



Lingüística y Literatura

ISSN: 0120-5587

revistalinylit@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Vela, Diana

LA COLONIA CHINA EN EL PERÚ COMO REGIÓN CULTURAL DISEMINADA EN EL
TRAMO FINAL DE SIU KAM WEN

Lingüística y Literatura, núm. 61, 2012, pp. 73-87

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=476549333006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LA COLONIA CHINA EN EL PERÚ COMO REGIÓN CULTURAL DISEMINADA EN *EL TRAMO FINAL* DE SIU KAM WEN*

Diana Vela
Universidad Tecnológica de Pereira

Recibido: 14/10/2011 Aceptado: 22/03/2012

Resumen: los cuentos reunidos en *El tramo final* (1986) del escritor chino-peruano Siu Kam Wen (Guangdong, 1951) despliegan a la colonia china en el Perú como una región cultural diseminada. Esta región se configura en la medida en que los chinos, tras despojarse del estigma de inferioridad que los marcó en un inicio, diseminan sus raíces por diferentes zonas y estratos de la ciudad de Lima, e incluso, por latitudes que se erigen más allá de la misma.

Palabras clave: Siu Kam Wen, inmigración china en el Perú, colonia china en Lima, región cultural diseminada.

* Este artículo se deriva de la investigación doctoral “Se reserva el derecho de admisión: racismo y espacios urbanos en la Lima de mediados de siglo XX”, University at Buffalo, Nueva York, junio de 2009.

CHINESE DIASPORA IN PERU AS A DISSEMINATED CULTURAL REGION IN SIU KAM WEN'S *EL TRAMO FINAL*

Abstract: Sino-Peruvian author Siu Kam Wen's (Guangdong, 1951) collection of short stories *El tramo final* (1986) depicts the Chinese diaspora in Peru as a disseminated cultural region. This region takes shape as the Chinese, after overcoming the stigma of inferiority that marked them in the beginning, disseminate their roots throughout different zones and social strata in Lima, and even through latitudes beyond this city.

Key words: Siu Kam Wen, chinese immigration in Peru, chinese diaspora in Lima, disseminated cultural region.

1. Introducción

En 1849 se promulga en el Perú una ley de inmigración china con el fin de solucionar la escasez de mano de obra en haciendas, reservorios de guano y vías férreas. Durante los veinticinco años que dicha ordenanza tuvo vigencia, llegaron al Perú entre 90 mil y 100 mil chinos en calidad de semiesclavos. Eran los llamados culíes.¹ Muchos de ellos, al terminar sus contratos de trabajo —estos duraban, en promedio, ocho años—, se desplazaron a los centros urbanos, principalmente a la capital, para dedicarse a diversos oficios, entre ellos los negocios. Instituyeron así un Barrio Chino en la segunda mitad del siglo XIX, y ya para las primeras décadas del XX, diseminaron sus tiendas a lo largo de la capital (Rodríguez, 2000, 2001). De ahí proviene la arraigada expresión “el chino de la esquina” para señalar, incluso en la actualidad, a aquel personaje oriental que instala su negocio en cada arista de la ciudad (Yamawaki, 2002: 92).

Sin embargo, los cuentos reunidos en *El tramo final*² del escritor chino-peruano Siu Kam Wen³ van más allá de aquel estereotipo que restringe a los chinos únicamente a un oficio o lugar en particular. En este ensayo expondremos cómo estos relatos presentan a una comunidad que no limita sus actividades al comercio ni su presencia a las esquinas, sino que se esparce por diferentes barrios y estratos de la capital,

1 “Culí” viene del término indio koli o kuli, que denomina a trabajadores inexpertos y a los nativos de la India o China que trabajan como jornaleros fuera de sus patrias (Rodríguez, 2000: 21).

2 El tramo final se publicó en 1986. En este ensayo, sin embargo, emplearemos una edición del 2004.

3 Siu Kam Wen llegó al Perú de niño. De adulto, poco antes de publicar *El tramo final* emigró a los Estados Unidos. En la actualidad reside en Hawái. Sus cuentos han sido analizados desde lo poscolonial (Kerr, 1999), la transculturación (Lin, 2004), la identidad y la resistencia (Yen, 2007), la supervivencia y la explotación (López, 2008).

incluso por zonas que se erigen más allá de la misma. Asimismo, sirviéndonos del bagaje teórico y conceptual de Halbwachs, Nora y De Certeau, observaremos cómo este desplazamiento, al inscribir sus huellas en nuevos territorios, permite a los miembros de esta comunidad formar parte de la memoria —individual y colectiva— de la sociedad en que se instauran. Es a partir de la posibilidad de estos desplazamientos espaciales y de la inscripción de tales huellas que entendemos a la colonia china en el Perú como una región cultural que se disemina por un espacio sin límites establecidos.

