

LA CRISTIANIZACIÓN DE LOS CHINOS EN EL PERÚ: INTEGRACIÓN, SUMISIÓN Y RESISTENCIA *

Isabelle Lausent-Herrera **

Resumen

Para los chinos coolies llegados al Perú entre 1849 y 1874 y luego para los comerciantes que les siguieron, la adopción del catolicismo fue uno de los mayores elementos de su estrategia de integración en la sociedad nacional. Dos órdenes religiosos compitieron para encargarse de esta comunidad. Es así que, a partir de 1870, fueron los padres jesuitas los primeros que tomaron la iniciativa de ordenar chinos, seguidos, a fines de siglo, por los franciscanos. Igualmente, es así que desde la creación oficial de la Beneficencia China en 1885, los miembros del clero se encuentran presentes en casi todas las manifestaciones e instituciones chinas. Son los padres españoles los que más, hasta ahora, acompañaron, orientaron y aconsejaron a los chinos católicos, cada día más numerosos y poderosos en la comunidad actual. Su influencia ha sido tan importante que podemos preguntarnos: sin ellos, ¿la comunidad china del Perú estaría hoy en día tan bien organizada?

Palabras claves: *Chinos, Perú, siglos XIX-XX, cristianización, sincretismo religioso, conversiones, jesuitas, franciscanos, sociedades secretas.*

LA CHRISTIANISATION DES CHINOIS AU PÉROU : INTÉGRATION, SOUSSION ET RÉSTANCE

Résumé

Pour les coolies chinois arrivés au Pérou entre 1849 et 1874, puis pour les commerçants qui les suivirent, l'adoption du catholicisme fut un des éléments majeurs de leur stratégie d'intégration dans la société nationale. Deux ordres évangélisateurs se disputèrent la charge de cette communauté, celui des Jésuites, à partir de 1870, qui eut l'initiative de former des religieux chinois puis, celui des Franciscains, de la fin du siècle jusqu'à présent. On retrouve ces religieux dans presque toutes les manifestations et institutions chinoises ; c'est ainsi qu'ils participèrent, en 1885, à la création officielle de la *Beneficencia China*. Les religieux espagnols n'ont depuis jamais cessé d'accompagner, d'orienter et de conseiller les chinois catholiques, toujours plus nombreux et puissants au sein de la communauté. Leur influence a été si importante qu'on peut d'ailleurs se demander si sans eux la communauté serait en ce jour si bien organisée ?

Mots clés : *Chinois, Pérou, XIX-XXème siècle, christianisation, syncrétisme religieux, conversions, jesuites, franciscains, sociétés secrètes.*

(*) Una parte de este trabajo fue expuesto en el 47º Congreso Internacional de Americanistas que tuvo lugar en New Orleans en julio 1991.

(**) CNRS - CREDAL, 12 rue d' Hennemont, 78100, St Germain en Laye. France .

THE CHRISTIANIZATION OF CHINESE IN PERU: INTEGRATION, SUBMISSION AND RESISTANCE

Abstract

For the Chinese coolies who arrived to Peru between 1849-1874, and afterwards for the merchants that followed them, the adoption of Catholicism was one of the most important elements of their integration strategy to the national society. Two religious orders fought to be in charge of this community. Starting in 1870, the Jesuits took the initiative in training Chinese clergy and they were followed by the Franciscans whose efforts began at the end of the 19th century and continue to the present day. Similarly, these same people participated in the official creation of the *Beneficencia China* in 1885, and the members of the clergy were present in almost all of the Chinese movements and institutions. It is the Spanish priests that up to the present time accompany, orient, and advise Chinese Catholics, who each day are more numerous and powerful in the contemporary Peruvian community. The influence of the Spanish clergy has been so important that we can ask ourselves whether the Chinese community of Peru would have been so well organized without their intervention.

Key words: *Chinese, Peru, 19th-20th centuries, christianization, religious syncretism, conversions, Jesuits, Franciscans, secret societies.*

Del mismo modo que la sociedad peruana del siglo XIX no veía en los coolies sino instrumentos de producción, las investigaciones emprendidas han resaltado únicamente su rol económico, ignorando los aspectos relacionados a la intimidad de su vida cotidiana, en particular aquellos relativos a la vida religiosa y social al interior de la comunidad china. Hasta donde sabemos no existe ningún estudio sobre la religiosidad de la comunidad sino peruana, razón por la cual el presente trabajo debe considerarse como una primera tentativa en que las hipótesis sugeridas serán más numerosas que las respuestas que se propongan a las interrogantes planteadas.

¿A partir de cuándo la Iglesia se preocupa de estos infieles cada vez más numerosos en las ciudades y en el campo? ¿Los chinos del Perú fueron bautizados de oficio o se convirtieron más bien voluntariamente al cristianismo? ¿Hasta qué punto ello implicó el abandono de las creencias religiosas chinas y la asimilación en la sociedad criolla? En otras palabras, ¿cuál fue el rol de la religión dentro de las estrategias de inserción social y económica de los chinos en el Perú? El análisis de los archivos arzobispaes y parroquiales, archivos judiciales y del Ministerio de Relaciones Exteriores así como los relatos de viajeros aportan en este sentido elementos que nos permitirán esbozar una respuesta tentativa.

A diferencia de las poblaciones indígenas, los chinos coolies que fueron introducidos en el Perú traían consigo, a los ojos de las autoridades eclesiásticas, una civilización y una religión estructuradas. El objetivo no era tanto evangelizarlos sino convertirlos (cristianizarlos) a la única y verdadera religión, impidiendo así que contaminaran con sus creencias a los indígenas ya acogidos a la fe cristiana. Sin embargo, ese proceso ya había sido emprendido (con menos éxito) en China por los misioneros jesuitas varios siglos antes de la llegada de los coolies al Perú. La cristianización de los coolies fue más bien la continuación de aquél proceso en un nuevo contexto y no la confrontación de dos sistemas monolíticos de creencias religiosas.

En efecto, los cerca de 100,000 coolies chinos introducidos en el Perú entre 1849 y 1874, la mayor parte oriundos de las provincias de Fujian y de Guangdong, ya habían tenido conocimiento de esta nueva doctrina (el cristianismo) gracias a los misioneros blancos, protestantes y católicos, que se esforzaron de propagarla sobre

todo luego que China fuera humillada, en 1842, por el desenlace de la guerra del opio. Las concesiones obtenidas por los occidentales fueron, entre otras, la autorización de la expansión de las actividades de las misiones religiosas en territorio chino (1).

Los campesinos así como la población desocupada de la costa practicaban entonces una religión popular en la que se entremezclaban elementos de cultos budistas (Mahayana), taoístas, ritos y preceptos confucionistas. El apego de los chinos a las manifestaciones extáticas (comunicación con los difuntos, trances y adivinación), a la veneración de héroes legendarios como los Tres Soberanos o los Cinco Emperadores, así como a las divinidades de la naturaleza (sol, luna, viento, tierra, semillas, montañas y ríos), no les impidió creer, y ello desde la antigüedad, en un Ser Supremo llamado Di (Dios o Señor) o Shang Di (Señor de las Alturas). En la vida cotidiana acompañada por la celebración del año nuevo, el comienzo de las cosechas, los nacimientos y decesos, los valores confucionistas como la virtud, la fidelidad, la decencia, el respeto y la devoción familiar, constituían las bases del comportamiento social. Aunque no deificado, Confucio se encontraba situado en el centro de un culto. Los chinos más instruidos lo veneraban como un maestro espiritual cuya filosofía guiaba sus actos, aseguraba el orden social y el mantenimiento de las jerarquías. La población laboriosa, por su parte, practicaba un confucionismo alterado, dominado por la superstición.

Las prácticas religiosas chinas ofrecían un terreno fértil a la constitución de un sincretismo religioso dado el paralelo existente con elementos centrales del cristianismo y el catolicismo en particular. Así, el catolicismo con su Ser Supremo, Dios del cielo y de la tierra tenía su contrapartida en Shang Di, mientras que la Virgen María podía ser fácilmente asociada a las madres de los fundadores de las dinastías (Shang y Zhou) que habían engendrado a los ancestros míticos luego de haber comido el huevo de un ave o de haber pisado la huella divina dejada por el pie de Di (Ching & Kung, 1991: 34). Los santos apóstoles intercesores podían ser asociados a todas las divinidades taoístas y budistas. En este sentido, el cristianismo no era probablemente una "mala" religión; más aún si ella conllevaba la enseñanza del bien, del respeto a la familia y de ciertas reglas de vida, presentaba aspectos utilitarios a través de las oraciones hechas con el fin de obtener favores celestiales y, sobre todo, en la medida que toleraba el culto a los ancestros. Esta tolerancia era, en el siglo XVII, una particularidad de la orden jesuita y fue practicada por Matteo Ricci (2) y los primeros misioneros evangelizadores jesuitas de China. Esta práctica fue

(1) El relanzamiento de la actividad misionera se había perfilado a principios del siglo XIX con la presencia en Canton (1807-1834) del reverendo C. Robert Morrison, quien había traducido al idioma chino la biblia y había dado a conocer por primera vez el protestantismo. Presbiterianos y metodistas antecedieron el regreso de los misioneros católicos. La convención de Berthemey (1865) permitió a unos y otros implantarse en China. Sin embargo, muy rápidamente el surgimiento de movimientos nacionalistas y las rebeliones contra los ocupantes extranjeros pusieron en peligro a los misioneros religiosos y sus obras.

(2) Matteo Ricci, jesuita italiano, llegó a China en 1583, instalándose en Pekín en el año 1601, logrando ejercer, gracias a su saber, una gran influencia en la corte imperial, lo cual favoreció la aceptación de los católicos europeos y de los chinos convertidos. Luego de su muerte en 1610, los misioneros españoles franciscanos y dominicos se mostraron menos tolerantes con respecto al culto de los ancestros. En respuesta a la condena papal, el cristianismo fue prohibido en 1717 y los misioneros fueron expulsados del territorio chino (Ching & Kung, 1991: 57).

luego condenada por el Papa Clemente XI, en 1704, quién amenazó con excomulgar a los cristianos chinos que persistieran en la idolatría. El temor de un cristianismo sincrético de "fachada" acompañó todas las misiones católicas que se sucedieron a lo largo del siglo XIX y parte del XX, mientras que las misiones protestantes, más tolerantes, despertaban la adhesión y simpatía de las élites confucionistas (3).

Sin embargo, el sincretismo religioso no era el único motivo de preocupación de los misioneros. La atracción que ejercían las sociedades secretas sobre los pobres del campo y de las ciudades era más inquietante, puesto que ellas estaban prestas a unirse a cualquier sublevación anti manchú que tuviese como *leitmotiv* "quitar a los ricos para dar a los pobres (4) y expulsar a los extranjeros".

