragata	213	42	54	...	54	Lostaunau	(3)
	Jul.	29	UNCOWAH	Italia	"	988	107	572	116	456	Cía Marítima	
	Ago.	17	CAMILO	Italia	"	1394	98	634	131	503	Dagnino.	
			CAVOUR									
	Ago.	26	AMALIA	Italia	Barca	344	140	241	92	149	Etienne y Co.	
	Set.	5	DOLORES	Portugal	Fragata	1282	119	670	170	500	Ugarte y Santiago	
			UGARTE									
	Set.	11	COLOMBO	Italia	"	772	140	370	6	364	Bianchi y Co.	
	Set.	20	JULIAN	Portugal	"	834	153	467	149	318	Barrera	
	Oct.	2	THEREZA	Italia	"	1094	119	613	116	497	Molfino	
	Oct.	20	PRATOLONGO	Italia	"	890	...	455	7	448	Marcone	
	Oct.	22	LIMA	Italia	Barca	253	141	148	7	141	Hurtado	
	Nov.	1	ASIA	Italia	Fragata	820	142	500	103	397	Cía Marítima	
	Nov.	9	FRAY BENTOS	Italia	"	618	140	361	9	352	Figari e Hijo	
6.725												

Fuente: Castro de Mendoza (1989: 55).

Tabla 8: Inmigrantes chinos llegados a Perú entre 1867 y 1868

	FECHA DE LLEGADA		NOMBRE DEL BUQUE	BANDERA	TIPO	T.R.	COLONOS				CONSIGNATARIO	OBS.
							(D)	(E)	(F)	(LL)		
1867	Mar.	9	AMERICA	Italia	Fragata	1444	117	622	38	584	Cía Marítima	
	Abr.	8	AURORA	Italia	"	668	110	272	13	259	Canevaro y Co.	
	Abr.	9	AMELIA	Bremen	Barca	449	133	256	21	235	...	
	Ago.	28	MARIA LAURA	Francia	Fragata	393	117	285	56	229	Canevaro y Co.	
	Set.	20	CAMILO CAVOUR	Italia	"	1394	...	...	...	586	Id.	
	Oct.	1	EL PACIFICO	Inglaterra	Vapor	...	...	...	...	70	R. Pratolongo	(1)
	Oct.	7	PRATOLONGO	Italia	Fragata	890	...	...	...	282	Id.	
	Nov.	6	PROVIDENZA	Italia	"	660	...	...	...	307	Figari e Hijo	
	Dic.	2	JUANA	Austria	"	1100	...	619	90	288	Canevaro y Co.	(2)
	Dic.	...	PANAMA	Inglaterra	Vapor	...	...	241	23	218	Id.	
	Dic.	13	GALILEO	Italia	Fragata	1076	139	413	111	302	Cía Marítima	
1868	Ene.	29	UNCOWAH	Italia	Fragata	988	96	498	7	491	Cía Marítima	
	Feb.	2	PEDRO	Portugal	"	1484	115	680	27	653	Cía Nacional	
	Mar.	3	LUISA CANEVARO	Italia	"	1203	...	663	205	458	Canevaro y Co.	
	Mar.	8	BLANCA	Francia	"	290	113	311	27	284	Id.	
	Abr.	14	AURORA	Salvador	"	668	93	400	8	392	Id.	
	Jul.	3	FRAY BENTOS	Italia	"	618	112	322	4	318	Figari e Hijo	
	Set.	29	PRATOLONGO	Italia	"	890	...	464	12	452	R. Pratolongo	
	Oct.	11	CAMILO CAVOUR	Salvador	"	1394	94	554	11	543	Canevaro y Co.	
	Dic.	8	ENRIQUE IV	Francia	"	757	128	458	142	316	García y Co.	
	Dic.	23	PROVIDENZA	Italia	"	660	140	382	6	376	Hurtado y Co.	
	Dic.	23	UNCLE JOBY	EE. UU.	"	1305	...	...	...	24		(3)
	7.667											

Fuente: Castro de Mendoza (1989: 57).