A continuación examinaremos los nueve relatos que forman parte de *El tramo final*. Los agruparemos en cuatro apartados que dan cuenta del devenir histórico de la colonia china en el Perú, desde su llegada en condiciones aciagas hasta su configuración como una región cultural diseminada. En primera instancia, en *Había una vez una raza inferior* analizaremos el cuento “En alta mar”; posteriormente, en *La eliminación del estigma* nos ocuparemos de “El deterioro”, “Historia de dos viejos” y “La conversión de Uei-Kuong”; después, en *La preservación de las raíces chinas* estudiaremos “El discurso” y “La vigilia”; y en cuarto lugar, en *El chino más allá de las esquinas* centraremos nuestra atención en “Los compadres”, “El tramo final” y “La doncella roja”. Finalmente, daremos paso a las conclusiones.

2. Había una vez una raza inferior

Hoy en día, en el Perú se le llama “chino” a cualquier sujeto de ojos rasgados, sin importar que su origen sea tal, y sin que medie prejuicio alguno al pronunciar dicho apelativo. A diferencia de los calificativos “cholo”⁴ y “negro” —que si bien pueden ser empleados en situaciones de familiaridad y camaradería, son principalmente utilizados en contextos de violencia—, la palabra “chino” no agrede necesariamente al individuo a quien se le aplica.

No obstante, no siempre fue así. Tras ser vendidos del mismo modo en que lo fueron los esclavos africanos, los culíes causaban extrañeza en los limeños del siglo XIX. En efecto, mientras Juan de Arona advertía que más que su vestimenta, idioma y piel amarilla, era principalmente “la lengua trenza prendida de la nuca” la que causaba gracia en la sociedad de la época (1891: 92), Clemente Palma consideraba a la raza china: “[...] débil como una tribu infantil, débil como un gigante baldado y decrepito, incapaz de todo esfuerzo, incapaz de toda iniciativa y de toda actividad [sic]” (1897: 23).

4 En Lima se llama cholo a todo sujeto cuyos rasgos revelan un ancestro indígena.

En este escenario, pese a que no todos los chinos llegaron al Perú como culíes —hubo chinos adinerados que se dedicaron al mundo empresarial (Rodríguez, 2000: 56, 171)—, no cabe duda de que al principio se daba por sentado que los chinos, en general, llegaban a servir.⁵

El cuento “En alta mar” se sitúa en este contexto. Esta historia intercala dos tramas: la primera narra las vicisitudes de una embarcación que transporta culíes desde Macao hacia El Callao, y la segunda, el trayecto de un junco que lleva refugiados chinos y es asaltado por piratas. El narrador, luego de centrarse en el sufrimiento de un pasajero en cada barco, indica que solo uno de ellos sobrevive al suplicio. Sin embargo, decide no revelar quién es el favorecido, y deja al lector tal elección.

De este relato nos interesa sobre todo la primera trama, puesto que se basa en un hecho verídico, expone el racismo que recaía en la figura de los chinos, y emerge como antesala de los escenarios de explotación en donde irán a ubicarse los culíes.

La primera trama de “En alta mar” denuncia la alta mortalidad registrada en una de las naves de la Canevaro & Cía, firma que en el siglo XIX se dedicaba al tráfico de culíes. Este episodio ha sido a su vez investigado por Stewart, quien revela que los decesos ocurrieron no por las causas que señaló el discurso oficial —las tempestades y la disentería—, sino por el hacinamiento, la escasa comida, la falta de ventilación y las terribles condiciones higiénicas que presentaba el barco (1970: 61-68).⁶ Dada esta situación, en tanto el cuento declara que “[...] los culíes se hacinaban como puercos, el aire era irrespirable por el hedor que esa multitud infrahumana despedía, y los piojos y ratas se multiplicaban por doquier [...]” (Kam Wen, 2004: 87), irrumpe como una de aquellas voces extraoficiales que en su momento se intentó silenciar.

La trama pone de manifiesto el racismo del que eran blanco los culíes. Cuando nos enteramos de que luego del primer intento de rebelión, el capitán arrojó a un culí por la borda “[...] para demostrar a aquellos hombres de tez amarilla y ridículas coletas quién era el que mandaba en el barco” (87), comprobamos que, como en todo discurso racista, las diatribas son lanzadas hacia el aspecto físico de la víctima. De esta cita, resulta particularmente importante la mención a las “ridículas coletas”, puesto que, en tanto peinado afeminado para la mirada occidental, presentan a los

5 Una vez más, el testimonio de Arona confirma este hecho: “Este ramo [la servidumbre] ha sido completamente monopolizado por ellos, sobre todo en Lima, y es tan general, que por mi chino, el chino, se entiende mi sirviente, el sirviente [...]” (1891: 104).

6 El cuento señala que murieron 180 de 739 culíes (Kam Wen, 1986: 87); sin embargo, el número de decesos que indica Stewart es de 192 (1970: 61).

culíes como seres vulnerables y, por ende, destinados “por naturaleza” a ocupar una posición inferior en la escala social.

Además, cabe anotar que esta vulnerabilidad percibida en los culíes los opone a la fortaleza que se espera de todo capitán de barco y, al hacerlo, vislumbra el futuro inmediato de estos seres en suelo peruano: el capitán surge como predecesor de la autoridad a la que los culíes deberán someterse una vez en tierra, y la insalubre bodega del barco se asoma como antesala de las haciendas, reservorios de guano y vías férreas en donde los culíes serán ubicados como semiesclavos.