En 1849, en Guangdong, Hong Xuiquan, catequizado por un bautista americano, comenzó a predicar y propagar la doctrina que él había forjado, una mezcla de acto de fe cristiana y de tradicionalismo religioso chino. Hong Xuiquan afirmaba que Dios era el creador supremo y que los hombres eran iguales entre sí, fueran hombres o mujeres, ricos o pobres; rechazaba el taoísmo y el budismo -animados por el diablo- y toleraba el confucionismo, aunque con una cierta reticencia. De predicador, devino en profeta, identificándose como el hermano de Jesús. En tanto que segundo hijo de Dios, Hong Xuiquan tenía por misión salvar al mundo y a China en particular de la dominación manchú. Él logró constituir una sociedad guerrera absolutista y teocrática compuesta por los miles de desesperados que lo seguían en sus predicaciones itinerantes. Todos los seguidores terminaron siendo convertidos al nuevo dogma, a menudo por la fuerza. Estos adeptos, inspirados por los "Diez Mandamientos Celestes de la Verdad" debían orar mañana y noche y respetar el *sabbat*.

El movimiento de los Taiping, celebrando la paz universal y China en tanto "pequeño paraíso" (proyección budista), no pudo escapar a la influencia confucionista, ni al libro Canónico de los ritos (sobre este tema, consultar Reclus, 1972). El movimiento Taiping también se adherió a la ideología de las sectas, en cuanto a la redistribución de la riqueza, y adoptó asimismo las tácticas militares descritas en célebres novelas como los "Tres Reinos" ("Sanguo Yanyi"). Una sociedad secreta, la de "Los Adoradores de Dios" (5) (Bashangdihui), emergió a partir del movimiento de los Taiping, mientras que otras se le asociaron en su cruzada anti manchú (6).

(3) En respuesta a la demanda de la comunidad china católica y al éxito alcanzado por el protestantismo, el Papa Pío XII permitió de nuevo, en 1939, la veneración de los ancestros.

(4) La mayor parte de sociedades secretas fomentaron insurrecciones armadas con el fin de destituir los "Quing" y redistribuir las riquezas adquiridas ilícitamente.

(5) Compuesta en su mayor parte por chinos pertenecientes al grupo dialectal de los Hakka (ver Curven, 1970).

(6) Como fue el caso de la "Sociedad del Pequeño Cuchillo" (Xiaodaohui) formada en 1850 por ex coolies cuyo jefe se acercó al cristianismo (ver Fass, 1970). Ese fue igualmente el caso de la sociedad anti manchú "De los Mayores y de los Ancianos" (Gelaohui) (ver Lewis, 1970). Sin embargo, otras sociedades politeístas que se habían unido al movimiento Taiping rechazaron su dogmatismo y sus prácticas para luego abandonarlo.

Esta revolución mesiánica que provocó millones de muertes en China, fue contenida solamente en 1864 luego de 14 años de pillajes, de masacres y de terror, durante los cuales los piratas raptaban pueblos enteros, vendiendo luego los prisioneros de guerra a los traficantes de coolies que desde Macao y Canton los expedían hacia Cuba, Panamá o el Perú.

Todos esos campesinos perseguidos por los taiping o las tropas imperiales, aquellos ex taiping o soldados desertores, los jugadores apostadores que pagaban sus deudas con su propia persona, muchos artesanos sin trabajo, los comerciantes arruinados por contratos abusivos que los reducían a la condición de semi esclavitud, vinieron al Perú a trabajar en los campos de caña de azúcar o algodón, a recolectar el guano en las islas Ballestas, o como empleados domésticos al servicio de la burguesía limeña o de provincias.

Durante mucho tiempo se ha creído que apenas llegados al Perú, esos chinos habían sido cristianizados y que el cambio patronímico era el resultado del bautizo. Sin embargo, el censo de Lima de 1860 (7) muestra que apenas 10% de los chinos de la capital empleados bajo contrato o libres (8) habían sido bautizados y que entre ellos podían encontrarse sujetos que se llamaban Aca, de profesión cocinero y católico de religión, o bien llamarse Julio Bernisson, ser igualmente cocinero pero declararse confucionista. De tal modo que no puede establecerse una relación forzosa entre la adopción de un patronímico español y la conversión al catolicismo.

BAUTIZOS Y CONVERSIONES EN LA CAPITAL

Los primeros chinos que se dispersaron en la capital, o que se concentraron en las grandes haciendas de provincias, no recibieron -sin duda- el mismo trato en lo que respecta al sacramento del bautizo, ni tampoco tuvieron el mismo aprendizaje del catolicismo, que era la religión oficial en el Perú. Las primeras actas de bautismo de chinos que hemos podido ubicar pertenecen a la parroquia limeña de Santa Ana (9) y datan de los años 1858 y 1859, es decir 9 y 10 años después de la introducción de los primeros chinos en el Perú. Se trata de tres actas que resumen ellas solas la diversidad de situaciones del chino frente a la sociedad religiosa de la época.

El primer bautizo (el 23/5/1858) no supuso ninguna conversión sino un simple acto de caridad cristiana de parte del patrón. En efecto, dicho bautizo fue administrado al chino Agustín Días Macao, de 38 años, quien se encontraba moribundo. En el medio urbano, numerosos eran los patrones que se preocuparon por hacer bautizar a sus empleados domésticos, no solamente por cumplir con los

(7) Censo General de 1860. Archivo Histórico de la Municipalidad de Lima. Concejo Provincial de Lima.

(8) Los primeros contratos tenían una duración de 5 años. En el año 1860 podían encontrarse chinos libres en Lima mientras que en el campo, en donde los contratos serviles predominaban, los chinos libres eran menos numerosos, aunque algunos ya habían logrado liberarse y ejercer pequeños oficios. A partir de 1855-1856 los contratos tuvieron una duración de 7 y 8 años.

(9) Archivo Arzobispal de Lima (AAL). Santa Ana, Libros 9/L22 (1858) y 10/L23 (1861-1863).

preceptos cristianos, sino porque les tranquilizaba saber que tenían a su servicio a chinos "civilizados por el bautismo", compartiendo los mismos valores espirituales y poseyendo, por ende, la misma moral.

El segundo bautizo es igualmente significativo; se realizó el mismo día 23 de mayo de 1858. Se trata esta vez de un niño de tres años (hijo natural) presentado por su padre, el chino José Alión y su madre oriunda de Lima (10). Figurando sin duda entre los primeros chinos libres establecidos en Lima, José Alión logró formar un hogar, entendiendo que su integración a la vida social requería el reconocimiento que sólo podía conferir el bautizo del niño mestizo.

El tercer bautizo registrado en Santa Ana aporta informaciones complementarias. El 13 de marzo de 1859 el cura rector de la parroquia procede a inscribir a: «Alejandro, de 14 días de nacido, hijo natural de Anam y de Rosa Anam, ambos padres paganos naturales de Canton en el Imperio Chino. El niño fue bautizado con avenencia de los padres quienes sin embargo de ser infieles se obligaron a hacerlo educar en la religión católica cuyo bautismo pedían en unión del padrino Dr. Narciso Sanchez a quién advertí las estrechas obligaciones que contrahía.» (sic) (AAL, Bautismos, St. Ana, L9/22).

El documento citado permite corregir la idea, hasta ahora aceptada, según la cual ninguna mujer, es decir ninguna pareja de chinos, había sido introducida al Perú durante los primeros años del tráfico de coolies. Esta acta bautismal acredita también, en el plano de la fe religiosa, la aparente voluntad de estos chinos no convertidos, de hacer ingresar a su descendiente, a través del bautizo, en el seno no sólo de la iglesia sino más aún, en el de la sociedad criolla. Debemos reconocer sin embargo que entre los chinos que hicieron bautizar a sus hijos, pocos fueron aquellos que solicitaron para ellos mismos el bautizo. Pero, ¿hasta donde podemos asegurar que se trataba de un acto voluntario? En realidad, debían haber fuertes presiones, en particular sobre los chinos que se encontraban aislados -domésticos, cocineros, empleados de comercio- de parte del cura de la parroquia, o bien de los patrones, quienes a menudo cumplían el rol de padrinos o compadres. Los servidores chinos se veían así ligados a los patrones por lazos afectivos y de fidelidad (11). No nos cabe duda, sin embargo, que a través del bautismo y posteriormente de la conversión, se buscó imponer a los chinos una nueva vida, de acuerdo con las reglas de la sociedad peruana. Eso era por lo menos lo que se suponía.

En todos los casos los bautizos fueron, en el curso de los primeros diez años de la presencia china en Lima, recibidos de manera pasiva. Parece en efecto que las autoridades eclesíásticas no habían todavía instaurado una estructura específica

(10) Posteriormente encontramos numerosos casos de bautizos de niños mestizos chinos registrados en las parroquias o bajo la rúbrica de "conversos" en el Arzobispado de Lima.

(11) En el curso de las tres primeras décadas, los padrinos son casi siempre los patrones de los chinos y en todos los casos blancos o criollos. Durante esta etapa de compadrazgo los chinos se crean una nueva red de parentesco ficticio, a través de la cual se estableció una relación de dominación más compleja. Posteriormente, hacia 1880, seguirá un periodo de reivindicación de la identidad china. Ésta se manifestó sea a través del rechazo del catolicismo, sea cuando éste fue aceptado y gracias a su adopción, por una búsqueda de parentesco de origen exclusivamente chino. En este caso el padrino era exclusivamente de origen chino: era entonces chino o hijo de chinos.

encargada de la evangelización de los asiáticos. Los chinos que fueron bautizados en ese entonces no pudieron ser realmente convertidos al catolicismo debido al obstáculo del idioma. No fue sino hasta más tarde, en el año 1870 (12), que preocupado por el importante número de chinos que debían ser asistidos al momento de morir en el hospital Real de San Andrés, así como por la masa de infieles asiáticos que recorrían las calles de Lima, el arzobispo hizo venir de Hong Kong al catequizador chino Paul Akan con el fin de "ayudar a cristianizar a sus compatriotas" (13).

Bautizar no significa necesariamente convertir, pues esto último supone la transmisión de una doctrina por medio de la comunicación, lo cual planteaba, como hemos visto en el caso de los moribundos, el problema del idioma. Habiendo en los siglos pasados convertido con gran dificultad a los indígenas, la Iglesia peruana había perdido en esta segunda mitad del siglo XIX su vocación y práctica de evangelización. Así, la llegada masiva, cada día más numerosa, de chinos "ateos" la tomó desprevenida durante los primeros años del tráfico. Le era entonces más fácil bautizar los enfermos que convertirlos. Esto es lo que constataba en 1851 el Consejero de Estado, José G. Paz Soldán a propósito de un joven servidor que acababa de adquirir:

"[sus] inclinaciones aunque no bien desarrolladas son buenas, pues ruega y llora porque se le bautize, y no lo he conseguido por la torpeza del ayudante de la parroquia que quería hablarse español y rezase la doctrina corridamente" (BNL, XZ-V58, 1851, Miscelánea Zegarra: 37).

Este caso es excepcional y muestra, dos años luego de la llegada de los primeros chinos al Perú, que ni el clérigo limeño y menos aún el clérigo provinciano, había evaluado la importancia y la urgencia de la conversión de los asiáticos; cosa de lo que eran por otra parte completamente incapaces. Tal problema será resuelto luego por medio de la integración de catequizadores chinos o de evangelizadores jesuitas o franciscanos que habían vivido en un medio chino (Macao, Cantón o en Filipinas) y eran capaces de instruir a los asiáticos en su nueva fe.

