

Isabelle Lausent-Herrera

Les Chinois du Pérou : une identité reconstruite

In: Journal de la Société des Américanistes. Tome 80, 1994. pp. 169-183.

Citer ce document / Cite this document :

Lausent-Herrera Isabelle. Les Chinois du Pérou : une identité reconstruite. In: Journal de la Société des Américanistes. Tome 80, 1994. pp. 169-183.

doi: 10.3406/jsa.1994.1530

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/jsa_0037-9174_1994_num_80_1_1530



Abstract

The Peruvian Chinese: A Reconstructed Identity Between 1849 and 1874, nearly one hundred thousand Chineses were brought to Peru in order to replace the black labor force that was employed in the big coastal "haciendas" and with the additional task of exploiting the new source of wealth: the guano. Living conditions in the haciendas and guano islands were assimilable to slavery. The misery in which the Chinese lived was not favorable to the development of their own cultural identity. Without their relatives and wifes, the only asset Chinese can count with was their names, language and beliefs. Until the 1870s, the Chinese seemed resignated to their unhappy destiny but thenceforth insurrections will occur in the way in which they used to do in China. This will herald the begining of a long phase of identity reconstruction through the founding of a chinese-like parenthood and the numerous associations they created.

Resumen

Los chinos del Peru : una identidad reconstruida Entre 1849 y 1874, cerca de cien mil chinos fueron introducidos en el Peru en remplazo de la mano de obra esclava negra de las grandes haciendas costeñas y con el objet ivo de explot ar el guano, la nueva riqueza del país. La condición de los chinos en las haciendas pueden asimilarse sin exageración a la semi esclavitud. La miseria que les acompañó no les permitió afirmar una identidad propria en los primer os años de su llegada al Perú. Así, sin familia y sin sus esposas, los chinos disponen únicamente de sus apellidos, idioma y creencias. Hasta los años 1870, los chinos parecían resignados a su triste suer te para luego, en un sobresalto, rebelarse como solian entonces rebelarse en la China. Ello marcará el principio de un largo camino de reconstrucción de la identidad por medio de una reconstitución de un parentesco bajo el modelo chino y a través las diferentes asociaciones que los chinos en el Perú constituyeron.

Résumé

Entre 1849 et 1874, près de cent mille Chinois ont été introduits au Pérou pour remplacer la main d'œuvre noire des grands domaines coders afin d'exploiter la nouvelle richesse du pays, le guano. Leur condition dans les haciendas sont celles d'un demi-esclavage. Le dénuement dans lequel ils arrivent ne leur permet pas d'affirmer une identité propre. Sans parents, sans épouse, ils n'ont alors que leur nom, leur parler, leurs croyances. Jusque dans les années 1870 ils vont se taire, puis, dans sursaut identitaire, ils vont se rebeller comme on se rebellait alors en Chine. C'est le début d'une longue reconstruction de l'identité qui passe par la recherche d'une reconstitution d'une parenté de type chinois, par la constitution d'associations également.



Persée (BY:)

LES CHINOIS DU PÉROU: UNE IDENTITÉ RECONSTRUITE *

Isabelle LAUSENT-HERRERA **

Entre 1849 et 1874, près de cent mille Chinois ont été introduits au Pérou pour remplacer la main d'œuvre noire des grands domaines côtiers afin d'exploiter la nouvelle richesse du pays, le guano. Leur condition dans les haciendas sont celles d'un demi-esclavage. Le dénuement dans lequel ils arrivent ne leur permet pas d'affirmer une identité propre. Sans parents, sans épouse, ils n'ont alors que leur nom, leur parler, leurs croyances. Jusque dans les années 1870 ils vont se taire, puis, dans sursaut identitaire, ils vont se rebeller comme on se rebellait alors en Chine. C'est le début d'une longue reconstruction de l'identité qui passe par la recherche d'une reconstitution d'une parenté de type chinois, par la constitution d'associations également.

Mots clés: Identité ethnique, ethnicité, diaspora chinoise, minorités au Pérou, parenté et communauté, associations d'entraide.

Los chinos del Perú: una identidad reconstruida

Entre 1849 y 1874, cerca de cien mil chinos fueron introducidos en el Perú en remplazo de la mano de obra esclava negra de las grandes haciendas costeñas y con el objetivo de explotar el guano, la nueva riqueza del país. La condición de los chinos en las haciendas pueden asimilarse sin exageración a la semi esclavitud. La miseria que les acompañó no les permitió afirmar una identidad propria en los primeros años de su llegada al Perú. Así, sin familia y sin sus esposas, los chinos disponen únicamente de sus apellidos, idioma y creencias. Hasta los años 1870, los chinos parecían resignados a su triste suerte para luego, en un sobresalto, rebelarse como solían entonces rebelarse en la China. Ello marcará el principio de un largo camino de reconstrucción de la identidad por medio de una reconstitución de un parentesco bajo el modelo chino y a través las diferentes asociaciones que los chinos en el Perú constituyeron.

PALABRAS CLAVES: Identidad étnica, etnicidad, diáspora china, minorías del Perú, parentesco y communidad, sociedades de beneficencia.

The Peruvian Chinese: A Reconstructed Identity

Between 1849 and 1874, nearly one hundred thousand Chineses were brought to Peru in order to replace the black labor force that was employed in the big coastal "haciendas" and

** CNRS-CREDAL, 28 rue Saint Guillaume, Paris 75007.

Journal de la Société des Américanistes 1994, 80 : p. 169 à 183. Copyright ©, Société des Américanistes.

with the additional task of exploiting the new source of wealth: the guano. Living conditions in the haciendas and guano islands were assimilable to slavery. The misery in which the Chinese lived was not favorable to the development of their own cultural identity. Without their relatives and wifes, the only asset Chinese can count with was their names, language and beliefs. Until the 1870s, the Chinese seemed resignated to their unhappy destiny but thenceforth insurrections will occur in the way in which they used to do in China. This will herald the begining of a long phase of identity reconstruction through the founding of a chinese-like parenthood and the numerous associations they created.

KEY WORDS: Ethnic Identity, Ethnicity, Chinese Diaspora, Minorities in Peru, Kinship and Community, Mutual Help Societies.

Fruit de la colonisation espagnole, le Pérou est un pays qui n'a cessé de se recomposer au gré des flux migratoires et d'affirmer, siècle après siècle, sa multi-ethnicité plus comme un fardeau que comme une richesse. Aux groupes indigènes — amazoniens et andins — réduits et contrôlés dans leur majorité par le clergé et l'administration coloniale à force d'évangélisation et de conversions, sont venues s'adjoindre, à la fin de l'époque moderne, des minorités non nationales dont l'appartenance raciale, ethnique et religieuse différait à la fois de celle de la culture dominante catholique et de celle des populations natives en voie d'intégration.

