

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Estudios con reconocimiento de validez oficial de estudios por Decreto Presidencial del 3
de abril de 1981



RELACIONES DE CONTACTO INTERCULTURAL ENTRE SOCIEDADES BISAYAS, DEL ARCHIPIÉLAGO CENTRAL FILIPINO Y MISIONEROS JESUITAS: SIGLO XVII

TESIS

Que para obtener el grado de

DOCTORA EN HISTORIA

Presenta

MÓNICA PAOLA ACOSTA CARRILLO

Director

Dr. Armando Azúa

Lectoras

Dra. Cristina Barrón

Dra. Soledad Jiménez

Índice

<i>Introducción</i>	1
El colonialismo y la visión del otro	5
El punto de contacto: las Filipinas	9
El Sureste Asiático y las sociedades Bisayas: redes en movimiento	10
Llegada de los jesuitas a las Islas Filipinas	20
Estructura general de la tesis	23
Agradecimientos	25
<i>Capítulo 1. Los jesuitas y la historiografía filipinista</i>	26
Historiografía jesuítica en Filipinas	27
Jesuitas filipinistas en el siglo XX	32
La historiografía filipinista: ¿procesos de aculturación o resistencia indígena?	36
Historiografía filipinista durante la ocupación norteamericana (1898-1947): un ejemplo de aculturación	36
Historiografía filipinista en espacios académicos: visiones de resistencia	39
Conclusiones	45
<i>Capítulo 2. Historia antropológica: una alternativa metodológica para el estudio del contacto entre jesuitas e indígenas bisayas en el archipiélago filipino</i>	47
La noción de cultura en la disciplina histórica	48

Estudios poscoloniales	52
La perspectiva etnográfica	55
La perspectiva intercultural	58
El contacto: ¿aculturación, resistencia, ambas o ninguna?	65
<i>Capítulo 3. Las sociedades bisayas en el escenario del sureste asiático del siglo XVI: impresiones europeas</i>	<i>72</i>
Primeras descripciones de cronistas laicos: Antonio Pigaffeta, Miguel Loarca y Antonio de Morga	73
Cronistas jesuitas	79
Organización social entre los locales de las Visayas. Fuentes españolas desde la lente antropológica	89
Conclusiones	96
<i>Capítulo 4. La historia jesuita como historia global</i>	<i>98</i>
Orígenes de la Compañía de Jesús	101
Contexto tridentino y las aportaciones de la Compañía de Jesús	107
La Misión en el contexto postridentino	109
Misionología, teoría de evangelización jesuítica	112
Conclusiones	118
<i>Capítulo 5. Los bisayas: un proceso de interculturalidad en el método misional jesuítico</i>	<i>120</i>

<i>Gingasopan</i> vs pueblos de misión	122
El padre como mediador entre el control colonial y los Bisayas	128
Interculturalidad en el método misional jesuítico: <i>Gingasopan</i>	133
Cebú un crisol intercultural en las Islas Visayas	140
Conclusiones	141
<i>Conclusiones</i>	143
<i>Referencias</i>.....	149

Introducción

Las Islas Filipinas, ubicadas en el extremo oriental del Sureste Asiático, comparten con México, parte de lo que fue entre los siglos XVI y XIX la Nueva España, un pasado colonial español, entre los siglos XVI, XVII y XVIII.¹ Así como en la Nueva España, las Islas Filipinas fueron escenario de encuentros y relaciones entre distintos agentes culturales locales y europeos, sobre todo españoles, a lo largo de este periodo. De manera que la historiografía hispanista ha puesto especial atención en aquel pasado compartido. Estos análisis han sido comúnmente abordados desde una perspectiva que enaltece las formas políticas, sociales y empíricas de los actores europeos, lo que deja en una posición de subordinación las formas locales de entendimiento de su realidad.²

En esta tesis se busca abordar esta concepción de dominación de la cultura occidental sobre las culturas locales de las Islas Visayas, del archipiélago central Filipino como una de carácter discursivo. Por tanto, el concepto de resistencia, como respuesta a dicho sometimiento, sólo podría responder a uno de carácter epistemológico-discursivo, que opaca la misma

¹ Al respecto, ha sido afirmación constante el hecho de que la Nueva España funcionó como laboratorio experimental para la Corona Española, en todas las cuestiones administrativas, políticas y religiosas. Razón de ello, desde una perspectiva analítica que incluye la historización del Océano Pacífico y las sociedades que lo habitan, nos brinda el texto *Navigating the Spanish Lake: The pacific in the Iberian world, 1521–1898*, de los autores: Rainer F. Buschmann, Edward R. Slack, Jr., and James B. Tueller; Hawaii, University of Hawaii Press, 2014.

² Ejemplos que se enmarcan dentro de este tipo de historiografía filipinistas son los estudios de Leoncio Cabrero (coord.), *Historia general de Filipinas*, Madrid, Cultura Hispánica-Agencia Española de Cooperación Internacional, 2000; Miguel Luque Talaván y Marta Ma. Manchado López (coord.), *Un océano de intercambios: hispanoasia*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores-Agencia Española de Cooperación Internacional, 2008; Patricio Hidalgo Nuchera, *La encomienda en América y Filipinas su impacto sobre la realidad socio-económica del mundo indígena*, Madrid, Asociación de Libreros de Viejo, 2001; Salvador Bernabéu, *El Pacífico ilustrado del lago español a las grandes expediciones*, Madrid: MAPFRE, 1992. Un trabajo que marca la búsqueda de nuevas formas de interpretar los primeros contactos entre españoles y sociedades del archipiélago Filipino es el de Vicente Rafael, *Contracting Colonialism: translation and Christina conversion in Tagalog society under early Spanish rule*, Ithaca, Cornell University Press, 1988. Aquí el estudio está enfocado en ubicar las formas en las que los tagalos interactuaron con los misioneros desde su propio entendimiento de la lengua española. La de Vicente Rafael es una obra que busca desmantelar la idea de un sometimiento de las sociedades tagalas a mano de los españoles y propone una nueva mirada para entender esa interacción como una relación bilateral.

agentividad indígena que busca enaltecer. El objetivo general de esta tesis se dirige hacia el planteamiento de un marco teórico-metodológico que desarticule los conceptos de dominación y resistencia en los estudios del pasado colonial de las sociedades locales de las Islas Visayas en Filipinas. Estudios sobre otras regiones del mundo han mostrado que esta tendencia no es exclusiva del estudio de las Islas Visayas, sino que también aparece en otros espacios donde europeos y sociedades locales de diferentes partes del mundo convivieron y coexistieron derivando en variadas formas de relacionarse.³

Las categorías universalistas, resultado de nuevos procesos epistémicos surgidos durante el siglo XVIII, en el período que se ha conocido como Ilustración,⁴ produjo el descrédito de marcos distintos a su producción. Este nuevo proceso epistémico ilustrado posicionó el registro escriturario por sobre todos los demás, suponía ser una característica de civilidad en las sociedades. Por registro escriturario se entienden los documentos testimoniales configurados por símbolos o letras que sistematizan la información que una persona o grupo

³ Pese a que, a partir de la década de los 90 del siglo pasado, la historiografía sobre el periodo colonial en México y distintas partes de América Latina se han abierto a la inclusión de acciones locales dentro del análisis de procesos históricos desarrollados durante estos siglos, la perspectiva analítica que continúa imperando es la de los fuereños europeos. Ejemplos de ello, para el caso de la Nueva España, lo encontramos en Serge Gruzinski, *La Colonización de lo Imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*, México, FCE, 1991. Este texto siguió los pasos analíticos, en términos de aculturación y sincretismo, que inicialmente tomó Nathal Wachtel, en su texto *La Visión de los Vencidos*, publicado en 1977, en el cual se aborda la colonización del Perú, incluyendo aspectos de la realidad indígena (siguiendo su categoría) en un proceso de aculturación por las formas occidentales. Estos autores, como parte de la escuela historiográfica francesa, calificada como “Historia de las Mentalidades”, incluye fuentes “indígenas” para el estudio de sus procesos en relación con los españoles (especialmente autoridades eclesiásticas) en donde, nuevamente, se posiciona la episteme occidental por encima de la local.

⁴ Existe un exhaustivo debate acerca de las diferentes expresiones que tuvo la Ilustración en Europa. Sin embargo, en esta tesis, se retoma aquella que se sustenta en Kant y que marcó un cambio de paradigma en la forma en la que se construiría el conocimiento a partir de un razonamiento que buscaba universalimos: “La ‘madurez’ que Kant creía observar de forma todavía incompleta en la Europa de su tiempo, es la negativa a aceptar la autoridad de la tradición y el sometimiento de toda creencia ante el tribunal supremo de la razón, para que allí sean juzgadas de acuerdo a principios establecidos por la razón misma. Son estos principios normativos de carácter universal los que servirán para desentrañar los misterios de la naturaleza y encaminar a la sociedad humana por la senda inevitable del progreso”. Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. (Bogotá: Pensar, 2005) 21.

de personas buscan dejar asentado.⁵ En ese sentido, lo que hemos entendido, desde la Historia, como “sometimiento”, se basa en el desconocimiento de otras formas de expresión que no necesariamente son escritas ni sistemáticas, como lo marcó el paradigma ilustrado.

La razón por la que denomino “proceso epistémico” aquellas variaciones surgidas durante la Ilustración se debe a que considero que los cambios nunca son acabados y que los elementos que lo componen se adecuan a y moldean las necesidades sociales de espacio y tiempo.⁶ En ese sentido, siguiendo a Santiago Castro Gómez en sus aportaciones con respecto a la “colonialidad del poder”, la Ilustración signó sus prácticas de poder en el imaginario de la blancura y su distinción con lo no blanco: “Una distinción que no sólo planteaba la superioridad de unos hombres sobre otros, sino también la *superioridad de unas formas de conocimiento sobre otras.*”⁷ El autor sugiere que, aunque este periodo se ha reconocido como uno de los momentos coyunturales y fundacionales de modelos empíricos de corte cientificista, estos no reemplazaron las subjetividades de quienes habitaban los espacios coloniales. En otras palabras, el nuevo paradigma surgió y se fue adaptando en la sociedad en un proceso de largo alcance que se puede apreciar hasta nuestros días.

⁵ A partir del siglo XVIII, según el historiador José Cañizares, en su texto *Cómo escribir la Historia del Nuevo Mundo*, no solamente la escritura alfabética se posicionó por encima de todas las demás formas de narrar, sino que la búsqueda de la “objetividad” posicionó los testimonios textuales de los primeros europeos (misioneros, conquistadores, navegantes) en un descrédito en tanto que, para los estudiosos ilustrados: “Los reporteros, ignorantes españoles, habían sido fácilmente engañados por semejanzas superficiales entre las sociedades nuevas que encontraban y las propias. [...] Sin embargo, entre todas esas confusiones, los españoles habían alcanzado a ver dejós de realidad. La ignorancia misma de los observadores garantizaba la credibilidad de partes de sus testimonios.” *Cómo escribir la Historia del Nuevo Mundo. Historiografías, epistemologías e identidades en el mundo del Atlántico del siglo XVIII*, Trad. de Susana Moreno Parada (México, FCE, 2007) 87.

⁶ Tomo del antropólogo Alejandro Grimson la noción “configuraciones culturales”, para entender también los procesos epistémicos que han tenido lugar a lo largo del tiempo y espacio. Esta categoría desarrollada en su texto *Los límites de la Cultura*, permite entender la diferenciación desde la heterogeneidad, sin caer en la ansiedad de observar un caos en ello. *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad.* (México: Siglo XXI, 2011). “La noción de configuración no implica que en el mundo existan realmente configuraciones, sino que constituye una herramienta heurística, un concepto que puede resultar útil en casos específicos.” Alejandro Grimson, “Comunicación y configuraciones culturales”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política* 34 (septiembre-octubre 2014) 119.

⁷ Santiago Castro-Gómez, *La hybris del punto cero...*, *op.cit.*, 59.

Como vemos, hablar de conocimiento ilustrado en el momento de su surgimiento estuvo de la mano del “poder imperial”, basado en el supuesto de superioridad racial. Si bien, el supuesto de superioridad racial no es ni fue exclusivo de las sociedades europeas,⁸ el alcance que tuvo el marco conceptual de la Ilustración continúa en los modelos epistémicos históricos. La condición de superioridad racial dio lugar a afirmaciones tales como el viajero filosófico, La Condamine, característico de la primera mitad del siglo XVIII: “Todos los amerindios eran insensibles y estúpidos por naturaleza”.⁹

A partir de los años 50 y 60 del siglo XX, con los últimos procesos de descolonización en el mundo, en Asia y África, surgió también un nuevo cuestionamiento en la academia con respecto a la facultad y alcance del imperio para construir su significado. Esta preocupación se enmarca en un trabajo de gran escala dirigido a descolonizar el conocimiento, la historia y las relaciones humanas. En esta introducción se describen algunas de ellas mientras se delimita el marco teórico-metodológico general de la tesis.

La introducción se divide en cinco secciones. En la primera parte se habla de las relaciones de alteridad estudiadas desde una perspectiva histórica. En la segunda sección se describe el espacio en el que el encuentro entre europeos y locales ocurrió: las Visayas. La tercera y cuarta partes hablan, respectivamente, de quiénes eran los actores que entraron en contacto, a saber, los bisayas y los jesuitas. La quinta sección discute la estructura general de la tesis.

⁸ Frank Dikötter, en la obra, *The discourse of Race in Modern China*. (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1992), 5, manifiesta, a partir del análisis de algunos escritos denominados clásicos de la cultura china, la existencia de concepciones de superioridad racial de quienes ostentaban el poder: “Cada una de las civilizaciones una imagen etnocéntrica de su mundo, en el cual lo fuereños son reducidos a unidades espaciales manejables”.

⁹ La Condamine buscaba, junto con un grupo de académicos franceses, dar respuesta a la disputa que había surgido entre newtonianos y cartesianos, sobre la forma de la tierra. La Condamine, al igual que otros viajeros de la época, como Cornelius de Paw o el abate Pierre-Joseph-André, deseaba responder ciertos cuestionamientos acerca de la naturaleza y el origen de América. Su obra más relevante fue editada en 1745, *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amerique méridionale*. (París), 52.

El colonialismo y la visión del otro

Desde la variedad de aproximaciones y posturas teóricas que se dan dentro del poscolonialismo, los autores que siguen esta tradición coinciden en señalar que en los contextos coloniales se da una imposición discursiva sobre el sujeto colonizado, que condiciona su identidad y hace del colonialismo un fenómeno que va más allá de los simples objetivos militares, políticos y económicos.¹⁰ Edward Said, a quien se le conoce como el precursor de esta perspectiva con su obra *Orientalismo*, imprime sus ansiedades con respecto a lo que sería la marca de los estudios subalternos, de los cuales Said es considerado un precursor, aunque no se le considera propiamente fundador de esta corriente académica india: la opresión del “otro” (local de las sociedades colonizadas) en la producción de conocimiento sobre los espacios coloniales. El objetivo que Said perseguía con esta nueva perspectiva era:

Restaurar una región en estado de barbarie para devolverla a su antigua grandeza clásica, enseñar (en su beneficio) a Oriente los métodos del Occidente moderno; subordinar o moderar el poder militar para ampliar el proyecto de obtener un conocimiento glorioso en el proceso de dominación política de Oriente [...] dignificar todos los conocimientos almacenados durante la ocupación colonial con el título de *Contribución a la ciencia moderna*, cuando los nativos no habían sido consultados y sólo habían sido tenidos en cuenta como pretextos para un texto que ni siquiera les era útil a ellos.¹¹

Así, los poscolonialistas asumieron las nociones histórico-filosóficas de la revolución posestructuralista, con la que la literatura pasa a ser una herramienta de análisis de suma importancia para la experiencia colonial, porque les proveían de nuevas estrategias, conceptos e instrumentos para cuestionar la forma en que Occidente y su pensamiento

¹⁰ Ver: Saurabh Dube, “Identidades culturales y sujetos históricos: Estudios subalternos y perspectivas poscoloniales”, *Estudios de Asia y África* 2, (mayo-agosto 2010): 251-292.

¹¹ Edward W. Said, *Orientalismo*, trad. María Luisa Fuentes. (Madrid: Debate, 2002), 155.

ilustrado había abordado el hecho colonial. Los “civilizados” europeos convertirán a los indígenas y nativos de sus colonias, a los “otros”, en sujetos de conocimiento, dando lugar a la construcción de modelos binarios en los cuales uno de los opuestos está en posición de superioridad.

Estos nuevos cuestionamientos dieron lugar a un planteamiento teórico que enfatizaría las zonas de contacto como punto de encuentros y desencuentros entre distintos actores sociales. Los análisis bajo la mira descolonizadora, ubican sus esfuerzos en los espacios coloniales donde surgieron los contactos interculturales, dejando de lado, por decirlo de alguna manera, los espacios nacionales, basados en un programa político homogéneo, como los protagonistas de la historiografía. Estos espacios son descritos por Mary Louise Pratt como el “...espacio de los encuentros coloniales, el espacio en el que personas separadas geográfica e históricamente entran en contacto entre sí y entablan relaciones duraderas que por lo general implican condiciones de coerción, radical inequidad e intolerable conflicto.”¹²

Esta conceptualización contiene una carga de poder sobre las sociedades locales, de manera tal, que desdibuja cualquier otra forma de entendimiento por parte de estas sociedades y presupone que existe una unidad entre todos aquellos que la constituyen.¹³ Si este sometimiento parte del entendido del ejercicio de dominación a partir de la hegemonía de modelos epistémicos occidentales, como lo sugiere Walter Mignolo con su “geopolítica del conocimiento”, entonces el obstáculo para acceder a nuevas formas de entendimiento es estrictamente teórico. Dicho concepto sugiere que existe: “...un centro desde el cual se

¹² Louis Pratt, *Ojos imperiales. Literatura de viaje y transculturación*, trad. Ofelia Castillo. (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1997), 33.

¹³ En ese sentido, es importante puntualizar que esta postura con respecto a la cultura, es entendida no como una unidad, sino como un corpus de agencias heterogéneas, y se retoma de Gramsci. Al respecto señala Kate Crehan, en su estudio *Gramsci, cultura y antropología*. (Barcelona: Pluto Press, 2002), 93: “la teoría de la cultura de Gramsci está muy lejos de la teoría antropológica tradicional de ‘culturas’ distintas y acotadas”.

produce el saber y la historia, condenando a las periferias a una temporalidad fuera de la racionalidad y del progreso y, por lo tanto, sus saberes, a la subalternidad.”¹⁴

Me gustaría detenerme en el término “condenar”, pues resulta determinante. Para Mignolo, aquello que una vez es condenado queda sin poder de acción, sin ejercicio de la voluntad; en el caso de las culturas, quedan sepultadas, vivas, pero bajo un sepulcro que las opaca. Es justamente sobre estos supuestos de condena y de inexistencia de las sociedades locales, que las teorías sobre la aculturación de dichas sociedades que entraron en contacto con europeos basan sus condiciones de posibilidad.

Como se ha visto hasta aquí, el tema del contacto cultural conlleva relaciones de poder muy complejas que requieren una combinación de un enfoque histórico y un enfoque antropológico. Como resultado de la búsqueda de una categoría analítica que fuese útil para un análisis en el cual se colocara la agencia local como un elemento más de análisis del proceso histórico denominado por la historiografía hispanista como “colonización” y “evangelización”, he retomado de la antropología el concepto de “mimesis”, propuesto por Joachim Görlich, para explicar la relación entre los Kobon, de Papua Nueva Guinea, y fuerzas coloniales europeas.¹⁵ Esta categoría analítica es una alternativa frente a los estudios que ven en los procesos históricos de las culturales locales, formas de aculturación y sometimiento impuestas por los europeos, en diferentes momentos y circunstancias.

¹⁴ Ma. Eugenia Chaves Maldonado, “La creación del “Otro” colonial. Apuntes para un estudio de la diferencia en el proceso de la conquista americana y de la esclavización de los africanos”, en ed. Ma. Eugenia Chaves Maldonado, en *Genealogías de la diferencia. Tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*. (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2008), 234.

¹⁵ “Mimesis aquí significa que el comportamiento del otro se percibe, se interpreta y luego se imita a través del propio esquema cultural. Esta imitación o mimesis es un intento de copiar las formas externas del otro, para adquirir su significado y poder sin renunciar necesariamente a los propios valores. La precisión de la imitación frecuentemente no es importante; lo que cuenta es el efecto o la magia de la imitación. Dado que, tanto los colonizadores, como los colonizados, intentan explotar el efecto o la magia de la imitación, suceden interacciones complejas, que se caracterizan por un proceso continuo de interpretación del comportamiento de la otra parte y la reacción resultante.” en Joachim Görlich, “The Transformation of Violence in the Colonial Encounter: Intercultural Discourses and Practices in Papua New Guinea”, *Ethnology*, vol. 38, N°2, 1999, p. 157-158.