Esta asistencia de catequizadores llegó relativamente tarde, lo que explica porqué las solicitudes individuales y espontáneas de conversión fueron escasas antes del año 1870. Las pocas solicitudes que hemos podido encontrar muestran bien, como en el documento fechado del 1/5/1860 y que reproducimos a continuación, que en el medio en el cual se desenvolvían los chinos urbanos influenciaba de sobremanera la decisión de conversión. En el caso de Achon, frente a la deficiente instrucción religiosa, el propietario se comprometió a apuntalar sus conocimientos en materia de fe y dogmas católicos.

«El asiático nombrado Achon y pr mi co, llamado ahora Juan Lastres a U. y digo que deseando ser bautizado y entrar en el seno de la Sta. Iglesia a U. ruego se digna administrarme el sacramento del Bautizo o delegar este acto al Señor Sacerdote que ha del agrado de UI pr tanto suplico que acceda a mi solicitud.»(Sic), (AAL, Convertidos, 2do Legajo, 1/5/1860).

(12) Fue también en esta época que se constituyó una verdadera colonia china en el corazón de Lima, en los Barrios Altos, compuesta de artesanos, bodegueros, pulperos, ambulantes y numerosos chinos que habían fugado de las haciendas.

(13) Información consignada en el "Libreto de los Chinos Contratados" del Hospital Real de San Andrés (Alzamora, 1963: 152).

El catequizador Juan C. Castro fue encargado de instruir a Achon en "los misterios de la Religión Católica y Romana". La enseñanza encontró algunos obstáculos que eran de esperar. Al obispo que le solicitaba su opinión, le respondió:

«...lo encuentro medianamente instruido... Sólo sé que no pudiendo explicarse claramente por no estar versado en el idioma español, carese de los términos adecuados para explicar sus conceptos. El Señor Coronel Dn. José Ma. Lastres por catolicismo ofrece esperanzas fundadas de que se solidarará cada día más en los rudimentos de Nuestra Religión, pues Achon pertenece a su familia y ha manifestado en su favor brindándose a ser su Padrino de Bautismo.» (Sic), (AAL, Convertidos, 2do Legajo, 1/5/1860).

Luego de hacerse cargo, Juan Castro juzgó a Achon apto de recibir el bautismo el 1º de agosto de 1860 con la convicción que este último devendría en un buen católico. La situación es evidentemente excepcional. En 1860 habían ya miles de chinos en Lima (14) y ni la iglesia, ni los patrones no parecían haber dado pruebas de tanta paciencia y de atenciones como en el caso arriba citado. Si se quería convertir a los chinos habría que haber hecho venir catequizadores chinos -lo cual fue hecho más tarde- pero también tendría que crearse alrededor de ellos una comunidad china católica, para que con su fuerza de atracción incitara a cada vez más chinos a convertirse al cristianismo.

En realidad, dicha obra se hallaba ya en marcha. Así, en 1868, fue bautizado el chino cantonés José María de la Riva. Su fe era tal que fue enviado como novicio al colegio jesuita Santo Toribio. Otro chino, bautizado Juan Manuel Chávez, fue formado con el propósito de catequizar a sus compatriotas. Estos dos presbíteros colaboraron con el catequizador chino Paul Akan en el hospital San Andrés y contribuyeron a la creación, en 1862, del Asilo de Bellavista (Callao), lugar donde fueron reunidos los chinos enfermos y míseros. Estos presbíteros, muy allegados a la comunidad china limeña, formaron parte de un grupo de notables peruanos y chinos que deseaban proteger y organizar a todos los chinos de la ciudad en el seno de una institución común (15). El nacimiento de esta beneficencia, dificultada por las actividades de un grupo rival y por la ocupación chilena de la capital (1881-1884), tuvo lugar oficialmente en 1885. Entre los fundadores volvemos a encontrar los dos presbíteros formados por los jesuitas, La Riva y Chávez, y el obispo de Hong Kong, Monseñor Raimondi (16). Poco después, en 1886, J.M. de la Riva fue nombrado Misionero Apostólico *ad honorem* mientras que J.M Chávez emprendía una gran obra de conversión como él mismo lo señala en el documento siguiente:

(14) El número de chinos en el Perú entre 1860-1864 ha sido estimado en más de 14,000, de los cuales más de la mitad residían en Lima. El censo de 1876, que subestima la cantidad de chinos, señala que habían por lo menos 24,000 chinos en Lima.

(15) En esta época ya existía, en Lima, Callao, Lambayeque y Chanchamayo algunas asociaciones chinas constituidas sobre la base de la regiones chinas de origen.

(16) A propósito de estas personalidades, puede consultarse: New Chong Wha (NCW) n°12, 1935, BNL: D 3830, BNL: XZ-V94, BNL: 1885. Memoria sin referencia.

«Los Asiáticos catequizados representados por el que suscribe humildemente postrados ante Va Sra Ima decimos que deseando con ardor sean lavadas nuestras almas con las aguas divinas y regeneradoras del Santo Sacramento del Bautismo y alcanzar así la inefable dicha de ser miembros del cuerpo místico del Divino Hombre Salvador y Redentor del género humano ocurrimos a la caracterizada bondad y paternal caridad de Va Sa Ilma. después de hallarnos regularmente instruidos en los Dogmas y en la Moral de la Religión Cristiana y dispuestos con la fe y con la contrición que son necesarias a fin de que Va Sa Ilma se digne remitirnos a la Parroquia para que se nos administre el expresado Sacramento del Bautismo como también suplica el que suscribe a Va Sa Ilma extender esta licencia para todos los Asiáticos residentes y por el tiempo indefinido.

A U Sa Ilma rendidamente pedimos que atienda nuestras preces es gracia que esperamos de Va Sa Ilma.» (Sic), (AAL, Convertidos, 2do Legajo, 31/8/1886).

Dos días luego que J.M. Chávez elevara la solicitud al Arzobispado por intermedio de sus compatriotas, la autorización fue dada para que el presbítero chino se encargara de los futuros católicos chinos, sean cual fueren sus parroquias de residencia u origen.

«Estando a lo que en este se sus expone autorizamos al presbítero Dn. Juan Manuel Chávez para que en las Iglesias parroquiales de esta ciudad pueda administrar solemnemente el Santo Sacramento del Bautismo a todos los Asiáticos residentes en esta capital que hayan sido catequizados y instruidos suficientemente por dicho presbítero en la doctrina Cristiana y principales misterios de nuestra Santa Religión Católica debiendo previamente recabar permiso de los respectivos párrocos y acentar esto en las correspondientes partidas en los libros parroquiales.»(Sic), (AAL, Convertidos, 2do Legajo, 1/9/1886).

Estos documentos prueban que entre 1870 y 1886, se constituyó en ciertos barrios de la ciudad habitados por chinos, toda una estructura de encuadramiento institucional con vocación social y religiosa. Dicha estructura sentará las bases de un dispositivo que permitirá luego ejercer un cierto control sobre la masa "impenetrable" de los chinos de Lima. En este contexto, es cierto que a los chinos que habían optado por convertirse al catolicismo se les reconoció una cierta dignidad y legitimidad. Ya era tiempo pues, a pesar que era conocido el discurso de que sólo la religión podía civilizar y moralizar esos seres inferiores que eran los asiáticos, demasiados limeños miraban aún con incredulidad, ironía y un racismo apenas disimulado las manifestaciones de fe por parte de los chinos. El panfleto publicado en El Nacional del 8 de enero de 1876, testimonia a la vez la duda y el temor del autor al constatar que un día, gracias a esta misma religión civilizadora, los chinos del Perú pretendían beneficiarse de los privilegios que gozaba el clero.

"Nos ha sorprendido hoy ver a un chino con su nariz aplastada, sus rasgados ojos, su boca grande y mal cerrada, su cerdudo pelo y su aquel chinesco, vestido con el hábito talar, la capa y el sombrero de teja: el buen chino es ya todo un clérigo menor.

Por supuesto que sabe llevar el hábito con toda la compostura debida.

Averiguando quién es el clérigo menor, se nos dice que es un chino que fue del ilustrísimo señor Polo, quien lo ha educado lo necesario para profesar la carrera religiosa. Plácenos sobremanera ver los frutos del trabajo del señor Polo.

El buen asiático, un poco más instruido en el latín y en la teología recibirá los órdenes y cantará misa.

Está visto, los chinos, una vez instruidos en nuestra religión, se hacen más religiosos y creyentes que nosotros mismos. El número de chinos beatos con que cuenta Lima, es mayor de lo que parece. En la iglesia de Santo Tomás se catequizan actualmente quizá más de cien niños.

Por lo pronto ya hay un monigote chino. Más tarde, puede haber muchos más.

Y a propósito, ¿por qué los negros no pueden ser sacerdotes?

Instrúyanos "La Sociedad" en este punto.» (El Nacional, "Chinos Beatos en Lima", 8/1/1876).

Diez años más tarde, a pesar que la virulencia de los prejuicios criollos no había disminuido, los chinos católicos lograron hacerse un lugar en la sociedad limeña, ayudados y guiados en ello por los misioneros apostólicos de Los Descalzos. Así, el número de chinos catequizados aumentó sobre todo durante el periodo 1880-1910 y en particular involucró a los niños, los adultos con más de 10 años de residencia (y a veces 40 años) en el Perú y los enfermos.

Los chinos que llegaron libres después del tratado de Tien Tsin (1874) y en especial luego de la guerra con Chile (hacia 1885), no se integraron sino parcialmente a la naciente comunidad china católica. Algunos de ellos habían sido, antes de arribar al Perú, comerciantes en California o en Panamá, habiendo entonces adoptado el catolicismo o el protestantismo. Otros, en realidad la mayoría, simpatizaron con los chinos católicos pero no se fundieron jamás a ellos; actitud que fue transmitida a la generación siguiente, aunque las uniones mixtas fueron toleradas, lo cual a su vez implicó la conversión a la tercera generación.

BAUTIZOS Y CONVERSIONES EN PROVINCIAS Y EN EL MEDIO RURAL

En las grandes haciendas costeñas, en las comunidades andinas o en las regiones de colonización orientales, los chinos no tuvieron la misma relación con el catolicismo que sus compatriotas de la capital.

Contrariamente a lo que se supone, los asiáticos que dejaban el barco y eran integrados a las haciendas no eran automáticamente bautizados y menos aun instruidos en los dogmas de la religión católica. No sabemos de curas que hayan sido asignados a las haciendas y que tuvieran por tarea la de bautizar, catequizar chinos y oficiar misas. No obstante, no podemos descartar que hubieran habido, esporádicamente, una suerte de campañas de bautismos organizadas por los hacendados con el fin de tranquilizar a los parroquianos y a los curas de los pueblos vecinos; pero jamás se vislumbró inquietud alguna entre los propietarios a propósito de la necesidad de bautizar a "sus" chinos". En Cuba, Denise Helly (Helly, 1979: 271)

ha observado el mismo fenómeno: los propietarios de las plantaciones azucareras evitaban evangelizar a los empleados chinos pues ello habría permitido a la iglesia cobrar un cierto poder al interior del dominio, lo cual implicaría una pérdida de tiempo en la realización de las faenas; hubiera habido entonces que asignarles días feriados para las ceremonias y fiestas de guardar religiosas, para el catecismo, etc. Trabajando desde el amanecer hasta el anochecer, confinados durante la noche en galpones, con pocos contactos con el exterior y avasallados por patrones que se enorgullecían de pertenecer a una religión civilizadora, los coolies no fueron, en este contexto, de aquellos que espontáneamente solicitasen devenir en católicos. La vida en confinamiento los incitaba más bien a desarrollar un comportamiento de resistencia que se manifestaba, como veremos luego, tanto en el plano de la violencia como en el de la propia religiosidad (17).