Tabla 9: Inmigrantes chinos llegados a Perú entre 1869 y 1870

	FECHA DE LLEGADA		NOMBRE DEL BUQUE	BANDERA	TIPO	T.R.	COLONOS				CONSIGNATARIO	OBS.
							(D)	(E)	(F)	(LL)		
1869	Ene.	7	UNCOWAH	Salvador	Fragata	988	126	499	21	278	Cía. Marítima	
	Set.	19	CAMILO CAVOUR	Salvador	"	1394	88	586	19	567	Canevaro y Co.	
	Oct.	23	FRAY BENTOS	Salvador	"	618	105	352	9	343	Figari e Hijo	
	Nov.	1	CALLAO	Salvador	"	1552	...	653	25	628	Cía. Marítima	
	Nov.	12	AMERICA	Salvador	"	1444	100	669	2	667	Id.	(1)
1870	Nov.	25	PROVIDENCIA	Salvador	"	660	115	386	8	378	Figari e Hijo	
	Ene.	14	LUISA CANEVARO	Salvador	Fragata	1206	...	...	...	489	Canevaro y Co.	
	Ene.	15	JOURDAIN	Francia	Barca	385	104	...	...	238	Id.	
	Feb.	18	ARIGO	Francia	"	572	...	...	...	318	...	
	Mar.	1	UNCOWAH	Salvador	Fragata	988	83	...	...	237	Cía. Marítima	
	Mar.	27	MARIA PIA	Portugal	Barca	744	95	370	3	367	Canevaro y Co.	
	Abr.	23	MAHELA	Francia	"	444	97	247	4	243	Río y Co.	
	Abr.	25	CAMILO CAVOUR	Salvador	Fragata	1394	70	662	12	650	Canevaro y Co.	
	Jun.	4	FRAY BENTOS	Salvador	"	618	96	353	30	323	Figari e Hijo	
	Ago.	23	AMERICA	Salvador	"	1444	...	...	...	230	...	
	Ago.	29	PROVICENCIA	Salvador	"	660	111	416	6	410	Figari e Hijo	
	Set.	6	CALLAO	Salvador	"	1552	...	671	22	649	Cía. Marítima	
	Nov.	6	CLOTILDE	Colombia	"	1314	...	...	...	696	...	
	Nov.	29	DOLORES UGARTE	Salvador	"	1238	170	...	...	475	Ugarte y Co.	
	Dic.	10	LUISA CANEVARO	Salvador	"	1206	106	...	...	551	Canevaro y Co.	
	8.737											

Fuente: Castro de Mendoza (1989: 59).

Tabla 10: Inmigrantes chinos llegados a Perú en 1871

FECHA DE LLEGADA			NOMBRE DEL BUQUE		BANDERA	TIPO	T.R.	COLONOS			CONSIGNATARIO	OBS.
							(D)	(E)	(F)	(LL)		
1871	Ene.	...	FERDINAND	Francia	Barca	...	...	310	14	296	...	
			MARIA									
	Ene.	...	TANJORE	Francia	"	...	...	327	37	290	...	
	Ene.	21	FRAY BENTOS	Salvador	Fragata	618	96	366	2	364	Figari e Hijo	
	Ene.	22	MACAO	Salvador	"	603	159	436	9	427	Cía. Marítima	
	Ene.	22	MARIA PIA	Portugal	"	774	120	371	55	316	Candamo y Co.	
	Ene.	24	CAMILO CAVOUR	Salvador	"	1394	78	...	...	651	Canevaro y Co.	
	Mar.	8	COURONNEMENT	Francia	Barca	1282	...	557	42	515	García y Co.	
	Mar.	...	COSMOPOLITE	Francia	"	...	...	300	3	297	Id.	
	Mar.	...	VISTULA	Rusia	Fragata	603	...	430	17	413	...	
	Mar.	14	ST. IVER	Francia	Barca	571	87	363	9	354	Candamo y Co.	
	Abr.	...	NELLY	Francia	"	...	...	444	34	410	...	
	Abr.	...	CALLAO	Salvador	Fragata	1552	...	691	29	662	...	
	Abr.	...	PROVIDENCIA	Salvador	"	660	...	416	10	406	...	
	Abr.	29	PERU	Salvador	"	594	98	380	29	351	Figari e Hijo	
	Abr.	...	HONG KONG	Perú	"	458	...	313	14	299	...	
	May.	20	LOLA	Salvador	"	890	95	479	4	475	J. Ugarte	
	May.	28	BERNICE	Francia	Barca	320	106	270	50	230	Candamo y Co.	(1)
	May.	30	CECILIA	Portugal	"	533	118	370	1	369	Cía. Marítima	
	Jun.	2	NEVA	Rusia	Fragata	1652	94	762	45	717	...	
	Jun.	6	CASTI	Francia	Barca	442	105	233	2	231	J. Muro	
	Jun.	28	CLOTILDE	Salvador	Fragata	1314	98	780	80	700	Candamo y Co.	
	Jul.	1	PACTOLE	Francia	Barca	391	95	278	45	233	Cía. Marítima	
	Jul.	13	RIGAN	Salvador	"	316	110	245	50	195	Ugarte y Co.	
	Jul.	17	VILLE	Francia	"	270	153	198	83	115	Canevaro y Co.	
			D'GRANADE									
	Ago.	16	FRAY BENTOS	Perú	Fragata	618	110	372	6	366	Figari e Hijo	
	Oct.	19	AMERICA	Perú	"	1444	92	641	3	638	Cía. Marítima	
	Oct.	29	SARA	Perú	Barca	638	...	344	8	336	C. Ugarte	
	Nov.	2	LUISA CANEVARO	Perú	Fragata	1203	130	733	8	725	Canevaro y Co.	
	Nov.	25	CONSTANCIA	Perú	Barca	191	117	18	...	18	H. Grunning	
	Nov.	27	MACAO	Perú	Fragata	603	106	436	13	423	Cía. Marítima	
11.812												