El diálogo intercultural es un marco en cual se puede comprender la relación que surgió entre misioneros jesuitas y sociedades bisayas, pues partiendo de la categoría de Alejandro Grimson, “configuración cultural”, para comprender las dos culturas en diálogo, tanto los misioneros como los isleños adaptaron, en un proceso generativo constante, las diferentes formas rituales y epistemológicas para poder comprenderse de manera bilateral, a lo largo de los siglos XVII y XVIII. En este espacio de diálogo cada configuración cultural se expresaba desde su propia lógica, al respecto de esta dinámica intercultural, el autor alemán Görlich señalaba que los “Kobon interpretaron el mensaje de los europeos en concordancia con la lógica cultural de su orden social”.¹⁶ El concepto de mimesis se utiliza aquí para explicar cómo las sociedades bisayas interpretaron los mensajes y comportamientos propios de la ritualidad católica jesuítica y los insertaron en su organización social, pero desde su propio esquema cultural en palabras del antropólogo alemán, o desde su propia “configuración cultural”, desde la perspectiva de Alejandro Grimson. Sin embargo, de la misma manera, los misioneros jesuitas que estuvieron en relación con los isleños bisayas, interpretaron esas formas culturales alternas a las propias y las adaptaron en sus descripciones, definiciones y método misional. Sin embargo, al ser esta forma epistémica, parte de la fuerza que buscaba dominar, se convirtió en la versión imperante en la historiografía; efecto que este texto busca desarticular.

Para lograr un análisis histórico antropológico del tema que se presenta en esta tesis, se necesita, en primer lugar, entender el debate historiográfico como algo inserto en procesos de dominación epistemológica. Ello es particularmente evidente en el caso de las islas Filipinas, las cuales dejaron de ser una colonia hispana en 1898 para convertirse en una neocolonia estadounidense en ese mismo año, situación que no cesaría sino hasta 1947. La historiografía filipinista muestra esta tensión imperialista, como se podrá ver más adelante en esta tesis.

¹⁶ *Ibidem.* p. 156.

El punto de contacto: las Filipinas

Las Islas Filipinas son parte del área cultural y geográfica que actualmente se conoce como Sureste de Asia, su composición es de aproximadamente 7100 islas, aunque solamente poco más de la mitad de ellas cuentan con 2.6 km² de extensión y más de 4 000 islotes. Su relieve está compuesto por mayoría de suelo volcánico, en donde habitan más de 10 volcanes activos y algunos más en estado latente. Dentro de las islas cruzan diferentes ríos que conectan de sur a norte y de este a oeste estos espacios.

Los mares que cobijan las Filipinas son el océano Pacífico al este, el mar Célebes al sur y en el oeste el mar de China meridional. La posición de este archipiélago con respecto a Asia insular y América le permitió ser por más de tres siglos un enclave propicio para el comercio marítimo entre Asia, Nueva España y España, en una especie de interconexión global.

Las islas que se ubican al centro de este Archipiélago son conocidas como las Visayas. Esta región colinda al norte con el conjunto de islas conocido como Luzón y al sur con otro cúmulo de islas llamado Mindanao. Siete islas mayores integran las Visayas: Cebú, Leyte, Samar, Panay, Bohol, Masbate, Negros y Siquijor; así como, un gran número de pequeñas islillas.

En estas islas también coexisten diferentes grupos étnicos, entre ellos están: el Cebuano, Samareño, Ilongo y Aklan. El principal de ellos o el que mayor número de personas concentra es el grupo de los Cebuanos, quienes habitan en el este de la isla de Negros, Cebú, Bohol, Siquijor y al oeste de Leyte.¹⁷ La razón por la que a esta zona se le conoce por el nombre de Visayas responde a la raíz étnico-lingüística que comparten los grupos que las habitan. Esta raíz forma parte de un subgrupo de lenguas filipinas, que a su vez compone el grupo de lenguas conocidas como “Malayo-polinesias”.¹⁸ Un siglo más tarde el lingüista americano

¹⁷ Kinship and social organization, p. 722.

¹⁸ El término “Malayo-Polinesio” fue propuesto por el lingüista Wilhelm Von Humboldt en 1836, en un erudito estudio en el cual estableció una relación entre las lenguas habladas en Indonesia y Polinesia. Wilhelm Von

Isidore Dyen reconoció un subgrupo dentro de las lenguas filipinas al que denominó “Tagalic”. Este subgrupo se compone por las lenguas: Talaga, Bisaya y Bicol; considerando que, dentro de la lengua Bisaya, Isidore Dyen ubicó, en los años sesenta del siglo XX, las siguientes derivaciones: Cebuano, Hiligaynon y Samar-Leyte.¹⁹

Los estudios existentes con respecto a estos grupos datan del periodo en el cual Filipinas formaba parte de un sistema de protectorado estadounidense, por ello el interés por conocer sus formas culturales.²⁰ Desde la disciplina antropológica surgieron estudiosos de las Islas Visayas, entre ellos H.O. Beyer, quien afirmaba que el término Bisaya o Visaya se puede encontrar indistintamente con una u otra letra inicial; sin embargo, la etimología de esta palabra proviene del sánscrito (Vijaya) en tanto que su pronunciación formal es “Visaya”.²¹ Para el mismo autor, el cebuano se puede ubicar como la lengua más apegada a la raíz lingüística bisaya, la cual denominó “la lengua madre”.²² Para efectos de esta investigación, Visaya es usado como referencia geográfica (las islas en sí), mientras bisaya se usa como su gentilicio, es decir, la gente habitante de las Visayas. Como ya se expuso en esta sección, étnicamente hablando, los bisayas también son muy diversos.

El Sureste Asiático y las sociedades Bisayas: redes en movimiento

A lo largo del tiempo, desde los primeros escritos en el siglo XVI hasta los estudios actuales, ha sido espacio común abordar los procesos históricos suscitados en espacios coloquialmente

Humboldt, *Über die Kavi-Sprache auf der Insel Java*, 3 vols. (Abhandlungen der Königlich Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1836-1839).

¹⁹ Isidore Dyen, *The Proto-Malayo-Polynesian Laryngeals*. (Baltimore: Linguistic Society of America, 1953), 7-7 en “The subgrouping of philippine languages”, p. 146.

²⁰ *Vid Supra*, cap. Sobre historiografía.

²¹ H.O. Beyer, 'Miscellaneous Notes on the Set', *General Index*, vol. 2. 264. Basada en esta reflexión, en esta tesis se encontrará el término con la “v” como letra inicial.

²² H.O. Beyer, 'Introduction to the Papers on Bisaya Customary Law', May 23, 1931, *Philippine Customary Law*, Volume 3.

conocidos como “coloniales”, a partir de la mirada occidental. Esta visión somete al local de aquellos espacios en ente homogéneo sin agencia en el devenir histórico. Si bien, existen distintos análisis que comenzaron a poner de manifiesto las acciones tomadas por los locales en estos espacios “coloniales”, para el caso de las Islas Visayas de Filipinas, ésta es una labor muy reciente.²³

En primera instancia, siguiendo con la crítica y análisis que presenta el historiador especialista en Filipinas, Earl Jude Paul L. Cleope, seguido por el antropólogo David Gowey, en el que se señalan los vacíos que existen en la historiografía de las Islas Visayas.²⁴ Los problemas que se observan derivan del poco valor que se le ha otorgado a las fuentes históricas, en donde se hace alusión a los habitantes de las islas Visayas, especialmente a aquellas islas que se ubican al este (Cebú, Panay y Negros) como agentes inmersos en redes que seguían una lógica de intercambio de personas, objetos e ideas que daban lugar a distintas interculturalidades entre el Sureste Asiático, China, Polinesia y Japón.

Según afirman estos estudiosos, tanto las Filipinas, y por orden natural, las Visayas, han sido consideradas un espacio aislado dentro del sistema descrito anteriormente en el Sureste de Asia, debido a que los textos europeos, de quienes llegaron aquí a partir de 1521, no señalaban esta particularidad en los locales de esta región; y, también, por la omisión de fuentes escritas, en donde se les expone a éstos como agentes de su propia historia. Entre ellas, las fuentes chinas contenidas en el *Código Boxer, Código Maragtas* (1245)²⁵ que

²³ Damon L. Woods, *The Philippines: From Earliest Times to the Present*, y *The Myth of the Barangay: And Other Silenced Histories*; David Gowey, “The problem of the Visayas in southeast Asian, history and historiography”, (no editado); Earl Jude Paul L. Cleope, “The Visayas: Island in the Seas, A Historical Perspective”, *The Journal of History* 49, (2003).

²⁴ Tanto David Gowey como Earl Jude Paul L. Cleope se especializan en la historia de las Visayas del Este.

²⁵ *Maragtas* está escrita por Pedro Alcántara Monteclaro. El trabajo está escrito en lengua Hiligaynon y Kinaray. Monteclaro se había criado con estas dos lenguas. La segunda edición de *Maragtas* fue publicada por Makinaugalingon Press en 1929, y una tercera edición en 1957 por Sol Gwekoh, bajo los derechos de autor del hijo del autor, Juanito L. Monteclaro, que difiere la forma original solo en ciertas formas ortográficas y una versión más coloquial. El código en español está contenido en la obra del párroco de Himamaylan, en Negros

contiene la literatura poética que narra las “hazañas” de los primeros *datus* navegantes que llegaron a la isla de Panay, “huyendo” de Borneo y *Laguna Copperplate Inscription* (900 d.C),²⁶ *Código Kalantiaw* (1433) que contiene las “leyes” bajo las cuales se regían las sociedades bisayas de las islas Panay y Negros.

Sin embargo, los bisayas no eran ajenos de las redes de intercambio existentes previamente a la llegada de los europeos a Filipinas:

En gran medida el comercio interoceánico entre chinos, árabes y europeos convergía en Java,²⁷ por la ventaja que tenían sobre el monopolio de especias en las Molucas; [por ello] no necesariamente las regiones periféricas trataron directamente con estos comerciantes extranjeros de manera tan consistente. Sin embargo, adquirirían bienes de prestigio como textiles indios, hierro y porcelanas por medio de diferentes grupos intermediarios [...] De esta manera, la presencia de marcadores de influencia extranjera, incluidos los bienes comerciales y el vocabulario, no requiere la presencia de los propios extranjeros, especialmente de los grupos de navegación más grandes que requerirían un sistema portuario más robusto para mantener sus barcos y tripulaciones durante períodos prolongados.²⁸

En este sentido, lo que el David Govey sugiere en su estudio, siguiendo el modelo teórico de sistemas de “mandalas pulsantes”, con centros y periferias, propuesto por el afamado historiador Oliver Wolters (1982) con el que, tanto él como otros historiadores del Sureste

Occidental, José María Pavón, quien lo dio a conocer en su manuscrito titulado: *Las antiguas leyendas de la isla de Negros*, 1839.

²⁶ Esta inscripción constituye, de alguna manera, una mezcla entre malayo, javanes y tagalo antiguo, junto con sánscrito y Kawi temprano; fue encontrado en la zona del Luzón, cerca de Manila.

²⁷ Isla central del actual archipiélago Indonesio

²⁸ Govey, “The problem of the Visayas in southeast Asian...”, 9-10.

de Asia,²⁹ han explicado el sistema de organización social e intercambio en el Sureste Asiático, es que las Islas Visayas, como espacio geográfico, formaban parte de la periferia del centro político ubicado en Java, pero no por ellos estaban ajenos del contacto intercultural existente ahí. El hecho de que en el actual archipiélago filipino no se hubiese ubicado un puerto de grandes dimensiones no lo hacía estar ajeno al sistema de intercambios del Sureste Asiático; de tal forma, que esta postura anula la idea de Filipinas como un espacio aislado, previamente a la llegada del portugués Fernando de Magallanes, en 1521.

Esta red de intercambios ha sido delimitada por algunos estudiosos como Keneath Hall, en el espacio marítimo interior que corre desde Java, actual isla intermedia dentro del archipiélago indonesio y China. Hall señala, desde una perspectiva económica, en donde el intercambio se entiende desde una lógica mercantil, que los “puertos” o “enclaves de intercambio marítimo” (dentro del espacio de lo que hoy se conoce como Filipinas) que formaban parte de esta red de intercambio se ubicaban en:

Norte (Luzón): bahía de Manila, Batangas, Mindoro

Centro (Visayas): Panay y Cebú

Sur (Mindanao): Butuan, Palawan, Zamboanga y Sulu³⁰

Cuando Magallanes llegó al actual Cebú, esta isla estaba habitada por sociedades bisayas. Si bien, las crónicas que resultaron de este primer contacto entre portugueses e isleños reportan importantes detalles de aquellas sociedades, como lo veremos más adelante, también es cierto

²⁹ M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c.1200*, 4ta edición, New York, Palgrave Macmillan, 2008.; S.J. Tambiah, ‘The galactic polity: The structure of traditional kingdoms in Southeast Asia’ conferencia presentada en el encuentro de la Sección de Antropología, Cambridge, Massachusetts, Department of Anthropology, Harvard University, 26 de Abril, 1976; para el caso de las Filipinas Laura Lee Junker, *Raiding, trading and feasting. The Political Economy of Philippine Chiefdoms*, Honolulu, University of Hawai’i Press, 1999

³⁰ Las islas de Panay y Cebú estaban sujetas a las normas que rigen la participación. La existencia de un floreciente comercio en estas dos islas a la llegada de los españoles significa que, desde el principio, habían desistido efectivamente de la piratería o las incursiones. Citado en Efren B. Isorena, p. 77

que no lo consideraron un espacio digno de importancia dentro de la lógica del comercio marítimo asiático, en el cual la especiería ejercía un papel fundamental. En tanto, que las Filipinas no producían tales especias, excepto canela, los europeos no vieron en aquella región más que un espacio aislado de poco o nulo valor comercial. Sin embargo, Cebú, si bien no era el privilegiado productor que eran las Islas de las Molucas, sí era un puerto de intersección de distintas personas y objetos de los que, también, saldrían beneficiados los españoles, que años después (1565) se asentaron en estas Islas que denominaron Filipinas, en honor al Rey Felipe II.

Cebú, en tanto parte de las Visayas, era un espacio estratégico dentro de la lógica de intercambios:

No hay evidencia suficiente para decir que unos u otros productos de las Visayas se valoraron altamente, en comparación con productos, que, aunque idénticos, provenían de otros puertos regionales y sistemas fluviales. [Esta postura] fortalece la idea de que las Visayas no eran un destino principal, sino una escala en la ruta para asegurar productos más únicos. desde el sur, como especias molucas y carey de Makassarese.³¹

Efectivamente, Panay y Cebú, los espacios con mayor mención en las primeras crónicas sobre Filipinas, coinciden ser los enclaves portuarios dentro de esta red de intercambios entre sociedades sureste asiáticas, previa al contacto entre bisayas y europeos. Cebú, aunque no sería el principal enclave de comercio marítimo español, siempre tuvo gran relevancia comercial para los españoles.

Uno de los textos del siglo XIX, que nos remite a esta red de contacto, aunque desde una perspectiva de “poder” y “sometimiento”, la brinda uno de los primeros estudiosos sobre el archipiélago, el filipinista austriaco, Ferdinand Blumentritt:

³¹ Gowey, “The problem of the Visayas in southeast Asian...”, 17.

Mientras que el islamismo y la organización de los Estados musulmanes de Mindanao y Joló procedía de las Molucas, la entrada del Korán en los demás puertos del Archipiélago, se verificó desde Borneo. Los mismos príncipes mahometanos de Luzon eran naturales de Borneo o descendientes de los invasores procedentes de la propia isla. Aun siendo súbditos españoles, estos príncipes continuaron celebrando enlaces matrimoniales con las hermanas de los príncipes de Borneo; así es que D. Agustín, sobrino de Atang-Candola (el Matandá o Lcandola de los españoles), último reyezuelo de Tondo, era hijo de una de las hermanas del sultán de aquel país.³²

En las fuentes locales del Archipiélago, que datan del siglo XIII, *Las Maragtas*, señaladas con anterioridad, se menciona la conexión que existía entre Borneo y las islas centrales de la región. Este vínculo no necesariamente se debía a un sometimiento o invasión. Las relaciones de contacto entre ellos son leídas en este pasaje como se entendería la lógica interregional europea, pero para estos espacios los procesos deben ser comprendidos desde otra lógica. De entender esta vinculación desde una perspectiva de “poder”, entonces, no habría coherencia en el hecho de que, con la llegada de los españoles, como una fuerza nueva de sometimiento, los jefes locales de Luzón continuaran vinculándose por medio de enlaces matrimoniales con los jefes locales de Borneo.

Las sociedades que comenzaron a tomar del Islam algunos elementos para configurar su lógica de organización social no lo hicieron de manera asimétrica ni inmediata. Fue un proceso que, también, formaba parte de los contactos derivados de las redes de intercambio existentes en el Sureste de Asia. Como lo menciona el autor citado, el contacto al norte era con los locales de Borneo, quienes formaban parte de la misma red de intercambios que incluía zonas donde el Islam había comenzado a entrar en la lógica organizacional desde antes del siglo XIII: actual Malasia e Indonesia. Mientras que, en el sur, Mindanao, el

³² F. Blumentritt, “España y la isla de Borneo”, en *Boletín de la Sociedad Geográfica*, tomo XX. (Madrid: 1869, 129.

intercambio con las Maluku (actual Indonesia) generó la convivencia entre los locales de esta zona sur con la lógica de entendimiento organizacional propia del Islam.

Este constante intercambio cultural, entre las sociedades bisayas con agentes fuereños y, en mayor medida con las formas culturales musulmanas provenientes de Borneo y el de Mindanao, les permitió a los bisayas contar con cierta flexibilidad en sus lógicas de organización y creatividad social.³³ Estas particulares dinámicas culturales de las sociedades melanesias y, en especial, de las bisayas, contrastan con las formas culturales de los Jesuitas, quienes compartían una visión occidental judeo cristiana del mundo, en el cual éste era un espacio social jerarquizado. Con base en esta premisa fue que buscaron relacionarse con los isleños, logrando así un “oscurantismo epistémico”,³⁴ que se hizo evidente, para los padres misioneros durante el conflicto que se suscitó entre algunos de ellos, cuando se intentó “adaptar” el método jesuítico que buscaba la “salvación de las almas” de los bisayas.³⁵

En esta visión jerarquizada de la sociedad occidental, los primeros misioneros jesuitas que llegaron a las Islas Visayas y de Mindanao describieron sociedades que parecían guardar una profunda marca distintiva. El cronista jesuita Francisco Combés expuso en su *Historia de Mindanao y Joló* (1667) la estructura social y de gobierno de estas sociedades, a las que él denomina “pueblos”.³⁶ En la base de la pirámide social estaban los esclavos, la mayoría de ellos cautivos o descendientes de cautivos. En un nivel superior se encontraban los *tuam*,

³³ La creatividad a la que busco referir al lector se dirige hacia el concepto utilizado por James Leach en su texto *Creative Land: Place and Procreation on the Rai Coast of Papua New Guinea*, en el cual señala la capacidad de las sociedades melanesias para relacionarse con los medios generativos, que radican en su manejo de la diferenciación y en su búsqueda de significados compartidos con el otro.

³⁴ El término “oscurantismo epistémico” propuesto por la antropóloga Marilyn Strathern es manejado por Joachim Görlich para explicar las circunstancias en las que se llevaron a cabo las relaciones de co-operación y violencia basadas en la reciprocidad en la cultura de los Kobon de Papua Nueva Guinea, en relación con los fuereños australianos, a apartir del siglo XX y, previamente, con los Holandeses. *Op. cit.* “The transformation...”, p. 154.

³⁵ El tema se aborda en mayor profundidad en el capítulo V de esta tesis.