Numerosos chinos liberados de sus contratos o que habían huido de las haciendas se instalaron en los pueblos andinos constituyendo, a veces, micro colonias. La mayoría de ellos recibió el bautismo, hecho atestado por archivos parroquiales como los de Acos (Provincia de Canta) (Lausent, 1983: 105-113). Estas conversiones no fueron todas el resultado de una catequización. Obedecieron más bien a una necesidad estratégica de integrar a los chinos de las comunidades citadinas, a través de los nuevos lazos de parentesco ficticio que implicaban el compadrazgo y padrinazgo. En la región norteña, hacia la ceja de montaña, en Tarapoto, es a partir de 1871 que se registran los primeros bautizos de chinos sin catequización.

En este sentido, la región amazónica central de Chanchamayo se distinguió de las otras regiones rurales del Perú. Antes de la introducción de chinos en el valle, los franciscanos del convento de Ocopa se dedicaban a la evangelización de "nativos infieles". La suerte de los chinos que llegaban y se mezclaban a la población de colonos e indígenas les preocupaba, a tal punto que decidieron enviar especialmente a algunos de sus miembros con la tarea de convertirlos.

Esta razón da cuenta del gran número de bautizos de chinos adultos censados en Tarma -catequizados en la parroquia de Santa Ana- y en Acobamba, en donde volvemos a encontrar al padre E. Durand. Luego de haber catequizado a los chinos del hospital San Andrés (Alzamora, 1963: 142) sucediendo al padre Akan, se le tiene aquí, en 1880, recorriendo los nuevos pueblos de colonos en donde se concentran chinos e indígenas. Es así que la mayoría de chinos, adultos y niños mestizos de San Ramón, Vitoc, La Merced y San Luis de Shuaro, fueron bautizados y catequizados por los franciscanos. Conversiones y bautismos fueron el mayor objetivo de su apostolado. En los hechos, al igual que en la costa y en la sierra, se trata de una primera etapa favorable a la catequización de los chinos. Posteriormente, hacia 1890, bajo la influencia de chinos libres, comerciantes de China o de California, la preocupación por preservar la identidad china va a primar sobre la preocupación de integración a la sociedad peruana. Los chinos, a menos que se les obligara, ya no

(17) Es interesante observar el caso de la hacienda San Agustín (valle de Bocanegra). En 1861, los chinos maltratados (16 operarios) asesinaron a su caporal. Al ser arrestados, la policía constaba, como hecho atenuante, que «todos son paganos» (AGN, Causas Criminales, 1861, leg.188).

aceptaron tan fácilmente el bautismo y la conversión (Lausent, 1983: 105-113). Esta resistencia coincidió con el reagrupamiento de los chinos en instituciones en las que, contrariamente a la Beneficiencia China Central de Lima, los religiosos y los extranjeros no tuvieron ninguna representación y en donde la afirmación de cultos tradicionales vino en refuerzo de esta identidad reivindicada. Más que las otras congregaciones, los jesuitas y los franciscanos se alarmaron ante estas formas de resistencia que coincidían, por otra parte, con el abandono de los campesinos de la religión católica y con la secularización de los bienes de la Iglesia por parte de las autoridades locales. Se tuvo entonces que intensificar la labor de las misiones. En Acos (valle de Chancay) por ejemplo, ello se tradujo en una campaña de bautizos y de legalización de uniones mediante el sacramento del matrimonio. Lo mismo ocurrió en Chanchamayo donde "los asiáticos daban culto público a sus dioses" y donde, siempre de acuerdo al padre Irazola, hubo que esperar hasta 1915 para que los asiáticos abandonen su pagoda y culto pagano y que por fin toda su descendencia sea catequizada y bautizada (Izaguirre, 1926, T. XII: 360-361).

En efecto, el bautismo y la conversión de los chinos no fue un proceso tan simple como nuestras consideraciones previas dejarían pensar. En todas partes, en Lima, en las haciendas, en los pueblos andinos y en la amazonia, el catolicismo no fue jamás aceptado sin que los chinos opusieran una cierta resistencia.

EL TEMPLO COMO UN REFUGIO: LA RELIGIOSIDAD CHINA

No se puede saber a ciencia cierta cuántos chinos se adherieron a la religión católica por simple conveniencia o por sincera convicción. Se puede, sin embargo, postular que hasta los años 1880, sobre todo en las haciendas, la proporción de no creyentes seguía siendo bastante elevada (sin duda alrededor de 3/4). Aquellos mismos, pero también los chinos bautizados para quienes Dios, la Virgen, el paraíso y el infierno no eran incompatibles con la práctica de cultos populares chinos, se apegaron a la preservación de sus creencias, construyendo templos o manifestando todas las formas de resistencia íntima (oraciones, fiestas, adivinación) que les permitía soportar su condición de semi esclavitud en las haciendas y el racismo urbano. Para unos como para otros, el templo era una suerte de refugio cultural.

Hubieron muchos más templos de lo que uno puede suponer, pues pocos hacendados declaraban su presencia al interior de sus tierras, siendo más bien los viajeros extranjeros, quienes dieron cuenta de dichos templos. Así, Middendorf visitando la hacienda "La Estrella" y luego la hacienda "Caudevilla" (valle de Chillón) en los alrededores de Lima, describe el interior de un templo de una manera desafortunada:

«En el centro de uno de los lados, se encuentra el templo chino cuya puerta está permanentemente abierta. Se penetra en un aposento semejante a una sala, en cuya parte posterior hay una forma de altar y detrás de ella una segunda imagen de Buda rodeada de algunas figuras grotescas que semejan a diablos.» (Middendorf, 1973[1894], Tomo 2: 36).

Algunos años antes, en 1877, el viajero francés C. Wiener asistió, en el curso de su periplo por el norte del Perú, a una ceremonia religiosa en un santuario chino improvisado por los coolies:

«El altar consistía en una mesa cubierta de platos, algunos de ellos ornados de inscripciones. Detrás de la mesa había un dosel al fondo del cual se encontraba una imagen representando un hombre sentado, detrás del cual aparecía una china sonriente y una especie de sátiro de faz oscura. Ante varios platos se consumían las velas, al igual que al pie de un cierto número de camitas. Los chinos se divertían lanzando petardos de la mañana hasta el anochecer de la fiesta y comían copiosamente.» (Wiener, 1880: 112, nota 2; traducción nuestra).

La precedente descripción de los templos y las ceremonias son dignas de interés. Parece ser, en efecto, que al igual que en la China rural, los chinos se hayan reunido alrededor de los "Templos de las Tres Religiones" o de "Templos de Todos los Dioses" (18), invocando sucesivamente, como lo sugieren los pasajes citados, las representaciones de Confucio, de divinidades taoistas y budistas y a héroes míticos, como el famoso Kuang Taikong o Guandi o Acon.

El texto de Wiener permite resaltar también que entre las divinidades que albergaban estos templos, figura la presencia -jamás señalada hasta el presente- de Guanyín, representación femenina de Bodhisattva, diosa de la misericordia y de la compasión (19). A su lado, el sátiro de tez oscura, tal como ha sido descrito por el Capitán A. Queely, es Affay (o Chang fei), dios de la guerra y también guardaespalda de Guandi. Los chinos, bautizados o infieles, practicaban ya entonces en las haciendas una religión sincrética y colectiva que les ayudó a soportar su condición servil.

Estos templos se encuentran en todos aquellos lugares en los que hubo una concentración urbana o rural de chinos. Los más modestos, instalados en barracas o al interior de pequeñas casas (como en los barrios chinos de las haciendas del norte) actualmente han desaparecido. Otros templos, de construcción noble, edificados a fines del siglo XIX, como los de Chanchamayo, Huaral, Callao, Lambayeque, Iquitos o del Barrio Chino de Lima aún subsisten y son todavía frecuentados.

San Acon: del Sincretismo al Proselitismo

Kuang Taikung o Guandi es un dios popular venerado por los chinos del sur y por todos los chinos de la diáspora (los chinos del Perú lo llamaron San Acon). Era un héroe militar de la Época de los Tres Reinos convertido en dios. Cuando era perseguido, los dioses lo ayudaron pintando su cara de rojo, haciéndolo irreconocible. Al abandonar el ejército se hizo comerciante de soya. La descripción hecha por los viajeros, los curas y pobladores locales curiosos es, con ligeras variantes, siempre la misma. Todos se mostraban impresionados, al punto que en el campo incluso los mestizos se habían interesado en su culto. En el pueblo de San Miguel de Acos (Canta), hacia el fin del siglo XIX,

(18) Sobre ese tema ver las descripciones de Smith, 1930: 143.

(19) Guanyin aparece poco en los templos chinos del Perú; no obstante, ella es bastante venerada en numerosas comunidades chinas de ultramar. Ver Salmon, 1991.

«Los acosinos creyeron siempre que se trataba verdaderamente de un santo chino y respetaron la capilla. Igualmente no se asombraban de las ofrendas de alimentos, costumbre que muchos de ellos practicaban. Juzgaron a los chinos como doblemente piadosos ya que veneraban a San Miguel con tanto fasto y gasto como a San Acon.» (Lausent, 1983: 120).

Sin haber tentado imponer sus prácticas religiosas ni su dios a la población local, los chinos "católicos" y los no convertidos deseaban más bien mostrar que ellos también tenían un Santo Patrón. Así, con ocasión de la fiesta de San Acon, los chinos invitaron a los habitantes del pueblo a un banquete. San Acon devenía, para algunos mestizos como para los chinos, en una cubierta que legitimizaba una práctica religiosa mucho más ancestral, aunque no preservada integralmente. En otros lugares, esta veneración por San Acon fue condenada en particular por fray B. Izaguirre, misionero franciscano que había vivido en Chanchamayo.

La misma desoladora constatación la hicieron otros curas y párrocos de provincias. Ellos habían creído ingenuamente haber cristianizado a la mayoría de chinos. ¡Tal no fue absolutamente el caso! Se preguntaban cómo se habían podido tolerar tales prácticas y temían que sus feligreses se dejaran seducir por la divinidad demoniaca asiática. La carta desesperada que el cura interino de Nepeña envió el 12 de noviembre de 1896 no puede testimoniar mejor la situación:

«A SS Illma. el Señor Gobrn.