Fuente: Castro de Mendoza (1989: 61).

Tabla 11: Inmigrantes chinos llegados a Perú en 1872

1872	FECHA DE LLEGADA		NOMBRE DEL BUQUE	BANDERA	TIPO	T.R.	COLONOS				CONSIGNATARIO	OBS.
							(D)	(E)	(F)	(LL)		
	Ene.	20	MILLE JONES	Francia	Fragata	735	102	432	39	393	Canevaro y Co.	
	Ene.	21	HONG KONG	Perú	Barca	458	98	314	8	306	Id.	
	Ene.	24	PROVIDENCIA	Perú	Fragata	574	100	416	5	411	Figari e Hijo	
	Feb.	12	PERU	Perú	"	594	98	403	10	393	Id.	
	Feb.	12	CALLAO	Perú	"	1049	78	629	19	610	Cía. Marítima	
	Mar.	24	LOLA	Perú	"	890	92	592	4	588	J. Ugarte	
	Abr.	12	FRAY BENTOS	Perú	Barca	618	96	375	6	369	Figari e Hijo	
	Abr.	24	CECILIA	Portugal	"	533	98	380	8	372	Cía. Marítima	
	Abr.	25	CLOTILDE	Perú	Fragata	1314	83	760	9	751	Candamo y Co.	
	May.	26	JOHANN DEN VILLEN	Holanda	Barca	494	105	260	13	247	Canevaro y Co.	
	May.	17	LUISA CANEVARO	Perú	Fragata	1203	88	739	192	547	Id.	
	Jun.	17	EMIGRANTE	Portugal	"	965	107	499	107	392	Id.	
	Jun.	12	ROSALIA	Perú	"	816	90	457	64	393	T. Filgeira	
	Jun.	15	AMERICA	Perú	"	1444	85	690	105	585	Cía. Marítima	
	Jun.	30	ANTARES	Francia	Barca	401	100	263	82	181	Canevaro y Co.	
	Ago.	31	CAMILO CAVOUR	Perú	Fragata	1394	100	650	57	593	Id.	
	Set.	10	SARA	Perú	Barca	638	110	346	23	323	Cía. Marítima	
	Set.	12	HONG KONG	Perú	"	458	...	314	37	277		
	Set.	16	CANADIENSE	Francia	Fragata	853	110	507	19	488	Cía. Marítima	
	Set.	19	JOAQUIN RIGAN	Perú	Barca	316	114	193	7	186	J. Ugarte	
	Set.	22	CALLAO	Perú	Fragata	1552	91	695	10	685	Cía. Marítima	
	Set.	22	PROVIDENCIA	Perú	"	660	110	422	10	412	Figari e Hijo	
	Set.	27	PERU	Perú	"	594	130	408	34	374	Id.	
	Set.	29	INRUST	Holanda	Barca	836	140	455	45	410	Canevaro y Co.	
	Set.	29	RADAMA	Francia	"	487	99	305	4	301	Id.	
	Oct.	1	MACAO	Perú	Fragata	603	131	436	19	417	Cía. Marítima	
	Oct.	18	EMILE	Francia	Barca	400	110	250	18	232	Cía. Asiática	
	Oct.	27	NEDERLAND ORANGE	Holanda	"	755	110	396	44	352	Canevaro y Co.	
	Nov.	1	MANCO CAPAC	Perú	Fragata	909	111	577	17	560	Cía. Asiática	
	Nov.	4	LOLA	Perú	"	890	104	595	20	575	J. Ugarte	
	Dic.	17	BELGOLAR	Francia	"	...	...	341	38	303	Canevaro y Co.	
13.026												