³⁶ Combés, *Historia de Mindanao y Joló...*, 53-61.

hombres libres que trabajaban sus campos con sus esclavos durante una parte del año, y se dedicaban a comerciar o saquear durante la época del monzón. Ya fuera por parentesco o por homenaje, cada *tuam* rendía obediencia a un dato, bajo cuyo liderazgo iba a la guerra. El conjunto de estos jefecillos era conocido como *orangcaya* (oricos-hombres). En lo esencial, esta organización social de los maguindanaos y en la cúspide de la pirámide *los cachiles*. El elemento islámico dio a los maguindanaos una cohesión, un propósito común, que los pueblos del norte del archipiélago no habían alcanzado, según el padre Combés:

Tiene fundados órdenes de nobleza, con distinción de títulos, que la realçan. A unos llaman Tuam, que es lo mismo, que señor, o lo que barón en España. A otros les da título de Orancaya, que quiere decir, hombre rico, y es el título mayor, y como Grandes de su Reyno; y viene a ser el mismo título, que daba España a sus Grandes, quando la Magestad usaba de más llaneza, llamándolos Ricos-Homes. A los demás llaman principales, que corresponde a lo que entre nosotros Caballeros, e Hijos-Dalgo, que no tiene más dignidad, que la decencia. A los de sangre Real llaman en Mindanao, Cachiles, siguiendo la costumbre y estilo de los Reyes del Maluco, Terrenate, Tidores, y Xilolos.³⁷

Nuevamente, analizando el estudio del filipinista del siglo XIX citado anteriormente, se sostiene lo dicho, el proceso de adaptación y creación de algunas formas culturales del Islam fue lento y complicado. Los jefes locales, que comenzaron a ostentar cargos propios de la lógica musulmana, no lograban que los locales de Jolo y Mindanao se adaptaran a esta nueva forma de concebirse como sociedad:

Cuando Fernando de Magallanes descubrió las islas Filipinas, los mahometanos estaban ya sólidamente establecidos en el país. No debe, sin embargo, tomarse esto al pie de la letra, pues, por un lado, las comarcas interiores de las grandes islas de Mindanao y Palawan, de Visayas y de Luzón, cuya parte Norte permaneció

³⁷ Combés, Historia de Mindanao y Joló..., 59-60.

completamente libre de la influencia del islamismo, eran paganas, mientras que, por otro, Panay, Cebú, Negros, Sámar y Leyte, los príncipes indígenas todavía no habían adoptado las creencias del Profeta; pero en Mindanao, Joló y comarcas tagalas de Luzón, existían ya estados mahometanos, y en cuanto a la parte SO. del Archipiélago, Palawan, las islas Cuyos, y probablemente también el grupo de Calamianes, formaban parte integrante del reino de Burney o Borney (Borneo). En aquel tiempo, así como más tarde, cuando el filantrópico D. Miguel de López de Legazpi sometió a la dominación española el Archipiélago (1565-1572), los Estados de Joló y Mindanao, desempeñaban un papel insignificante; [...] Los sultanes de estos países todavía estaban, al parecer, ocupados en la consolidación de su autoridad, pues existían aquí y allá tribus paganas poderosas, para cuya reducción eran precisas sangrientas guerras, sin que hasta la fecha hayan sido completamente sometidas. No tardaron, sin embargo, en comenzar los encuentros parciales entre los españoles y los piratas joloanos en el mar de las Visayas, pues las piraterías de mindanaos y joloanos datan de una fecha más remota que la dominación española. Mucho más importante era la influencia que Bornero ejercía en el Archipiélago.

Como ya lo señalaba el filipinista austriaco Blumentritt, la presencia de “piratas” dentro de la zona de las Visayas, en búsqueda de personas, se venía desarrollando desde años previos a la llegada de europeos a la zona y continuaron con acentuada recurrencia.

La llanura del Gran Río de Mindanao no producía nada que pudiera ser intercambiado, excepto la producción de arroz y palma, pero los artículos para el intercambio debían provenir de otro lugar. Y este lugar fue la zona de las Visayas, que proporcionaba un producto fácil de obtener y de importante valor: personas.

Cuando los primeros europeos llegaron a mediados del siglo XVI, los mindanaos y los joloanos participaban de las redes de intercambio del Sureste de Asia por medio de las personas que tomaban de las Visayas. La conquista y el establecimiento de la Monarquía Hispánica en Filipinas amenazó con cortar el suministro de su “bien”. Sin embargo, la tendencia de los castellanos (especialmente los misioneros) a concentrar las poblaciones

bisayas dispersas en poblados estables, combinada con la incapacidad de protegerlas, facilitaba la tarea de los piratas, que tenían un acceso mucho más fácil a los futuros esclavos, sin necesidad de perseguirlos como habían hecho hasta entonces.³⁸

Ya desde los primeros momentos de la presencia hispánica en Filipinas, los enfrentamientos con los musulmanes de Borneo, Mindanao y Joló fueron habituales. El 2 de octubre de 1526 la expedición de Jofre García de Loaysa consiguió entrar en contacto con la isla de Mindanao. Las primeras noticias que se tienen de estas sociedades musulmanas en el archipiélago las tenemos gracias a Andrés de Urdaneta,³⁹ quien los consideraba gente traicionera y belicosa. Sin embargo, reconocía el valor de la propia isla y sus recursos, especialmente oro:

Esta gente desta tierra es ataviada; andan vestidos con paños de algodón y seda, y también traían vestidos de raso de la China, y andaban todos armados, sus azagayas en las manos é sus alfanjes é sus guirrisés, que son á manera de puñales, y sus paveses. Es gente muy atraicionada é belicos, luego determinaron de tomarnos con el batel á traición; empero nosotros andábamos sobre aviso é nunca pudieron salir con la suya. Muchas veces venían de noche en navíos de remos que tienen muy ligeros, á la nao á cortar las amarras; empero, como hacíamos buena guardia, nunca nos pudieron empecer en nada. estuvimos en este puerto bien diez días, que nunca pudimos comprar bastimenta ninguna. En esta isla de Bendenao [Mindanao] hay mucho oro, é nos tuvieron para que les comprásemos; empero el capitán mandó que nadie fuese osado de comprar, por lo cual no se compró nada, y así hubimos de ir nuestra derrota sin refresco. Aquí tomamos un indio que llevamos a Maluco, el cual nos dijo que cada año venían dos juncos de la China, que son unas naos en que ellos navegan, á comprar

³⁸ De la Costa, *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*, 298-300.

³⁹ Religioso

oro é perlas que había en gran cantidad, é también venían más navíos á otras islas á lo mismo. También hay en esta misma isla canela, por la parte del Oeste.⁴⁰

Los intentos por detener estas prácticas, por parte de los españoles, fueron constantes durante su estancia en Filipinas. La presencia de “piratas” en la zona generaba un traslado continuo de los bisayas hacia los montes en cuanto había rumores de una nueva incursión. Esto dificultaba todavía más la labor de los misioneros, que no conseguían mantenerlos reducidos en poblaciones concentradas y estables, cuestión que analizaremos más adelante. Ante esta situación, en 1605 el gobernador Bravo de Acuña envió al jesuita Melchor Hurtado a Mindanao para negociar la paz con la confederación musulmana, que se firmó a finales de año. Pero Acuña murió en 1606 y la Audiencia se hizo cargo del gobierno interino. La política que había seguido Acuña respecto a los musulmanes del sur fue abandonada, y, en 1608, se reiniciaron los ataques piratas en la zona. Tras ser rechazados, los mindanaos volvieron al Río Grande. Estas fueron las últimas noticias del triunvirato de la confederación de mindanaos que aterrorizó a los habitantes de Bisayas durante la primera década del siglo XVII. La última incursión de la que se tiene noticia fue en 1613, al frente de los mindanaos iba el dato Pagdalanun. En esta expedición, donde participaron también los caragas, cautivaron casi mil habitantes de Leyte y Samar. A partir de entonces, y durante dos décadas, las expediciones de los mindanaos cesaron casi por completo, debido al establecimiento del presidio de Caraga y también a causas internas en la zona del Río Grande.⁴¹

Llegada de los jesuitas a las Islas Filipinas

En el año de 1565, Legazpi y su tripulación llegaron a la isla de Cebú. Aquí fundó el primer establecimiento español, al cual llamaron Santísimo Nombre de Jesús, por haber hallado ahí

⁴⁰ “Relaciones del viaje hecho á las islas Molucas ó de la Especiería por la armada á las órdenes del Comendador García Jofre de Loaysa, hecha por el Capitán Andrés de Urdaneta”, en Luis Torres de Mendoza, *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias*, Tomo V. (Madrid: Imprenta de Frías y compañía, 1866), 18-19.

⁴¹ De la Costa, *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*, 308-310.

la imagen de un niño Jesús, propiedad de la tripulación de Magallanes, comandante de la primera expedición a Filipinas en 1521. Cinco años más tarde, en 1571, decidió subir a la isla de Luzón, en donde estableció la ciudad de Manila, pues al parecer sus habitantes eran más amables al trato y al comercio con los españoles.⁴²

Al morir Legazpi, Manila ya era una ciudad bien establecida. Religiosos agustinos misionaban desde los primeros años del establecimiento con los indígenas de la isla del Luzón. Sin embargo, según el jesuita Horacio de la Costa, el sucesor del gobernador Legazpi, Guido de Lavezaris, solicitó al rey Felipe II el envío de misioneros jesuitas particularmente. Al parecer el gobernador sabía del trabajo de los misioneros ignacianos en la India y Japón.⁴³ En ese momento el monarca estaba en la disyuntiva de si aceptar o no jesuitas en sus colonias, pues consideraba que el carácter de los principios jesuíticos, como la obediencia al Papa y la multinacionalidad de sus miembros, no convenían con los intereses de la Corona. Sin embargo, esto pronto cambiaría pues: “Los ideales mesiánicos de los monarcas se relacionaban perfectamente con los objetivos militares que tenían sus ejércitos, dentro de esa otra ‘defensa y dilatación de la fe católica’”; defensa de la cual los jesuitas buscaron participar desde su gestación.⁴⁴

Finalmente, en 1572, el rey Felipe II solicitó el envío de jesuitas a Filipinas al padre general en turno, Everardo Mercuriano, pero no obtuvo respuesta. En 1577 se reiteró la solicitud, pero ahora era el virrey de la Nueva España, quien hacía la petición al padre provincial de México, Pedro Sánchez. El requerimiento del rey fue discutido en la Congregación Provincial

⁴² Sobre la llegada de Legazpi a Cebú, véase Antonio de Morga, *Sucesos de las Islas Filipinas*, ed. crítica y estudio preliminar Francisco Perujo. (México: FCE, 2007), 16-19; O.H.K. Spate, *The Spanish Lake: The Pacific since Magellan*. (Cambera: The Australian National University, 2004), 103.

⁴³ De la Costa, *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*, 20.

⁴⁴ Javier Burrieza Sánchez, “La Compañía de Jesús y la defensa de la monarquía hispánica”, *Hispania Sacra* n. 121, (enero 2008), 186.

de 1577.⁴⁵ La conclusión fue que el elegido como procurador a Roma recabara toda la información posible sobre Filipinas. El procurador debía discutir con el padre Everardo Mercuriano sobre la pertinencia de misionar en esa región y llevar la decisión de regreso a la Nueva España.⁴⁶

Además, el envío de jesuitas a las Filipinas coincidía con el objetivo principal de la Compañía: la salvación de las almas en el mundo. Por lo tanto, no había razón para que el padre Mercuriano se negara ante el requerimiento del rey de España. El padre general determinó el envío de dos padres y dos hermanos coadjutores, elegidos de entre aquellos que habían llegado a la Nueva España, en 1579, para reforzar las fundaciones en México.

Los elegidos para zarpar en 1581 fueron los padres Alonso Sánchez, Antonio Sedeño y los coadjutores Gaspar Suárez y Nicolas Gallardo; el penúltimo murió en la embarcación. Una figura importante acompañó a los jesuitas en su viaje en el Galeón de Manila, este personaje era el recién nombrado obispo, Domingo de Salazar, religioso dominico. Que el obispo y los jesuitas hubiesen vivido juntos la odisea transpacífica permitió una cercana interacción entre ellos, la cual resultó benéfica para la estadía inicial de los religiosos ignacianos en Manila.

Los jesuitas embarcados hacia Filipinas viajaron con ciertas instrucciones, como regía uno de los principios básicos de la Compañía, relacionado con la conservación de la disciplina y la cohesión pese a la dispersión de sus integrantes.⁴⁷ Estas instrucciones se establecieron por el jefe provincial de la Nueva España, Juan de la Plaza, a quien le correspondía la

⁴⁵ De la Costa, *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*, 22.

⁴⁶ Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, vol. IV. (Madrid: Administración de Razón y fe-Plaza de Santo Domingo, 1916), 145.

⁴⁷ En eso consistía su “modo nuestro de avanzar”, ideología que los diferenció de las otras órdenes religiosas. Al respecto ver: Javier Burrieza Sánchez, “Retrato del jesuita”, en *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, coord. Teófanos Egido. (Madrid: Marcial Pons-Fundación Carolina, 2004), 219; *cfr.* Lacouture, *Jesuitas*, 115 y Ángel Santos Hernández, *Los jesuitas en América*. (Madrid: Mapfre, 1992) 44-48.

responsabilidad de esta empresa misionera, pues en este momento la labor en Filipinas se consideraba una más dentro de la Provincia de la Compañía en México.

En las instrucciones quedaba explícita la necesidad de aprender la lengua de los nativos para poder lograr la “salvación de las almas”. Herramienta que, como se verá en esta tesis, fue enaltecida por Ignacio de Loyola.⁴⁸ Sin embargo, en las Islas Visayas, así como otros espacios de Filipinas y América, las experiencias de los Jesuitas formados en Europa, bajo el contexto postridentino no serían suficientes para lograr relacionarse con los locales.

Aprender la lengua con el fin de evangelizar era la tarea menos complicada según lo señalaban algunos relatos jesuitas de la época, la complicación era ceñirse a las instrucciones dictadas por el padre Plaza, quien a su vez seguía los principios generales de la Compañía establecidas en las Constituciones. Éstas señalaban que, para lograr la evangelización, los jesuitas sólo debían basarse en el rezo, las confesiones, la enseñanza del catecismo y realizar actividad misional itinerante. Durante estos primeros años de los jesuitas, no sólo en Filipinas, sino en la Nueva España también, el establecimiento de misiones estables estuvo prohibido.⁴⁹ Como veremos más adelante, este sería uno de los primeros cambios que veríamos dentro de la estructura y filosofía misional jesuítica en las Islas Visayas.

Estructura general de la tesis

Lo que se ha expuesto hasta ahora requiere de un abordaje que sea de debate historiográfico, y, por el otro, de una lectura alternativa a las fuentes existentes. De este modo, en el primer

⁴⁸ Antonio Navas, “San Ignacio como evangelizador y su incidencia en la orientación evangelizadora de los jesuitas en América”, *Congreso Internacional de Historia. La Compañía de Jesús en América: Evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII*. (Córdoba, España: Provincia de Andalucía y Canarias de la Compañía de Jesús, 1993), 219.

⁴⁹ Francisco Colín y Pablo Pastells, *Labor Evangélica de los obreros de la Compañía de Jesús en las islas Filipinas*, 3 vols. (Barcelona: Imprenta y Litografía de Henrich y Compañía, 1904), v. I, 261; II, 17-20.

capítulo se discute la historiografía filipinista para poder entender cómo los jesuitas son protagonistas en los registros existentes entre los siglos XVI y XIX.

Posteriormente, en el segundo capítulo se lleva a cabo una discusión metodológica para reinterpretar las fuentes, a saber, la historia antropológica, de la que esta tesis abreva. A partir de esta mirada teórica, en el capítulo tercero se ofrece una interpretación de las fuentes coloniales existentes para presentar a las sociedades bisayas dentro de la complejidad cultural del Sureste de Asia. En un siguiente capítulo, el lector encontrará el proceso fundacional de la Compañía de Jesús; mismo que permite comprender los principios básicos sobre los cuales se sostenían los misioneros que trabajaron en la evangelización de los bisayas.

Finalmente, en un quinto capítulo se ofrece, a partir de una perspectiva etnográfica, los procesos de encuentro intercultural que se suscitaron entre los bisayas y jesuitas, desde sus primeros encuentros, hasta finales del siglo XVII. Un siglo en el cual tanto los jesuitas como los isleños de las Visayas se relacionaron desde un oscurantismo epistémico que, a su vez, les permitió generar adaptaciones dentro de la lógica de sus configuraciones sociales.

Agradecimientos

Durante mi formación doctoral tuve el apoyo de muchas Instituciones, académicos, amigos y familiares, a los que quisiera extender mi profundo agradecimiento. En primer lugar, me gustaría ofrecer mi gratitud y respeto al Departamento de Historia, de la Universidad Iberoamericana, que apoyó mi proyecto y me permitió contar con una formación académica sólida para lograr los objetivos de mi investigación. La investigación que aquí se presenta fue auspiciada por el apoyo económico que ofrece el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por medio de su programa de becas doctorales. Es gracias a estas becas que muchos estudiantes, en diferentes ramas del conocimiento, logramos comprometernos de tiempo completo en nuestros objetivos académicos.

Extiendo mi agradecimiento al Dr. Armando Azúa por su paciencia durante mi investigación y por su acompañamiento en el camino de la historia jesuita y su devenir en el Pacífico. Así también, por su apoyo para contactarme con académicos de la Universidad Pompeu Fabra,

en Barcelona, España; en donde pude compartir mis intereses de investigación con el Dr. Alexandre Coello y el Dr. Manel Ollé. De la misma manera, el contacto con el Dr. Martín Morales, en la Universidad Gregoriana, de Roma, fue de gran utilidad para comprender la misionología jesuítica y acceder al Archivo Histórico de la Compañía de Jesús (ARSI por sus siglas en latín), de donde obtuve gran parte de la información documental que aquí se presenta.

A la Dra. Cristina Barrón, le agradezco su apoyo constante en mi formación académica y docente, desde hace más de cinco años. Gracias a su motivación vi en la Universidad Iberoamericana un espacio para desarrollarme en el ámbito profesional y académico, mismo donde he encontrado cobijo en compañía de todos mis compañeros del Departamento de Estudios Internacionales.

Reservo este espacio, para mi guía intelectual y ejemplo de lo que una mujer puede lograr, desde la disciplina y perseverancia, la Dra. Soledad Jiménez Tovar. Le extiendo mi gratitud por el entrenamiento antropológico que me brindó, sin el cual no habría sido posible esta investigación; por su entrega constante en el desarrollo de esta tesis; por dedicar semanalmente un espacio de su tiempo para trabajar en nuestro seminario de investigación; y por su impulso hacia mi persona, en otras palabras, por creer en mí y mi trabajo.

Quiero concluir este espacio de agradecimientos, con la mención de mis familiares y amigos. Gracias a mi padre, quien siempre ha apoyado mis proyectos, por ser mi abrigo en la adversidad; a mi hermana porque, desde que llegó con nosotros, nos iluminó con su amor infinito. A Leticia por arroparme tras una gran pérdida y darme su mano maternal para caminar en la vida. A mis amigos historiadores, de la UNAM, especialmente a Diego y Rodrigo, por su contención y apoyo a lo largo del camino. Y, por último, a mi madre, quien ya no me acompaña en el mundo tangible, pero desde donde está iluminó mis pasos, mis manos y mi mente para llegar a esta meta. Gracias Silvia Carrillo Medina.

Capítulo 1. Los jesuitas y la historiografía filipinista

Como se expuso en la introducción, esta tesis juega con una serie de categorías que, semánticamente hablando, estarían relacionadas con la noción del “contacto” entre europeos y locales en la modernidad temprana. El espacio específico en el que esto se explora es la isla de Cebú. No obstante, es importante señalar que el contacto entre jesuitas y cebuanos trascendió lo meramente local y, de hecho, permitió a los jesuitas su ingreso en los mitos fundacionales del nacionalismo filipino contemporáneo. Ello es así porque muchas de las fuentes producidas durante la colonización española fueron escritas por los propios jesuitas. De este modo, la historiografía filipinista producida por los jesuitas, y la historiografía sobre los jesuitas en las Filipinas, ha sido motivo de revisionismos varios. El primero de estos revisionismos es el que llevaron a cabo los estadounidenses durante el periodo en el que Filipinas fue un protectorado de los EUA (1898-1947). El segundo revisionismo es el de los historiadores españoles en su intento de contrarrestar la leyenda negra promovida en los trabajos estadounidenses sobre las Filipinas y reinterpretar su propio pasado imperial. El tercer revisionismo sería el de los historiadores filipinos de la segunda mitad del siglo XX. Estos registros historiográficos varios son los que se propone recuperar este capítulo. Así, para ofrecer un panorama general de las formas que ha adquirido la historiografía jesuítica de Filipinas y la historiografía académica sobre Filipinas he desarrollado el siguiente recorrido a través de los autores y obras más emblemáticos. Partiendo desde los propios jesuitas hasta los grupos de investigación actuales. De esta manera, se puede apreciar la vinculación intelectual de los jesuitas con los lugares donde desarrollaban sus misiones.

En el cúmulo de textos que conforman la historiografía jesuítica durante el periodo colonial hispánico (siglos XVI-XIX) impera un patrón teórico metodológico: la anulación de la agencia indígena en los procesos que narra. Si bien este patrón lo encontramos en diferentes regiones, como se mostrará a lo largo del texto, el caso específico del tema que concierne este análisis cuenta con la particularidad de la descontextualización regional. El análisis del quehacer evangélico de los jesuitas en Filipinas se ha abordado como un proceso activo unilateral de parte de los padres ignacianos, dejando de lado, no solamente la acción posible de los locales, sino también de los agentes coloniales con los que compartieron espacio y

tiempo. En este sentido, tomar la perspectiva jesuita implica ubicarse en un punto intermedio entre la mirada imperial y la de los habitantes locales. De esta manera, rastrear la presencia jesuítica en las Islas Filipinas es un paso imprescindible en el entendimiento del proceso de contacto.

Este capítulo se divide en cuatro secciones. La primera parte debate sobre la historiografía jesuita en Filipinas. Después, se habla de los jesuitas filipinistas en el siglo XX. La tercera sección tiene como tema las tendencias principales de la historiografía filipinista contemporánea dividida bajo los paradigmas de la aculturación y la resistencia indígena. Las conclusiones aparecen en la cuarta parte.