3. La eliminación del estigma

Luego del adverso periodo de opresión que sufrieron inicialmente en el Perú, los exculíes abandonan los entornos de explotación que solían habitar y comienzan a diseminarse a lo largo del espacio de la nación, concentrándose principalmente en Lima. Casi un siglo después de la llegada de los primeros culíes, el censo de 1940 —el último que incluyó la variable “raza” dentro de su cuestionario— señalaba que los habitantes de nacionalidad china ascendían en el Perú a 10.914; de los cuales 6.870 residían en Lima y 7.356 en Lima y Callao (Rodríguez, 2000: 257).

No obstante, para que este desplazamiento por el territorio peruano hubiese podido realizarse, los chinos debieron previamente eliminar el estigma que los signaba como raza inferior. En los cuentos a analizar, nos ubicamos en una etapa en la cual los chinos no solo se preocupan por la supresión definitiva del estigma, sino que incluso no tardan en estigmatizar a otros. Así, “El deterioro” e “Historia de dos viejos” dan cuenta de dos estrategias que los chinos emplean para despojarse de la marca: el emplazamiento prolongado en escenarios de trabajo y la adopción de un nombre en español. “La conversión de Uei-Kuong”, por su parte, revela cómo los chinos discriminan a los occidentales en general.

“El deterioro” nos presenta a don Augusto Lau, cantonés que con escasos recursos emigró al Perú en la década del 20, y luego de muchos años, logró ser propietario de una tienda de abarrotes. A don Augusto lo aqueja un problema: sospecha que Héctor, su único hijo, roba el dinero del negocio. La relación entre padre e hijo se deteriora irremediablemente, y la historia finaliza con una pesadilla del protagonista: se ve inerte en el suelo tras sufrir un infarto, y entre la multitud que lo observa, distingue a su hijo, quien se alegra de verlo morir.

Este cuento expone una característica común a los chinos que llegaron al Perú del siglo XX a formar parte de la clase trabajadora: las labores y sacrificios que debían tolerar durante mucho tiempo antes de establecerse. Fueron catorce años los

que don Augusto tuvo que esperar —tiempo en que llevó una vida frugal, recibió humillaciones, y renunció al juego— para finalmente tener su propio negocio (Kam Wen, 2004: 17).

Por otro lado, luego de alcanzar cierta estabilidad económica, la historia devela cómo el trabajo sigue ocupando un lugar preponderante en la vida de los chinos. De hecho, el protagonista no solo opta por situar su domicilio en la trastienda del negocio, sino que permite que el trabajo invada otras esferas de la vida cotidiana:

[el cuarto del hijo] era una combinación de almacén y dormitorio, donde un visitante difícilmente podía discernir cuáles de los muebles y de las cajas o fardos acumulados adentro servían estrictamente para propósitos domésticos y cuáles otros tenían un carácter puramente mercantil (15).

Con base en esta referencia, si consideramos que en las sociedades modernas la casa y el lugar del trabajo empiezan a ser ámbitos claramente separados —a diferencia de lo que ocurría en el pasado con la granja, que reunía las actividades domésticas y laborales en un solo espacio— (Halbwachs, 1980: 139), era evidente que los chinos, al hacer del hogar y la empresa una sola esencia, ignoraban tal característica de la modernidad.

Ahora bien, en cuanto a la adopción de un nombre en español como estrategia para eliminar el estigma, notamos que “El deterioro” nunca da a conocer el nombre en chino de los personajes. Y pese a que tampoco conocemos la razón por la cual el tendero lleva el nombre Augusto y no otro, sabemos que el apelativo del hijo fue asignado de manera arbitraria en el colegio, y que ello incomoda sobremanera al muchacho (Kam Wen, 2004: 17). Como podemos observar, el cambio de nombre resulta traumático en este caso, dado que ha sido impuesto de manera autoritaria.

La figura del chino tendero o “chino de la esquina” emerge nuevamente en “Historia de dos viejos”. Este cuento narra la relación entre *lou*⁷ Lo y *lou* Chiong, dos chinos solos y ancianos que abren juntos una tienda de abarrotes. Los problemas comienzan cuando Lo descubre que su socio lleva mal las cuentas del negocio, y le recrimina las pérdidas. Las tensiones aumentan cuando Chiong enferma, puesto que Lo piensa que en realidad no quiere trabajar. Al poco tiempo, Chiong empeora y muere, y Lo pasa el resto de su vida con la culpa de haber desconfiado de su socio.