Fuente: Castro de Mendoza (1989: 63).

Tabla 12: Inmigrantes chinos llegados a Perú entre 1873 y 1874

	FECHA DE LLEGADA		NOMBRE DEL BUQUE	BANDERA	TIPO	T.R.	COLONOS				CONSIGNATARIO	OBS.
							(D)	(E)	(F)	(LL)		
1873	Ene.	...	ORACLE	Perú	Barca	...	...	669	46	623		
	Mar.	26	COLOMBIA	Austria	Fragata	979	100	500	61	439	Canevaro y Co.	
	Mar.	26	CECILIA	Portugal	Barca	533	100	378	5	373	Cía. Marítima	
	Abr.	1	BLANCHE ET MARIE	Francia	"	462	126	325	40	275	Canevaro y Co.	
	Abr.	14	MARIA ISABEL	Perú	Fragata	1314	94	385	27	358	García y Co.	
	Abr.	15	AGUSTINA	Perú	"	920	78	511	52	459	Ugarte y Santiago	
	Jun.	...	PERU	Perú	"	594	...	...	...	307		
	Ago.	...	CALLAO	Perú	"	1552	...	...	...	582	Cía. Marítima	
	Ago.	...	HONG KONG	Perú	Barca	458	...	...	...	295		
	Set.	4	PROVICENCIA	Perú	Fragata	660	111	422	31	391	Figari e Hijo	
	Set.	10	SAN JUAN	Perú	"	1406	130	775	168	607	Ugarte y Santiago	
	Set.	...	ROSALIA	Perú	"	816	...	...	...	371	T. Filgeira	
	Oct.	26	EMIGRANTE	Portugal	"	965	144	502	75	427	Canevaro y Co.	
	Nov.	7	CAMILO CAVOUR	Perú	"	1394	91	683	14	669	Id.	
1874	Ene.	10	GUILLERMO	Perú	Barca	344	146	209	32	175	Bressani	
	Mar.	2	AMERICA	Perú	Fragata	1444	102	776	39	737	Cía. Marítima	
	Mar.	10	MANCO CAPAC	Perú	"	909	87	585	11	574	Cía. Asiática	
	Abr.	5	LUISA CANEVARO	Perú	"	1203	83	759	3	756	Cavero y Co.	
	May.	1	PROVIDENCIA	Perú	"	660	90	524	12	512	Figari e Hijo	
	Jul.	1	MARIA ISABEL	Perú	"	1314	114	713	11	702	Delgado Hnos.	
	Jul.	2	LOLA	Perú	"	890	95	...	...	369	J. Ugarte	
										3.827		

Fuente: Castro de Mendoza (1989: 65).

LISTA DE ENTREVISTADOS

Nombre	Perfil	Fecha y lugar
Carlos Acat Koch	Periodista de la revista Oriental	31 de mayo de 2014, Lima
Eduardo Bustamante Llanos	Docente psicología en la Pontificia Universidad Católica del Perú y artista plástico	31 de mayo de 2014, Lima
Luis Vicente Cháng Reyes	Presidente del Centro Cultural Peruano Chino y exministro de energía y transporte de Perú y ex embajador de Perú en China	30 de mayo de 2014, Lima
Luis Vicente Cháng Reyes	Presidente del Centro Cultural Peruano Chino y exministro de energía y transporte de Perú y ex embajador de Perú en China	31 de octubre de 2014, Ámsterdam
Joseph Cruz Soriano	Director del Centro Tian Long Tan, Maestro de Chino y Maestro de Fengshui	2 de junio de 2014, Lima
Joseph Cruz Soriano	Director del Centro Tian Long Tan, Maestro de Chino y Maestro de Fengshui	17 de junio de 2014, Lima
Isabel Li Hoja	Docente psicología en la Pontificia Universidad Católica del Perú	6 de junio de 2014, Lima
Sofía Ma Zheng	Encargada del Instituto Confucio	1 de junio de 2014, Lima
Simón Tang	Abogado y empleador del Instituto Confucio	10 de junio de 2014, Lima
Víctor Tay Loo	Vicepresidente del Centro Cultural Peruano Chino	28 de mayo de 2014, Lima
Lisa Tong	Música y artista	11 de junio de 2014, Lima