Historiografía jesuítica en Filipinas

El paso del siglo XIX al XX fue un periodo de importante impulso en la historiografía relativa a la Compañía de Jesús en Filipinas. Entre 1890 y 1902 se publicaron o reeditaron las principales crónicas que algunos autores jesuitas habían escrito en los siglos XVII y XVIII. En 1890 se reeditó la *Relación de las Islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los padres de la Compañía de Jesús* del padre Pedro Chirino, publicada por primera vez en Roma en 1604. Dos años después, se publicó la *Historia general sacro-profana, política y natural de las islas del poniente llamadas Filipinas* del padre Juan José Delgado, que había quedado inédita desde su redacción en 1754. En 1897, justo doscientos treinta años después de su publicación, apareció una reedición de la *Historia de Mindanao y Joló* del padre Francisco Combés. Finalmente, entre 1900 y 1902 se reeditó la *Labor Evangélica* del padre Francisco Colín. Wenceslao Emilio Retana y el jesuita Pablo Pastells fueron los principales impulsores de estas reediciones, en las que participaron con notas analíticas, propias en la tradición historiográfica positivista de la época.⁵⁰

⁵⁰Pedro Chirino, *Relación de las Islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los padres de la Compañía de Jesús* (Manila: Imprenta de Esteban Balbás, 1890); Juan José Delgado, *Historia general sacro-profana, política y natural de las islas del poniente llamadas Filipinas*. (Manila: Imprenta de El Eco de Filipinas de Juan Atayde, 1892); Francisco Combés, *Historia de Mindanao y Joló*. (Madrid: Viuda de Minuesa de los Ríos, 1897); Francisco Colín, *Labor Evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Comp. de Jesús*. Fundación y

Wenceslao Emilio Retana y Gamboa (1862-1924) fue el gran filipinista español del cambio de siglo. De ahí que, pese a no trabajar específicamente sobre la Compañía de Jesús en Filipinas, su mención sea ineludible.⁵¹ Laboró como periodista en Filipinas en la revista *La Oceanía Española* y fue subdirector del semanario *La Opinión*.

En 1896 obtuvo un cargo político como diputado a Cortes y, poco después, como gobernador de Huesca y Teruel. Fue durante este periodo que comenzó su producción historiográfica y bibliográfica, razón por la cual fue considerado uno de los grandes especialistas en temas filipinos, dentro del general desconocimiento que sobre aquella colonia había en España. Gracias a sus cargos y su interés por la historia de las Islas Filipinas, Retana se hizo de un gran cúmulo de libros y documentos relativos a la zona; sin embargo, durante la crisis de 1898 y debido a una enfermedad tuvo que abandonar el archipiélago y vender sus obras. El comprador de su colección fue La Compañía General de Tabacos de Filipinas, con sede en Barcelona. De alguna manera, Retana continuó en contacto con su colección, pues en 1904 la Compañía de Tabacos le encargó su catalogación, junto con los más de dos mil títulos que ya poseía la propia Compañía.⁵²

progresos de su provincia en las Islas Filipinas. Historiados por el Padre Francisco Colín, Provincial de la misma Compañía, Calificador del Santo Oficio y su comisario en la Gobernación de Samboanga y su distrito. Parte primera sacada de los manuscritos del Padre Pedro Chirino, el primero de la Compañía que pasó de los Reynos de España a estas Islas por orden y a costa de la Catholica y Real Magestad. Con privilegio. Nueva Edición ilustrada con copia de notas y documentos para la crítica de la Historia General de la Soberanía de España en Filipinas por el P. Pablo Pastells, S.I., 3 vols. (Barcelona: Heinrich y Compañía, 1900-1902).

⁵¹ Sobre la vida y obra del autor, ver: John N. Schumacher, “Wenceslao E. Retana: An Historiographical Study”, *Philippine Studies* 4 (1962): 550-576; Antonio Caulín Martínez, “Wenceslao E. Retana y la Historia de Filipinas”, *Espacio, Tiempo y Forma (Serie V, Historia Contemporánea)* 6 (1993): 419-440; “Retana y la bibliografía filipina 1800-1872: El Aparato bibliográfico como fuente para la historia de Filipinas (1ª parte: fuentes generales)”, *Revista Española del Pacífico* 4 (1994): 85-104; “Retana y la bibliografía filipina 1800-1872: El Aparato bibliográfico como fuente para la historia de Filipinas (2ª parte: fuentes específicas)”, *Revista Española del Pacífico* 6 (1996): 187-210.

⁵² El resultado de esta labor se refleja en su obra: Wenceslao E. Retana, *Aparato bibliográfico de la historia general de Filipinas deducido de la colección que posee en Barcelona la Compañía general de tabacos de dichas islas*, 3 vols. (Vol. 1, años 1529-1800; Vol. 2, años 1801-1886; Vol. 3, años: 1887-1905). (Madrid: Imprenta de la Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, 1906). Wenceslao E. Retana dividió la obra de consulta en tres volúmenes, donde clasificó por orden cronológico un total de 4623 fichas bibliográficas, desde las primeras noticias de Filipinas hasta el año 1905, referidas a folletos, circulares, decretos, sermones, diccionarios, revistas

Otro autor importante durante el cambio de siglo fue el jesuita Pablo Pastells, cuya obra se centró en el estudio de la Compañía de Jesús en Filipinas. Él ingresó al Instituto ignaciano el 6 de agosto de 1866, cuando casi había completado sus estudios en el seminario diocesano. La revolución de 1868 expulsó a los jesuitas de España, y Pastells tuvo que trasladarse a Aix-en-Provence (Francia), donde estudió filosofía durante un año. En el verano de 1875 Pablo Pastells partió para Filipinas. Allí fue secretario del superior de la misión y director de la congregación mariana de estudiantes, en el Ateneo Municipal de Manila. No obstante, su misión principal era aprender la lengua bisaya, necesaria para misionar en la zona centro-sur del archipiélago. En noviembre de 1876 estaba en la misión de Surigao, y luego pasó a Bislig (1877-1883) y Caraga (1883-1886), en Mindanao. En este periodo, Pastells mostró un empeño particular en su labor de evangelización, razón por la cual a esta labor se le conoce como “el fenómeno Pastells”, que consistía en reunir a las organizaciones sociales de Mindanao oriental y establecerlas en espacios delimitados geográficamente, en un esquema tradicional de reducciones.⁵³

El 1 de octubre de 1893 Pablo Pastells regresó a España con una salud delicada, pero, al recuperarse, fue nombrado socio del provincial de Aragón durante tres años (1894-1897). Al término de esta labor, pudo dedicarse exclusivamente a la investigación histórica y comenzó a recoger material para una futura historia de Filipinas. A finales del siglo XIX, la labor historiográfica estaba suscrita a la recopilación de documentos, que demostrarían la “verdad”, en un esquema “positivista” de la Historia. En ese sentido, Pastells colaboró con Wenceslao E. Retana en la reedición de la *Historia de Mindanao y Joló* de Francisco Combés, y continuó su labor historiográfica con la reedición de la *Labor Evangélica* de Francisco Colín, durante los años que corrieron de 1900 y 1902. Para este trabajo aprovechó los índices de los

y libros. Estas fichas contienen: autor, título, editor o imprenta, lugar y año de la publicación, además de los datos de la portada, un resumen del índice o el mismo completo.

⁵³ José Arcilla, voz “PASTELLS, Pablo”, en Charles E. O’Neill, y Joaquín M^a Domínguez dirs., *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, vol. III. (Roma-Madrid: Institutum Historicum S.I.-Universidad Pontificia de Comillas, 2001): 3053-3055.

documentos referentes a Filipinas, que se conservan en el Archivo General de Indias de Sevilla, enviados a la Compañía General de Tabacos. El presidente de la Compañía había solicitado una evaluación de éstos con la finalidad de copiar los que se considerasen importantes y descartar el resto. También fue el coordinador principal en la composición de los dos volúmenes de *El Archipiélago Filipino* publicado por el gobierno de Estados Unidos en 1900.⁵⁴

En 1904 el padre Juan José de la Torre, asistente de España, pasó por Barcelona y examinó el material recogido por Pastells. Consciente de su valor, De la Torre concibió el plan de escribir “historias científicas y objetivas” de las diversas asistencias de la Compañía de Jesús, que fue rápidamente aprobado por el general Luis Martín. A la postre, el encargado de escribir la historia de la asistencia de España sería Antonio Astrain, y el padre Pastells sería uno de sus principales colaboradores.

Desde 1905 hasta poco antes de su muerte, Pablo Pastells se dedicó a recoger documentos del Archivo General de Indias de Sevilla. Para el año de 1929 había examinado personalmente más de 4 mil legajos. El resultado de esta monumental tarea fue la denominada *Colección Pastells*, que comprende un total de 116 volúmenes, con copias de documentos referentes a Filipinas, además de algunos pocos relativos a Perú y a Nueva España y de índices de varias adiciones y suplementos. Existe una segunda serie compuesta por 135 volúmenes, aparte de otros cinco identificados como A, B, C, D y E, y otros cinco con notas misceláneas. Gran parte de todo este trabajo de archivo se publicó en la obra *Catálogo de los documentos relativos a las Islas Filipinas existentes en el Archivo de Indias de Sevilla*, que incluye también una *Historia General de Filipinas*.⁵⁵

⁵⁴“El Archipiélago Filipino”, Colección de datos geográficos, estadísticos, cronológicos y científicos, relativos al mismo, entresacados de anteriores obras u obtenidos con la propia observación y estudio, por algunos Padres de la Misión de la Compañía de Jesús en estas Islas, 2 vols. (Washington: Imprenta del Gobierno, 1900). Otros autores, como Joan Garrabou, en *Presència catalana a les Filipines*. (Barcelona: Abadía de Montserrat, 1998), 38, consideran que el coordinador fue el también jesuita Pius Pi i Vidal.

⁵⁵ Pablo Pastells, *Catálogo de los documentos relativos a las Islas Filipinas existentes en el Archivo de Indias de Sevilla* (incluye el texto: Erudita historia general de Filipinas desde los primeros descubrimientos de

Además de Wenceslao E. Retana y Pablo Pastells, es imprescindible hacer mención del también jesuita Antonio Astrain. Nació en Undiano (Navarra) el 17 de noviembre de 1857 y, dado que la Compañía de Jesús había sido expulsada de España tras la revolución de 1868, Astrain se vio en la necesidad de hacer su noviciado en la provincia de Castilla.⁵⁶

La obra más importante del padre Astrain es la *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*.⁵⁷ Antonio Astrain inició su tarea como escritor en 1888, en gran medida, impulsado por los proyectos del provincial Luis Martín, quien le encargó que escribiera una historia de la Compañía. En 1904, el padre General (desde 1892) le encargó escribir una *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, en seguimiento a la propuesta que le había hecho el asistente de España, Juan José de la Torre, tras su visita al padre Pablo Pastells. Con esta obra se retomaría el carácter apologético y autocomplaciente de las historias de la Compañía, rememorando aquellas Historias del siglo XVII, impulsadas por el padre general Claudio Acquaviva.⁵⁸

Los siete tomos de la obra del padre Astrain, de unas 800 páginas cada uno, fueron apareciendo entre 1902 y 1925. El primero, dedicado al tiempo de san Ignacio logró ser reeditado, y en 1921 lo dispuso en forma de biografía. Esta obra ha sido una de las más prolíficas de la historiografía jesuítica, fue impresa tres veces en castellano y traducida a siete lenguas: alemán, francés, italiano, portugués, inglés, japonés y maltés. La obra completa es tal vez la más lograda de las historias de asistencias de la antigua Compañía de Jesús. El

portugueses y castellanos en Oriente Occidental y Mediodía hasta la muerte de Legazpi), 9 vols. (Barcelona: Compañía General de Tabacos de Filipinas, 1925-1934).

⁵⁶ Rafael M^a Sanz de Diego, voz “ASTRAIN, Antonio”, O’Neill, *Diccionario histórico*, vol. I, 258 - 259.

⁵⁷ Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, 7 vols. (Madrid: Razón y Fe, 1902-1925).

⁵⁸ Durante el generalato del padre Aquaviva, éste encargó al padre Niccolò Orlandini en 1598 la redacción de una verdadera historia oficial de los jesuitas (*Historiae Societatis Jesu Prima Pars*, Roma, 1607), que posteriormente sería continuada por los padres Francesco Sacchini, Joseph Jouvanci y Giulio Cesare Cordara, hasta que en 1750 quedó interrumpida tras la publicación de la sexta parte a cargo de este último.

discurso sigue un patrón estrictamente cronológico, desde los tiempos de san Ignacio de Loyola hasta 1758.⁵⁹

Es de destacar la importante labor del padre Astrain que, con notable perseverancia y con la ayuda de unos cuantos colaboradores, buscó y publicó documentos inéditos. Su publicación arrojó luz sobre temas que, más allá de la historia de la Compañía de Jesús, estaban relacionados con un proceso de historia global y del papel de la Iglesia en diferentes momentos de la *Historia*. Para las partes dedicadas a Filipinas, el padre Astrain se basó sobre todo en la *Labor Evangélica* de Francisco Colín, reeditada poco antes por su estrecho colaborador, el padre Pablo Pastells.

Jesuitas filipinistas en el siglo XX

Como se ha mencionado, desde siglo XIX y principios del XX, el interés por el estudio de las islas Filipinas y de la presencia de la Compañía de Jesús en las mismas, comenzó a surgir entre algunos miembros de la orden. Esta tendencia continuó durante todo el siglo XX, especialmente en las décadas centrales del siglo.

Contemporáneo del padre Pablo Pastells fue Miguel Saderra Masó, misionero y científico. Nació el 12 de diciembre de 1865, zarpó de Barcelona hacia las Filipinas el 25 de julio de 1890 y llegó en septiembre del mismo año. Una vez ahí, su trabajo se enfocó en el Observatorio de Manila, donde colaboró con dos de los científicos más famosos de Filipinas,

⁵⁹ “En cuanto al modo de escribir la historia, desde luego advertirá el lector, que no nos contentamos con la forma narrativa y artística de la historia clásica, sino que deseamos dar á nuestra obra el carácter demostrativo y científico á que suele aspirar con justa razón la historia moderna. En otros términos: no nos contentamos con narrar la verdad, sino que procuramos probar que es verdad cuanto narramos. Para esto hemos acudido á las fuentes primitivas, procurando recoger las cartas y documentos originales de las personas que intervinieron en cada asunto. De muchos sucesos de la Compañía de Jesús no tenemos narraciones ni buenas ni malas. De otros poseemos historias impresas ó manuscritas, las cuales, con ser entre sí muy varias y presentar modelos de todos los géneros de estilo, convienen, por lo regular, en el defecto de no considerar el asunto por todos lados, sino ofrecer al lector una parte de l suceso, descrita con más ó menos primoroso artificio.” Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, Tomo I, XI.

Federico Faura y José Algué.⁶⁰ Durante treinta años, el padre Saderra Masó estuvo en el Observatorio de Manila encargado de las secciones de sismología, magnetismo y meteorología. Coadyuvó en la instauración de dos centros sismológicos en Guam (Islas Marianas) y en Butuan, en el noreste de Mindanao. Escribió varios ensayos, que parecen haberse perdido, debido a la destrucción del Observatorio durante la Segunda Guerra Mundial. Estos ensayos incluían un estudio sobre los volcanes en Filipinas y otro sobre las lluvias. Murió el 21 de marzo de 1939 cerca de Manila.

Pese a que el padre Saderra Masó se desarrolló principalmente en el Observatorio de Manila, debemos destacar su aportación historiográfica con su obra *Misiones jesuíticas de Filipinas, 1581-1768. 1859-1924*, publicada bajo el auspicio de la Exposición Universal de Misiones promovida por Pío XI en 1924, y coincidiendo con el paso de la misión de Filipinas de la Provincia de Aragón a la de Maryland.⁶¹ Su importancia radica en que fue la primera obra histórica dedicada exclusivamente a la trayectoria de los jesuitas en Filipinas, incluyendo tanto el periodo de la Antigua Compañía, como el de la Compañía Restaurada. En este sentido, el texto nos permite tener una visión de conjunto desde la fundación de la misión hasta la expulsión de la Compañía y desde la vuelta a Filipinas en 1859 hasta el año de publicación. Como él mismo lo declara, se limitó a escribir un relato cronológico y descriptivo de la tarea misional de los jesuitas, aprovechando las crónicas oficiales de los siglos XVII y XVIII, heredando al mismo tiempo su carácter oficialista y triunfalista destinado a ensalzar la labor de la Compañía en el archipiélago.⁶²

De todos los autores jesuitas que dedicaron su vida al estudio de la historia de Filipinas durante el siglo XX, el más conocido, debido a que su obra se ha convertido en obra de consulta obligada para la historia de Filipinas es el padre Horacio de la Costa. Nació el 9 de

⁶⁰ José Arcilla, voz “Saderra Masó, Miguel”, en O’Neill, *Diccionario histórico*, vol. IV, 3460.

⁶¹ Miguel Saderra Masó, *Misiones jesuíticas de Filipinas, 1581-1768. 1859-1924*. (Manila: Tip. Pontificia Universidad de Santo Tomás, 1924).

⁶² Saderra, *Misiones jesuíticas*.

mayo de 1916, justamente en Mauban (Quezón, Filipinas). Pasó el noviciado en Novaliches (Ciudad Quezón), y cursó dos años de filosofía. Entre 1939 y 1945 enseñó historia y filosofía en el Ateneo de Manila, y participó en la resistencia clandestina durante la guerra con Japón (1941-1945), en el marco de la Segunda Guerra Mundial. Una vez finalizado el conflicto, fue a Estados Unidos y cursó dos años de teología en Woodstock, Maryland (1945-1947). En 1951 obtuvo el Doctorado en Historia por la Universidad de Harvard, en Boston. Durante muchos años se dedicó a sus actividades académicas, escribiendo e impartiendo numerosas conferencias. Cuando volvió a Manila, se reincorporó en el Ateneo, como profesor de Historia, tarea que compaginó con su faceta de conferencista en el archipiélago y el extranjero.⁶³ Fue director de la revista *Philippine Studies*, publicada por el Ateneo de Manila University, que aún existe. La obra más destacada de su producción es *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768* (Cambridge-Massachusetts, 1961), la única monografía que existe hasta el momento sobre la presencia de los jesuitas en las Filipinas, desde su llegada hasta la expulsión.⁶⁴

Su gran virtud es la base documental en la que se fundamenta, a partir de un ingente trabajo de documentación en el Archivo General de Indias de Sevilla, en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia de Madrid y los archivos jesuíticos de Roma y Barcelona, aportando documentación que apenas se había utilizado anteriormente, como cartas anuas, catálogos de personal, comunicaciones entre los misioneros y los generales, etc. En el texto se describe la trayectoria de la Compañía de Jesús entrelazándola con los acontecimientos políticos más importantes, especialmente si algún jesuita tenía participación, tal y como había hecho el padre Francisco Colín en su *Labor Evangélica* de 1663, que es su fuente privilegiada. Además, el padre De la Costa abordaba, en mayor o menor profundidad, temas como las misiones jesuíticas, sus autores y su trabajo, su organización y sus métodos, las relaciones

⁶³ José Arcilla, voz “Costa, Horacio de la”, en O’Neill, *Diccionario histórico*, vol. I, 977.

⁶⁴ Horacio de la Costa, *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*. (Cambridge-Massachusetts, 1961). En el prefacio de la obra se advierte que estaba en preparación un segundo volumen relativo a la Compañía restaurada, a partir de 1959, pero jamás llegó a publicarse.

con el clero secular y eclesiástico, su papel en la evangelización de los indígenas filipinos, etc. Finalmente, aportaba el catálogo de los miembros de la Provincia de Filipinas en el momento de la expulsión en 1768, una relación de los principales jesuitas citados en el texto y una lista de las obras publicadas por miembros de la Compañía de Filipinas. De la Costa tenía una formación académica rigurosa y utilizó una gran cantidad de fuentes primarias; pese a ello, el uso de las mismas se limitó a la crítica.

Contemporáneo a Horacio de la Costa, se encuentra Nicholas P. Cushner (1932-2013), quien, aunque jesuita en su juventud, desertó de la Compañía. Su producción historiográfica es muy amplia, centrada especialmente en América, Filipinas y la Compañía de Jesús. Para fines de este estudio se destaca: *Philippine Jesuits in exile: the journals of Francisco Puig, S. J., 1768-1770*, que contiene la transcripción en edición bilingüe castellano-inglés de los diarios del padre Francisco Javier Puig, uno de los jesuitas expulsos de Filipinas, que cuenta también con un pequeño estudio introductorio sobre el contexto previo y posterior a la expulsión de la Compañía del archipiélago en 1768, y sobre los manuscritos conservados de la obra.⁶⁵ Entre sus trabajos académicos también se cuentan algunos artículos sobre primeros métodos misioneros ejercidos por los jesuitas en el archipiélago o sobre las reducciones de Filipinas y Paraguay.⁶⁶

Dentro de la historiografía jesuítica filipinista del siglo XX, también se cuenta el padre William C. Repetti (1888-1966). En la década de los treinta trabajó como sismólogo en el Observatorio de Manila, donde se dedicó a la investigación histórica en su tiempo libre. Veinte años más tarde, alrededor de 1950, fue archivónomo de la Universidad de Georgetown. Sus problemas de salud lo llevaron a abandonar la investigación, y legó sus

⁶⁵ Nicholas P. Cushner, *Philippine Jesuits in exile: the journals of Francisco Puig, S. J., 1768-1770*. (Roma, Institutum Historicum SI, 1964).