El emplazamiento prolongado en el trabajo emerge una vez más en este cuento: si ambos chinos deciden abrir un negocio siendo ya ancianos, es porque necesitan seguir trabajando. En efecto, a pesar de haber dedicado la mayor parte de sus vidas

7 La palabra *lou* significa “viejo”, y es empleada en el trato familiar entre los miembros de la colonia (Kam Wen, 2004: 114).

al comercio, Chiong teme que sus ahorros sean insuficientes, y Lo debe invertir sus excedentes tras haber administrado mal sus ingresos; este último inclusive: “No quería volver a trabajar, deseaba pasar sus últimos años de vida en ocio, que bien merecía después de cuarenta años de bregar sin descanso, pero no tenía otra alternativa” (94). Esta cita es crucial en tanto revela un aspecto no visto en el cuento anterior: si bien el trabajo es entendido por los chinos como un esfuerzo necesario para ascender en la escala social y así despojarse del estigma, ello no significa que este deba durar eternamente; el trabajo es solo un medio, no el fin.

Por su parte, la adopción de un nombre en español no genera trauma alguno en esta historia. El narrador menciona los apelativos solamente una vez —Lo es Manuel, y Chiong, Pancho (93)— y, hacia el final del relato, estos parecen quedar en el olvido. En este punto, debemos advertir que la costumbre china de adoptar un nombre en la lengua del país en que se radica responde a la necesidad de ingresar a aquella sociedad de la que va a depender su trabajo: en la medida en que el éxito de sus actividades comerciales depende de consumidores ajenos a su idioma, el cambio de nombre implica facilitar la interacción con estos últimos y, de ese modo, asegurar su regreso a la tienda. En este sentido, no se trata de una traición a las raíces, sino de una forma de garantizar la fidelidad de los clientes, mantener las ganancias y, por ende, contribuir a la eliminación del estigma.

De la supresión del estigma pasamos a la adjudicación del estigma en otro. “La conversión de Uei-Kuong” narra al respecto una historia particular: la vida de Manuel Lau Manrique, un peruano que, al no conocer a su padre y perder a su madre a temprana edad, es criado por una tía y su esposo, un inmigrante chino. Cuando este decide retornar a su país, se lleva a Manuel a la edad de 2 años. En China, el niño empieza a ser llamado Uei-Kuong, y se cría en el campo. Ya de adulto, regresa al Perú, y se dedica al comercio en Lima. Tras formar una familia, Uei-Kuong se muda a la provincia de Chíncha y, pese a sentirse muy a gusto, lamenta que sus hijos sean “estropeados” por el entorno peruano.

Ante todo, cabe señalar que el desplazamiento forzado que emprende el protagonista de pequeño hacia el lejano oriente, además de confirmar las dimensiones ilimitadas que puede adquirir una trayectoria espacial, determina la aparición de un problema identitario. Es pues relevante que el narrador defina a Uei-Kuong con la palabra que emplean los chinos para referirse despectivamente a los occidentales, *kuei*⁸, dado que si bien lo es de nacimiento y fisonomía, el protagonista siempre se ha sentido chino en su interior.

8 Kuei significa literalmente “demonio” (Kam Wen, 2004: 114).

Es justamente al retornar al Perú cuando el problema identitario del protagonista cobra un giro inesperado. Este no solo conserva su nombre en chino, sino que decide ingresar al círculo de la colonia. Por fortuna cuenta con la ayuda del tío Keng —chino residente en Lima al que conoce en el avión de regreso—, quien le permite trabajar en su tienda, le presta dinero para independizarse, e inclusive le ayuda a conseguir esposa. Sin embargo, Uei-Kuong no se libra del estigma que recae sobre los *kueis* y, paradójicamente, al final del cuento él mismo expresa su rechazo hacia los occidentales.

En efecto, el tío Keng revela los prejuicios racistas de la colonia, puesto que si bien le da trabajo al protagonista:

Toda la desconfianza hacia los empleados de origen *kuei* renacía [...] al observar el rostro oscuro de Uei-Kuong, sus ojos profundamente hundidos y su nariz pronunciada. La ilusión de que Uei-Kuong fuera un chino se desvanecía, y el tío Keng se veía obligado a aceptar la ingrata realidad de que por las venas de su empleado no corriera sangre del Emperador Amarillo, ancestro mitológico de los chinos (78).

Es evidente que al leer este fragmento nos percatamos de cómo, a medida que la colonia consolida su presencia en el Perú, los papeles terminan por invertirse: la animadversión no se dirige esta vez hacia la tez amarilla y peinado afeminado de los orientales, sino hacia la piel oscura, facciones duras y linaje impuro de los *kuei*.

El estigma vuelve a recaer en el protagonista cuando decide desposar a una mujer de origen chino. En su caso, esta tarea resulta especialmente difícil, dado que, como señala el narrador: “¿Cuántos padres chinos que tengan algo de buen criterio y sensatez permitirían que sus hijas se casen con un *kuei*? No muchos, por cierto. Por otro lado, ¿qué muchacha de origen chino, salvo que fuera una *tusan*⁹, preferiría a un *kuei* por marido? Tal vez ninguna” (83). Pero Uei-Kuong tiene una carta bajo la manga: se hace pasar por *tusan*, y consigue la aprobación de los padres de una muchacha.