LISTA DE PARTICIPANTES DE GRUPO FOCAL

Grupo focal fue realizado en la oficina del presidente del APCH comité de jóvenes, que sirve desde poco tiempo como la oficina improvisada. En el grupo focal muchos jóvenes estaban presentes como público. El lugar donde lo fue realizado es Lima.

Nombre	Perfil
Alfredo Raúl Cháng Ruiz	Director de la revista Oriental
Lucy Cháng	Esposa de Raúl Cháng Ruiz
Lau Tin	Presidente de la APCH comité de jóvenes y director de Pymetech
Miguel Chún	Vicepresidente de la APCH comité de jóvenes
Jaime Li	Economista
Karla Castilho	Supervisora de Control de Calidad y Nutricionista
Martín Huamán Pun Lay	Empleado de Techo-Perú
Gisella Choy Okada	Empleada en una empresa de contabilidad e información financiera
François Cam Oré	Estudiante
Fiore Villa	Estudiante
Julissa Hua Yon Liu	Estudiante
Eduardo Wong Marzano	Estudiante
María Claudia Villegas Kcam	Estudiante
Rodrigo Campos	Estudiante

LISTA DE PRESENTES EN LA OBSERVACIÓN PARTICIPANTE

Lugar	Número de participantes	Perfil de la organización	Fecha
Lima: Oficina de Pymetech y Chifa Aviación	18	APCH Comité de Jóvenes	13 de junio de 2014
Lima: Oficina de Pymetech y restaurante/bar <i>El Bolivariano</i>	14	APCH Comité de Jóvenes	20 de junio de 2014
Lima: Oficina de Pymetech	10	APCH Comité de Jóvenes	27 de junio de 2014
Lima: Oficina de Pymetech y la casa de uno de los participantes	14	APCH Comité de Jóvenes	4 de julio de 2014

FORMULARIO DE ENCUESTA

Investigación sobre la identidad de la comunidad china en Lima

关于在利马的华人圈的身份研究

Los datos sirven para mi tesis de maestría (Estudios Latinoamericanos) de la Universidad de Leiden (Países Bajos), y siempre quedan bajo confidencialidad.

这份调查的数据是严格保密的, 将仅用于我个人在荷兰莱顿大学的研究生论文。

1. ¿Dónde nació usted? 出生地

☐ Perú 秘鲁	☐ China 中国	☐ Otro país 其他国家
-------------------------------------	--------------------------------------	--

1.a Especificado (ciudad / provincia / país) 具体是在哪里? (城市/省/国家)

2. ¿Cuáles idiomas habla usted? 您说哪些语言?

☐ Español/Castellano 西班牙语	☐ Mandarín 普通话	☐ Cantonés 广东话
☐ Fujianés 福建话	☐ Inglés 英语	☐ Otro: 其他:

3. ¿Cómo se siente usted? 您如何看待自己的身份?

☐ Peruano/a 秘鲁人	☐ Chino/a 中国人	☐ Cantonés/a 广东人
☐ Fujianés/a 福建人	☐ Tusán* 土生*	☐ Otro: 其他:

4. ¿Hay una identidad común entre los chinos y descendientes de chinos? O sea, ¿un sentimiento de ser parte de la misma comunidad?

在中国人和有中国血统的华人间有共同的身份认同感吗? 换句话说, 是否感觉属于同一社会团体?

☐ Muy fuerte 很强	☐ Bastante 还可以	☐ Neutral 一般	☐ Casi no hay 几乎不	☐ No hay 没有
☐ No sé 不知道				

5. ¿Hay problemas (de competencia/de rivalidad/de identidad) entre diferente grupos de (descendientes) chinos? 在中国移民 (或华裔) 的不同群体间有问题吗 (如竞争/对抗/身份)?