⁶⁶ Nicholas P. Cushner, "Early Jesuit Missionary methods in the Philippines", *The Americas* 15 (1959): 361-379; "Jesuits, Reductions in the Philippines and Paraguay", *Woodstock Letters* 92 (1963): 223 - 232; "Los jesuitas en Filipinas en el siglo decimosexto según el Menologio del P. Pedro Murillo Velarde", *Missionalia Hispanica* 32 (1967): 321-355.

materiales al padre Horacio de la Costa. Sin embargo, publicó algunos artículos sobre los inicios de la misión de la Compañía en el archipiélago, que comprendían extractos de las cartas conservadas en el ARSI, y una historia de la Compañía de Jesús en Filipinas que fue publicada sólo para la circulación en el interior de la Orden. Al igual que la obra de Miguel Saderra Masó, estaba basada en las crónicas de los siglos XVII y XVIII. Su originalidad radica en la inclusión de mapas de la geografía del archipiélago filipino y la distribución de las misiones jesuíticas en ella.⁶⁷

La historiografía filipinista: ¿procesos de aculturación o resistencia indígena?

Hasta aquí se ha ofrecido un panorama de la producción historiográfica filipinista producida por jesuitas. Retomando la discusión llevada a cabo en la introducción, se puede entender la historiografía filipinista como la de aculturación o resistencia indígena. Es relevante, dado que el tema de esta tesis es mirar bajo esta lupa las discusiones en torno al pasado filipino, muchas de ellas sostenidas con base en las fuentes jesuitas. A continuación, se proveen dos ejemplos de los paradigmas interpretativos discutidos en la introducción, a saber, la aculturación y la resistencia indígena. Ello permitirá al lector observar la manera en la que la política y la producción historiográfica están relacionadas. Cabe destacar que, mientras en este capítulo se analiza este tema a nivel historiográfico, en el siguiente capítulo se procede a revisar cómo la teoría antropológica ha mirado la aculturación y la resistencia.

Historiografía filipinista durante la ocupación norteamericana (1898-1947): un ejemplo de aculturación

El inicio de la ocupación norteamericana supuso el fin de las colonias Ibéricas de ultramar: Cuba, Puerto Rico y Filipinas. Esta ocupación fue el resultado del fin de la guerra hispano-

⁶⁷ William C. Repetti, *History of the Society of Jesus in the Philippine Islands*, 2 vols. (Parte I: The Philippine Mission, 1581-1595 y Parte II: The Philippine Vice-Province, 1595-1605). For Private Circulation. (Manila: 1938); "The beginning of Jesuit Education in the Philippines". (Manila: 1940); "St. Francis Xavier and the Philippines", *Woodstock Letters* 70 (1941): 304 - 306; "The First Jesuit Residence in the Philippines. Laguio, 1582-1590", *Woodstock Letters* 70 (1941): 301 - 306; "Jesuits enter the Philippine Islands", *Woodstock Letters* 92 (1963): 211 - 222.

estadounidense, en 1898. Aquel enfrentamiento geopolítico culminó oficialmente con la firma del Tratado de París en 1899. Tras una serie de enfrentamientos entre Filipinas y Estados Unidos, el 16 de abril de 1902, el general Miguel Malvar, quien sería el último líder del movimiento independentista determinó entregar las armas y, con ello, el 11 de septiembre de ese mismo año, Estados Unidos tomó el gobierno del archipiélago Filipino hasta el 4 de julio de 1946, tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, cuando se le concedió la independencia a la República de Filipinas. Los casi 50 años de ocupación norteamericana se interrumpieron por dos años, con la irrupción de Japón en Filipinas, durante 1941 a 1942.

A partir y durante la ocupación norteamericana de Filipinas se hizo indispensable conocer las circunstancias históricas y geográficas del nuevo “protectorado”, de tal forma que comenzaron a generarse distintos estudios. El más importante, por su difusión, ha sido el de *The Philippine Islands, 1493-1898*, obra de Emma Helen Blair y James Alexander Robertson.⁶⁸

La autora trabajó como bibliotecaria y periodista; mientras que Robertson era traductor y bibliógrafo, llegó a ser bibliotecario jefe en la Philippine Library, para la cual adquirió, en 1913, la colección filipina de la Compañía General de Tabacos de Filipinas de Barcelona, que, como se mencionó anteriormente, es uno de los acervos más completos para historiar el pasado filipino. La obra de Blair y Robertson consta de cincuenta y cinco volúmenes, que contienen documentos españoles y portugueses traducidos al inglés sobre la historia de Filipinas, durante el periodo de presencia española en el Archipiélago (1493-1898).⁶⁹

Considerada durante más de un siglo como una obra fundamental para el conocimiento de la historia filipina, actualmente, existen opiniones que se muestran muy críticas. Tal es el caso de la investigadora catalana Gloria Cano, quien considera que la obra de Blair y Robertson

⁶⁸ Emma Helen Blair y James Alexander Robertson, *The Philippine Islands, 1493-1898*, 55 vols. (Cleveland, Ohio: The Arthur H. Clark Company, 1903-1908).

⁶⁹ Se contempla desde 1493 porque buscaban establecer un entendimiento del proceso de expansión del imperio colonial español en América y, su paso al Sureste Asiático vía el Océano Pacífico.

es muy deficiente, y que, más que una obra académica es llanamente propaganda imperialista. Desde su postura, este trabajo se observa como una serie de tópicos, estereotipos, asunciones y hechos falsos sobre la dominación española en el archipiélago que aún continúan vigentes, pese a ser totalmente falsos; entre esos postulados falsos se encuentra el señalar a las Filipinas durante el período de presencia española como una misión, más que como una colonia; o la visión de la presencia española en las islas como esencialmente negativa y anclada en formas arcaicas de gobierno, aún en el siglo XIX.⁷⁰

The Philippine Islands comenzó como proyecto en 1902, y en principio debía abarcar el periodo 1493-1803. Entre enero y mayo de 1903 se publicaron los cinco primeros volúmenes, que abarcan el periodo 1493-1583. La reseña crítica de estos volúmenes iniciales quedó a cargo de James A. LeRoy, apareció en *The American Historical Review* (1903-1904) y derivó a un cambio de planteamiento de la obra. LeRoy, secretario de Dean C. Worcester en la Segunda Comisión Filipina, se convirtió en el director de *The Philippine Islands* a partir del volumen sexto, publicado en agosto de 1906. Fue entonces cuando se decidió que la obra abarcaría todo el periodo colonial español, hasta 1898. A partir de este momento, según Gloria Cano, la obra se convirtió en parte de la maquinaria propagandística norteamericana. LeRoy comenzó a decidir qué documentos debían publicarse y cuáles ignorarse, con un doble objetivo: en primer lugar, desacreditar la administración colonial española a través de la omisión de ciertas obras, la descontextualización de otras y el uso de ciertos adjetivos para definir la burocracia española y a los locales. En segundo lugar, explicar los “problemas” a los que la nueva administración estadounidense debía hacer frente, que no eran otros que lo que se definía como la “nefasta herencia española” y las dificultades para preparar a los “pobres y poco preparados” filipinos para el autogobierno.⁷¹

⁷⁰ Gloria Cano, “Blair and Robertson’s *The Philippine Islands, 1493-1898*: Scholarship or Imperialist Propaganda?”, *Philippine Studies* 56 (2008): 3 - 46; “Evidence for the deliberate distortion of the Spanish Philippine colonial historical record in *The Philippine Islands 1493–1898*”, *Journal of Southeast Asian Studies* 39/1 (2008): 1 - 30.

⁷¹ Cano, Blair and Robertson’s, 9.

Pese a que el plan inicial de la obra era muy ambicioso, con la intención de publicar una gran cantidad de material original fiable, lo cierto es que gran parte de los documentos ya estaban publicados en diversas colecciones. Blair y Robertson recopilaron informes y obras de religiosos y algunas instrucciones de gobernadores, además de unos pocos decretos reales, la mayoría extraídos de *La Recopilación de las Leyes de Indias*. La carencia de éstos, unido a que la fuente principal fueron las obras religiosas, los llevó a concluir y declarar en su obra que las Filipinas eran más una misión que una colonia.⁷² Blair y Robertson reunieron muchos de los manuscritos antiguos y libros raros de la Newberry Library.

Para que *The Philippine Islands* se convirtiera en la popular obra que es actualmente se lanzó una importante campaña, por medio de la inmersión obligatoria de esta obra en las universidades. Esto llevó a que los estudiosos norteamericanos comenzaran a citar esta obra en todas las bibliografías como la colección más importante de fuentes primarias sobre las Filipinas.

Además, la introducción, a través del sistema educativo, del inglés como lengua principal en el archipiélago llevó a que los mismos filipinos necesitaran de dicha obra para estudiar su propia historia, al no poder acceder a fuentes hispanas por su desconocimiento del castellano.

Historiografía filipinista en espacios académicos: visiones de resistencia

En el marco de la conmemoración del IV Centenario de la llegada a Filipinas, la Compañía General de Tabacos de Filipinas financió la publicación de diversas obras, como la *Colección general de documentos relativos a las islas Filipinas* y *El descubrimiento del estrecho de Magallanes*, del padre Pablo Pastells. Desde el final de la Guerra Civil y hasta la década de los cincuenta, autores como Julio Palacios, Manuel Novas, el filósofo José P. Bantug, Amando G. Melón, entre otros, impulsaron los estudios sobre Filipinas en España.⁷³

⁷² Cano, Blair and Robertson's, 18.

⁷³ Entre el 13 y el 20 de mayo de 1935, Julio Palacios pronunció una serie de conferencias en la "Sociedad Geográfica Nacional", con motivo de su reciente viaje a Filipinas. Ese mismo año apareció su obra titulada:

En la década de 1950 se publicaron tres obras que resultaron esenciales para el relanzamiento del filipinismo español: el *Catálogo de obras iberoamericanas y filipinas existentes en la Biblioteca Nacional*, de Luisa Gutiérrez Cuesta, que resultó una importantísima aportación bibliográfica; *Intramuros de Manila, de 1571 hasta la destrucción en 1945*, de Pedro Ortiz Armengol, y el clásico estudio *Arquitectura española en Filipinas* de María Lourdes Díaz-Trechuelo.⁷⁴

En la década de los sesenta, el profesor Leandro Tormo Sanz, con sus trabajos y ánimos hacia sus alumnos, y la llegada a España del primer tomo de la *Historia de Filipinas* del historiador filipino Antonio Molina, supusieron un impulso definitivo para el restablecimiento de los estudios filipinos en España.⁷⁵ Durante esta década, revistas como *Razón y Fe*, *Indias*, *Missionalia Hispánica*, etc., publicaron una gran cantidad de monografías sobre Filipinas.

Así pues, como se puede observar, al comenzar la segunda mitad del siglo XX algunos investigadores y grupos de investigación ayudaron a poner de relieve los estudios sobre Filipinas y el Pacífico en España, que tomaron un impulso considerable posteriormente, a partir de 1992, en el contexto del Quinto Centenario del descubrimiento de América.

María Lourdes Díaz Trechuelo, fue una de las historiadoras de más reconocidas de la Universidad de Córdoba, su área de especialidad fue “Historia de América y Filipinas”. Su primera obra importante fue la ya citada *Arquitectura española en Filipinas*, de 1959. Sus principales aportaciones temáticas fueron dos: en primer lugar, en el campo de la historia de Filipinas en la época colonial: instituciones coloniales e historia de Filipinas, dentro del

Filipinas, orgullo de España; un viaje por las islas de la Malasia. (Madrid: C. Bermejo, 1935). La obra está formada por estas conferencias, con algunas ampliaciones.

⁷⁴ Luisa Gutiérrez Cuesta, *Catálogo de obras iberoamericanas y filipinas existentes en la Biblioteca Nacional*. (Madrid: Ministerio de Educación Nacional / Dirección General de Archivos y Bibliotecas, 1953); Pedro Ortiz Armengol, *Intramuros de Manila, de 1571 hasta la destrucción en 1945*. (Manila: Ediciones de Cultura Hispánica, 1958); María Lourdes Díaz-Trechuelo, *Arquitectura española en Filipinas (1565-1800)*. (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1959).

⁷⁵ Antonio M. Molina, *Historia de Filipinas*. (Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1961).

marco de la historia de España;⁷⁶ en segundo lugar, cuestiones religiosas como las relaciones Iglesia-Estado, la religiosidad popular o la evangelización y las misiones.⁷⁷

En la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Córdoba, Díaz-Trechuelo formó parte del Grupo Andalucía-América-Filipinas, donde se integraron también otros investigadores como Antonio García-Abásolo, Inmaculada Alva, Ana M^a Prieto Lucena y Marta María Manchado, todos ellos dedicados al estudio de Filipinas. Además de las líneas de investigación trabajadas por Díaz-Trechuelo, este grupo ha trabajado también sobre patrimonio americano-filipino de Andalucía; españoles, chinos y filipinos (siglos XVI-XVII) y estudios de género en Filipinas.⁷⁸

⁷⁶ María Lourdes Díaz-Trechuelo, “El consejo de Indias y Filipinas en el siglo XVI”, en *El Consejo de Indias en el siglo XVI*, Valladolid, Demetrio Ramos et al. (España: Universidad de Valladolid, 1970), 125-137; “Filipinas”, en *Historia General de España y América. América en el Siglo XVIII. Los primeros Borbones*, tomo XI-1. (Madrid: Ediciones Rialp, S.A., 1983), 519 - 546; “Filipinas en el siglo XVIII”, en *La expedición de Juan de Cuéllar a Filipinas*, coord. María Pilar de San Pío Aladrén. (Madrid: CSIC, 1997), pp. 15-34; “El primer asentamiento español en Filipinas. 1565-1598”, en *Las sociedades ibéricas y el mar a finales del siglo XVI: Congreso Internacional*, Vol. 6 (Las Indias), coords. Luis Antonio Ribot y Ernest Belenguer. (Madrid: 1998), 209-232; “Filipinas en el siglo de la Ilustración”, en *Historia general de Filipinas*, coord. Leoncio Cabrero. (Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1999), 249 - 292; “Legislación municipal para Filipinas en los siglos XVI y XVII: análisis de un cedulario de Manila”, en *Derecho y administración pública en las Indias hispánicas: actas del XII congreso internacional de historia del derecho indiano* (Toledo, 19 a 21 de octubre de 1998), vol. 1, coord. Feliciano Barrios Pintado. (Cuenca, Cortes de Castilla-La Mancha: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002), 461-480; “Legazpi y la integración de Filipinas en el Imperio español de ultramar”, en *Filipinas puerta de Oriente: de Legazpi a Malaspina: Catálogo de la exposición celebrada en el Museo San Telmo, Donostia-San Sebastián, 22 de noviembre de 2004 – 19 de enero de 2005, y en el Museo Nacional del Pueblo Filipino, Manila, Febrero-Abril de 2004*, coord. Alfredo José Morales Martínez. (Barcelona: 2004), 49-66.

⁷⁷ María Lourdes Díaz-Trechuelo, “Relaciones Iglesia-Estado en Filipinas: gobernadores, Audiencia y arzobispos”, en *Iglesia y poder público: actas del VII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América: Sevilla, 13 de mayo de 1996*. (Córdoba: 1997), 89-99; *Evangelización y misiones en Iberoamérica y Filipinas: textos históricos*, Comp., (II). (Madrid: Fundación Histórica Tavera, 2000); “Religiosidad popular en Filipinas: hermandades y cofradías (siglos XVI-XVIII)”, *Hispania sacra* 53/107 (2001): 345-366.

⁷⁸ Antonio García-Abásolo, “Efectos de las expediciones científicas en Filipinas”, en *De la ciencia ilustrada a la ciencia romántica: actas de las II Jornadas sobre "España y las Expediciones Científicas en América y Filipinas*, coords. Alejandro R. Díez Torre, Daniel Pacheco Fernández y Tomás Mallo Gutiérrez. (Madrid: 1995), 73-87; *España y el Pacífico*, ed. (Córdoba: 1997); “Formación de las Indias orientales españolas: Filipinas en el siglo XVI”, en *Historia general*, 169-206; “Relaciones entre españoles y chinos en Filipinas: siglos XVI y XVII”, en *España y el Pacífico: Legazpi*, vol. 2, coord. Leoncio Cabrero. (Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004), 231-250; “La difícil convivencia entre chinos y españoles en Filipinas”, en *Elites urbanas en Hispanoamérica: de la conquista a la independencia*, coords. Manuela Cristina García Bernal, Luis Navarro

En 1967, Leoncio Cabrero comenzó a impartir la asignatura optativa *Historia de Filipinas*, en la Universidad Complutense de Madrid (UCM) que años después tomaría el nombre de *Etnohistoria del Pacífico Español*.⁷⁹ Este impulso continuó con Miguel Luque Talaván, también en la UCM. En un departamento distinto, pero en la misma facultad, Florentino

García y Julián Bautista Ruiz Rivera. (Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005), 487-494; “Las Indias Orientales españolas: Filipinas puerta de Asia”, en *Historia de América*, coord. Juan Bosco Amores Carredano. (Barcelona: Ariel, 2006), 627-650; Ana M^a Prieto Lucena e Inmaculada Alva, “Algunos grupos indígenas filipinos en el siglo XVIII”, en *Congreso Internacional de Historia. La Compañía de Jesús en América: evangelización y justicia, siglos XVII-XVIII: actas.* (1993), 267-274; Ana M^a Prieto Lucena, *Filipinas durante el gobierno de Manrique de Lara: 1653-1663.* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1984); “Supersticiones y creencias mágicas en Filipinas a través del Padre Alcina”, en *España y el Pacífico: III Jornadas sobre Filipinas e Islas del Pacífico*, coord. Florentino Rodao García. (Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1989), 45-61; El contacto hispanoindígena en Filipinas según la historiografía de los siglos XVI y XVII. (Córdoba: Universidad de Córdoba, 1993); “Etnohistoria de Filipinas”, en *Historia general*, coord. Leoncio Cabrero., 77-118; Marta María Manchado López, “Autoridad episcopal y órdenes religiosas en Filipinas: un episodio importante del pontificado del arzobispo Basilio Sancho”, en *Ifigea: revista de la Sección de Geografía e Historia* 5-6 (1988-1989): 217-230; “La "Concordia de las religiones" y su significado para la Historia de la Iglesia en Filipinas”, en *España y el Pacífico: III Jornadas sobre Filipinas e Islas del Pacífico*, coord. Florentino Rodao García. (Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1989), 63-79; La visita pastoral en Filipinas: conflictos de jurisdicción en la segunda mitad del siglo XVIII. (Córdoba: Universidad de Córdoba, 1991); “La Compañía de Jesús y la visita diocesana en Filipinas: los meses previos a la expulsión”, en *Congreso Internacional de Historia: La Compañía de Jesús en América: evangelización y justicia, siglos XVII-XVIII: actas.* (1993), 173-179; “Las relaciones entre la autoridad civil y las órdenes religiosa en Filipinas durante el gobierno de don Pedro Manuel de Arandía”, en *Anuario de estudios americanos* 53 (1996): 37-52; “Religiosidad femenina y educación de la mujer indígena en Filipinas: el beaterio-colegio de la Madre Paula de la Santísima Trinidad”, *Revista de Indias* 59 (1999): 171-202; *Tiempos de turbación y mudanza: la Iglesia en Filipinas tras la expulsión de los jesuitas.* (Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2002); “Consecuencias de la expulsión de los jesuitas: Filipinas”, en *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías: Derecho y justicia en la historia de Iberoamérica: Afroamérica, la tercera raíz: Impacto en América de la expulsión de los jesuitas*, dir. José Andrés Gallego. (2005) CD-Rom; María Lourdes Díaz-Trechuelo, Ana María Prieto Lucena, Antonio García-Abásolo y Marta María Manchado López, “Bibliografía española sobre Filipinas en el siglo XX”, en *El Extremo Oriente Ibérico: investigaciones históricas, metodología y estado de la cuestión*, coords. Francisco de Paula Solano Pérez-Lila, Florentino Rodao García y Luis Eugenio Togores Sánchez. (Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1989), 343-382.

⁷⁹ Leoncio Cabrero coord., *Historia general de Filipinas.* (Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1999); *España y el Pacífico: Legazpi*, 2 vols. (Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004); “Orígenes y desarrollo del teatro en Filipinas”, *Anales de literatura hispanoamericana* 2-3 (1973-1974): 83-96; “Miguel López de Legazpi: la conquista de las islas Filipinas”, *Historia* 16 52 (1980): 56-62; “Filipinas y el Pacífico español”, en *Historia de España dirigida por Ramón Menéndez Pidal. T. 34. La era isabelina y el sexenio democrático: (1834-1874).* (Madrid: Espasa-Calpe, 1981), 973-1003; “Los estudios universitarios en España sobre Filipinas: una visión general”, en *El Extremo Oriente Ibérico*, 655-661; “Gobernadores de las Islas Filipinas: 1565-1899”, en *Historia general*, 493-510; “El padre Juan J. Delgado, creador de la etnohistoria y etnobotánica en Filipinas”, *Revista española de antropología americana* (2003): 387 – 398. (Ejemplar dedicado a: En memoria de José Alcina Franch).