Siècle de l'Indépendance et de la citoyenneté, le xix^e a donc vu coexister, non sans heurts, les populations andines, les Espagnols accrochés à leurs privilèges, les esclaves noirs et leurs successeurs : les coolies chinois, les colons d'Europe centrale et méditerranéenne ainsi que les « Turcos », terme générique désignant surtout les migrants et commerçants juifs des marges orientales.

Entre 1849 et 1874, année marquant officiellement la fin de la traite mais non de l'immigration, près de 100 000 Chinois originaires des provinces du Guangdong et du Fujian furent introduits au Pérou ¹. Rendus esclaves par des contrats abusifs les rattachant pour la plupart aux exploitations de guano ou aux grands domaines sucriers et cotonniers de la côte péruvienne, ces Chinois furent projetés dans un espace totalement étranger et hostile. Ces quelques lignes évoquent ce qu'était la condition de la main d'œuvre chinoise des grands domaines : « En ce moment un Chinois traversait la cour se dirigeant vers l'usine. Il était nu comme un ver, portant une énorme charge de paille jaunie de canne à sucre [...] Le soir venait [...] et dans le crépuscule, je vis les ombres chinoises, le bétail de tout à l'heure, regagner l'étable en silence suivi de gardes le fouet à la main et d'un majordome à cheval le révolver à la ceinture (C. Wiener, 1880 : 36, 58) ².

Le désarroi dans lequel ils furent plongés et qui se traduisit par de très nombreux suicides, fut augmenté par la privation de compagnes. Amenés sans épouse, soumis à de perpétuelles agressions de la part des contremaîtres noirs ou métis, regroupés dans des baraquements dans la plus grande promiscuité, les Chinois ont renvoyé dès leur arrivée l'image d'une race avilie dominée par ses vices. Les conditions dans lesquelles ils furent introduits et dans lesquelles ils vécurent les premières années de leur réclusion péruvienne ne leur permirent, dans un premier temps, ni de former une communauté ni de développer encore une identité culturelle de groupe.

VINGT ANS D'UNE IDENTITÉ CONTENUE ET BRIMÉE : LES ANNÉES 1849-1869

La vie des Chinois dans les haciendas n'a pas été décrite. Les études qui ont été faites et qui touchent à ce thème (M.J. Gonzales, 1985 et H. Rodriguez, 1989) ont utilisé la correspondance échangée entre les responsables des haciendas et les propriétaires ainsi que les livres de comptes des domaines; documents qui datent, pour la plupart, de la fin de la traite ou de la post-traite. Ces observations de caractère privé ne traitent des Asiatiques que sous leur aspect utilitaire, celui d'une marchandise que l'on peut vendre ou échanger, celui d'un outil qui rend ou qui rend mal si les hommes sont malades et qui ne rend plus quand ils vieillissent ou quand ils meurent. Très peu d'observations sont faites sur les coutumes qu'ils parvinrent à préserver au cours de leur vie et sur leur réclusion dans les plantations. Quelques mots laconiques font état du Nouvel An chinois mais aucune description ne l'illustre; d'autres appréciations sont notées pour commenter l'insistance des Célestes à obtenir du porc au lieu du bœuf sans que les plats préparés, les ingrédients employés ne soient jamais spécifiés. Il est parfois dit qu'ils se soignent eux-mêmes mais rien sur l'emploi de leurs produits ni sur la présence, parmi eux, de médecins herboristes. Les témoignages sont donc rares, qu'ils soient extérieurs à l'hacienda ou émanent de l'intérieur car les Chinois, transplantés, démunis, n'ont que très peu eu l'occasion de s'exprimer 3. On peut donc dire que les premières générations de coolies que l'on fit venir n'eurent comme « bagage » que leur nom - souvent incomplet du fait de leur illétrisme -, leur parler, leurs croyances, parfois un savoir-faire et, très rarement, quelques objets familiers.

Le nom. Distribués dans les plantations à leur arrivée, ils se reconnaissent entre eux grâce à leur patronyme. Ce patronyme c'est celui du clan auquel ils appartiennent, un clan constitué sur une base territoriale qui est le village d'origine en Chine. Composé en général de trois éléments, parfois quatre, dont le patronyme, le nom a également pour fonction d'indiquer à celui auquel on s'adresse la génération à laquelle on appartient. Avoir un nom, le mentionner, c'est dire en trois ou quatre mots (caractères), qui est sa famille, donc qui sont ses ancêtres, d'où l'on vient, et si l'on doit être respecté en tant qu'aîné ou si, au contraire, on doit adopter une attitude soumise envers celui auquel on s'adresse. Élément identitaire essentiel, c'est d'ailleurs à partir du clan patronymique et territorial que se formèrent, quelques années après leur arrivée, les groupes d'entraide, fondements de la communauté.

La langue. Originaires de différentes provinces et districts du sud de la Chine, les Chinois forment, contrairement à la vision qu'en ont les Péruviens, une masse non homogène d'un point de vue linguistique. Le cantonais est la langue parlée dominante, mais d'autres dialectes, comme le langtou et le hakka, sont les langues véhiculaires de groupes importants de Chinois. Forcés de ce côtoyer dans les pires conditions, ces groupes dialectaux ne s'entendent pas toujours, dans la double acception du terme. Rappelons par exemple qu'entre Puntis cantonais et Hakkas, l'animosité est grande et ancestrale et qu'à la même période elle s'exprime, en Chine, à travers la guerre des Taiping (1849-1864) 4. Là encore, les observations manquent pour rendre compte de cette diversité conflictuelle. La population

chinoise des plantations était-elle ethniquement homogène? Comment, par exemple *Puntis* et *Hakkas* ont-ils cohabité dans les haciendas où ils avaient été affectés? Malgré l'effet de solidarité né d'une adversité commune, il est peu probable que la cohabitation ait été toujours heureuse. À l'intérieur de l'hacienda, des groupes de dominants et de dominés durent apparaître et se former, d'abord sur la base d'une affinité dialectale, puis territoriale et clanique. Avec le début de la libération des premiers Chinois, ces groupes, dispersés, purent se rassembler dans des centres urbains et se constituer en associations régionales et dialectales.