☐ Siempre /	☐ Bastante	☐ Ni mucho, ni	☐ Casi no hay	☐ Nunca / no
------------------------------------	-----------------------------------	---------------------------------------	--------------------------------------	-------------------------------------

mucho 总是/很多	还可以	poco 不多不少	几乎不	hay 从不/没有
----------------	-----	--------------	-----	--------------

[] No sé 不知道

5.a Si hay problemas, ¿entre cuál grupos? 如果有问题，是在哪些群体间？

[] Tusanés y Cantonés 土生-广东人
[] Tusanés y Fujianeses 土生-福建人
[] Tusanés y Peruanos 土生-秘鲁人
[] Cantonés y Fujianeses 广东人-福建人
[] Cantonés y Peruanos 广东人-秘鲁人
[] Fujianeses y Peruanos 福建人-秘鲁人
[] No sé 不知道

6. ¿Qué significan las nuevas olas de inmigración (China-Perú) para los tusanés?

对于土生来说，新移民潮（中国到秘鲁）意味着什么？

7. ¿Qué significan las nuevas olas de inmigración (China-Perú) para el Barrio Chino?

对利马的中国城来说，新移民潮（中国到秘鲁）意味着什么？

8. ¿Qué es su edad? 您的年龄？

* 'Tusán' es alguien que nació en el Perú, pero de ascendencia china (por sus padres/abuelos)

* 出生在秘鲁的华侨华人

BIBLIOGRAFÍA

ACAT, GABRIEL (1934). *Oriental*, N° 3. Lima: Oriental.

ALBA, RICHARD y NEE, VICTOR (2009 [2003]). *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration*. Cambridge: Harvard University Press.

ANDERSON, BENEDICT (1993). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

APPIAH, KWAME ANTHONY (1992). *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*. Londres y Nueva York: Methuen y Oxford University Press.

ARGUEDAS, JOSÉ MARÍA (1976). 'Juan Larco', *Recopilación de textos sobre José María Arguedas*, N° 433. La Habana: Casa de las Américas.

BASADRE, JORGE (1998). *Historia de la República del Perú. 1822-1933*. Lima: Diario La República.

BAYLIS, JOHN; SMITH, STEVE y OWENS, PATRICIA (2008). *The Globalization of World Politics. An Introduction to International Relations*. Oxford: Oxford University Press.

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ (BNP). MISCELÁNEA ZEGARRA.XZ.V.58:37.

BROWN, SUSAN y BEAN, FRANK (2006). 'Assimilation Models, Old and New. Explaining a Long-Term Process', *Migration Information Source*. Washington, D.C.: Migration Policy Institute.

CASTRO DE MENDOZA, MARÍA (1989). *El transporte marítimo en la inmigración china 1849-1874*. Lima: CONCYTEC.

CENSO NACIONAL DE PERÚ, EL 4^a (1876).
<http://www.inei.gob.pe/estadisticas/censos/>

CENSO NACIONAL DE PERÚ, EL 5^a (1940).
<http://www.inei.gob.pe/estadisticas/censos/>

CHÁNG REYES, LUIS; TAY LOO, VÍCTOR; CHÁNG, SEGUNDO y TAY LOO, JORGE (2014). *Villa Tusán. Boletín Institucional del Centro Cultural Peruano Chino*. Lima: CCPCh.

CHANG-RODRÍGUEZ, EUGENIO (2006). 'The Chinese in Peru: Historic and Cultural Links', *Review: Literature and Arts of the Americas*, Vol. 39, N° 1, 131-145. Londres: Routledge.

CHOY, EMILIO (1955). *La esclavitud de los chinos en el Perú*. Lima: Tarea.

DE TRAZEGNIES, FERNANDO (1994). *En el país de las colinas de arena*, Vol. 1. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

DE TRAZEGNIES, FERNANDO (1994b). *En el país de las colinas de arena*, Vol. 2. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

DERPICH, WILMA E. (1999). *El otro lado azul. Empresarios chinos en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

DOYLE, ANNA-BETH y ABOUD, FRANCES (1995). 'A longitudinal study of white children's racial prejudice as a social-cognitive development', *Merrill-Palmer Quarterly*, Vol. 41, N° 2, 209-228.