Rodao trabaja, actualmente, cuestiones sobre las relaciones de España con Japón y Filipinas, en el siglo XX. Rodao ha estudiado también cuestiones relativas a la presencia española en Asia y el Pacífico, la imagen de España en Asia, las relaciones internacionales en Asia-Pacífico y diversos aspectos de las sociedades asiáticas, todo desde una perspectiva Ibérica.⁸⁰

En el Instituto de Historia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), las investigaciones sobre Asia se iniciaron con el estudio de la evangelización española, que parte de la idea que se busca desarticular en esta tesis: la penetración de los idearios religiosos occidentales en aquel continente, por medio de la acción de las órdenes religiosas. Pese a ello, se debe valorar la aportación informativa que realizaron y su contribución documental, gracias a las fuentes bibliográfica que ofrecen.

Actualmente, estudiosos de varios grupos de investigación abordan temas relacionados con Asia y el Pacífico desde diferentes perspectivas, ámbitos y periodos históricos. En los últimos años, María Dolores Elizalde, especialista en la historia de Filipinas, ha realizado varios proyectos de investigación, la mayoría de ellos en colaboración con investigadores de la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona, que han abordado el estudio de la historia de Filipinas y Guam, la historia de las relaciones internacionales entre Asia y el Pacífico, el estudio comparado de los procesos coloniales y postcoloniales en Asia y el Pacífico, las relaciones entre “colonizadores” y “colonizados”.⁸¹

⁸⁰ Florentino Rodao García coord., *Estudios sobre Filipinas y las islas del Pacífico*. (Madrid: Asociación Española de Estudios del Pacífico, 1989); *España y el Pacífico. III Jornadas sobre Filipinas e Islas del Pacífico*. (Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 1989).

⁸¹ M^a Dolores Elizalde Pérez-Grueso, “La proyección de España en el Pacífico durante la época del imperialismo”, *Hispania: Revista española de historia* 53 (1993): 277-295; *Economía e historia en las Filipinas españolas: memorias y bibliografía: siglos XVI-XX*. (MAPFRE, 2002); “Las Islas Carolinas, colonia española”, en *Estudios sobre Filipinas y las islas del Pacífico*, coord. Florentino Rodao García. (Madrid, Asociación Española de Estudios del Pacífico, 1989); M^a Dolores Elizalde Pérez-Grueso, Josep M. Fradera, y Luis Alonso (eds.), *Imperios y naciones en el Pacífico. La formación de una colonia: Filipinas*, vol. 1. (Madrid: CSIC, 2001).

Estas investigaciones han supuesto una reinterpretación de la historia de las islas, pues han tomado en consideración distintos elementos para el análisis de los procesos históricos desarrollados en Filipinas. Sobre este eje, Luis Alonso ha explicado los mecanismos económicos que permitieron el desarrollo de las Islas en los siglos XVI y XVII. Patricio Hidalgo ha estudiado el funcionamiento de la encomienda filipina y su significación en la evolución del espacio colonial filipino.⁸² Manuel Ollé, por su parte, ha estudiado a las Filipinas como parte de las redes insulares del Sureste Asiático del siglo XVI, estudiando sus importantes relaciones con China, Japón, Borneo e Indonesia.⁸³ Alexandre Coello trabaja desde hace algunos años sobre la trayectoria de la Compañía de Jesús en las islas Marianas, una misión dependiente de la Provincia de Filipinas, desde una perspectiva histórico-antropológica.⁸⁴

⁸² Patricio Hidalgo Nuchera, *La implantación de la encomienda en Filipinas de la conquista a la primera década del siglo XVII*. (Universidad de Córdoba, 1990); “Orígenes del tributo indígena en Filipinas: la polémica de la tasación”, *Revista complutense de historia de América* 18 (1992): 133-142; “Las bases de la encomienda en las islas Filipinas: los despachos reales”, *Revista de Indias* 53 (1993): 785-798; *Las polémicas iglesia-estado en las Filipinas: la posición de la iglesia ante la cobranza de los tributos en las encomiendas sin doctrina y las restituciones a fines del s. XVI*. (Universidad de Córdoba: 1993); “Los jesuitas de Filipinas, impulsores del descubrimiento y evangelización de las Islas Palaos”, *Estudios eclesiásticos* 68 (1993): 109-120; “Una solución al problema de la cobranza de tributos en las Encomiendas filipinas sin doctrina: la Caja de Cuartas”, *Revista complutense de historia de América* 19 (1993): 299-304; *Encomienda, tributo y trabajo en Filipinas (1570-1608)*. (Madrid: Polifemo, 1995); “La encomienda en Filipinas”, en *España y el Pacífico: Legazpi*, vol. 1, coord. Leoncio Cabrero (Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004), 465-484; Patricio Hidalgo Nuchera y Félix Muradas García, *La encomienda en América y Filipinas: su impacto sobre la realidad socio-económica del mundo indígena: bibliografía*. (Tres Cantos, 1999).

⁸³La obra más reconocida, hasta ahora es: Manel Ollé, *La empresa de China: De la armada invencible al Galeón de Manila*. (Barcelona: El Acantilado, 2002).

⁸⁴ Alexandre Coello de la Rosa, “Colonialismo y santidad en las islas Marianas: los soldados de Gedeón (1676-1690)”, *Hispania* 70 (2010): 17-44; “Colonialismo y santidad en las Islas Marianas: la sangre de los mártires (1668-1676)”, *Hispania sacra* 63 (2011): 707-745; “Martirio y santidad en las Islas Marianas (1668-1676)”, en *Religión y heterodoxias en el mundo hispánico: siglos XIV-XVIII*, coords. Ricardo Izquierdo Benito y Fernando Martínez Gil. (Madrid: Sílex, 2011), 281-298; “La historia’ inacabada de las Islas Marianas (Ca. 1690) del padre Luis de Morales (1641-1716)”, en *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, vol. III, coords. José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente y Esther Jiménez Pablo. (Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2012), 1449-1470; Luis de Morales y Charles Le Gobien, *Historia de las Islas Marianas*, estudio y edición de Alexandre Coello de la Rosa. (Madrid: Polifemo, 2013).

Por su parte, Josep M. Delgado, Martín Rodrigo y María Dolores Elizalde se han centrado en el análisis de Filipinas en el crucial período de las últimas décadas del siglo XIX y comienzos del XX, un momento decisivo en la conformación de la nación filipina. En ese marco, Josep M. Delgado ha estudiado las grandes compañías de la época, entre ellas la Compañía General de Tabacos de Filipinas. También analiza la transición entre la administración española y la americana en Filipinas. Martín Rodrigo analiza los intereses económicos y el desarrollo de empresas españolas en Filipinas durante esa época. Mientras que, María Dolores Elizalde aborda la inserción de Filipinas en el mundo global, desde la perspectiva europea; los intereses y la presencia internacional en el archipiélago filipino; así como un retrato de la sociedad filipina a finales del siglo XIX a través de las memorias de residentes extranjeros y de los libros de viajes por Filipinas.

Conclusiones

Como se ha podido ver en el exhaustivo recuento historiográfico llevado a cabo en este capítulo, diversos registros de las historiografías filipinista y jesuítica están imbricados de una forma muy compleja. Esta imbricación hace más difícil entender el contacto entre cebuanos y jesuitas en el siglo XVI. Mientras los trabajos escritos en el periodo XVI-XIX tienen como objetivo el conocimiento de las islas Visayas para poder planear de manera más adecuada la labor misionera, una vez que nos ubicamos en el siglo XX, el panorama historiográfico se complica. Esto quedó manifiestamente claro en la descripción del proceso de escritura de obras de historia filipina que se han vuelto canónicas en lengua inglesa.

No obstante, en el ámbito hispano, el panorama es otro: aquello que converge en trabajos más recientes es que se presta una atención especial, no sólo a la acción española en Filipinas, sino también a los actos de respuesta de los filipinos y a la implicación internacional en la vida de las islas, enalteciendo la resistencia de las sociedades locales ante el poder colonial. Sin embargo, es esta visión homogénea de los “filipinos” la que, en primer lugar, esta tesis busca poner en cuestión. Es pertinente sostener esto en tanto que, el archipiélago filipino del siglo XVI no era un espacio habitado por una sociedad homogénea que pudiese conceptualizarse en un solo término. Más aún, dicha diversidad no ha desaparecido. Además

de lo anterior, como lo veremos en el capítulo siguiente, la perspectiva de una “resistencia” indígena ante la “colonización” y “aculturación” parte de una postura que continúa enalteciendo las formas de interpretación occidental sobre las locales, pues anula el proceso intercultural adaptativo en el cual se vieron inmiscuidas las dos configuraciones culturales que entraron en contacto.

Capítulo 2. Historia antropológica: una alternativa metodológica para el estudio del contacto entre jesuitas e indígenas bisayas en el archipiélago filipino

La Historia como disciplina ha vivido constantes cambios a lo largo del tiempo; irónicamente, sin embargo, el tiempo es una de las categorías de análisis menos cuestionadas en la disciplina histórica. Los problemas que han derivado de la teorización del estudio del pasado radican, básicamente, en que la Historia tiene un doble propósito: por un lado, entender a las personas en sus diferentes espacios y tiempos, y, por otro, los cambios en los modelos epistémicos a través de los cuales la disciplina ha intentado conocer su realidad y su pasado. En otras palabras: la historia, simultáneamente, historiza y es historizable.

Hasta la primera mitad del siglo XX, la Historia, disciplina que había tendido a mirar personas y lugares como inmutables e inamovibles, comenzó a tomar en cuenta las dinámicas y factores de cambio. Esto tuvo consecuencias, no sólo en la Historia, sino también en otras ciencias sociales, en la ascensión del llamado “giro cultural”. Por giro cultural se entenderá el enfoque hacia lo cultural para analizar aspectos sociales, como procesos económicos y políticos, que anteriormente se explicaban a partir de fluctuaciones económicas, que comúnmente derivaban en problemas sociales.

Esta inclusión de la cultura como elemento de análisis se dio en distintas escuelas historiográficas. Una de las principales fue la Historia social inglesa de mediados del siglo XX, que comenzó a ocuparse de las experiencias vividas por aquellos sectores sociales hasta entonces descuidados de la pluma del historiador. La segunda de las influencias que darían origen al giro cultural, son los Estudios Poscoloniales, que comenzaron con autores de origen palestino e indio. La tercera línea explorada en este capítulo en lo tocante al origen del giro cultural en Historia, es la inclusión de la perspectiva etnográfica en los estudios históricos de procesos coloniales. En este apartado se exploran estas influencias. Cabe decir que ellas son el antecedente teórico necesario para enmarcar esta tesis como un estudio de Historia antropológica.

El capítulo se divide en cinco secciones. En cada una de ellas se explora cómo la combinación de Historia y Antropología favorecen el análisis de temas tales como el que ocupa a esta tesis: el contacto. Así, se rastrea cómo ha sido entendida la cultura en los estudios históricos (primera parte), y cómo es que los estudios poscoloniales han influido en el cambio de perspectiva de análisis histórico y la crítica historiográfica (segunda sección). Las secciones tres y cuatro del capítulo corresponden a la propuesta de esta tesis para un análisis más profundo sobre el contacto, a saber, las perspectivas etnográfica (tercera parte) e intercultural (cuarta parte). Finalmente, en la quinta sección se hace una discusión sobre cómo entender el contacto analizado desde la perspectiva histórico-antropológica.

La noción de cultura en la disciplina histórica

A lo largo del siglo XX, la cultura, como categoría de análisis en la metodología histórica, ha vivido cambios que han permitido un mayor acercamiento a los temas que parecían no guardar importancia en la historiografía de corte político y económico.

De los primeros autores que se puede ubicar que consideran la cultura en sus análisis están Johan Huizinga y Jacob Burckhard,⁸⁵ quienes, durante la primera mitad del siglo XX, influidos por los estudios sociológicos de Max Weber, consideraban a la cultura como una forma de expresión social. En ese sentido, en tanto que expresiones, las fuentes de análisis serían la literatura y el arte. Esta noción de cultura sugería, también, que ésta es un privilegio de la sociedad educada, en una visión progresiva de la humanidad.⁸⁶

El giro hacia la cultura permeó a todas las disciplinas sociales, incluida la Historia.⁸⁷ Los historiadores con afinidad ideológica marxista en Inglaterra comenzaron a interesarse en los

⁸⁵ Johan Huizinga, *The task of Cultural History* y Jacob Burckhard, *Cultural History of Greek*, citados en Peter Burke, *What is cultural History?* (Cambridge: Uk: Polity Press, 2004), 8 - 9.

⁸⁶ Esta categoría guarda un parecido al concepto de civilización de Norbert Elias, en *The Civilizing Process*, obra de 1939

⁸⁷ Ver: Burke, *What is cultural History?*, 32-33.

elementos culturales que pudieran explicar procesos históricos de manera más amplia. De ahí, que las explicaciones culturales parecen surgir como alternativa a las opresiones sociales vividas por la clase trabajadora, sobre todo la inglesa, y después, para los “colonizados” tras el proceso de descolonización de algunas sociedades africanas y asiáticas, a partir de la década de 1950. Los distintos historiadores adscritos a esta corriente buscaban trascender, en sus interpretaciones, un mero determinismo económico-social. Es por ello que el conflicto de clase suscitado en las relaciones sociales, en cada uno de los modos de producción, es fundamental en sus estudios de caso.⁸⁸

El interés por la cultura, y los debates que comenzaron a surgir en torno a su inclusión en el análisis histórico, no fueron exclusivos de los historiadores de orientación marxista. Tendencias posteriores, tales como los Estudios Culturales, los Estudios Subalternos y la Historia Antropológica han pasado por un largo trayecto en sus definiciones de cultura, misma que ha determinado las formas en las que estas disciplinas han generado sus marcos epistémicos.

Los cambios que se han suscitado en las perspectivas teóricas de la Antropología y su discusión en torno al término “cultura” han influenciado directa, aunque no siempre sincrónicamente, las aproximaciones teóricas desde las cuales se produce conocimiento histórico. La metáfora que utiliza Sahlins con respecto al estudio de la historia en vinculación con las herramientas de la antropología es útil para ejemplificar esta cuestión: “Si el pasado es un país extranjero, entonces es otra cultura. Otros tiempos, otras culturas. Y si es otra cultura, luego descubrirla requiere algo de antropología.”⁸⁹

⁸⁸ Entre los historiadores que sostienen la importancia de un análisis relacional en la generación de conocimiento histórico, se encuentran: Eric Hobsbawn, Rodney Hilton, Maurice Dobb, Benedict Anderson, E.P. Thompson. La postura central de esta escuela historiográfica fue sugerir que el hombre es un agente activo y consciente de su posición en el proceso histórico.

⁸⁹ Marshall Sahlings, *Apologies to Thucydides. Understanding as Culture and Viceversa*. (Chicago, Estados Unidos: The University of Chicago Press, 2004), 2.

A partir de los años 70 y 80 del siglo pasado, la Nueva Historia Cultural, bajo la influencia de Clifford Geertz, empezó a explorar los encuentros entre historia y antropología. La influencia de Geertz estuvo caracterizada por la importancia que fueron adquiriendo los temas de la vida cotidiana en los análisis históricos. Entre los ejemplos más destacados de este interés se encuentra el de Robert Darnton, quien estuvo estrechamente vinculado a Geertz. En su obra *La Gran Matanza de Gatos*, publicada en 1984, se muestra un hecho que podría ser trivial en relación con procesos políticos y económicos, así como con formas de vida ritual y nociones de violencia de la época. Sin embargo, hace evidente que, dentro de esos fenómenos cotidianos de la vida social, se encuentran los elementos que permiten interpretar las ansiedades y procesos vividos en determinada circunstancia histórica. Es importante citar la noción de cultura de Geertz, dado su impacto en esta corriente historiográfica:

El concepto de cultura que propugno [...] es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa trama y que el análisis de la cultura ha de ser, por tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie.⁹⁰

El medio para alcanzar las descripciones densas que coadyuvan a desentramar los códigos sociales era la etnografía. Con ella, el antropólogo podría comprender los esquemas culturales, los símbolos significativos, como racimos ordenados, con los que el hombre les

⁹⁰ Clifford Geertz, "Descripción densa", en *La interpretación de las culturas*, trad. Alberto L. Bixio. (Barcelona: Gedisa, 2003), 20.

da sentido a sus experiencias vividas. De ahí que el estudio de la cultura, para Geertz, sea el entendimiento de la totalidad acumulada de tales esquemas.⁹¹

Bajo esta influencia, el historiador inglés Peter Burke, uno de los máximos exponentes de la Nueva Historia Cultural, define, en su obra *La Antropología Histórica*,⁹² que sus formas de aproximación hacia distintos tipos de actos comunicativos, en la Italia moderna, surgen desde la perspectiva etnográfica y el vocabulario de análisis sería aquel proveniente de la tradición del interaccionismo simbólico; con énfasis en conceptos como “transacción”, “negociación”, por citar un par de ellos.⁹³ El “giro cultural” de Burke se suma, así, al llamado “giro lingüístico”,⁹⁴ que también buscaba un análisis simbólico de las fuentes históricas.

La alianza de estas dos aproximaciones teóricas dio lugar a un análisis del lenguaje como códigos de significación cultural, bajo las cuales se considera que también se encuentran las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico. En ese sentido, diría Paul Ricoeur que:

El tiempo de la narración -la extensión del período- es una construcción del historiador y puede definir simultáneamente la amplitud de la configuración y el encadenamiento a modo de secuencia que la intriga confiere a los agentes. [...]

⁹¹ Clifford Geertz, “Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali” en *La interpretación de las culturas*, trad. Alberto L. Bixio. (Barcelona: Gedisa, 2003), 301.

⁹² Traducción propia de la obra original de Peter Burke, *The Historical Anthropology. Essays on perception and communication*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

⁹³ Burke, *The Historical Anthropology*, 7.

⁹⁴ En este trabajo no se tratará a profundidad el tema. Pero es importante señalar que, en palabras del autor argentino, Javier R. Alegre: “La reflexión hermenéutica sobre el lenguaje tiene sus inicios ya en el siglo XIX con los escritos de Von Humboldt, pero su gran difusión dentro del mundo filosófico se debe a las conocidas obras de Heidegger y mantiene su vigencia mediante las especulaciones de su discípulo Gadamer, Ricoeur, Derrida, y Vattimo.” Ver: Javier R. Alegre, “Giro lingüístico y corrientes actuales de la filosofía. Influencias Wittgensteinianas”. Disponible en <http://www.unne.edu.ar/unnevieja/Web/cyt/cyt/2002/02-Humanisticas/H-011.pdf>.

Comprender una historia es comprender a la vez el lenguaje del `hacer´ y la tradición cultural de la que procede la tipología de las tramas.⁹⁵

Como he mostrado hasta ahora, la Historia como disciplina, a partir de la segunda mitad del siglo XX, ha estado marcadamente influida por la antropología, la lingüística, la sociología y la psicología, todas influidas, a su vez, por el giro cultural. Pero, una de las huellas más importantes que dejaría la noción de cultura en estos estudios fue la atracción del lente analítico hacia los temas y voces que antes parecían no merecer espacio en la Historia. Uno de esos temas, que surgiría como relevante para el gremio, son los estudios de las sociedades que vivieron una situación de sujeción colonial a países imperialistas, tales como Inglaterra, Francia, Alemania y España. Esta tendencia daría lugar a la escuela historiográfica de los denominados Estudios Poscoloniales.

Estudios poscoloniales

Los procesos de descolonización en África y Asia, suscitados a mediados del siglo pasado, dieron lugar a un nuevo planteamiento temático y analítico en la Historia, que podría definirse como Estudios Poscoloniales o Crítica Poscolonial. La crítica poscolonial surgió justamente de autores provenientes de los espacios coloniales, como la India. Sus principales representantes en la década de 1970 fueron: Edward W. Said, Gayatri C. Spivak y Homi K. Bhabha. Estos estudiosos comenzaron por cuestionar la hegemonía cultural, política y moral de la civilización occidental en lugares donde se habían desarrollado procesos de colonización, que parecían haber opacado, por años, las voces y marcos epistémicos de las sociedades locales.