Como señalamos anteriormente, es al final del relato que el propio Uei-Kuong expone sus prejuicios hacia los occidentales: mientras toma té con el tío Keng, lamenta que en Chíncha sus hijos no puedan asistir a un colegio chino ni relacionarse con otros miembros de la colonia y que, por ende, corran el riesgo de ser “estropeados” por el entorno *kuei* (85). Este último comentario es significativo, en tanto condensa en una sola palabra toda la repulsa que genera en los chinos el occidental: este es visto como un ser peligroso, puesto que sus costumbres tienen la capacidad de corromper a los chinos, arruinarlos, echarlos a perder. De esta manera, del rechazo al culí en alta mar no queda nada, el estigma ha sido proyectado en el Otro.

9 Los *tusan* son los descendientes de chinos que no nacieron en China (Kam Wen, 2004: 114).

4. La preservación de las raíces chinas

Una vez que se ha liberado del estigma, la colonia china en el Perú tiene la oportunidad no solo de echar raíces en este territorio, sino de que estas raíces sean las propias. Como pudimos apreciar, la adopción de un nombre en español es solo una estrategia de inclusión, y no significa que los chinos vayan a renunciar a sus raíces. Por el contrario, el mantenimiento de las mismas permite la configuración de esta comunidad como región cultural diseminada a lo largo del espacio. Para dar cuenta de este proceso, centraremos nuestro análisis en la conservación de los valores, costumbres y tradiciones chinas presente en “El discurso” y “La vigilia”.

El protagonista de “El discurso” es Chiang Kei-Man, de 13 años, quien debe dar un solemne discurso en el Barrio Chino durante las celebraciones del aniversario patrio. La redacción del escrito —en tinta y lengua china— está a cargo de uno de sus profesores de colegio, quien plasma en él una clara postura anticomunista. Si bien el muchacho se prepara de forma admirable, el día de la ceremonia amanece muy enfermo, y el discurso termina siendo cancelado. Al final del relato, conocemos el motivo detrás de su malestar: Chiang Kei-Man es partidario del régimen comunista y, para no tener que pronunciar un discurso en contra de sus ideales, se provoca un fuerte cólico mediante la ingesta de huevos crudos.

Si nos ceñimos a la definición de “lugar de memoria” dada por Nora, como elemento simbólico del patrimonio conmemorativo de una comunidad que favorece la preservación de sus raíces (1992: xvii, 2), advertimos que en este cuento el Barrio Chino constituye uno de estos elementos. Como lugar de memoria topográfico, no solo alberga a las instituciones encargadas de transmitir las raíces de la colonia a las generaciones por venir —el colegio chino *Sam Men*, el periódico *Man Shing Po* y la Beneficencia China se ubican dentro de sus límites—, sino que provee además un marco propicio para el despliegue de los rituales patrios como las danzas, los himnos, los discursos, etc.

De la misma forma, como emblema del patrimonio chino y referente de la comunidad, al Barrio se le cuida y embellece, sobre todo en una fecha conmemorativa en la que debe proyectar una imagen acorde: “El día del Doble Diez —el día diez de octubre—, el Barrio Chino amaneció con banderas chinas y peruanas ondeando en las astas de los negocios” (Kam Wen, 2004: 52). Al respecto, es preciso anotar que la ornamentación del Barrio, además de ensalzar los valores, costumbres y tradiciones chinas, responde a una finalidad proselitista: el que las banderas rojas lleven un recuadro azul en la parte izquierda superior, y que dentro del recuadro se encuentre el escudo oficial del Kuomintang¹⁰ (52), implica que las autoridades

10 El Kuomintang es el Partido Nacionalista Chino, combatiente acérrimo del Partido Comunista.

locales se aprovechan de la carga simbólica del ambiente para imponer una postura política a todos los miembros de la colonia.

El Barrio Chino enmarca también al siguiente cuento, aunque esta vez no nos sitúa ante una festividad, sino frente a un ritual sombrío. “La vigilia” nos presenta a un joven narrador que vela el cadáver de su hermana, y nos cuenta lo que ocurrió: Ah-sou, la difunta, era una muchacha que a sus 25 años fue obligada por sus padres a contraer matrimonio con un hombre adinerado, mucho mayor que ella y de carácter siniestro. Ah-sou llevaba tres años de casada, cuando decidió poner fin a su vida y se ahorcó con una cuerda.

El porqué de este suicidio está relacionado con el mantenimiento de las raíces: el narrador y su hermana pertenecen a un grupo familiar tan aferrado a sus costumbres que, sin proponérselo, siembra la desdicha en uno de sus miembros. La condena a la mujer que permanece soltera, los matrimonios arreglados y la excesiva importancia que se le da al cuidado de las apariencias son ejemplos de este conservadurismo extremo. De hecho, cuando el narrador señala que: “[...] no casarse era algo tan insoportablemente vergonzoso como el haber perdido la virginidad sin antes estar casada” (43), nos damos cuenta de que las raíces contienen creencias que, en ocasiones, resultan desfavorables para los mismos chinos.