DU BOIS, W.E.B. (2006 [1903]). *The Souls of Black Folk*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

FERNÁNDEZ JILBERTO, ALEX y HOOGENBOOM, BARBARA (2010). 'Latin America and China: South-South Relations in a New Era', en: A. Fernández Jilberto y B. Hoogenboom, *Latin America Facing China. South-South Relations beyond the Washington Consensus* (pp. 1-33). Nueva York y Oxford: Berghahn.

FREDRICKSON, GEORGE (2002). *Racism. A Short History*. Princeton: Princeton University Press.

GANS, HERBERT (1992). 'Comment: Ethnic Invention and Acculturation, A Bumpy-Line Approach', *Journal of American Ethnic History*, Vol. 12, N° 1, 42-52.

GELLNER, ERNEST (1965). *Thought and Change*. Chicago: Chicago University Press.

GELLNER, ERNEST (2008 [1983]). *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.

GLAZER, NATHAN y MOYNIHAN, DANIEL (1970). *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*. Cambridge: MIT Press.

GLICK SCHILLER, NINA; BASCH, NINA y BLANC-SZANTON, CHRISTINA (1995). 'From Immigrant to Transmigrant. Theorizing Transnational Migration'. *Anthropological Quarterly*, N° 68, 48-63.

GOBIERNO DEL PERÚ, MINISTERIO DE LAS RELACIONES EXTERIORES (1867). M.R.E, 8-15-K, 16-10-1867.

GORDON, MILTON (1961). 'Assimilation in America. Theory and Reality', *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 90, 263-285.

HERRING, HUBERT (1962). *A History of Latin America from the Beginning to the Present*. Nueva York: Alfred A. Knopf.

HOGG, MICHAEL y WILLIAMS, KIPLING (2000). 'From I to we. Social identity and the collective self', *Group Dynamics: Theory, Research, and Practice*, Vol. 4, N° 1, 81-97.

ISLA MONSALVE, PABLO (2012). *Orden y patria es nuestro lema: construcción de alteridad en la gramática del legalismo y del enemigo interno en Chile*. Tesis doctoral, Latijns-Amerika Studies, Universiteit Leiden, Países Bajos.

KOZAKAĬ, TOSHIAKI (2000). *L'étranger, l'identité. Essai sur l'intégration culturelle*. París: Éditions Payot & Rivages.

LAUSENT-HERRERA, ISABELLE (1997). 'L'émergence d'une élite d'origine asiatique au Pérou', *Caravelle*, N° 67, 127-153.

LAUSENT-HERRERA, ISABELLE (2009). 'Tusans (tusheng) and the Changing Chinese Community in Peru', *Journal of Chinese Overseas*, N° 5, 115-152.

LAUSENT-HERRERA, ISABELLE (2011). 'The Chinatown in Peru and the Changing Peruvian Chinese Community(ies)', *Journal of Chinese Overseas*, N° 7, 69-113.

LECHNER, NORBERT (1983). *La lucha por el orden en Chile*. Santiago de Chile: FLACSO.

LEVITT, PEGGY (2001). *The Transnational Villagers*. Berkeley: University of California Press.

LEWIS, PAUL (2009). 'Languages of China', *Ethnologue. Languages of the World*. Dallas: SIL International.

LEY ORGÁNICA DE 7 DE MARZO DE 1856 (1856).

LI, MINGHUAN (2006). 'Brokering Migration From Southern China', *IIAS Newsletter*, N° 42, 12-13.

MARIÁTEGUI, JOSÉ CARLOS (2007 [1928]). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

McKEOWN ADAM (1996). 'La inmigración China al Perú, 1904-1937; Exclusión y negociación', *Histórica*, Vol. XX, N° 1, 59-91.

MIDDENDORF, ERNEST (1973). *Perú. Observaciones y estudios del país y sus habitantes durante una permanencia de 24 años*. Lima: UNMSM.

MUÑOZ CABREJO, FANNY (2001). *Diversiones públicas en Lima 1890-1920: la experiencia de la modernidad*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

NACIONES UNIDAS (1965). *Convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial*, Resolución 2106 A (XX).

PALMA, CLEMENTE (1897). *El porvenir de las razas en el Perú*. Tesis de Bachiller en Letras, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

PAN, LYNN (1990). *Sons of the Yellow Emperor. A History of the Chinese Diaspora*. Nueva York, Tokio y Londres: Kodansha International.