El resultado de esta conjunción de intereses críticos sobre la forma que había adquirido la historia oficial de estos espacios coloniales fue el “Grupo de Estudios Subalternos” y, con él,

⁹⁵ Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, trad. Agustín Neira. (México: Editorial Siglo XXI, 1998), 119.

la corriente historiográfica conocida como Historia Subalterna, que vendría a ser una especie de insurgencia académica contra las omisiones deliberadas de la historiografía tradicional.⁹⁶

Irónicamente, una de sus mayores críticas surgiría desde adentro, pues Spivak escribió críticamente el posicionamiento de los estudios subalternos, al cuestionarse el hecho de que los “subalternos” pudieran hablar. En su ensayo, “¿Puede hablar el subalterno?”, Spivak enuncia que los “colonizados” sólo tienen la posibilidad de usar las herramientas de los colonizadores, puesto que no cuentan con un lugar de enunciación desde el cual hablar o responder. Su «habla» no tiene estatus discursivo. Para Spivak, que el subalterno recupere su voz, por medio de sus propios marcos epistémicos, es imposible. La tesis en la que se basa esta argumentación es que la voz del subalterno no aparece en los textos y discursos por ningún lado, pues deriva, la mayoría de las veces, de la ilusión y fantasía colonial. De este modo, si la voz del subalterno no se puede recuperar, debe ser el historiador quien lo represente, perdiendo así su condición “originaria”. La conclusión de la autora es que gran parte del silenciamiento al que se ven sometidos los subalternos es responsabilidad, más que de las autoridades coloniales, de los propios intelectuales.⁹⁷

La sugerencia, en ese sentido, fue replantearse los marcos analíticos: en qué forma se podría hablar de los subalternos en la historia y cuáles serían las fuentes. Como solución, surgió un lenguaje teórico híbrido; lo propuso uno de sus máximos exponentes contemporáneos, Robert J. C. Young:

⁹⁶ María José Vega Ramos, *Imperios de papel. Introducción a la crítica postcolonial*. (Barcelona: Crítica, 2003), 286.

⁹⁷ Gayatri Chakravorti Spivak, *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, trad. Marta Malo de Molina. (Madrid: Akal, 2010), 302-304; y Gayatri Chakravorti Spivak y Giraldo Santiago, “¿Puede hablar el subalterno?”, *Revista Colombiana de Antropología* (enero – diciembre 2003): 297-364.

Podría decirse que la crítica poscolonial ha combinado la herencia teórica de tal teoría⁹⁸ con ideas y perspectivas de escritores no- occidentales, o escritores que han emigrado desde países orientales o del Sur a Occidente. Tal teoría, por lo tanto, ha tendido a estratificar y combinar una variedad heterogénea de teoría occidental que va del marxismo al psicoanálisis, de la desconstrucción al feminismo, del estructuralismo a la teoría cultural. A la crítica poscolonial le gusta buscar entre todas estas formas de pensamiento y coger lo que le pueda ser útil, un poco como el *bricoleur* de Levi-Strauss, y como resultado produce un lenguaje teórico curiosamente híbrido que refleja y repite su principal objeto de análisis: la interacción cultural. Tanto a través de la dominación colonial y de la transmutación de culturas indígenas, como de la hibridación de culturas domésticas metropolitanas como resultado de la inmigración, la teoría poscolonial siempre se interesa por los efectos positivos y negativos de la mezcla física de gentes y culturas.⁹⁹

Desde la variedad de aproximaciones y posturas teóricas que se da dentro del poscolonialismo, los autores que siguen esta tradición coinciden en señalar que en los contextos coloniales siempre se da una imposición discursiva sobre el sujeto colonizado, que condiciona su identidad y hace del colonialismo un fenómeno que va más allá de los simples objetivos militares, políticos y económicos. Este sincretismo teórico ha hecho posible, además, el surgimiento de una retórica intercultural, como veremos más adelante, en la propuesta teórico-metodológica de la historiadora y antropóloga Bronwen Douglas.¹⁰⁰

⁹⁸ Refiriéndose a la “Teoría del discurso colonial”, de corte francés especialmente, que concentró sus esfuerzos en desarticular la herencia ideológica del colonialismo.

⁹⁹ Robert JC Young, “¿Qué es la crítica poscolonial?”, trad. María Donapetry, en *Pensamiento Jurídico* 27 (2010): 281-294.

¹⁰⁰ Bronwen Douglas es profesora-investigadora en la Universidad Nacional de Australia (ANU por sus siglas en inglés). Sus estudios se enmarcan dentro de los intereses de la tradición histórico-antropológica australiana, que comenzó en 1950 con la llegada del historiador J.W. Davidson a la ANU, en donde fundó el departamento de Historia del Pacífico. Con él surgieron nuevas aproximaciones a la historia de la región dándole especial lugar a los estudios sobre “contactos culturales”, “contextos multiculturales” e “iniciativas indígenas”. *Texts*

La perspectiva etnográfica

La Historia ha tomado distintos caminos a partir de la inclusión de la perspectiva cultural en sus marcos de análisis. En distintos países, no sólo europeos, sino latinoamericanos, asiáticos y africanos, estos marcos derivaron en un tipo de escritura del conocimiento histórico denominada Historia antropológica. Ésta ha sido la aproximación teórica desde la cual se ha generado una prolífica producción historiográfica centrada en los temas de encuentros culturales durante procesos coloniales en distintas partes del mundo.

Como vimos, el aspecto discursivo se hizo presente en los estudios de crítica poscolonial. Los estudios del tema han considerado el análisis del discurso colonial como herramienta, pues si los documentos son la fuente de análisis por excelencia, entonces, debían utilizarse desde una perspectiva que permitiera ubicar esas voces silenciadas. La perspectiva etnográfica también fue retomada aquí, aunque con marcadas diferencias.

En este sentido, la reflexión de Peter Pels con respecto a la perspectiva etnográfica en la Historia es útil para comprender la importancia de la noción de cultura en ella y la necesidad de desestabilizar el término:

Si la etnografía como método está sujeta a la crítica histórica, entonces el propio concepto de cultura también puede ser contextualizado. [...] El concepto de cultura propuesto por la antropología -que nos permite decir que el colonialismo necesita ser analizado como cultura- en parte surgió como un instrumento de control colonial. Claramente, este argumento puede cambiar: no solamente el concepto de cultura puede ser deconstruido dentro del contexto histórico de control colonial, la misma “Historia” necesita ser deconstruida, si cuestionamos cuáles son las historias que

and Contexts. Reflections in Pacific Islander Historiography, ed. Doug Munro y Brij V. Lal, Estados Unidos, Universidad of Hawai`i Press, 2006, p. 2.

suele privilegiar. Historia y cultura se vinculan en una relación complementaria, que es tan necesaria para una como de dinamismo para la otra.¹⁰¹

Entre los autores que han desarrollado esta perspectiva etnográfica en los estudios de procesos coloniales se encuentran Ann Stoler, Frederick Cooper, Bernard S. Cohn, Nicholas Thomas, Bronwen Douglas, entre otros.¹⁰² Todos ellos, desde la historia antropológica e interesados en el pasado de sociedades locales en espacios coloniales, también han desestabilizado la concepción de sistemas culturales homogéneos, poniendo de relieve las diferentes agendas culturales dentro de una sociedad.¹⁰³

La perspectiva etnográfica como método de la Historia antropológica se había centrado en los estudios sobre el “otro” no occidental. Los estudiosos del tema, por ejemplo, el mismo Nicholas Thomas, en Australia o Eduardo Restrepo en Colombia, sugieren que esta limitación ha sesgado los estudios sobre la interculturalidad, pues:

Las totalizaciones sobre una dicotomía compuesta de los términos irreductibles y naturalizados de ‘Occidente’/no ‘Occidente’ (o cualquiera de los eufemismos teóricos que los sustituyan) hacen parte del legado colonial que estructura aun nuestro presente y que amerita un detallado escrutinio en el cual es a todas luces insuficiente,

¹⁰¹ Peter Pels, “The Anthropology of colonialism: Culture, History, and the Emergence of Western Governmentality”, *Annual Reviews Anthropology* 26 (octubre 1997): 163 - 167. Al respecto, Eduardo Restrepo propone un “giro decolonial”, en “Antropología y colonialidad”, 4. Disponible en <http://www.ramwan.net/restrepo/documentos/antropologia%20y%20colonialidad.pdf>.

¹⁰² F. Cooper y Ann Stoler, ed., *Tensions of Empire. Colonial cultures in a Bourgeois World*. (Berkeley: University California Press, 1997); B.S. Cohn, *Colonialism and its forms of knowledge. The British in India*. (Princeton: Princeton University Press, 1996); Nicholas Thomas, *Colonialism's Culture. Anthropology Travel and Government*. (Londres: Polity Press, 1994); Bronwen Duglas, “Encounters with the enemy? Academic readings of missionary narratives on Melanesians”, *Comparative Studies in Society and History* 1 (enero 2001): 37-64.

¹⁰³ En este sentido han estado dirigidas las críticas a Marshall Sahlins. Sobre el determinismo cultural en su obra. Ver: Adam Kuper, “Marshall Sahlins: History and Culture”, en *Culture and Anthropologist Account*. (Cambridge, Londres: Harvard University Press, 2000).

conceptual y políticamente, una simple reversión de sus dos términos constituyentes manteniéndolos en su supuesta identidad trascendental.¹⁰⁴

En Nicholas Thomas encontramos que la propuesta es aplicar la perspectiva etnográfica no solamente al análisis de sociedades locales, sino al fuereño, aquel que ha ostentado el título de “colonizador” en la historiografía colonial. Thomas se cuestiona también sobre las dicotomías y universalismos en los modelos epistémicos con los cuales hemos generado conocimiento histórico y, por ello, sugiere que una forma de ampliar la visión sobre los encuentros culturales es dejar de pensar que la etnografía, como método, sólo se puede aplicar a las sociedades que no cuentan con registro escriturario.¹⁰⁵

En ese sentido, al historiador le surge una pregunta ineludible ¿Cómo hacer etnografía si nuestros informantes están muertos (en casi todos los casos)? Una respuesta plausible la ofrece la historiadora y antropóloga Bronwen Douglas, quien, a partir de diferentes investigaciones, la más conocida *Science, Voyages, and Encounters in Oceania 1511-1850*, nos ofrece una forma de hacer historia, a partir de documentos generados por los llamados “colonizadores” (la mayoría de sus fuentes provienen de los religiosos misioneros), pero leídos desde una mirada crítica posicionada en los patrones de las configuraciones culturales locales. Douglas señala que por mucho tiempo se ha tomado la información de las crónicas como hechos fácticos, pero que una lectura alterna o de contraste, como suelo llamarlo, permite al historiador ubicar ciertas formas de interacción local con el fuereño europeo:

En tanto Historiadora antropológica estoy mucho más relacionada que Young [Historiador Michael Young] con el potencial latente que guardan las representaciones coloniales contemporáneas -incluyendo los más escandalosos y

¹⁰⁴ Restrepo, “Antropología y colonialidad”, 4.

¹⁰⁵ Nicholas Thomas, “Partial Texts: Representation, Colonialism and Agency in Pacific History”, *The Journal of Pacific History* 2 (diciembre 1990): 147.

enredados tropos- para ayudar a crear un entendimiento de mundos pasados y encuentros tempranos entre fuefieños e indígenas.¹⁰⁶

Por representaciones coloniales contemporáneas, Douglas se refiere a los textos antropológicos actuales que analizan y describen las formas culturales actuales de las sociedades, que en algún momento estuvieron en contacto con fuefieños europeos. La cita anterior se circunscribe dentro de una crítica que hace la autora ante el hecho de los historiadores no consideren etnografías actuales dentro de sus análisis, en tanto que les atribuyen poca “originalidad” con respecto a sus antepasados. En ese sentido, como ya se ve en la cita, la historiadora australiana afirma que hasta en las etnografías más abigarradas se podrán encontrar visajes culturales que permitirán entender bajo qué lógica de entendimiento local se desarrollaron encuentros interculturales con los fuefieños europeos.

Como se verá más adelante en esta tesis, es la inclusión de la etnografía y el sincretismo teórico de los estudios poscoloniales desde los cuales este estudio sobre procesos interculturales en el contacto entre los misioneros jesuitas e isleños bisayas propone hacer su aporte a la literatura sobre antropología histórica. Es para ello necesario incluir un concepto más, desde el cual se entiende de manera alternativa el proceso de contacto: la interculturalidad.

La perspectiva intercultural

El concepto interculturalidad es relativamente nuevo como enfoque analítico. La tendencia hacia su uso teórico se expandió a partir del vertiginoso despliegue tecnológico que derivó en el proceso de globalización económica. Sin embargo, el concepto tiene ambigüedades que se desprenden justamente de un problema previo, que es: ¿cómo entender el concepto de cultura?

¹⁰⁶ Bronwen Douglas, “Enconcounters with the enemy? Academic Readings of Missionary Narratives on Melanesias”, *Comparative Studies in Society and History*, n. 1, (enero 2001) p. 41

El que la definición de interculturalidad dependa tanto de lo que se entienda por cultura se debe a que, la primera es una situación procesual que comúnmente surge cuando dos o más culturas se encuentran en convergencia. Si ofrezco esta definición, por demás coloquial, es porque aquí radica el problema para definirla. Se puede entender como un proyecto político, que busca democratizar los espacios: si hablamos de *Educación Intercultural* se aplica hacia la inclusión de conocimiento local en los programas escolares, que se han sostenido sobre una visión “occidental” del mundo; como una *Filosofía Intercultural* que busca desarticular la posición universalista de la epistemología occidental; en la Historia, como un marco analítico que pretende hacer notar que las culturas han estado relacionadas desde tiempos antiguos y que no sólo es resultado de las migraciones actuales o de las tecnologías digitales, de la globalización, lograr contactar personas de un extremo del mundo a otro, etcétera:

En los últimos años del siglo XX, el concepto de *relaciones interculturales* reaparece nuevamente, sin ser citado como tal, para argumentar procesos de convivencia cultural que las modernas interacciones sociales desencadenaban: procesos que inicialmente se observaron como problemas, para posteriormente dar paso a explicaciones teóricas, proyectos socioculturales y programas educativos.¹⁰⁷

En tanto proyecto político que demanda la asimetría de la normatividad que rigen los Estados Nación, se cuentan distintas formas de abordarlo. Una de ellas, y que, me parece, sintetiza muy bien sus objetivos, es la siguiente:

La interculturalidad, entonces, debe tender a estrechar las condiciones de igualdad, rompiendo de esta forma la asimetría perjudicial, permitiendo que la coexistencia dialógica determine las relaciones dinámicas de la sociedad, de modo permanente, dando lugar a una participación real de los distintos sectores que conforman el espacio democrático. El carácter normativo que le podamos incorporar permite la

¹⁰⁷ Jorge Tirzo y Juana G. Hernández, “Relaciones interculturales, interculturalidad y multiculturalismo; teorías, conceptos, actores y referencias”, *Cuiculco* 48 (enero-junio 2010): 22.

construcción equitativa de una sociedad, cuyo significado redundará en lo que queramos realizar.¹⁰⁸

Este proyecto es resultado de uno anterior, el multiculturalismo. Éste buscaba la aceptación de la pluralidad y las diferencias étnicas en los espacios nacionales, que basaban sus normas legales y sociales bajo un supuesto de homogeneidad e igualdad. Era la demanda hacia una política que buscaba “el fondo común”. Dicho de otro modo, que buscaba borrar las diferencias, para evitar las tensiones que surgen de las mismas.¹⁰⁹ El Multiculturalismo surgió en América Latina como un fundamento filosófico para dar cabida a las diferencias y las complejidades que derivaban en espacios públicos, como el sector educativo: “[l]a pretensión del multiculturalismo en algunas formulaciones era invertir o modificar la valoración habitual de estos grupos y reivindicar, entre sus derechos civiles, su derecho a la diferencia”.¹¹⁰

A partir de estos movimientos de reivindicación y otro de carácter económico, como la globalización y el neoliberalismo económico, surgieron dos paradigmas dentro de la comunidad científico-social: *Educación multicultural* y *Educación Intercultural*. Desde mi perspectiva, la primera es la antesala de la segunda. Sin los movimientos de reivindicación de grupos históricamente conceptualizados como “inferiores”, la aceptación de una situación de interculturalidad no habría sido posible. En el modelo latinoamericano de interculturalidad, la búsqueda estaba dirigida hacia un proceso y proyecto político, ético y epistémico, gestado en los movimientos de sociedades indígenas de los Andes, con el

¹⁰⁸ “Concepto de interculturalidad”, *Cuadernos Interculturales* 1 (septiembre 2003): 2.

¹⁰⁹ José María Mardones, “El multiculturalismo como factor de la modernidad social” en *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*, ed. Francisco Colom. (México: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa / Méxicom, 2001), 37.

¹¹⁰ Grimson, *Los límites de la cultura, op.cit.*, p. 77. La crítica de este autor con respecto a los movimientos de defensa por el derecho a la diferencia es que se sostienen en el mismo precepto que buscan desarticular, de manera que: “La diferencia cultural, entonces, puede utilizarse tanto para intentar subordinar y dominar a los grupos subalternos como para reivindicar los derechos colectivos de esos grupos.”

objetivo de crear relaciones horizontales interétnicas, con base en nuevos ordenamientos sociales: “en ese sentido, busca romper con la historia hegemónica de una cultura dominante y otras subordinadas para construir relaciones y condiciones de *poder, saber, ser, vivir distintas*.”¹¹¹

De estos movimientos con miras hacia la equidad en todos los aspectos sociales, surge, desde la academia, la Filosofía intercultural, misma que buscaba desarticular paradigmas de la filosofía Occidental, que apuntalaba hacia universales fijos y donde la perspectiva hegemónica era la que marcaba el proceso histórico de la sociedad europea. Esta nueva postura se nutrió de las propuestas epistémicas de los Estudios Culturales, Estudios Poscoloniales y, en general, de las posturas deconstructivistas de los intelectuales posmodernos.

Se puede decir, para comenzar, que la Filosofía intercultural no sólo acepta la existencia de distintas culturas sin equidad, como lo hizo el paradigma sobre el Multiculturalismo,¹¹² sino que propone la aceptación y reconocimiento de diferencias culturales en la percepción del mundo y espacios en donde estas percepciones entran en interacción. Al respecto, Raúl Fernet-Betancourt señala lo siguiente:

A más tardar desde la fuerte impronta del cartesianismo el desprecio por los saberes contextuales, sensibles y con sabor a [...], que son siempre saberes contingentes, forma parte del buen tono en la cultura filosófica dominante. [...] Un mejoramiento

¹¹¹ Tirzo, “Relaciones interculturales”, 25-26.

¹¹² “Hasta este momento, el debate sobre el multiculturalismo se centra en el surgimiento de los Nuevos Movimientos Sociales (NMS) y de la Nueva Izquierda. Si bien es cierto, que determinadas políticas favorecieron su paso y consolidación, igualmente tendremos que admitir que está emergiendo ‘una nueva toma de conciencia política-moral’ aunada a una serie de fenómenos o hechos sociales, característicos de la época moderna. La que se caracteriza por hallarse atravesada de un ‘proceso de diferenciación’, manifestado en sus demandas de ‘*políticas de diferenciación*’- o diversidad cultural- y de *derechos*, en medio de serias contradicciones al nivel de la esfera local, regional e internacional”. Ver: Diana de Vallescar, “Hacia una racionalidad intercultural. Cultura, multiculturalismo e interculturalidad.” (tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, 2000), 141.

de las condiciones para pensar y practicar la interculturalidad en el mundo de hoy requiere hacer frente a esta liturgia filosófica del abstraccionismo conceptual porque sin mundo real, que es siempre un intermundo de múltiples contextualidades, no hay lugar ni ocasión para que nazca lo intercultural.¹¹³

En este punto es preciso ofrecer una definición clara de interculturalidad sugerida por estudiosos como el anterior, Fornet y de Vallescar, siguiendo la escuela de Raimon Panikkar,¹¹⁴ quienes proponen que ésta no debe ser fija, pues, de serlo, incurriría en el mismo campo cerrado y abstracto que buscan desarticular dentro del pensamiento monocultural tan promovido por los Estados-Nación. Se postula como una *opción por la interrelación*, en donde participan la acción, la comunicación y el diálogo entre personas, grupos o instituciones que pertenecen a culturas diferentes. No puede ser impuesta por una cultura dominante. Supone también que se compone por varias dimensiones como son: “el intercambio, reciprocidad, interacción, relación mutua, apertura y solidaridad efectiva, entre los modos de entender la vida, los valores, la historia, las conductas sociales, etc.”¹¹⁵

La interculturalidad entendida como una *opción por la interrelación* sugiere una voluntad y entendimiento de aquellos agentes que están interactuando; mientras que el diálogo como medio de interacción, a su vez, también sugiere que existe una comunicación bajo los mismos términos jerárquicos, lo que parecería una comunicación directa y equitativa.

El diálogo aquí es un elemento clave para el entendimiento de esta perspectiva filosófica y, en ese sentido, Fornet nos dice que:

¹¹³ Raúl Fornet-Betancourt, “Interculturalidad o Barbarie”, *Revista Pasos* 121 (septiembre - octubre 2005): 5.

¹¹⁴ Raimon Panikkar, fue uno de los primeros en formular una ruptura de paradigmas filosóficos occidentales, a partir de sus estudios sobre las diferencias religiosas, a partir de la década de los 60. Fundó Vivarium - Centre d'Estudis Interculturals, que llevaría el nombre de Fundación Vivarium Raimon Panikkar.