Les croyances. Hormis les trois jours accordés aux Chinois pour fêter leur Nouvel An dans l'hacienda, on sait, en fait, encore peu de choses à propos des pratiques religieuses communautaires ou individuelles au sein des plantations. Les grands propriétaires se désintéressaient totalement de la vie privée de leurs Chinois, sauf quand il s'agissait des déviances sexuelles auxquelles ils étaient conduits dans leur isolement ou quand, sous l'emprise de l'opium, ils devenaient fous. Dans l'impossibilité matérielle de poursuivre le culte ancestral⁵, les premiers Chinois vénérèrent en cachette les dieux territoriaux et, plus spécialement, le très populaire dieu du Sol, Tu Di Gong, garant de la paix et de l'unité. Dans leur dénuement il leur était malgré tout facile de s'adresser à lui car sa présence dans le baraquement où ils vivaient pouvait prendre la simple forme d'une inscription idéographique peinte sur un papier collé au pied du mur 6; une ou deux bougies et quelques fruits en offrande suffisaient à mettre en relation le coolie et son dieu tutélaire. En plus de cette invocation sur papier et en l'absence d'une représentation de forme humaine, le dieu du sol pouvait être représenté par une entité naturelle 7, qui pouvait être une roche. Lorsqu'ils parvenaient à communiquer et à avoir des relations d'échange avec les Indiens, les coolies informés par eux de la nature des huacas devaient sentir une communion de croyances. Leur dévotion s'exprimait aussi envers Guankong (Guanyu, Guandi) dieu de la guerre, de la justice mais, avant tout, du commerce et de la prospérité ainsi qu'envers Guanyin, déesse de la miséricorde, divinité d'origine bouddhique. Dans ce monde hostile qu'était l'hacienda, les mauvais traitements, les conflits entre coolies, et la peur des démons (les gui) ne pouvaient que favoriser le recours aux géomanciens et aux exorciseurs quant il s'en trouvait parmi eux. Jusqu'à ce que les Chinois libérés pussent faire venir de Chine les statuettes représentant d'autres divinités protectrices et les introduire dans les plantations, les manifestations religieuses furent sans doute très simples. Quelles soient religieuses ou superstitieuses, les pratiques des Chinois n'ont jamais été décrites jusqu'aux années 1880. C. Wiener, bon observateur, rapporta, à l'occasion d'un voyage fait en 1877, donc très tard, comment, de manière improvisée, les Chinois se mirent à célébrer une cérémonie :

« J'eus le plaisir de voir un sanctuaire chinois improvisé par les coolies et d'assister à leurs cérémonies religieuses.

Leur autel consistait en une table couverte de plats, dont quelques-uns ornés d'inscriptions. La table était surmontée d'un dais, au fond duquel se trouve une image représentant un homme assis; derrière lui, apparaissaient une Chinoise souriante et une espèce de satyre au visage brun. Devant plusieurs plats brûlaient des bougies, de même qu'au pied d'un certain nombre de couchettes. Les Chinois s'amusent à lancer des pétards du matin au soir de la fête et mangent copieusement ». (Wiener, C., 1880 : 112, note 2).

Cet exemple ne concerne évidemment pas période initiale car les rites sont ici accomplis devant des images et des statuettes qui étaient vraisemblablement absentes dans les premières années de leur arrivée 8. Ce texte a cependant le mérite de décrire un temple de fortune que les Chinois aménagèrent ce jour là dans leur barraquement. Tel qu'il est décrit, il fait penser à une sorte de temple des Trois Religions ou de Tous les Dieux comme il en existait en Chine, dans les milieux populaires.

Si telles étaient leurs pratiques individuelles ou de groupe, elles ne furent sans doute jamais perturbées, d'une part parce qu'elles n'entravaient pas le rythme ni la qualité du travail et, d'autre part, parce que le christianisme ne fut introduit que très tardivement dans les plantations ⁹. Certains propriétaires firent baptiser leurs Chinois, mais pas tous et pas de manière systématique. D'abord parce qu'il ne le souhaitaient pas (les curés seraient alors intervenus dans la conduite du domaine en exigeant le respect des fêtes religieuses, ce qui aurait enlevé du temps de travail à l'hacendado), ensuite parce que les religieux eux-mêmes ne s'en préoccupèrent pas à cette époque. Ce n'est qu'à partir des années 1870, avec la montée de la violence au sein des haciendas et surtout le nombre croissant des Chinois venant vivre à Lima, que l'Église s'inquiéta du salut de leur âme.

Contrairement à l'indifférence affichée envers les autres manifestations culturelles ou religieuses chinoises, la signification donnée à la mort et aux croyances qui l'entouraient, intéressèrent les contemporains, surtout à cause de la fréquence des suicides. En se pendant ou se jetant du haut de falaises (cas des Chinois collecteurs de guano), les coolies mettaient fin à leurs tourments emportants avec eux l'espoir de se réincarner dans une autre vie, dans l'Empire Céleste. Forts de cet enseignement, certains hacendados firent brûler les corps des coolies qui choisissaient de se donner la mort firent afin de les priver ainsi d'une possible réincarnation. Cette croyance fut la seule, à notre connaissance, dont les hacendados se soucièrent pour contraindre les Chinois. Mais cette arme culturelle se retourna finalement contre eux. En effet, les crémations furent, avec la mort due aux coups de fouets, une des toutes premières causes de rébellions internes aux haciendas. La mort et ses rituels n'étaient pas respectés dans les haciendas. On ignora les veillées, les processions, la conservation des corps dans l'attente de la date propice pour la mise en terre ainsi que le choix du terrain favorable. Contrairement aux coutumes chinoises, les corps étaient portés sans préparation dans des fosses communes creusées dans une parcelle excentrée de l'hacienda ou dans des cimetières de fortune jouxtant des huacas et des cimetières préhispaniques, comme on a pu l'observer à Tarma et Trujillo.

Il est significatif de constater que durant près de vingt ans de traite on a tout ignoré des Chinois. Seuls sont évoqués dans les échanges de courriers entre hacendados, pourvoyeurs et autorités politiques, les traits négatifs du caractère chinois : dépravation et emprise de la drogue. On refuse de regarder ou de comprendre leurs coutumes, on ne leur prête aucune identité propre.

SURSAUT ET RÉCUPÉRATION IDENTITAIRE

Les hacendados et leurs contremaîtres ne doutaient pas, jusque dans les années 1870, de pouvoir continuer à contrôler leurs coolies. Les conditions de travail étaient si dures et, pour les insoumis, les punitions si cruelles que les révoltes n'étaient que sporadiques et le fait de quelques fortes têtes. Leur premières inquiétudes s'éveillèrent avec l'apparition de Chinois libres, circulant entre les plantations et établissant des relations entre les Chinois des différentes vallées et haciendas.

De sporadiques, les mouvements de révoltes devinrent plus nombreux et plus amples. De la révolte on passa à la rébellion organisée comme celle de Pativilca en 1870. Mobilisant mille cinq cents Chinois environ, cette rébellion revêt une « coloration » typiquement chinoise. Les coolies se peignirent le visage de deux couleurs (rouge et bleu), ceignirent leur front de bandeaux, brandirent des étendards, défilèrent avec des armes improvisées et des instruments de musique, gongs et flûtes. L'armée venue en renfort de Lima au secours des hacendados mâta la rébellion mais au prix de 300 morts ¹⁰.