PARISI, DOMENICO; CECCONI, FEDERICO y NATALE, FRANCESCO (2003). 'Cultural Change in Spatial Environments. The Role of Cultural Assimilation and Internal Changes in Cultures', *The Journal of Conflict Resolution*, Vol. 47, N° 2, 163-179.

PORTES, ALEJANDRO; HALLER, WILLIAM y FERNÁNDEZ-KELLY, PATRICIA (2005). 'Segmented assimilation on the ground. The new second generation in early adulthood', *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 28, N° 6, 1000-1040.

PROCTER, JAMES (2007). 'Diaspora', en: McLEOD, JOHN, *The Routledge Companion to Postcolonial Studies*. Nueva York y Oxford: Routledge, 151-157.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (2001). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa Calpe, 22ª edición.

RITHMIRE, MEG (2014). 'China's 'New Regionalism'. Substantial Analysis in Chinese Political Economy', *World Politics* 66, N° 1.

ROBSON, SANDI (1990). 'Intra-Racial, Color-Based Discrimination and the Need for Theoretical Consistency after Walker V', *Internal Revenue Service*. Pennsylvania: Villanova University Press.

RODRÍGUEZ PASTOR, HUMBERTO (1989). *Hijos del celeste imperio en el Perú (1850-1900). Migración, agricultura, mentalidad y explotación*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

RODRÍGUEZ PASTOR, HUMBERTO (1995). *José Carlos Mariátegui La Chira. Familia e infancia*. Lima: Casa de Estudios del Socialismo.

RODRÍGUEZ PASTOR, HUMBERTO (2000). *Herederos del dragón. Historia de la comunidad china en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

RUÍZ ZEVALLOS, AUGUSTO (2000). 'Los motines de mayo de 1909: Inmigrantes y nativos en el mercado laboral de Lima a comienzos del siglo XX', *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, Vol. 29, N° 2, 173-188.

SNYDER, JACK y BALLENTINE, KAREN (1996). 'Nationalism and the Marketplace of Ideas', *International Security*, Vol. 21, N° 2, 5-40.

STEWART, WATT (1976). *La servidumbre china en el Perú. Una historia de los culíes chinos en el Perú, 1849-1874*. Lima: Mosca Azul.

TAJFEL, HENRI y TURNER, JOHN (1986). 'The social identity theory of intergroup behaviour', *Psychology of Intergroup Relations*. Chicago: Nelson-Hall, 7-24.

TODOROV, TZVETAN (2007). *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 5ª edición.

TRATADO DE AMISTAD, COMERCIO Y NAVEGACIÓN (1850).

TYSON, LOIS (2011). *Using Critical Theory. How to Read and Write About Literature*. Nueva York: Routledge.

VERTOVEC, STEVEN (1999). 'Conceiving and Researching Transnationalism', *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 22, N° 2, 447-462.

WANG, LING-CHI (1991). 'Roots and the Changing Identity of the Chinese in the United States', en: TU, WEI-MING, *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today*. Stanford: Stanford University Press, 185-212.

WATERS, MARY y JIMÉNEZ, TOMÁS (2005). 'Assessing Immigrant Assimilation. New Empirical and Theoretical Challenges', *Annual Review of Sociology*, Vol. 31, N° 1; 105-125.

WENDT, ALEXANDER (1999). *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

WIGNARAJA, GANESHAN; RAMIZO, DOROTHEA y BURMEISTER, LUCA (2012). 'Asia-Latin America Free Trade Agreements. An Instrument for Inter-Regional Liberalization

and Integration?', *ABDI Working Paper Series*, N° 382, Tokio: Asian Development Bank Institute.

WILSON, WILLIAM (2009). *More Than Just Race. Being Black and Poor in the Inner City*. Nueva York: W.W. Norton.

YAMADA, GUSTAVO y CHACALTANA, JUAN (2007). *La generación de empleo en el Perú: seis casos recientes de éxito*. Lima: Universidad del Pacífico.

YAMAWAKI, CHIKAKO (2002). *Estrategias de vida de los inmigrantes asiáticos en el Perú*. Lima: IEP/JCAS.

ZHOU, MIN (1997). 'Segmented Assimilation. Issues, Controversies, and Recent Research on the New Second Generation', *International Migration Review*, Vol. 31, N° 4, 975-1008.