Cabe indicar que este no es un grupo familiar cualquiera, sino adinerado y reconocido entre los miembros de la colonia. Sabemos que se trata de una familia pudiente, puesto que el narrador nos ofrece los siguientes datos: vivieron en Hong Kong antes de establecerse en Lima, dos de los hijos estudian en los Estados Unidos, la boda de Ah-sou fue celebrada con gran pompa y derroche, y el padre es uno de los mayores contribuyentes de la Sociedad Chun San (41-46). A todas luces, pese a haber transitado por escenarios globales, esta familia permanece inmóvil en más de un convencionalismo de antaño. De ese modo, evidenciamos que los valores, tradiciones y costumbres chinas se mantienen, independiente del estrato social y la ubicación en el espacio.

Luego de analizar ambas historias, y al saber que Comte advirtió que el equilibrio mental se basa en la estabilidad del marco espacial en que los seres humanos nos desenvolvemos a diario (Halbwachs, 1980: 128), entendemos por qué se erigen barrios chinos en diversas latitudes del mundo, y por qué los chinos transportan sus raíces a los lugares adonde se dirigen. La reproducción de lo lejano en lo cercano, el calco de la patria en el extranjero, provee pues los referentes necesarios para evitar sentirse a la deriva, a la intemperie. Y de paso, en la medida en que los chinos empiezan a esparcir sus marcas, a dejar sus huellas a lo largo de un nuevo territorio, favorecen la diseminación de su comunidad por un espacio sin límites establecidos.

5. El chino más allá de las esquinas

Tras despojarse del estigma y conservar sus raíces en un nuevo entorno, los chinos dejan de circunscribirse a un lugar en específico —a ese “lugar” tan cuestionado por De Certeau¹¹ (2002:117)—, abandonan el Barrio Chino o sus negocios en las esquinas, se instalan en vecindarios limeños reservados para las clases acomodadas, e incluso, llegan a ser partícipes de desplazamientos continentales. “Los compadres”, “El tramo final” y “La doncella roja” dan cuenta de este nuevo estado de las cosas.

“Los compadres” narra la historia de *lou* Chou y *lou* Lam, quienes se conocen en el barco de Hong Kong hacia El Callao. Una vez en Lima, ambos chinos trabajan en oficios menores, y Chou, tras formar una familia, nombra a su compañero de viaje padrino de sus hijos. Con el tiempo, Lam se hace rico, y Chou es presa de la envidia. Por eso, cuando un incendio destruye la fábrica del primero, este último no puede evitar sentirse contento. Sin embargo, la desesperanza se apodera nuevamente de Chou al descubrir que la empresa de su compadre estaba asegurada, y que el siniestro, en lugar de llevarlo a la ruina, lo salva de la quiebra.

El caso particular de Lam ilustra cómo un chino, tras su inserción en escenarios de trabajo y acumulación de dinero, no solo elimina el estigma, sino que disfruta de uno de los beneficios de dicha supresión: la apropiación de nuevos territorios en Lima. En efecto, luego de ocupar una categoría inferior como cocinero de chifa¹² y ascender en la escala social como dueño de una empresa, sus privilegios se ven reflejados en la adquisición de objetos de lujo —carros del año, trajes elegantes, etc.—, y en los nuevos espacios que habita en la ciudad: una mansión en el opulento barrio de San Isidro, y una casa de playa en el exclusivo balneario de Ancón (Kam Wen, 2004: 57-59).

No obstante, Lam no llega a ser completamente genuino en su nuevo estatus. Ciertas maneras —la forma de fumar, por ejemplo— delatan su falta de alcurnia. En este sentido, tras organizar una cena china en la que invita a su compadre:

Tiró la colilla al piso [...] la pisó enérgicamente con el pie [luego] sacó el cigarrillo de la boca, tomándolo con el dedo pulgar y el índice, de una forma poco elegante. Aquel gesto era lo único que discrepaba con su aspecto externo, pulcro y sofisticado,

11 De Certeau le da al concepto de “lugar” una acepción negativa: lo define como una ubicación impuesta de forma autoritaria, como una posición fija en concordancia con los parámetros de un orden instituido (2002: 117).

12 “Chifa” es el nombre que recibe en el Perú todo restaurante de comida china. Proviene del cantonés *chi fan* que significa “vamos a comer”, del cual se asume fue un sonido que los peruanos incorporaron a su lenguaje, luego de escuchar a los chinos hablando en las cocinas (Rodríguez, 2000: 239-254).

y hacía recordar a *lou* Chou de aquel hombre callado y pobre que tuvo de compañero de camarote varias décadas atrás (65-66).

Como podemos apreciar, por más que este personaje comparta su hábitat con las clases privilegiadas, ciertos ademanes le impiden portar una distinción legítima en la sociedad limeña.

De no cometer este tipo de errores se cuida el protagonista del siguiente cuento. “El tramo final” nos presenta a *lou* Chen, quien tras haber acumulado dinero en el rubro del transporte y la usura, se muda a una mansión en el opulento vecindario de Monterrico junto con su esposa e hijos, y su madre Ah-po.¹³ Esta última no logra adaptarse al nuevo estilo de vida que imponen la casa y el vecindario; y, por ende, regresa a su vieja casona en el barrio de El Rímac. Allí, sus días transcurren sosegadamente, hasta que una tarde, cuando sale a hacer las compras, es atropellada y muere.