Par la suite, d'autres révoltes de moindre ampleur mobilisèrent les Chinois : en 1871 à Maranga, en 1875 à Huacho et en 1876 à Trujillo. La mobilisation la plus impressionnante et la plus significative de Chinois fut celle qui accompagna la montée des troupes chiliennes sur Lima pendant la Guerre du Pacifique. Ils virent en effet dans les chiliens les libérateurs qu'ils espéraient et furent fascinés par leur chef le colonel Lynch qui parlait chinois (il avait combattu pour les Anglais pendant la Guerre de l'Opium). À Lurin, la veille de la bataille de Chorrillos, le 11 janvier 1881, les Chinois qui assistaient les troupes chiliennes se préparèrent curieusement à l'attaque. Il semble que deux cérémonies la précédèrent. Un témoin, le chirurgien chilien, A. Queely, décrit la première d'entre elles en ces termes :

« Cette colonie formée de 658 individus s'était réunie, le 11 janvier, dans sa pagode de San Pedro de Lurin, dans une sorte de chapelle assez grande et, bien que ce ne fût pas la nuit, elle était éclairée par quatre lanternes chinoises de différentes couleurs et ornée par un autel sur lequel étaient disposées trois statues ou figures en bois, à la manière de ce que l'on a l'habitude de voir sur les autels de nos propres églises. La statue ou le saint du milieu représentait Kuonlong, sorte de Mars dans la religion des colons 11; c'était un homme d'imposante stature à la barbe longue et épaisse, au visage de couleur rouge, qui selon la croyance des fidèles maniait une énore épée pesant plus de mille livres, qu'il tenait dans sa main droite. Le saint de la droite représentait un jeune homme imberbe au visage blanc, qu'ils croyaient être le fils de Kuonlong et appelaient Yong Long et, celui de la gauche, espèce de garde du corps de leur dieu de la guerre, était noir avec de gros yeux blancs. Lui aussi tenait une épée et s'appelait Affay. Face à cette étrange trinité, un Chinois exécuta ce qui ressemblait à une messe et se mit à égorger un coq, symbole de la guerre; son sang fut recueilli dans une bouteille. Au nom de ce sang de guerre, les chinois jurèrent et firent des vœux pour que l'armée chilienne soit victorieuse, c'est ce qu'il demandèrent à Kuonlong avec beaucoup de respect puis burent le sang mélangé à l'eau. Les 658 colons parvinrent tous à boire un peu de ce liquide mystique.

La cérémonie une fois terminée, le Chinois Quintin Quintana, chef élu par cette même colonie, prononça un long discours dans lequel il parla de l'esclavage qui régnait au Pérou, de la liberté prochaine et de l'empire des lois communes ». (Lercaros, F., 1979 : 96-97) ¹².

Un autre témoin chilien, W.A. Dyke Akland, assista avec 2000 Chinois à une cérémonie qui eut lieu cette fois dans une église et non une pagode. Là aussi, un coq fut égorgé, son sang bu et des coquillages lancés en l'air pendant que le serment était fait par l'assemblée de soutenir les Chiliens et d'abattre les Péruviens ¹³. Les rites qui sont décrits ici, à la veille de la bataille sont exactement ceux qui accompagnaient, dans les sociétés secrètes de Chine, les préparatifs d'insurrection. Ces descriptions font penser particulièrement à une des sociétés de la Triade, la Gelaohui (turban rouge, sacrifice du coq, serment et vénération du dieu Yue Fei Affay) ¹⁴.

La pénétration des sociétés secrètes au Pérou et en particulier dans les haciendas s'est faite par l'intermédiaire de Chinois capturés ou endettés, déjà initiés, qui trouvèrent au sein de l'hacienda l'occasion et les conditions idéales — liées à la captivité, à l'injustice — de reproduire leur secte d'origine. Les premiers commerçants californiens envoyés par les grandes sociétés de commerce chinoises regroupées depuis 1852 dans la « Société des Six Sœurs », puissant membre de la Triade en Chine, ¹⁵ contribuèrent également à la propagation des sociétés secrètes. Voyageant en province, ces commerçants se mettaient en contact avec des Chinois libérés qu'ils initiaient. Ces derniers, à leur tour, grâce aux boutiques qu'ils tenaient dans les haciendas, parvenaient à initier les coolies toujours sous contrat et objets d'injustes traitements.

Considérées sous cet angle les rebellions chinoises, en particulier celle de Pativilca, semblent, dans leur forme, très proches des insurrections rurales chinoises conduites par les sociétés secrètes de la Chine du sud. Qu'ils aient été spontanés ou en partie « assistés », les soulèvements des Chinois du Pérou portent en eux une marque identitaire très forte. Par certains aspects, on peut même accorder à la révolte conduite par *Quintin Quintana*, un caractère messianique. Il est par ailleurs intéressant de constater qu'au même moment, à Lima, se dessinait autour de Chinois libérés et des premiers Californiens, la naissance d'une véritable communauté chinoise. Ces deux événements qui eurent lieu entre 1881 et 1882 marquèrent le réveil identitaire des Chinois.

QUIMPIRIQUI, UNE COLONISATION UTOPIQUE

Après vingt ans de soumission et d'isolement, le réveil identitaire, qu'il se soit exprimé au niveau individuel ou collectif, se fit par étapes et *Quimpiriqui* fut l'une d'elle. Suivant l'exemple des Noirs qui les précédèrent, quelques Chinois parvinrent à fuir des haciendas. Comme eux, ceux sont des *cimarrons*. On a coutume de croire qu'une fois échappés, les Chinois rejoignirent Lima et le marché central autour duquel se concentraient des milliers de Célestes vivant précairement et déployant de multiples activités artisanales et commerçantes. Il arrivait, plus qu'on le croit, que ces Chinois, comme les esclaves noirs, se réunissent dans les montagnes et forment des *palenques*, sorte de petites sociétés d'esclaves en fuite qui, si elles n'étaient pas découvertes, pouvaient finir par former des hameaux. Certains Chinois se réfugièrent ainsi dans les Andes mais surtout sur le versant oriental, là où le milieu est sauvage, isolé, où les chances de les débusquer étaient moindres et qui se prêtait

le mieux à l'idée de retour à une vie communautaire, un retour à une société originelle et égalitaire.