Ecco y Vico Gral. del Arzobispado

Nepeña, Noviembre 12 del 1896

Illmo. Señor,

Con gran sentimiento pongo en el elevado conocimiento de USI que los Asiáticos están propagando con descaro la idolatría entre la gente sencilla e ignorante de este pueblo, la que cree que es lo mismo adorar a Acon y Confucio como al Dios verdadero, por lo que les llevan ceras, dinero y otras ofrendas a la iglesia de los chinos, de donde, en ciertos días, sale en procesión el ídolo Acon de cachos y colmillos con bandas de músicos y muchas pompas y recorre la población arrastrando mucho gentío a sus bacanales suponiendo que Acon contesta luego a las preguntas que le hacen, prometiendo toda clase de prosperidades.

Sería pues una obra de caridad que U.S. Illma se interesara de mandar unos cuatro misioneros, siquiera por un mes para que les hiciese conocer el crimen que cometen muchos pueblos de esta Pcia [Provincia] de Santa con la tolerancia de ese culto prohibido [por] las leyes de la patria, dejando aun erigir templos y capillas para los citados ídolos como los que hay ya en muchos pueblos, donde también celebran sus fiestas chinescas con mucha solemnidad y mucha asistencia de sus devotos.

Cuando pasó por estos lugares la Sta. Visita Patronal, creo que no había tenido conocimiento de estos hechos, porque nadie había manifestado creyendo todo lícito.

Lo que tengo la honra de comunicar a U.S. Illma para fines consiguientes.

Dios guarde a U.S.I

Clemente Bastidas»

(Sic), (AAL, Curatos, Exp.XV, leg.17, fol 28)

Los mismos chinos que paseaban en procesión a San Acon, sacaban también en andas al Santo Patrón del pueblo, si, por otra parte, habían sido convertidos a la religión católica. En efecto, aceptar el bautizo equivalía a aceptar las leyes de la sociedad nacional, integrarse religiosa y por consiguiente, culturalmente. A cambio de esta posibilidad que les era a la vez ofrecida e impuesta, debían, como lo habían hecho antes los indios, someterse a las exigencias de los patrones de conducta imperantes.

Exactamente un año antes de la alarmante carta del cura de Nepeña, otros chinos (los del pueblo de Acos), quisieron manifestar cuánto deseaban participar, en tanto que católicos -pero también en tanto que miembros de la colonia china- de las festividades de San Miguel, patrono del pueblo:

«Conste por éste, como yo Antonio Sánchez en unión de todos mis paisanos [es decir, la colonia china de Acos] me comprometo voluntariamente a entrar de mayordomo de la festividad del Angel San Miguel tomando a mi cargo todos los gastos que ocasionara en dicha festividad; siendo del modo siguiente: pagando los derechos al señor cura, trayéndose una banda de música de viento y otra de cuerda, cuatro arrobos de cera blanca adornada y castillo.»(sic) (Acos, Libro de Actas de la Comunidad, 1895. Las firmas que siguen este compromiso del chino A. Sanchez son las de sus compatriotas y están en idioma chino) (Lausent, 1983: 116).

LAS SOCIEDADES SECRETAS

Los ritos y reuniones de los chinos, ya sea en torno de San Acon, de una representación de Buda o de sentencias confucionistas, despertaban siempre las sospechas y parecían anunciar las revueltas violentas (20). En provincias y en las haciendas en particular, los templos no eran simples lugares de oración. Eran antes que nada lugares de reunión, sobre todo para los miembros de las sociedades secretas chinas.

Entre los primeros coolies existían algunos que en China habían pertenecido, sea al movimiento de los Taiping, sea a algunas de las numerosas sociedades secretas que proliferaban en la segunda mitad del siglo XIX en las provincias de Guandong y de Fujian. Una vez llegados al Perú, su influencia se hizo sentir en la ayuda que brindaban a sus compatriotas necesitados y sentaron las bases de las primeras sociedades de ayuda mútua que surgieron legalmente en los años 1870 en Lima, Callao, Lambayeque, Chanchamayo, entre otros lugares. Sus acciones fueron apoyadas por los comerciantes chinos procedentes directamente de China, o por aquellos provenientes (después de 1874) de California y que se habían afiliado ellos mismos a sociedades secretas (21). Se pensaba, por otro lado, que ellos habían

(20) En 1877, Wiener había notado la tensión que reinaba en las haciendas y había presentado las revueltas que acompañaron la entrada de las tropas chilenas al Perú en 1880. Wiener escribía: "excitados por el resentimiento, ellos pueden transformarse súbitamente en un ejército temible y el día en que tomen las armas, la victoria será de ellos" (Wiener, 1880: 36).

(21) En California, hacia 1850, las rivalidades entre sociedades secretas habían dado lugar a enfrentamientos en el curso de los cuales los chinos llevaban el rostro pintado y esgrimían hachas (Ward, 1967: 244).

ayudado a los chinos en las grandes rebeliones que estallaron a partir de 1868 (22). Ahora bien, la descripción de la participación de los chinos en estas revueltas es bastante significativa. Luego de haberse reunido en el templo, los chinos marchan al combate con el rostro pintado y un turbante alrededor del cráneo, acompañados de tambores chinos y silbando pitos (Rodríguez, 1979: 56). Varios autores han relatado cómo los chinos, aprovechando la invasión del ejército chileno en 1880, se enrolaron en las filas del enemigo en abierta rebelión contra los terratenientes. En una primera versión de los hechos debida probablemente al capitán A. Queely, cirujano chileno, puede leerse, con ocasión de una asamblea de chinos rebeldes antes de la batalla de Chorrillos, el 11 de enero de 1881 en el valle de Lurín, lo siguiente:

«Esa colonia en número de 658 individuos se había reunido en su pagoda de San Pedro de Lurín, el día 11 de enero, en una especie de capilla de regular extensión, que se veía alumbrada, a pesar de no ser de noche, por cuatro faroles chinos de varios colores y adornada por un altar solo, en que figuraban tres estatuas o retratos de madera, a la manera de los que suelen verse en los altares de nuestras propias iglesias. La estatua o santo del medio representaba a Kuonglong, especie de Marte en la religión de los colonos, y figuraba a un hombre de grande estatura, luenga y espesa barba y rostro de color rojo, con una enorme espada en la mano derecha, espada que, según la creencia de los fieles era manejada por su Kuonglong, no obstante pesar más de mil libras. El santo de la derecha representaba a un joven imberbe y de rostro blanco, a quien creían hijo de Kuonglong y le llamaban Yong Long, y, el de la izquierda, especie de ayudante de su referido Dios de la guerra era negro y de grandes ojos blancos. Tenía también espada y se llamaba Affay.

Ante esta rara trinidad, un chino ofició algo que parecía misa y enseguida procedió a degollar un gallo, símbolo de la guerra, cuya sangre depositó en una redoma. Por esa sangre belicosa juraron los chinos ser su deseo y sus votos que las armas de Chile salieran victoriosas, y así se lo pidieron a Kuonglong, con todo respeto, bebiendo enseguida la sangre mezclada con agua. Todos los 658 colonos alcanzaron parte del misticado líquido.

Terminada la ceremonia, el chino Quintín Quintana, jefe elegido por la colonia misma pronunció un largo discurso en que habló de la esclavitud reinante en el Perú y de la próxima libertad e imperio de las leyes comunes.» (Lecaros, 1979: 96-97) (23) (Fig. 1).

Según el testimonio del capitán chileno W. A. Dyke Akland, presente ese mismo día, los chinos eran 2,000 y "tuvieron una gran ceremonia en la Iglesia, mataron a un gallo, bebieron su sangre, lanzaron conchas y juraron lealtad a los chilenos y destrucción a los peruanos" (Wu Brading, 1986: 79). Es bastante probable,

(22) Entre las rebeliones más significativas podemos citar la de 1870 en Pativilca, la de 1871 en la hacienda Maranga en Lima, la de 1875 en Huacho, la de 1876 en Trujillo; en fin, todas aquellas que acompañaron la llegada de las tropas chilenas al Perú entre 1880 y 1881. Sobre rebeliones consultar Rodríguez, 1979.

(23) En China, tanto los dioses como los hombres, pueden adoptar diferentes nombres. Así, en la descripción citada puede reconocerse al dios Acon bajo el nombre de Guandi con su rostro de color rojo; a Affay, llamado también Chang fei con su lanza, así como Liu bei, el joven sobrino de Acon.



Fig. 1 - Templo de la Asociación Regional Pun Yui (Lima). A la izquierda figura Affay armado de una lanza; al centro, sentado el dios Acon y a la derecha su sobrino Liu bei (foto I. Lausent-Herrera).

pues, que un primer grupo de iniciados se haya reunido primero en el templo, con el fin de cumplir con la ejecución de todos los ritos preparatorios al ataque y luego, un grupo más numeroso incluyendo los demás chinos se haya reunido esta vez en la Iglesia, lugar sagrado propicio a la ejecución del rito y que en todas las sociedades secretas chinas liga a los participantes en un pacto que puede implicar la muerte. Otra interpretación compatible con la anterior daría un sentido vengador a la ocupación de la iglesia, una suerte de desafío a una jerarquía eclesiástica que se había siempre aliado con la oligarquía terrateniente. Notemos también que los ritos y la preparación que preceden las insurrecciones, son los mismos que aquellos practicados por las sociedades secretas del sur de China. Lewis describe de la siguiente manera los preparativos insurreccionales de la sociedad secreta de los Gelaohui:

«La preparación al combate no se hacía sin una ceremonia bastante complicada. Los miembros confirmaban su acuerdo sobre un objetivo común sacrificando y bebiendo la sangre de un gallo. Luego, antes de que cada miembro ocupe su puesto, una fiesta tenía lugar. La hora llegada, se practicaba la guerrilla.» (Lewis, 1970: 281).

Los Gelaohui (24), que durante los combates llevaban un turbante rojo, decapitaban el gallo de modo que, en el momento del juramento, cada uno sepa que si delataban o traicionaban correrían la misma suerte. En la descripción hecha por Quelly, se menciona por primera vez en el Perú la veneración del Dios de la Guerra Affay. Este detalle es muy importante, pues el general de los Song del sur de China, venerado por los miembros de la Gelaohui, se llamaba precisamente Yue Fei (deformado fonéticamente por los chinos cantoneses peruanos en Affay) (Lewis, 1970: 276). Hubo entonces dos ceremonias distintas: una para los miembros de la sociedad secreta y la otra, para el conjunto de miembros de la colonia, celebrada en la iglesia.

Podemos comprender, leyendo los textos citados, que los religiosos habían tomado conocimiento de todas las divinidades chinas, sin saber distinguir unas de otras, e interpretando al conjunto como el símbolo de una idolatría y de un paganismo reactivo a toda forma de conversión. Es evidente, en este contexto, que muchos bautizos y conversiones se llevaron a cabo motivados más por una preocupación de integración que por un real y sincero élan religioso.

LOS SACRAMENTOS COMO MECANISMOS INTEGRADORES: BAUTISMO, COMPADRAZGO, MATRIMONIO Y MUERTE

Los chinos comprendieron muy rápidamente que el bautizo y la conversión no significaban solamente la adhesión a los valores cristianos, sino que también representaban una elección de un tipo de sociedad, una manera de organizar la vida social que les atendía en el Perú. El bautismo, el compadrazgo y el matrimonio o concubinage fueron utilizados con fines diversos.