Más que el tramo final de la vida de la anciana, destaca el otro tramo presente en la historia: la etapa en la cual ciertos miembros de la colonia logran instalarse en el vecindario más exclusivo de Lima. A diferencia del caso anterior, Chen no se contenta con establecerse en el distinguido pero tradicional barrio de San Isidro, sino que aspira a más, y se instala en la suntuosa zona de Monterrico.

El protagonista tampoco se muestra indiferente a las exigencias de su nueva ubicación en la ciudad, las cuales no solo implican el abandono de aquellos comportamientos que podrían evidenciar un pasado indigno, sino también la proyección de una imagen congruente con el renovado entorno:

Algún efecto psicológico especial debieron de obrar una mansión elegante, una piscina lujosa y la certeza de ser el centro de la envidia de sus vecinos, sobre el ánimo del usurero. De otra manera no se explicaba el teñido del pelo ni el reciente interés y esmero que empezó a prestar a sus prendas de vestir (28).

Pero para su desdicha, es su propia madre quien desentona en el nuevo contexto, puesto que al llevar el cabello al estilo *hakká*¹⁴ —recogido en un moño—, y vestir pantalones de corte chino (28-29), Ah-po emerge en Monterrico como un personaje anacrónico.

Así como logran apoderarse de nuevos territorios en la capital, los chinos cuentan también con la posibilidad de transitar por ambientes que se erigen más allá de la misma. De esta manera, “La doncella roja” nos presenta a la tía mayor, casamentera que llega a Lima desde San Francisco a pedir la mano de Rosa, una joven *tusan*, de parte de un chino residente en los Estados Unidos. Al principio, el novio de la

13 Ah-po significa “abuela” (Kam Wen, 2004: 114).

14 El *hakká* es un grupo étnico chino.

muchacha, Ying-Chun, se burla de que en pleno siglo XX se sigan manteniendo costumbres obsoletas; pero, cuando descubre que el pretendiente es un joven médico graduado de Harvard y heredero de prósperos viñedos en California, la inseguridad se apodera de él. Al cabo de un tiempo, Rosa viaja a Canadá, y nunca más regresa a Lima.

Aunque no sabemos con certeza si la muchacha, luego de visitar Canadá, se dirige a los Estados Unidos al encuentro de su pretendiente, el ascenso de Rosa en la escala social es indudable. Más allá de la consumación o no del matrimonio arreglado, el progreso se evidencia en el carácter de la trayectoria: no es este un desplazamiento que la lleva a un lugar cualquiera, sino uno que la traslada al llamado primer mundo. La ascensión social presente en esta historia supera así a las anteriores, en tanto el punto de destino es un espacio mucho más codiciado que un opulento barrio limeño: es Norteamérica.

Este desplazamiento continental cobra aún más relevancia si tenemos en cuenta que la protagonista no es una *tusan* adinerada —consigue pasajes de forma gratuita porque trabaja en una agencia de viajes—, sino una joven de origen sencillo. Si bien no proviene de lo que podría considerarse una familia pobre, las limitaciones en su estilo de vida se reflejan en la casa que habita: “El departamento era pequeño y de poca altura. La sala y el comedor constituían una sola pieza indivisible. Un estrecho corredor conducía a los dormitorios y otros cuartos. En una palabra, era un hogar, aunque limpio, ordenado y bien cuidado, muy modesto” (105).

En este punto, es de importancia anotar que esta humilde morada se ubica en el Barrio Chino. Este hecho resulta crucial, en tanto la imagen deslucida del hogar de Rosa concuerda con el oscuro retrato que la historia hace del sitio en que se encuentra. Ya no nos encontramos pues ante el solemne lugar de memoria examinado en líneas anteriores, sino ante un paraje que ha perdido la gloria de antaño:

Pasaron por debajo del arco chino, construido poco tiempo antes, con donativos de la Colonia, y ahora, más que cualquier lugar menos característico del Barrio Chino, señorío de los desperdicios y de los malos olores. Al pasar al lado de las columnas, la tía mayor tuvo que taparse la nariz con un Kleenex que extrajo apuradamente de su bolso (108).

Con base en la cita anterior, debemos mencionar que de todas las historias reunidas en *El tramo final*, esta es la única que menciona a la inmundicia y hediondez como características del hábitat chino.¹⁵ Esto es fundamental, debido a que más allá

15 A pesar de que “En alta mar” se sitúa en una inmunda bodega de barco, los culpables de tal suciedad no son los culíes, cautivos al fin y al cabo. En cambio, los residentes del Barrio Chino en “La doncella roja” sí son responsables de no velar por la limpieza del lugar en que viven.

de derribar la imagen de pulcritud sostenida hasta el momento, pone de manifiesto una nueva etapa en el devenir histórico de la colonia: cuando el Barrio empieza a convertirse en un lugar venido a menos, los chinos —si tienen la posibilidad de hacerlo— se trasladan a mejores vecindarios o emigran a latitudes más promisorias.