Plusieurs témoins de bonne foi firent état du cas de Quimpiriqui, prés de Huanta (Ayacucho). Selon Samanez Ocampo et le colonel Portillo, qui ont tous deux exploré la région, une colonie d'environ 60 Chinois s'installa en 1873 en ce lieu inaccessible et dangereux. Trois Chinois sont à l'origine de cette colonisation. Trouvant l'endroit exploitable, notamment pour cultiver du riz, ils s'établirent sur ces rives du *Madre de Dios*. Commentant les conditions de leur installation, Portillo précise :

« Ils écrivirent à d'autres Chinois de la côte, lesquels, attirés par une si flatteuse perspective, s'enfuirent des haciendas où ils étaient esclaves et vinrent s'établir ici, obtenant le meilleur résultat » (Portillo, 1899 : 321-22) ¹⁶. Toujours à propos de cette nouvelle colonie, Samanez ajoute : « Leur activité est la riziculture, activité pour laquelle ils sont très capables, ayant exporté plusieurs milliers de quintaux de cet utile céréale vers les marchés de Huanta et d'Ayacucho. Ils commercent aussi activement avec les sauvages en leur achetant cacao, vanille, tissus, perroquets, peaux, plumes, etc. en les troquant contre des outils, du sel, des miroirs, des aiguilles, des mouchoirs et d'autres articles de cette sorte dont les sauvages sont friands. Ces Chinois sont très actifs et travailleurs » (Larrabure i Correa, 1909, Vol. XVIII : 278-279) ¹⁷.

Dans cet univers clos, les Chinois de Quimpiriqui reproduisirent, loin de tout contrôle, une micro société chinoise comme nulle part ailleurs les Chinois du Pérou n'avaient encore eu l'occasion de le faire. Toujours selon nos voyageurs, ils y fondèrent des familles, sans doute avec des femmes indiennes (nativas) 18 et cultivèrent et récoltèrent leur riz selon leurs coutumes. Ils conservèrent leurs cultes, leur temple, et s'adonnèrent à leurs occupations favorites comme le jeu. Cette société « idéale » échoua dix ans plus tard. Plusieurs raisons furent évoquées : les attaques incessantes des Indiens (de nombreux Chinois furent ainsi tués par des Iquichanos), les querelles internes dues au jeu. Le Père Gassia (Izaguirre/Gassia, 1926, L. 3: 369), qui avait recueilli à Chanchamayo l'un de ces Chinois après l'éclatement de la colonie et qui les accusait d'avoir « offert à Confucius des sacrifices et d'être des mécréants pervertis », ne connaissait visiblement pas la culture chinoise. Les sacrifices auxquels il faisait allusion étaient sans doutes destinés à des dieux tutélaires afin d'apporter la prospérité et non à Confucius. Par ailleurs, les querelles évoquées précédemment eurent sans doute pour origine des manquements au règlement d'une ou de deux sectes comme celle dont nous avons déjà parlé à l'occasion des révoltes.

La récupération identitaire n'est pas que collective comme c'est ici le cas; elle est avant tout individuelle et concerne les Chinois libérés ou en fuite donc en dehors de la tutelle de l'hacienda. Sous les formes que nous pensons être les plus significatives, les démarches liées à ce processus de récupération n'apparaissent, là encore, qu'à la fin des années 1870 et, plus nettement, parmi les Chinois qui ont déjà fait des efforts d'intégration en recevant le baptême ou en se mariant avec des Péruviennes par exemples. Les plus significatives passent par la récupération des noms, la persistance des croyances, la vie associative et un effort de recomposition d'une parenté chinoise.

La revendication des noms chinois et les tentatives de reconstitution de la parenté

À Acos (province de Huaral), une petite colonie chinoise d'ouvriers agricoles et de petits commerçants fort actifs se forma dans les années 1880. Alors qu'ils portaient soit des noms espagnols, pour avoir été baptisés ou parce que leur ancien patron l'avait voulu ainsi, soit de « petits noms » (de type, Apo, Atac) 19, les Chinois du village se mirent à réemployer leur nom chinois qu'ils apposèrent à leur nom hispanique sur les documents officiels. Ce fut, vis-à-vis de la population locale, une façon de rompre avec les Chinois serviles qu'ils avaient été et d'imposer une nouvelle image. Les Chinois retournèrent aux anciennes coutumes qui leur permettaient d'avoir plusieurs noms selon les étapes de leur vie (classe d'âge, changement de résidence) et selon l'usage qu'ils voulaient en faire (nom littéraire, nom de commerce). Cette potentialité d'identités multiples n'avait plus rien à voir avec le nom sans vie et sans histoire qui les désignait dans les livres de compte des haciendas. Cette réaction que nous avons observée dans les Andes (Lausent, 1983) est propre à toutes les colonies constituées autour des années 1880, qu'elles soient côtières, andines ou même amazoniennes. Ce désir nominal d'être s'accompagna du désir, plus concret encore, de reconstitution d'une parentèle et parenté chinoises.

En Chine méridionale, le lignage est patrilinéaire exogame. L'ancêtre fondateur donne l'éponyme à sa descendance. Les lignages et sous-lignages issus de cette filiation agnatique forment soit un village, un bourg, ayant pour nom le patronyme du clan, soit se dispersent et cohabitent avec un ou plusieurs autres lignages dans des villages qui, cette fois, ne porteront pas leur nom. Parfois distants les uns des autres par l'espace qui les séparent mais surtout à cause de leur situation économique et sociale, ces lignages réunis forment le clan. Les lignages riches sont souvent les meilleurs gardiens du culte des ancêtres. Ils entretiennent leur propre « salon des ancêtres », tandis que les plus pauvres, ou les plus détachés du lignage aîné, n'ont souvent pas les moyens de posséder de tels temples et de célébrer le culte des ancêtres comme ils le devraient. Dans ce cas, leur référence généalogique ne dépasse pas la 4e génération (les lignages conservateurs aisés peuvent remonter à vingt-cinq générations). Il existe cependant une solidarité interlignage qui, même chez ceux dont la référence est « courte », est à l'origine d'une reconnaissance mutuelle d'un clan patronymique. Le nom, le village d'origine de la famille déterminent cette solidarité. La connaissance précise des liens et repères généalogiques passe alors en second plan. On comprend dès lors l'importance du nom et de sa transmission, même dans les lignages les plus pauvres. Dès qu'ils le peuvent, c'est-à-dire dès qu'ils peuvent constituer un foyer, soit après s'être libérés de leur contrat, soit après s'être enfuis, ils vont chercher à avoir une descendance mâle qui, même si elle est métisse, ce qui pratiquement est toujours le cas, portera le nom. Dans le système traditionnel, les filles n'entrent pas dans la reproduction du lignage et en sortent le plus vite possible. Dans la situation péruvienne, les filles de la première génération issue du métissage furent traitées avec des plus de mansuétude ²⁰ car comme pour le choix de l'alliance, elles servirent souvent une stratégie visant à reconstituer une parenté fictive et une parentèle d'origine chinoise. Cette démarche fut essentielle dans l'étape du recouvrement de l'identité chinoise de l'ancien coolie ou, plus tard, du migrant ²¹.