(24) Los Gelaohui eran parte de las sociedades de la Tríada. Ésta había participado en todas las sublevaciones importantes hasta la instauración de la República.

Con el bautizo del chino adulto se crea entre éste y el padrino una relación de dependencia, en la cual el último se compromete ante la Iglesia a velar por su alma; relación que puede ser aprovechada con fines más prosaicos. El chino es en cierta manera el obligado de aquél, que generalmente también es su empleador, pues éste le asegura un principio de integración (ver el estudio de Lausent, 1983 para el caso de los primeros chinos que se establecieron en la comunidad de Acos). Ese mismo rol del padrino puede apreciarse en el caso de Lima, cuando el chino José Layseca utiliza el poder de su madrina carnícera con el fin de obtener un puesto de carnicero en el mercado (AGN, T906, 27/9/1868). Se trataba de un gremio femenino bastante hermético que los chinos, particularmente los Hakka (grupo dialectal Han del Sur de China), trataron siempre de penetrar.

Las relaciones de compadrazgo, de bautizo y de matrimonio fueron igualmente utilizadas de manera muy instructiva, con el fin de consolidar intentos de reconstitución de una parentela china ficticia. Tomemos el ejemplo de Acos, caso que puede extenderse a todas las provincias peruanas. La mayoría de chinos traídos al Perú no vinieron ni con sus mujeres, ni acompañados de parientes cercanos (hubo casos de parientes que hicieron el viaje juntos hasta el Perú, pero una vez llegados eran separados y dispersados en diferentes haciendas que distaban varias centenas de kilómetros entre sí). Los chinos se encontraban pues solos. Con el objeto de paliar esta soledad y romper el aislamiento acercándose a otros chinos oriundos del mismo distrito, o que ejercían la misma profesión, ellos se arreglaban para desposar dos hermanas o primas y devenir así en cuñados. En cuanto a sus hijos, a defecto de no tener una madre china, ellos ganaban un tío materno que además era su padrino de bautizo. A partir de la segunda generación, el núcleo familiar reconstituido de esa manera era enteramente chino o mestizo chino. El tío materno, al igual que en China, jugó un papel muy importante, especialmente en las relaciones comerciales y en la repatriación de los niños mestizos a China.

En estas circunstancias el bautizo cumple una nueva función utilitaria. En el curso de la migración, los chinos se habían encontrado en una situación de exclusión en relación con su madre patria y hubieran perdido hasta sus identidades si es que no hubiesen conservado, abierta o discretamente, junto con su apellido de bautizo, los apellidos chinos y patronímico (al igual que los fundamentos de su religión). En el Perú, el certificado de bautizo otorgaba una nueva identidad y honorabilidad, y daba a los hijos la posibilidad de reivindicar la nacionalidad peruana.

En 1920, era cada vez más difícil, bajo la presión de los movimientos anti asiáticos, para los chinos ingresar al Perú, o bien regresar luego de varios años de ausencia. Ahora bien, muchos chinos que habían llegado al Perú a fines de siglo y habían tenido hijos con peruanas, enviaron luego esos niños -con o sin sus madres, o con el tío materno- a educarse en China, con el propósito que regresaran una vez instruídos. El Perú, que no deseaba más asiáticos en su territorio, hizo todo lo posible para impedir esas migraciones de regreso. Viendo que las puertas se cerraban, los hijos de los chinos suplicaron a las autoridades consulares que se les permitiera

regresar a su tierra natal. Ese fue el caso de los niños Wong-Hurtado que pasaron 14 años en China y si bien los varones habían sido inscritos en el consulado, tal no fue el caso de las niñas, lo que les privaba del derecho a la nacionalidad peruana y de retornar al Perú. Ellas pudieron, sin embargo, regresar al Perú gracias a sus partidas de bautizo que habían conservado meticulosamente (M.R.E., arch 13, gvta.2, carta del 1/8/1923. Consulado del Perú en Hong Kong). Cabe precisar que no todos los niños varones fueron sistemáticamente inscritos en el consulado (25). El único medio disponible para probar su identidad peruana era entonces la partida de bautismo. Uno de esos numerosos casos fue señalado por el canciller en los términos siguientes:

«El citado es hoy un hombre de 23 años con más de 20 de residencia en el interior de Cantón, incapaz de hablar castellano, pero en posesión de su partida de bautismo lo que a pesar del tiempo transcurrido puede considerarse en debida regla.» (M.R.E., Arch. 91, 3a, 4a, 15/11/1928).

LA MUERTE Y SUS RITOS: LA ÚLTIMA RESISTENCIA

Conversos o no, los chinos manifiestan su identidad por última vez, al momento de la muerte. Desde 1849 hasta el presente, los ritos ligados a la muerte, como los velorios o entierros, el culto de los antepasados, las tabletas, las lápidas y a veces incluso el suicidio, están siempre presentes para recordarnos que si los chinos adoptaron formalmente la religión católica, en la realidad ello no implicó el abandono de las antiguas creencias.

Los malos tratos y las humillaciones empujaron al suicidio a muchos chinos de las islas guaneras y de las haciendas, ya sea ahorcándose o ingiriendo una sobre dosis de opio. Ellos creían que dejando ese infierno terrestre iban a renacer en China. Los hacendados querían evitar esas muertes embarazosas y con el fin de desalentar los suicidios, obligaban a los otros chinos a quemar el cadáver con el propósito de impedir la "resurrección" tan deseada (26).

El suicidio por ahorcamiento o envenenamiento con opio, fueron actitudes adoptadas por los chinos para escapar a las presiones sociales externas e internas y afrontar la desesperación y que se perpetuaron a lo largo de los años. El suicidio, condenado por la sociedad peruana, fue durante mucho tiempo sindicado como uno de los vicios más perniciosos de los chinos. El frecuentar la iglesia católica quizás logró disminuir el número de suicidios, pero no logró evitarlos completamente. Siu Kam Wen, joven escritor chino peruano contemporáneo, criado en el Perú, describe con mucho realismo el suicidio de Ah-Sou, una joven mujer que la familia

(25) En el Perú mismo se encuentra a menudo el caso de chinos que aceptan ser bautizados *in mortis* con el fin de legitimizar a sus hijos. El bautismo es utilizado una vez más como un medio para confirmar la identidad de la nueva generación y asegurar su integración.

(26) Esta actitud cruel de los hacendados provocó la rebelión de los coolies. Ese fue el caso de la hacienda Monterrico Chico en donde un chino fue flagelado ferozmente por haberse negado a quemar el cadáver del suicida (AGN, Causas Criminales, leg 184, 1861). En las islas guaneras en donde los suicidios eran frecuentes, los chinos se ahogaban arrojándose al mar.

forzaba a desposar con un chino que la comunidad había escogido en su lugar. Se trata de una familia convertida al catolicismo y sin embargo podemos apreciar a través de la palabra de los hermanos, que el catolicismo no ha cambiado ni la mentalidad ni las costumbres y que no es de ninguna ayuda frente a la muerte (Siu Kam Wen, 1985: 33-41) (27).

Los chinos sin excepción, desde el coolie hasta el comerciante, manifestaron la voluntad de "socializar" o "controlar" su muerte y se preocuparon activamente por la suerte de sus restos mortales. Para los coolies ello era una tarea bastante difícil. Sus cuerpos eran enterrados casi siempre al interior de la hacienda en un terreno aislado situado a veces junto a antiguos cementerios prehispánicos (casos observados en Trujillo y Tarma). Si en este caso el entierro era miserable, los ritos funerarios eran piadosamente observados por los compañeros de infortunio. Entre los chinos libres, los más adinerados hicieron traer su ataúd desde su tierra natal, encargando además a la sociedad regional de la cual eran miembros, organizar el entierro. Otros chinos, a pesar que habitaran lejos de las ciudades costeñas en donde se concentraban los asiáticos y las sociedades de ayuda mútua, lograron sin embargo ser enterrados por los pocos compatriotas que los rodeaban con gran pompa, a la manera china (Lausent, 1983: 219).

Los chinos que regresaron al país natal para morir o aquellos cuyo ataúd fue enviado a gran costo al pueblo chino de origen, fueron en realidad casos excepcionales. Había que obtener los derechos para adquirir los terrenos de los futuros cementerios. Esto es lo que se observa hacia 1870 cuando los chinos libres, aliados a los comerciantes venidos de China y de California, reunieron los fondos necesarios para ayudar a cada una de las colonias a comprar los terrenos para que tengan sus propios cementerios. Al principio, en esos cementerios fueron enterrados chinos no convertidos, pero luego se enterraron también chinos católicos (caso de los cementerios de Lambayeque, Huaral, Chanchamayo e Ica). Esto no impidió que en la misma época numerosos chinos conversos hayan sido enterrados en los cementerios municipales. Se trataba en general de notables comerciantes chinos o chinos casados con mujeres peruanas (Fig. 2).

Esta preocupación por la suerte de los restos mortales, por los ritos que acompañan los entierros y por el lugar mismo del entierro, está íntimamente ligada a la veneración de los ancestros y la preservación de su identidad.

En 1909, con ocasión del *Tratado de Wu Ting Fang* que implicó la reconsideración de las relaciones diplomáticas entre China y Perú, las autoridades chinas pretendieron ayudar a su comunidad solicitando la autorización para poder enviar de regreso a los difuntos chinos, entre los cuales se encontraban numerosos

(27) El libro de Siu Kam Wen, que se compone de varios cuentos cortos situados en los años 1940-1970, no fue bien acogido por la comunidad sino peruana, pues el autor describe una comunidad en la que una parte de sus miembros vivía replegada sobre sí misma, mientras que la otra parte estaba dispuesta a hacer concesiones con el fin de acceder a una posición social y económica elevada en la sociedad que los acogió. El cuento que citamos se intitula "La Virgilia" y la acción se desarrolla sin duda entre los años 1960 y 1965.