En relación con el escenario descrito, es preciso hacer una aclaración antes de finalizar este apartado: el hecho de que los chinos se sitúen más allá de las esquinas, tanto dentro como fuera del espacio de la nación, no implica que vayan a renunciar a sus raíces. En efecto, es de esperar que así como incorporaron sus valores, costumbres y tradiciones a un entorno previo, los llevarán consigo a aquellos espacios adonde se dirijan. Las raíces son, al fin y al cabo, difíciles de eliminar y, por ende, irán a permanecer en ellos ya sea en un barrio residencial limeño o del primer mundo.

6. Conclusiones

En la colección de cuentos *El tramo final*, la colonia china en el Perú se configura como una región cultural diseminada, puesto que, a medida que se desarrollan las historias, somos testigos de cómo sus miembros abandonan los lugares de servidumbre y explotación que ocuparon al inicio, y empiezan paulatinamente a esparcir sus raíces en nuevos escenarios. De hecho, cuando del culí en alta mar pasamos al tendero de la esquina, al hombre de campo en Chíncha, a los residentes del Barrio Chino, San Isidro y Monterrico, y a la viajera rumbo a Norteamérica, constatamos que los chinos migran de un punto a otro en el espacio sin mayor impedimento, y logran atravesar aquellas fronteras —no solo físicas, sino también sociales y raciales— que podrían haber surgido en su trayecto, siempre llevando consigo sus valores, costumbres y tradiciones.

Por otro lado, a pesar de que los cuentos nos sitúan en coordenadas geográficas específicas del mundo occidental —los eventos narrados transcurren en calles, vecindarios y espacios de este tipo—, la atmósfera que prima es oriental. La colonia pinta con su presencia el entorno peruano, en tanto recrea en él a la patria lejana sin escatimar en detalles: el mantenimiento de las raíces no solo se evidencia en el desarrollo de actos ceremoniosos e incorporación del idioma —los cuentos están plagados de vocablos chinos—, sino también en aquellos objetos propiamente chinos que empiezan a formar parte del paisaje local, como son el té, las comidas, las ropas tradicionales, entre otros.

En estas circunstancias, la colonia china en el Perú no solo se erige como una comunidad a cuyos miembros podemos ubicar en las tiendas de las esquinas o en un barrio en específico, sino como una región cultural que disemina sus huellas por

doquier —incluso fuera del ámbito nacional—, y así se salva de ser víctima de aquel racismo que alguna vez apuntó en su contra.

Bibliografía

- Certeau, Michel de. (2002). *The Practice of Everyday Life*. Trans. Steven Rendall. Berkeley: University of California Press.
- Halbwachs, Maurice. (1980). *The Collective Memory*. Trans. Francis J. Ditter, Jr. and Vida
- Yazdi Ditter. New York: Harper Colophon Books.
- Kam Wen, Siu. (2004). “El tramo final”. En: Kam Wen, Siu. *Cuentos completos*. Estados Unidos: Diana, 13-115.
- Kerr, R. A. (1999). “Lost in Lima: the Asian-Hispanic Fiction of Siu Kam Wen”. *Chasqui: Revista de literatura latinoamericana*, 28.1, 54-65.
- Lin, Maan. (2004). “¿Chino o peruano? La ambivalente voz narrativa de los cuentos de Siu Kam Wen”. Prefacio. En: Kam Wen, Siu. *Cuentos completos*. Estados Unidos: Diana, 5-12.
- López Calvo, Ignacio. (2008). “Sino-Peruvian Identity and Community as Prison: Siu Kam Wen’s Rendering of Self-Exploitation and Other Survival Strategies”. *Afro-Hispanic Review*, 27.1, 73-90.
- Nora, Pierre. (1992). *Realms of Memory*. Trans. Arthur Goldhammer. New York: Columbia, UP.
- Palma, Clemente. (1897). *El porvenir de las razas en el Perú*. Lima: Torres Aguirre.
- Paz Soldán y Unanue, Pedro (Juan de Arona). (1891). *La inmigración en el Perú*. Lima: Enrique R. Lulli.
- Rodríguez Pastor, Humberto. (2001). *Hijos del celeste imperio en el Perú (1850-1900)*. Lima: Sur.
- . (2000). *Herederos del dragón. Historia de la comunidad china en el Perú*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Stewart, Watt. (1970). *Chinese Bondage in Peru. A History of The Chinese Coolie in Peru, 1849-1874*. Connecticut: Greenwood Press.
- Yamawaki, Chikako. (2002). *Estrategias de vida de los inmigrantes asiáticos en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Japón: The Japan Center for Area Studies.
- Yen, Huei Lan (Lourdes). (2007). “Identity, Culture and Resistance in Two Stories of Siu Kam Wen”. In: López-Calvo, I. (ed.). *Alternative Orientalisms in Latin America and Beyond*. New Castle, England: Cambridge Scholars Publishing, 146-155.