Dans quelle mesure les Chinois tentèrent-ils de recomposer une parenté chinoise et dans quelle mesure y réussirent-ils? Pour ceux qui étaient sans frères et privés de femmes chinoises, cela semblait impossible. Certains Chinois, désirant resserrer leurs liens parce que originaires en Chine d'un même village ou district, épousèrent des Péruviennes parentes, sœurs ou cousines, de telle sorte que chacun d'eux devenait parent par alliance. Les enfants de ces unions étaient souvent mariés entre eux. En Chine, l'oncle maternel joue un rôle protecteur. Au Pérou, en l'absence de l'oncle maternel on considéra souvent le Chinois époux de la sœur ou de la cousine de l'épouse, comme une sorte d'oncle maternel qui, s'il ne l'était pas par le sang, l'était par la fonction. C'est lui, par exemple, qui conduisait l'enfant en Chine et l'amenait à la famille du père si celui-ci ne pouvait se déplacer; c'est lui qui, à la mort du père, s'engageait à maintenir les fils métis au sein de la communauté chinoise (bien que ces derniers se soient plaints d'y avoir souvent été mal accueillis). Les filles, traditionnellement négligées, acquirent dans cette reconstitution bancale, un rôle particulier. Promises jeunes à des compatriotes beaucoup plus âgés ou à leurs fils métis, elles participèrent et aidèrent à la composition d'une nouvelle société sino-péruvienne 22 tout en contribuant à créer et alimenter une parentèle chinoise ou métisse. Fictive quant à la parenté dans sa première étape, celle-ci devint vite réelle dans la seconde. L'une comme l'autre furent les garantes de la transmission de certaines traditions domestiques. Elles furent renforcées, à l'occasion des conversions au catholicisme, par l'adoption et l'utilisation du compadrazgo ou compérage dans lequel l'époux de la sœur ou de la cousine et l'épouse métisse de l'allié du père furent automatiquement recrutés. La juxtaposition de cette nouvelle forme d'acquisition de parenté fictive hispanique vint renforcer les nouveaux liens que les Chinois tissaient entre eux. En associant, dans le baptême comme dans le mariage, les stratégies propres à reconstituer une famille de type chinois grâce à la pratique du compadrazgo, les Chinois cherchèrent à recréer des formes de pouvoir claniques à une échelle locale et régionale. Les stratégies employées afin de préserver l'identité chinoise tant individuelle que collective, rassurèrent dans un premier temps les Chinois qui avaient connu les affres du semi-esclavage des haciendas. Palliatives, elles ne pouvaient cependant garantir que cette identité ne serait pas altérée, notamment par la difficile transmission de la langue ²³.

Toutes ces initiatives individuelles ou de groupe montrent qu'il y a, à cette époque, un réflexe identitaire chinois qui se traduit aussi par la naissance d'un tissu communautaire autour de la création de sociétés d'entraide sur la base de l'appartenance régionale en Chine et de l'appartenance clanique. Sans le nom, il y avait perte de l'identité. Sans le nom et la famille, il n'y avait pas de transmission possible, il n'y avait donc plus de communauté, plus de protection.

LES SOCIÉTÉS D'ENTRAIDE

Les premières sociétés dont on trouve la trace ont été créées en 1874, année marquant officiellement la fin de la traite. Elles révèlent les scissions existant déjà

au sein de la communauté naissante. Ces scissions qui préexistaient à la création de ces sociétés, se sont établies sur la base de l'appartenance dialectale et l'origine régionale des Chinois du Pérou. On trouve ainsi, face à face, deux assemblées : celle des Hakkas venus des provinces du Fujian (coolies de la première décennie de la Traite) et du Guangdong (Chockai) et celle des Punyis cantonnais. L'importance qu'ont déjà en 1874 ces deux associations est notable : la Sociedad Tongshing huiguan 24, représentée par Juan Nuqi (Nuque), est capable d'acheter cette même année au grand entrepreneur de chemin de fer H. Meiggs, un terrain proche du marché central afin d'y construire un local. Les membres connus en 1889 de cette association montrent que le regroupement s'est d'abord réalisé sur la base dialectale mais qu'il a coexisté avec une organisation interne à prédominance clanique, celle des Koo. On note également que ses membres ont été les piliers de la création, en 1882, d'une association fédératrice groupant toutes les sociétés chinoises de la capitale et du Pérou. Toujours en 1874, la société Nam Joy 25 achète, toujours pour édifier un local, le terrain jouxtant celui de la Tongshing. Cette société porte le nom du district le plus proche de Canton qui fait partie des districts du Samyup. Elle regroupe encore aujourd'hui les Chinois dits Punyis. L'initiative de cette fondation semble être due à un regroupement clanique autour des familles Hoo (Jo, Jau, Hau) ainsi qu'à la volonté d'une compagnie commerciale récemment implantée au Pérou. la Wing On Chong. Entre 1874 et 1882, quatre autres sociétés se formèrent. Parmi elles, la Sociedad Jockian Conci (Fockian Conci) qui achète également un local en 1879, la Tongyi huiguan, autre société hakka, sise depuis au moins 1876 dans le port de Lima, Callao, la Cu Con Chau (Guganzhou huiguan) et la Chung Shan (Zhongshan huiguan); les deux dernières furent également créées sur une base régionale, dont nous ignorons la prédominance clanique.

Alors que le Pérou s'effondre sous le poids de l'endettement et que les Chiliens envahissent le pays, ces sociétés se regroupent. On ne sait à quelle volonté ce regroupement obéit mais les raisons peuvent être multiples : il peut s'agir d'un réflexe de défense dû aux représailles des Péruviens et des Chiliens contre les Chinois ²⁶; mais aussi avoir été dicté par la conjugaison d'initiatives à la fois chinoises, péruviennes et sino-américaines. Enfin, il peut avoir été décidé d'urgence pour contrer la prise en mains par des dirigeants indésirables, de ce qui représente à cette époque une colonie d'au moins 50 000 personnes.

Un certain dirigisme présida donc la constitution et la reconnaissance officielle, institutionnelle, de la communauté chinoise. Après un sursaut identitaire spontané ayant contribué à l'organisation de sociétés régionales d'entraide, le mouvement fut récupéré. La première initiative en ce sens fut prise par la Sociedad Asiática de Beneficencia China en 1881. Cette société est étrange, car elle fut présidée par un franc-maçon Américain F.A. Renaut. Le secrétaire de la société était chinois comme tous les autres membres. Un inspecteur supervisait cinq sections regroupant les Chinois sur la base d'un critère qui ne semble pas être clanique mais plutôt territorial. Les Chinois, regroupés dans ces sections ²⁷ auraient donc appartenu à des huiguan déjà formées au Pérou. Les statuts prévoyaient une cotisation qui garantissait soins, assistance, instruction pour les enfants et, le plus important, la prise en charge des funérailles. Les litiges entre les membres y étaient réglés par un tribunal interne à la société composé de juges et défenseurs.