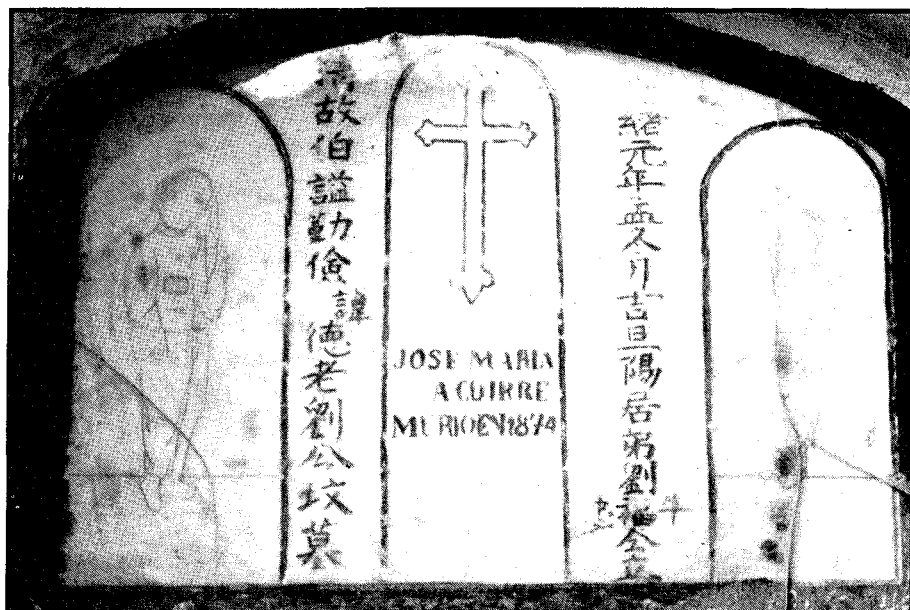


Fig. 2 - Lápida representando un chino católico con su trenza cortada llorando la muerte del chino José María Aguirre. Cementerio Municipal de Ica (foto I. Lausent-Herrera).

católicos. La jerarquía de la Iglesia -para quien también los restos tenían un carácter sagrado- se opuso por medio del arzobispado de Lima a que los cuerpos de los chinos católicos sean desenterrados y transportados a China, pues se temía que los cadáveres fuesen profanados. El Encargado de Negocios chino, Lay Gil, tuvo que apaciguar a las autoridades religiosas peruanas recordándoles que en China existía igualmente una comunidad católica (MRE, 6-11, 3/4/1909).

Si hoy en día la elección de la tierra ha perdido bastante importancia, los ritos fúnebres y la veneración de los difuntos no han cesado de ser observados (aunque de una manera alterada) por los miembros de la comunidad china (28). Los chinos y sus descendientes, que sean tradicionalistas o que se hayan convertido, han repetido, desde hace más de cien años, los mismos gestos rituales y conservado el mismo respeto por los muertos.

En 1876, el viajero francés Charles d'Ursel de paso por el cementerio de Lima el día de Todos los Santos, describía la visita de los chinos cristianos a sus muertos:

(28) Retomemos como ejemplo de esta alteración, el caso de Ah-Sou descrito por Siu Kam Wen. El velorio tiene lugar en el local de la sociedad regional de la cual dependía la familia (Zhong shan); el ambiente es chino pero los personajes están vestidos de negro y no de blanco, color del duelo para los chinos. Ah-Sou, muerta a la manera china, será enterrada sin embargo en tierra sagrada. Otro ejemplo: los franciscanos hicieron celebrar el 2 de julio de 1989, una Santa Misa por la Paz en memoria de los muertos de la Plaza Tien An Men; todos los chinos que asistieron llevaban brazaletes negros en señal de duelo.



Fig. 3 - Cementerio Chino de Huaral en 1991. Veneración tradicional del difunto: papeles dorados, ofrendas simbólicas e incienso (foto I. Lausent-Herrera).

«Entre los grupos que circulaban en todos sentidos, algunas vestimentas asiáticas llamaron muy particularmente mi atención; eran de chinos que venían a honrar las cenizas de sus compatriotas muertos cristianos. Junto al nombre de bautizo del difunto en letras latinas, se encontraba trazada una inscripción en caracteres chinos; los amigos se detenían frente a esas tumbas y, luego de algunos instantes de recogimiento, hacían quemar delante de la piedra tombal paquetes de papeles de todos los colores que luego lanzaban al aire; esta costumbre, pagana, practicada sin duda para aliviar las almas de estos hermanos cristianos en medio de una muchedumbre alegre que había venido para llorar a sus muertos- ¡que contrastes singulares!» (d'Ursel, 1889: 269).

Recuérdese la prohibición pontifical de venerar los muertos que pesó durante varios siglos sobre la comunidad católica china. Si ella fue escuchada pero tuvo poco efecto en China, tuvo aún menos efecto en ultramar. Hemos podido constatar actualmente que, incluso las tumbas más recientes, son todavía veneradas según los ritos antiguos: ofrendas (frutas, pastelitos, vasito de alcohol), inciensos, pequeñas cintas de colores, papeles plateados, etc. (Fig. 3). En el Perú, en los templos que aún poseían el "Salón de los Difuntos", centenares de tabletas se alineaban formando una pirámide. En Lambayeque, las tabletas más recientes llevan incrustadas fotos del muerto, mientras que otras muestran a los huérfanos de rodillas rezando por su madre; sobre otra tableta se puede ver grabada una familia que se dirige hacia la Iglesia (Fig. 4, 5 y 6).

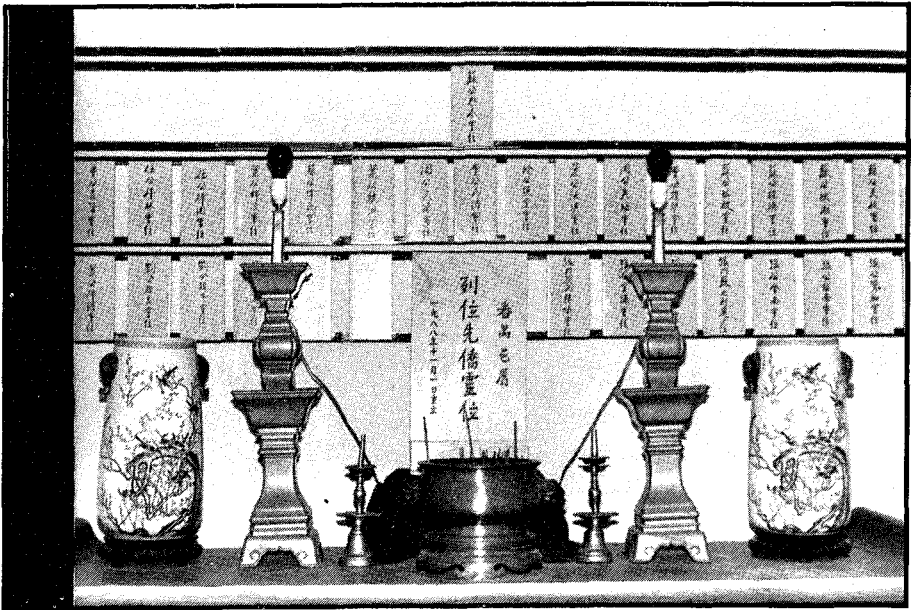


Fig. 4 - Salón de los muertos con placas de mármol de la Asociación Regional Pun Yui, Lima (foto I. Lausent-Herrera).

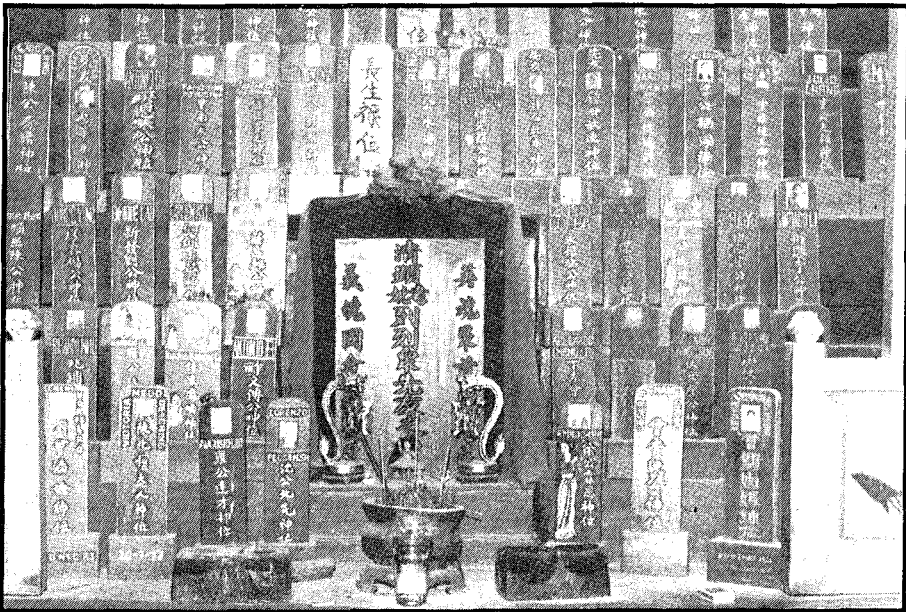


Fig. 5 - Salón de los muertos en el templo de Lambayeque. Veneración a los difuntos. Altar con las tabletas e incienso (foto I. Lausent-Herrera).



Fig. 6 - Templo de Lambayeque. Detalle de las tabletas. Lápida figurando una familia dirigiéndose hacia la iglesia e hijos rezando (foto I. Lausent-Herrera).

LA COMUNIDAD CATÓLICA CHINA: ¿UNA INTEGRACIÓN RELIGIOSA Y POLÍTICA EXITOSA?

Como hemos visto anteriormente, esta incorporación de los chinos conversos se realizó gracias a la colaboración de los presbíteros chinos educados por los jesuitas. Estos presbíteros fueron apoyados inteligentemente en todas sus iniciativas. Así, el padre La Riva fundó a fines del siglo XIX la **Hermandad del Corazón de Jesús** y la sección china del **Colegio de Nuestra Señora de las Mercedes** (29), ambos destinados a sus compatriotas: En efecto, ya no se trataba tanto como antes de bautizar a los viejos chinos en los hospitales y en los hospicios (tarea que cumplía todavía en 1896 el franciscano José M. Aramburú) (30), sino de instruir a los chinos y sus hijos de acuerdo con los preceptos religiosos. Además de los franciscanos, dos jesuitas dedicaron su vida a la comunidad china. Llegado al Perú en 1909, el R.P. José Pineda no dejó de trabajar con el R.P. La Riva con el objetivo de reunir a las diversas comunidades chinas en una misma y única comunidad católica. Juntos crearon en 1910 la **Sociedad de Chinos Católicos del Sagrado Corazón de Jesús**; luego, en 1917, hicieron construir el **Pabellón de los Chinos** en el Asilo de las Hermanitas de los Pobres. La enseñanza religiosa devino su propósito principal. Su acción apostólica tuvo como meta llevar al catolicismo no sólo a los numerosos chinos incrédulos, sino también a los que en Hong Kong, Cantón o San Francisco, ya habían recibido una educación protestante, presbiteriana o metodista. En 1925, el jesuita Jacinto García, nuevo director espiritual de los chinos del Perú, fue nombrado capellán del colegio chino -Chung Wha- fundado el año anterior por la **Sociedad Central de Beneficencia China** (31). Del mismo modo, en provincia, los religiosos quisieron "dar a conocer y hacer amar a Cristo a aquellos que no lo habían amado ni conocido" (New Chung Wa). Ese fue el caso del R.P. chino José Veliz quien se encargó en aquella época de la importante colonia china de Huaral (Herrera, 1924: 145). Esta evangelización "moderna" de la comunidad fue apoyada desde China por la Misión Católica de Shameen, la cual envió a Lima, en 1928-1929, una delegación (MRE, 5-11, arch.91).