Trois semaines plus tard, une autre société fut créée par les Chinois du Pérou. C'était et c'est toujours la Sociedad Colonial de Beneficencia China présidée par Kuh Tac Qui alias M. Benavides et son vice-président Wan Fon Fi alias M. de la Cruz. Les statuts montrent que les objectifs étaient les mêmes que dans la société de F.A. Renaut. Les membres de la communauté y étaient regroupés en neuf tribus dont les chefs étaient des notables chinois. Le terme tribu évoquerait volontiers un regroupement par clans ; ils nous semble pourtant plus juste d'y voir, là encore, un regroupement des sociétés régionales d'entraide (les huiguan) déjà existantes.

Il est possible de suivre la vie de la première association jusqu'en 1891. Moins de dix ans après sa fondation, elle disparut, ruinée par les conflits qui opposèrent le Président Renaut aux membres chinois. La seconde association rencontra plus de succès et elle fut soutenue et encouragée par les autorités péruviennes, le corps diplomatique et surtout l'Église. La confirmation de la création de la société eut lieu alors que les Chiliens se retiraient de Lima et que le Pérou retrouvait sa souveraineté. Étaient présents les presbiteros chinos Chavez et La Riva, Monseigneur Raimondi, évêque de Hong Kong. En 1885, le mémoire du président de la société reflète l'ambiguïté de la situation des Chinois du Pérou. Dans leur exil américain, ils firent valoir leur identité chaque fois qu'ils le purent : au cours de leur rébellion et dans la persistance altérée mais constante de quelques traditions. Pour faire face aux aléas d'un sort qui leur était défavorable, ils constituèrent les sociétés d'entraide sur le modèle chinois. Au moment où ces structures mises en place allaient permettre leur reconnaissance en tant que communauté donc le début de leur intégration, ils durent accepter l'intrusion de l'État 28 et de l'Église c'est-à-dire accepter les conditions de cette reconnaissance identitaire.

Paradoxalement c'est au moment où ils recouvrent une identité propre que les Chinois s'intègrent dans la vie péruvienne. C'est aussi au moment où ils recouvrent leur liberté qu'ils entrent dans un système cloisonné, protecteur et centralisateur chinois. Cette récupération identitaire dont on a vu ici quelques aspects, se matérialise à la même époque par la « prise en possession » d'un espace autrefois ouvert, le marché central, qui devient pour eux un univers clos, un refuge ethnique. Le quartier chinois apparaît vite comme un espace enclavé dans la ville où se concentrent tous les temples, les associations, les commerces typiques, les tripots, les théâtres (1876). C'est un lieu de résidence où les Chinois s'entassent reproduisant la promiscuité des baraquements des haciendas. C'est un espace contrôlé par eux et garant symbolique de leur identité.

Cette affirmation d'eux-mêmes, cette reconstruction dans un milieu qui leur fut toujours hostile, obéit à des stratégies personnelles comme le choix de l'alliance ou le recouvrement des patronymes, et collectives comme la naissance des sociétés d'entraide. La communauté que dès lors ils formèrent, s'employa dans ses activités à valoriser toutes les manifestations de la culture chinoise. Elle créa des écoles, lieux de reproduction identitaire et une presse moderniste. Sa seule concession fut son adhésion au catholicisme; mais protégée par un encadrement institutionnel omniprésent, elle a conservé en entretenu des marques identitaires symboliquement fortes *.

^{*} Manuscrit reçu en mai 1994, accepté pour publication en Juin 1994.

NOTES

- * Ce texte a été présenté à l'occasion du colloque : Reconstruction de l'identité ethnique, organisé par le GDR 26 Amérique Latine du CNRS, le 17 et 18 mars 1994, Paris.
- 1. Sur les conditions de la traite des Chinois au Pérou consulter W. Stewart, La servidumbre china en el Perú, 1976, Mosca Azul, Lima.
- 2. In Ch. Wiener, Pérou et Bolivie, récit de voyage, 1880, Paris. Les observations de Wiener correspondent à un voyage réalisé en 1877, soit trois ans après la fin de la traite alors que des milliers de Chinois étaient encore retenus dans les haciendas, leur contrat n'étant pas achevé ou illégalement prolongé. Pour connaître la véritable condition des coolies il faut consulter les rares dénonciations faites dans le journal El Comercio, la presse anglaise anti-esclavagiste et les archives nationales.
- 3. Les Causas Criminales, qui sont en train d'être cataloguées aux Archives de la Nation à Lima, donnent parfois la parole à des coolies accusés de crimes, révoltés, repris après une fugue. Les plaintes les plus anciennes que nous connaissons datent de 1860.
- 4. À propos du rôle des *Hakkas* dans cette extraordinaire jacquerie messianique consulter, Reclus, J., 1972, La Révolte des Taï-Ping (1851-1864). Le Pavillon, Paris.
- 5. Bien que propre aux chinois aisés, possédant quelque instruction et le plus souvent citadins, il n'est pas exclu que cette pratique ait été adoptée par certains d'entre eux au sortir de l'hacienda, même si la majorité des coolies pensaient que leur séjour serait temporaire et qu'ils réincorporeraient le clan familial.
- 6. Nous avons pu observer en 1984 cette même pratique dans le temple délabré d'une communauté asiatique installée depuis 1865 environ, en Amazonie, à San Ramon.
 - 7. Sur ce thème consulter l'article de Joël Thoraval, 1992.
- 8. Il n'a jamais été fait d'enquête sur la production d'un artisanat chinois fait au Pérou. Nous avons eu l'occasion de voir à lima une lanterne chinoise faite vraisemblablement avec un bois dur d'Amazonie, la chonta. Les vitres étaient grossièrement peintes... À partir de quand les Chinois produirent-ils leur propre artisanat? Les premières images sculptées furent-elles importées dans les années 1870 ou, fabriquées par les Chinois eux-mêmes, apparurent-elles beaucoup plus tôt dans les haciendas?
- 9. À titre d'exemple, prenons le cas de l'hacienda Cayalti étudiée par M.J. Gonzalez (1985 : 100) : ici, seuls 19 Chinois sur plus de mille furent baptisés dans les années 1890.
 - 10. Voir à ce propos l'étude de H. Rodriguez, 1979.
- 11. Dans la plupart des documents, non internes à l'hacienda, notamment dans la presse, le terme « colon » est employé pour désigner les coolies chinois ce qui ne correspondait en rien à leur fonction.
- 12. « Esa colonia en número de 658 individuos se había reunido en su pagoda de San Pedro de Lurín, el dia 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 proprias iglesias. La estatua o santo del medio representaba a Kuonglong, especie de Marte en la religion 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 le 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 victoriasas, y adí se lo pidieron a Kuonglong, con todo respeto, bebiendo enseguida la sangre mezclada con agua. Todos los 658 colonos alcanzaron parte del mistificado líquido

Terminada la ceremonia, el chino Quintin 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 ».

- 13. Ce témoignage est cité par Wu Brading, C 1986.
- 14. Voir Lewis, C, 1970. Nous n'avons pas trouvé de trace, dans les descriptions de réunions de sociétés secrètes, de ce rite des coquillages jetés en l'air.

- 15. Quelques informations sorties des archives du ministère des Affaires Étrangères à Lima permettent de retracer l'arrivée de ces sociétés et leur lien avec la Triade (Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores, 8-15-K, 1867). L'ouvrage de V.B. Nee, 1986, montre la relation entre ces sociétés, les Six Sœurs et la Triade.
- 16. « Escribieron a otros en la costa de los que muchos alentados por tan halagadora perspectiva, fugaron de las haciendas de que eran esclavos y vinieron a establecerse aqui, obteniendo el mejor resultado ».
- 17. « Su ocupación es el cultivo del arroz en el que son mui atendidos, habiendo exportado muchos miles de quintales de este útil cereal a los mercados de Huanta y Ayacucho. Tienen aparatos mui ingeniosos i sencillos para pilar el arroz. También comercian activamente con los salvajes comprándoles cacao, vainilla, tejidos, loros, pieles, plumas etc... trocados por herramientas, sal, espejo, agujas, pañuelos i otros artículos de esta clase que son mui aficionados los salvajes. Estos chinos son mui activos y trabajadores ».
- 18. Ce type d'union était courant à l'époque dans les villes amazoniennes de San Ramón et La Merced.
 - 19. C'est le préfixe familier Ah, ou A, qui sert à former un petit nom.
- 20. En effet, les filles ne furent généralement pas rejetées mais « employées », à travers des mariages arrangés, à la constitution de familles de type chinois. Cependant, il y eut aussi quelques Chinois qui envoyèrent leurs filles en Chine, au même titre que leurs fils, pour y être éduquées et mariées; dans ce cas, elles revenaient rarement. Nous avons vu également le cas de Chinois donnant, en réalité, vendant leur fille à des bourgeois qui en faisaient des domestiques (Archivo General de la Nacion, Notaria, T: 312, f: 81, 1891).
- 21. Cette façon de faire concerna avant tout les Chinois pauvres ou âgés et isolés, conscients de la quasi impossibilité pour eux de retourner en Chine.
- 22. Parmi les coutumes chinoises qui se sont perpétuées au Pérou, on note l'adoption d'enfants qu'ils soient péruviens (famille de l'épouse) ou métis.
- 23. Les Chinois d'outre mer ont un statut à part ; ce ne sont pas de vrais Chinois. Les métis ou/et ceux qui ne parlent plus la langue chinoise sont encore moins bien considérés quand ils ne sont pas exclus.
 - 24. Archivo General de la Nacion, Notarios, T. 754.
 - 25. Archivo General de la Nacion, Notarios, T. 754.
- 26. Les Péruviens ressentirent l'épisode de Lurin comme une trahison; quant aux Chiliens on comprend mal leur acharnement. Cent ans après la guerre, les manuels scolaires péruviens rappelaient encore aux élèves la « trahison » des coolies.
- 27. Ces sections font aussi penser à la forme d'organisation, en Chine, des sociétés secrètes également constituées sur la base de sections. La présence d'un franc-maçon en tant que président renforce ce rapprochement.
- 28. Le gouvernement péruvien imposa, au cours des premières années une direction bicéphale en nommant des « directeurs provisoires » en plus des directeurs chinois.

BIBLIOGRAPHIE

- CURVEN, C., 1970. « Les relations des Taiping avec les sociétés secrètes et les autres rebelles ». Chesneaux, J., Mouvements populaires et sociétés secrètes en Chine aux XIX et XX^e siècles, 151-177, Paris, Maspero.
- IZAGUIRRE, B., 1926. Historia de las misiones franciscanas y narración de los progresos de la geografia en el Oriente del Perú, 1619-1921. 14 vols., Lima, Talleres Tipográficos de la Penitenciería.
- GONZALES, M., 1985. Plantation agriculture and social control in Northen Peru, 1875-1933. Texas University Press.
- LARRABURE I CORREA, C., 1909. Colección de documentos oficiales referidos a Loreto. XVIII vols., Lima, imprenta de « La Opinión Nacional ».

- LAUSENT, I., 1983. Pequeña propiedad, poder y economia de mercado, Acos. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- LECAROS, F., 1979. La guerra con Chile en sus documentos. Rikchay Perú nº 6, Lima.
- Lewis, C., 1970. « Notes sur le Gelaohui vers la fin de la dynastie Quing ». Chesneaux, J., Mouvements populaires et sociétés secrètes en Chine aux XIX et XX^e siècle, 267-281, Paris, Maspero.
- PORTILLO, P., 1899. « Viaje de Ayacucho al Apurimac ». Boletin de la Sociedad Geográfica de Lima, IX, 3 Trim., 313-328.
- RECLUS, J., 1972. La révolte des Tai-Ping, 1851-1864. Paris, Le Pavillon.
- RODRÍGUEZ, H., 1979. La rebelión de los rostros pintados. Pativilca 1870. Instituto de Estudios Andinos, Lima.
- RODRÍGUEZ, H., 1989. Los hijos del celeste imperio en el Perú (1850-1900) Migración, agricultura, mentalidad y explotación. Instituto de Apoyo Agrario, Lima.
- Samanez Ocampo, J., 1909. «Exploración de los ríos Apurimac, Ene, Tambo, Urubamba, Ucuyali, 1883-84 ». Larrabure y Correa, C., 1909, Vol. XVIII, 254-287.
- Stewart, W., 1976. La servidumbre china en el Perú. Lima, Mosca Azul.
- THORAVAL, J., 1992. « Pourquoi les « religions Chinoises » ne peuvent-elles apparaître dans les statistiques occidentales ? ». Perspectives Chinoises, 1, 37-44, Hong-Kong.
- Wakeman, F., 1970. « Les sociétés secrètes du Guangdong (1800-1856) ». Chesneaux, J., Mouvements populaires et sociétés secrètes en Chine aux XIX et XX^e siècles, 90-116, Paris, Maspero.
- WIENER, C., 1880. Pérou et Bolivie. Paris, Hachette.
- WU BRADING, C., 1986. Testimonios británicos de la ocupación chilena de Lima. Lima, Milla Batres.