La tarea de mantener la comunidad china en el seno de la Iglesia era tanto más urgente en la medida que el comunismo estaba ganando terreno entre los chinos, que no se reconocían dentro de los movimientos ultra nacionalistas. El temor al comunismo explica sin duda que la Iglesia manifestara cierta tolerancia hacia dichos movimientos, los cuales practicaban, en sus clubes y sociedades -a menudo secretas- la política como una verdadera religión (Fig. 7). En respuesta, y en la medida en que la Iglesia se oponía al comunismo, ella recibió el apoyo y el respeto de los nacionalistas chinos.

La persecución de los católicos que siguió a la expulsión de los misioneros y la confiscación de sus bienes (1950-1951) en la nueva República Popular de China, modificó la actitud de la Iglesia, obligándola a adoptar una política "agresiva".

(29) New Chung Wa, 1935, n°12, 33-34.

(30) AAL, Convertidos, 2do legajo, 15/4/1896.

(31) New Chung Wa, 1935, n°12, 27.



Fig. 7 - Cementerio Chino de Chiclayo. Lápida de un responsable local del Kuomintang fallecido en 1930. La cruz figura al costado de los símbolos nacionalistas. El nombre político del difunto está inscrito junto con el nombre doméstico (foto I. Lausent-Herrera).

La revista española "Apostolado" (Revista misionera de los Padres Agustinos) del año 1952, ilustra el resentimiento compartido por las órdenes misioneras. Así, se puede leer en esta revista las más violentas declaraciones contra el comunismo, acusado de haber reanimado "esa sucia tradición xenofoba y anticristiana china" así como el ferviente deseo de que "se abren a la luz los ojos oblicuos" (32).

La llegada al Perú en 1955 del Obispo Misionero H. Ferruccio (1911-1990) reanimó el sentimiento religioso en la comunidad china. Este franciscano (33) llegaba de China, en donde había sido hecho prisionero y condenado a muerte en tanto que era obispo de Kichow. Allegado a la comunidad china limeña, el franciscano atrajo su afección "colaborando con los pastores de la Iglesia en el trabajo pastoral entre los miembros de la cada vez más numerosa colonia china" (Oriental, 1990: 689-690, 697). Como lo habían experimentado los jesuitas antes que él, el control religioso de la comunidad pasaba necesariamente a través de la educación. Asistido por la **Acción Católica China** y la **Asociación Tusan**, (asociación que reagrupa a los chinos de la segunda generación, así como los mestizos chinos), Monseñor Ferruccio consiguió del Vaticano los medios necesarios para la edificación, en 1962, del Colegio

(32) Apostolado, n°110, feb. 1952, "China: Paganía de Cuidado": 40-44. En este número se informa acerca de la muerte en prisión del jesuita chino P. Beda Tchang; de la persecución de Monseñor A. Quintanilla obispo agustino; y de la muerte en Hong Kong de Monseñor Juan Smedt.

(33) Hasta entonces, los jesuitas habían sido los que más se habían ocupado de la comunidad china. Enseguida fueron los franciscanos quienes tomaron a su cargo su dirección espiritual, luego de haber contribuido a la evangelización de los chinos de Lima y de la Amazonia.

Juan XXIII. Este colegio religioso modelo se proponía atraer la juventud de origen chino que frecuentaba el colegio laico San Men -antiguo Chung Wha- dirigido por la Sociedad Central de Beneficencia China. Sin duda, la enseñanza dispensada no concordaba con lo que la Iglesia deseaba aportar a la comunidad china.

La novela "La Virgilia", de Siu Kam Wen, da en cierta manera la razón a los franciscanos en cuanto a la necesidad de desarrollar en el colegio Juan XXIII una verdadera educación católica, muy diferente de la que recibieron en el San Men los dos hermanitos de Ah-Sou, quienes a pesar de estar bautizados, frente al cuerpo inerte de su hermana expresan las siguientes reflexiones: El primer hermano dice al otro:

"Ven a rezar conmigo" _ "¿Rezar?" dije. Ni Ah-Chung ni yo somos católicos o protestantes. En realidad ninguno de los dos profesamos ninguna clase de religión. "¿Qué vamos a rezar?" pregunté, incierto. "¿El Padre-nuestro?". En el San Men, durante las clases de religión, nos habían hecho aprender de memoria los Diez Mandamientos, el Padre-nuestro y los preceptos del catolicismo, todo en castellano. "¿Que importa que sea el Padre-nuestro o no?" contestó mi hermano. ¿En verdad qué importa que sea el Padre-nuestro, el Avemaría o una letanía budista cualquiera? Me hiqué también en el reclinatorio y recé, no con palabras, ni siquiera con el pensamiento. Recé con el corazón, si cabe la expresión" (Siu Kam Wen, 1985: 35).

A pesar que los pasajes citados se refieren a episodios ocurridos en los años sesenta, podemos entender por qué estas novelas no fueron bien acogidas por los notables de la comunidad, quienes están estrechamente ligados a los padres franciscanos. En efecto, es gracias a la aparición de nuevas instituciones -como el Centro Cultural Chino y la Villa Tusan- en las cuales los religiosos participan activamente, que existe actualmente una comunidad china y de origen chino relativamente unida e integrada a la sociedad nacional y que reivindica su identidad a través de numerosas manifestaciones socio religiosas.

Podemos preguntarnos cómo hubiera evolucionado la comunidad china en ausencia del apoyo institucional de la iglesia católica. Puede parecer paradójico el hecho de que los esfuerzos de la Iglesia para evangelizar y asimilar los chinos del Perú a la sociedad nacional, no haya tenido como efecto hacerles perder su identidad, sino por el contrario reforzarla.

El camino recorrido por la comunidad católica china del Perú después de los primeros bautismos y catequizadores chinos ha sido largo. Sus prácticas religiosas todavía heterodoxas suscitarían aún la reprobación de las jerarquías eclesiásticas. Es por ello que los jesuitas y franciscanos han puesto mucho esmero y celo en la tarea de retenerlos en el seno de la iglesia católica.

Actualmente directores espirituales de su colonia, dichas órdenes cierran los ojos ante los parroquianos que rezan a San Acon (Fig. 8) y solicitan a su oficiador que les tire la suerte; fungen ignorar también a aquellos que conservan las tabletas de los ancestros no en el templo, sino en sus hogares y aquellos otros que en su chifa hacen figurar en primer plano la figura de Guang-di bajo el retrato de Jesús iluminado por un foco eléctrico. Si los reproches existen, la resistencia, siempre presente, perpetúa el sincretismo sino peruano, como lo ilustra la venerada imagen de San Acon envuelto en un manto cubierto de ex votos (Fig. 9).



Fig. 8 - Veneración de San Acon en Lambayeque y templo de la asociación china Tongsheng Huigan (foto I. Lausent-Herrera).



Fig. 9 - Templo de la Asociación Tongsheng Huigan (Lima). San Acon lleva puesto un manto cubierto de ex votos (foto I. Lausent-Herrera).

Referencias citadas

- ALZAMORA, V., 1963 - *Mi hospital, historia, tradiciones y anécdotas del hospital "Dos de Mayo"*, Lima: Talleres Gráficos.
- CHING, J. & KÜNG, H., 1991 - *Christianisme et religion chinoise*, 325p., Paris: Seuil.
- CURVEN, C., 1970 - Les relations des Taiping avec les sociétés secrètes et les autres rebelles. in: *Mouvements populaires et sociétés secrètes en Chine aux XIX et XXème siècles* (J. Chesneaux): 151-177; Paris : Maspero.
- D'URSEL, C., 1889 - *Sud Amérique*, 4ème ed., Paris : Plon.
- FASS, J., 1970 - L'insurreccion du Xiaodaohui à Shangai, 1853-1855. in: *Mouvements populaires et sociétés secrètes en Chine aux XIX et XXème siècles* (J. Chesneaux): 178-204 ; Paris : Maspero.
- HERRERA, C., 1924 - La colonia china. in: *Perú actual y las colonias extranjeras, 1821-1921* (ed. Bergamo): 142-155; Lima.
- IZAGUIRRE, B., 1925 - *Historia de las misiones franciscanas, 1619-1921*, Tomo X, (1883-1921), 612p., Talleres Topográficos de la Penitenciaría.
- LAUSENT-HERRERA, I., 1983 - *Acos. Pequeña propiedad, poder y economía de mercado*, 424p., Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto de Estudios Peruanos.
- LECAROS, F., 1979 - *La guerra con Chile en sus documentos*, Lima: Rikchay Perú n°6.
- LEWIS, C., 1970 - Notes sur le Gelaohui vers la fin de la dynastie Quing. in: *Mouvements populaires et sociétés secrètes en Chine aux XIX et XXème siècles* (J. Chesneaux): 267-281; Paris : Maspero.
- MIDDENDORF, E., 1973[1894] - *Perú. Observaciones y estudios del país y sus habitantes durante una permanencia de 25 años*, Tomo 2, Lima: Publicaciones UNMSM.
- RECLUS, J., 1972 - *La révolte des Taiping, 1851-1864*, 277p., Paris : Le Pavillon.
- RODRÍGUEZ, H., 1979 - *La rebelión de los rostros pintados*, 145p., Lima: Instituto de Estudios Andinos.
- SALMON, C., 1991 - Cults peculiar to the chinese of Java. in: *Asian Culture*, 15: 7-23.
- SIU KAM WEN, 1985 - *El tramo final*, 111p., Lima: Lluvia editores.
- SMITH, A., 1930 - *La vie des paysans chinois*, 353p., Paris : Payot.
- WAKEMAN, F., 1970 - Les sociétés secrètes du Guangdong (1800-1856). in: *Mouvements populaires et sociétés secrètes en Chine aux XIX et XXème siècles* (J. Chesneaux) : 90-116; Paris : Maspero.
- WARD, B., 1967 - Sociedades secretas chinas. in: *Sociedades Secretas* (N. Mackenzie): 213-245; Madrid: Alianza editorial.
- WIENER, C., 1880 - *Pérou et Bolivie*, 711p., Paris : Hachette.
- WU BRADING, C., 1986 - *Testimonios británicos de la ocupación chilena de Lima*, 157p., Lima: ed. Milla Batres.

Fuentes

- Apostolado. Revista misionera de los padres Agustinos, n°110 febrero 1952, Valladolid, España.
- Archivo General de la Nación (AGN)
 Causas Criminales: Legajos 184 (1861); 279 (1868); 188 (1861).
 Colección Terán: T.906 (1888).
- Archivos Arzobispales de Lima (AAL)
 Santa Ana. Libro 8/L21 1
 Bautismos. Libro 9/L22
 Convertidos. 1 y 2do legajo
 Curatos. Expediente XV, legajo 17
- Archivos Parroquiales San Pedro
 Bautismos, Libro 1, 1919 Matrimonios, Libro 1, 1919
 Defunciones, Libro 1, 1919.
- Biblioteca Nacional (BN) 1885, Memoria sin referencia

Biblioteca Nacional (BN) 1885, Memoria sin referencia

Ministerio de Relaciones Exteriores (MRE)

(6-11) 3/4/1909.

(5-11) Arch. 91, 3ra-4ta gvta.

Arch.13, 2da gvta.

15/11/1928.

New Chung Wua, 1935, n°7-8-9-10-11-12-13-14; 1936: n°25-26.

Oriental, 1990, n°689-690: 6-7.