¹¹⁵ Diana de Vallescar, “Interculturalidad, espacio entreculturas y la referencia ético-moral”, *Utopía y Praxis Latinoamericana* 60 (enero – marzo 2013): 58.

[...] la relación entre diálogo y filosofía, se parte de su nexos epistemológico y antropológico, lo que permite definir el diálogo desde una ética pública comprometida con el respeto y la igualdad de derechos que todos tienen a la participación política, lo que contribuye a superar la filosofía tradicional, caracterizada por una racionalidad monológica y transformarla en una filosofía intercultural dialógica mucho más auténtica, donde prime el intercambio y la comunicación entre culturas, contextualizadas según sean los procesos geográficos e históricos de cada una de las sociedades.¹¹⁶

Las preguntas que surgen ante este postulado son: ¿Cuáles son los medios por los que se logra esta comunicación? ¿Son estos simétricos? Si no vienen de una cultura dominante, entonces, ¿cuál es el código de comunicación? Lo que parece sugerir la interculturalidad en estos términos es que las relaciones interculturales se entienden y se logran actualmente de manera simétrica, en el momento del hecho, y que lo que hace falta es cambiar la forma en las que son analizadas.

Algunos antropólogos han mostrado en sus estudios actuales sobre las formas en las que una sociedad mantiene contacto con alguna cultura extranjera, una empresa minera, por ejemplo, que la interculturalidad suele ser más complicada e incluso ontológicamente diferenciada.¹¹⁷ De tal forma que en la aplicación de esta filosofía intercultural para la construcción del conocimiento histórico, surgen las mismas preguntas que señalé anteriormente, pero con el añadido de que el código de comunicación prácticamente es nulo entre las culturas que entraron en contacto.

¹¹⁶ Doris Gutiérrez Fernández y Álvaro B. Márquez-Fernández, “Raúl Fornet-Betancourt: diálogo y filosofía intercultural” *Frónesis* 3 (diciembre 2004): sin paginado. Disponible en http://ve.scielo.org/scielo.php?pid=S1315-62682004000300002&script=sci_arttext&tlng=es.

¹¹⁷ Por citar un ejemplo: Ana Lowenhaupt Tsing, *An Ethnography of Global Connection*. (Oxford: Princeton University Press, 2005).

Para Rüsen la importancia de los estudios de contraste intercultural encuentran su máxima expresión en el análisis de sus formas de manifestación histórica:

El trabajo de la conciencia histórica se lleva a cabo en actividades culturales específicas, a los que podríamos llamar *prácticas de narración histórica*. Por medio de estas prácticas, la "historiografía" se convierte en parte de la cultura y en un elemento necesario de la vida humana. Cualquier comparación intercultural tiene que tener en cuenta sistemáticamente estas prácticas y tiene que interpretar las formas específicas que toma esta actividad cultural universal, que es dar sentido al pasado por medio de la narración.¹¹⁸

Como podemos ver, la existencia de presupuestos universales está presente nuevamente. La razón de esto no es un asunto de obstinación o desconocimiento, más bien sigue una perspectiva teórica, crítica a la antropología que veía las culturas como sistemas cerrados, a la manera en la que los describen antropólogos como Oswald Spengler y Arnold Toynbee, a mediados del siglo pasado, y seguidores como Johan Galtung, hasta la década de 1990. Para Rüsen, las culturas han estado siempre en continua interrelación, por lo tanto, comparten universales antropológicos, que son de los que se vale para hacer un estudio de contraste intercultural.¹¹⁹

El punto central de los razonamientos presentados es que dan crédito a la existencia de otras formas de racionalizar. Es ahí donde se encuentra la crítica fundamental al paradigma filosófico imperante en Occidente, en donde se reconoce como lógico y verídico la posibilidad de una sola forma de conocer. Ello conlleva, de suyo, la discusión sobre otros paradigmas antropológicos que han permeado la manera en que se inscribe la historia de los contactos culturales. Estos paradigmas son los de la aculturación y resistencia.

¹¹⁸ Jörn Rüsen, "How to overcome Ethnocentrism: Approaches to a Culture of Recognition by History in the Twenty-First Century", *History and Theory* 4 (2004): 120

¹¹⁹ *Ibidem*.

El contacto: ¿aculturación, resistencia, ambas o ninguna?

En América Latina, las aproximaciones teóricas que asumen la aculturación como un resultado del encuentro entre dos culturas surgieron a partir de las preocupaciones propias de la Antropología durante gran parte del siglo pasado. Así lo plantea el antropólogo de la segunda mitad del siglo XX, Gonzalo Aguirre Beltrán, en su libro *El proceso de aculturación*:

Desde su iniciación, los estudios de contacto tuvieron una finalidad, explícita o implícita, eminentemente práctica. Con muy notables excepciones, todos ellos fueron dirigidos a examinar el impacto que la cultura occidental, altamente evolucionada y agresiva, había producido en el mundo indígena subdesarrollado. Las urgencias de la explotación colonial, en un caso, el tratamiento de las inclusiones étnicas engolfadas por una sociedad nacional, en el otro, condujeron a la Antropología al planteamiento de los problemas que emanaban de la convivencia, en un mismo territorio, de individuos y de grupos que hacían uno de un sistema instrumental distinto para lograr su ajuste al medio físico y social.¹²⁰

Esta teoría dominó el escenario de las políticas públicas dirigidas a los pueblos indios por los Estados Nacionales de América Latina, a partir de los años 20 del siglo XX, cobrando mayor fuerza a mediados del mismo.¹²¹ La teoría de la aculturación-asimilación supone un proceso de interculturalidad en el que la cultura de mayor sofisticación tecnológica se terminará imponiendo, dando cabida a un mestizaje ampliamente dominado por la cultura “fuerte”, regularmente las europeas, en el caso de las sociedades poscoloniales. En la producción de

¹²⁰ Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*. (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1957), 16.

¹²¹ Andrés Fábregas, “De la Teoría de la Aculturación a la Teoría de la Interculturalidad. Educación y Asimilación: el caso mexicano”, *Intercultural Communication Studies XXI* 1 (2011).

conocimiento histórico, esta perspectiva dio como resultado estudios sobre el pasado colonial que afirmaban que:

[...] las relaciones del mundo español con el “aborigen amerindio” supusieron el comienzo de una aculturación del Nuevo Mundo, dirigida e impuesta por el primero gracias a que su cultura era dominante, tanto en aspectos materiales -avances técnicos en todos los campos -como intelectuales- pensamiento y estructuración de las creencias religiosas. [...] dejando aparte la voluntariedad o la obligatoriedad de tales cambios, el hecho cierto fue que la legislación de la Corona española tendió mayoritariamente hacia la integración del indígena en los esquemas occidentales, es decir hacia una aculturación a lo español.¹²²

Este tipo de afirmaciones en la producción histórica hispánica con respecto al encuentro entre españoles y sociedades locales en América continuaba con el “sometimiento” de las sociedades locales, ahora en términos discursivos. Cabe mencionar que este fragmento fue retomado de uno de los trabajos compilados en el *Congreso de Historia del descubrimiento (1492-1556)*, en el cual se reúnen distintos estudios que abordan este periodo bajo el mismo lente de la aculturación.

Las teorías de aculturación no fueron exclusivas en los análisis históricos sobre espacios coloniales hispánicos. En la historia del Sureste de Asia, esta tendencia se vio reflejada en el trabajo de estudiosos tales como George Coedes (1944) y Paul Mauss (1933),¹²³ quienes abordaron el tema de la historia del Sureste asiático como espacio de contactos culturales derivados de su condición insular, en donde las culturas “más desarrolladas” se sobreponían a las que no. De ahí los conceptos de sinización (o asimilación cultural a “lo chino”, lo

¹²² Ángel Sanz Tapia, “La aculturación indígena. Los primeros españoles indianizados” (Congreso de Historia del Descubrimiento: 1492-1556: actas, vol. 2, 1992, 303).

¹²³ Una de las ediciones de George Coedes es *The Indianized States of Southeast Asia*. (Honolulu: East-Western Center Press, 1968). Paul Mus, afirmaba que ciertos elementos culturales de la India habían sido fácilmente adaptados en el Sureste de Asia porque compartían las mismas bases culturales. *L'Inde vy de l'Est: Cultes indiens et indigènes au Champa*. (Hanoi: Hanoi: Impr. d' Extrême-Orient, 1934).

proveniente de China) e indianización (o asimilación cultural a “lo indio”, lo proveniente de India) para entender el pasado de las sociedades insulares del sureste de Asia, durante la primera mitad del siglo XX:

La segunda característica de la mayoría de los estudios previos a la guerra, sean éstos sobre historia antigua o reciente del Sureste de Asia, estuvieron [marcados] por la tendencia de analizar la historia de esta región como una configuración de influencias externas más que producto de dinámicas internas. En gran medida, esto fue consecuencia de las formaciones en Indología o Sinología [de aquellos interesados en realizar estudios del Sureste de Asia], aunque otro factor fue la naturaleza de las fuentes disponibles.¹²⁴

Desde esta perspectiva, el encuentro cultural se entiende como un proceso acabado de aculturación o simbiosis de la cultura dominante sobre la local. Como se verá de forma extensiva más adelante en esta tesis, en la historiografía filipinista, esta aproximación teórica se exacerbó con la ocupación norteamericana. Los trabajos históricos de la época son una muestra clara de que la Historia brinda diferentes resultados basados en la selección documental. La “aculturación” pretendida por Estados Unidos sobre Filipinas derivó en obras que muestran una selección y traducción de documentos basada en la supuesta posibilidad de “borrar el pasado hispánico en Filipinas.”

A partir de la segunda mitad del siglo XX, la Antropología advertiría la importancia de la historicidad de las culturas, en tanto que se debía partir de los rasgos “originales” de las culturas indígenas para lograr discernir qué elementos habían desaparecido y cuáles había resultado victoriosos de la intervención occidental. En México, el resultado de esta necesidad daría lugar a una propuesta metodológica: la Etnohistoria. Al respecto, Aguirre Beltrán señaló que:

¹²⁴ Nicholas Tarling ed. *The Cambridge History of Southeast Asia*, vol. 1, *From Early times to C.1800*. (New York: Cambridge University Press, 1991), 6.

La línea básica de donde el contacto parte, sólo puede establecerse acudiendo a la reconstrucción histórica y ésta, para ser formulada objetivamente, requiere del método etnohistórico, es decir, del contraste entre el pasado y el presente. Basada tal reconstrucción, no en las conjeturas derivadas del análisis distributivo de rasgos complejos culturales, sino en la rigurosa documentación histórica verificada por el estudio etnográfico de los grupos que emergieron de aquellos comprometidos en el contacto [...] La naturaleza del contacto entre el español y el indio precortesiano, o entre ambos y el negro, la descubre, ciertamente, el dato histórico, que faculta el acceso a eventos acaecidos entre grupos que hoy no existen; la documentación aprovechable llega a develar las presiones que actuaron imponiendo el cambio en los patrones culturales primitivos [...] pero las consecuencias finales que resultaron del juego de fuerzas opuestas sólo son verificadas por la evidencia del dato etnográfico, por la pesquisa directa en la cultura de los grupos indígenas, mestizos y mulatos actuales.¹²⁵

Sin embargo, uno de los mayores problemas que se les han imputado a las teorías de aculturación es la suposición de que las culturas son sistemas cerrados, con elementos que pueden o no sobrevivir al agazapamiento de una cultura predominantemente “fuerte”: “[d]entro de los contextos teóricos de la aculturación, no se prevé la aceptación de la pluralidad cultural y la posibilidad de elaboración de ámbitos equitativos de interculturalidad.”¹²⁶

Como alternativa a los estudios de aculturación, en el Sureste de Asia surgió, por ejemplo, la propuesta de Wolters, quien propuso el término “localización” para analizar los elementos culturales fueereños, tanto indios como chinos. La localización de elementos culturales refiere

¹²⁵ Aguirre, El proceso de aculturación, 18-19.

¹²⁶ Fábregas, “De la Teoría de la Aculturación”, 2.

a un proceso de adaptación de éstos en los valores y ansiedades locales.¹²⁷ Este enfoque sirve de puente al otro extremo interpretativo del contacto cultural: la resistencia.

Como primer resultado lógico de estas aproximaciones teóricas se dio el surgimiento de teorías de resistencia, en las cuales se hacía evidente la agentividad indígena en términos occidentales. Los estudios poscoloniales promovieron una serie de trabajos en América Latina, desde esta perspectiva, como los ya citados en este trabajo: Walter Mignolo, Castro Gómez, James Lockhart, Serge Gruzinski, Eduardo Restrepo, Alberto Flores Galindo y Manuel Burga, y el antropólogo mexicano Guillermo Bonfil.¹²⁸

Desde este marco de análisis, la resistencia indígena se ubicaba en todas aquellas formas que habían adquirido las adecuaciones que las sociedades indígenas hicieron con algunos elementos propios de su cultura a las expresiones culturales europeas. Al respecto, señalaba Gruzinski:

Más que una incapacidad para reproducir la manera occidental, prefiero ver en ello el deseo de satisfacer el gusto y la demanda de una nobleza local y, sobre todo, la traducción pictórica de una estrategia cultural y política [...] A través de la creatividad y la receptividad del *tlacuilo* asoma el dinamismo de una doble figuración de la

¹²⁷ O. W. Wolters, *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives*. (New York: Cornell University, 1999), 57.

¹²⁸ James Lockhart, *The Nahuas after the conquest: a social and cultural history of the Indians of central Mexico, sixteenth through eighteenth centuries*. (Stanford University Press, 1992); Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, trad. de Jorge Ferreiro. (México: Fondo de Cultura Económica, 1991); Eduardo Restrepo, *Teorías contemporáneas de la etnicidad*. Stuart Hall y Michel Foucault. (Popayán: Universidad del Cauca, 2004); Alberto Flores Galindo, *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993); Manuel Burga, *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*, (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2005); Guillermo Bonfil, *México profundo. Una civilización negada*. (México: Secretaría de Educación Pública / Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, 1989).

realidad, en que las representaciones indígenas integran felizmente ciertos elementos de la percepción occidental.¹²⁹

Si bien, Gruzinski no habla en términos de resistencia sino de asimilación, esta postura guarda un elemento constante en las teorías de resistencia desde la mirada antropológica, y éste se refiere a las continuidades. *Representaciones indígenas* que se integran en la percepción occidental, pero que, de fondo, continúan “esencialmente” locales.

Las teorías de la resistencia enfatizan la continuidad entre las formas culturales indígenas de tiempos prehispánicos y las coloniales y modernas. Desde esta postura, la agencia indígena cobra importancia en el espectro de los procesos de transformación y adaptación cultural. Los indígenas dejan de ser simples receptores de la cultura occidental y son definidos como sujetos históricos conscientes de su identidad, de sus particularidades culturales y, en ese sentido, los describen como sociedades dispuestas a defenderlas.

El problema con estas teorías de resistencia es que parten del mismo supuesto que buscan desestabilizar, en palabras de Federico Navarrete:

Las teorías que han enfatizado la resistencia y la continuidad de las culturas indígenas a lo largo de los procesos de colonización se han construido con frecuencia desde posiciones de militancia política y cultural y han tenido también un fuerte contenido programático y prescriptivo, construyendo narrativas de continuidad que pretenden contraponerse a las narrativas integradoras pero que reproducen elementos clave de las mismas.¹³⁰

Las teorías de resistencia en la Historia del Sureste de Asia han dado lugar a estudios como el del reconocido historiador de la región, Anthony Reid, quien produjo una historia

¹²⁹ Gruzinski, *La colonización de lo imaginario.*, 34.

¹³⁰ Federico Navarrete Linares, *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas.* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2015), 14.

siguiendo el patrón Braudeliano de larga duración. Reid se concentra en los cambios y permanencias que se suscitaron en el Sureste de Asia insular cuando las sociedades locales entraron en contacto con elementos exógenos a su cultura, como lo fueron el islam y el cristianismo. En el caso de las historias sobre el archipiélago filipino, podemos ubicar al historiador John Phelan, quien puede considerarse el pionero en abordar las formas en las que los locales filipinos respondieron a la llegada de los españoles. Sin embargo, la idea de la imposición y resistencia como signo de respuesta, persiste. En primer lugar, se presenta una visión unificada de la “respuesta filipina” con respecto a la llegada de los españoles al Archipiélago, misma que se sostenía en una resistencia a las formas de aculturación de los diferentes agentes fueereños: misioneros, militares, encomenderos, comerciantes, entre otros.¹³¹

Esta perspectiva de resistencia ante las fuerzas coloniales externas en espacios como Filipinas, por ejemplo, dejan de lado la enorme interconectividad y comunicación intercultural existente entre los diferentes espacios del Sureste Asiático. Dicha interculturalidad exigía de las diferentes configuraciones culturales una constante adaptación de elementos propios de otras configuraciones culturales, en términos Grimsonianos. Las Filipinas no eran, y quizá aun no lo sean, un espacio social homogéneo culturalmente, cuando los españoles entraron en contacto con la gente local de este lugar, como se presenta en el siguiente capítulo.

¹³¹ Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680*, vol. II, *Expansion and crisis*. (Londres: Yale University Press, 1993); John Phelan, *The Hispanization of the Philippines: Spanish aims and Filipino responses, 1565-1700*. (Madison: Wis.: University of Wisconsin, 1959).

Capítulo 3. Las sociedades bisayas en el escenario del sureste asiático del siglo XVI: impresiones europeas

Son vastas las referencias con las que contamos para el análisis de los contactos tempranos entre europeos y los locales de las Islas Visayas del siglo XVI. Desde la descripción de Pigaffeta hasta aquella de Miguel de Loarca, pasando por la de Juan de la Isla y Antonio de Morga, todos ellos laicos que categorizaron las organizaciones sociales del que fuese el primer enclave español en el Archipiélago occidental del Sureste de Asia (Cebú y Panay) coincidieron en nombrar a estas sociedades como “los Bisayas” o “los pintados”, en algunos casos; esta última categoría en referencia directa a sus cuerpos pintados. Estas categorías fueron retomadas por los cronistas que les siguieron, los más de ellos, provenientes del clero regular.

En este capítulo se exploran estas descripciones. Cabe destacar que, en la medida que ya se dio el contexto historiográfico en el capítulo uno, y que la historia jesuita es tema del capítulo siguiente, se da prioridad, en este capítulo, a otras descripciones europeas. De estas descripciones, a su vez, se sustraen las informaciones de carácter etnográfico que, por medio de un análisis de contraste con las investigaciones de etnografías contemporáneas, se pueda dar cuenta del panorama cultural bisaya a la llegada europea. El estudio de contraste es importante para incluir en la narrativa histórica la perspectiva bisaya ante la llegada de los europeos en la medida que, como ya quedó demostrado en este punto de la tesis, hay una ausencia de fuentes escritas producidas por los propios bisayas, pero las fuentes europeas contienen suficiente información como para reconstruir algunos aspectos del mundo bisaya del siglo XVI. En el capítulo quinto de esta tesis se procederá a hablar del contacto como tal. De este modo, este capítulo se divide en cuatro secciones. En la primera se contempla el trabajo de cronistas laicos, en la segunda se habla de los cronistas jesuitas antes de su establecimiento como misioneros en las Visayas y en la tercera se describe la organización social de los bisayas en el siglo XVI. La cuarta sección, correspondiente a las conclusiones, cierra el capítulo.

Primeras descripciones de cronistas laicos: Antonio Pigaffeta, Miguel Loarca y Antonio de Morga

La primera narrativa a manera de relato histórico y más conocida que menciona el contacto entre fuereños europeos y locales de las Islas Visayas es la del italiano Antonio Pigaffeta, quien realizó con Fernando de Magallanes, el primer viaje de circunnavegación de América con miras hacia el Sureste Asiático; en el cual se toparía con la actual Isla de Guam y Cebú, en Filipinas.¹³² Esta obra lleva por nombre *El primer viaje alrededor del mundo*¹³³ y ha sido una fuente de primera consulta para todos aquellos que trabajamos el tema de los primeros contactos entre europeos y locales de las Islas Filipinas.

Pigaffeta fue muy detallado en su elaboración descriptiva de los espacios, en algunos más que en otros. No son claras las razones de ello, pero, por lo que se puede observar, podría ser el resultado de los eventos que se vivían en determinado espacio, lo que les concedía mayor espacio en su narrativa. El informe de este autor son las primeras impresiones europeas que tenemos de las sociedades de las actuales Islas Visayas; en él se describe una población en grados de civilidad y jerarquizada, pues, desde la lente europea era necesario ubicar un poder central. Este tema es una discusión histórico-antropológica que continúa abierta, y que trataremos más adelante. Sin embargo, el tema que ocupa este apartado que refiere a las primeras impresiones europeas sobre los Bisayas, y, en ese sentido Pigaffeta, aunque no los denominó con tal categoría, sino como “naturales” o “indios”, sí mencionaba, por primera

¹³² Este viaje fue subsidiado por la Corona Española, representada por Carlos I, en 1519. En 1521, la tripulación de Magallanes llega a lo que hoy se reconoce como Cebú. Aquí, Magallanes muere a manos de un hombre, al que identifican como “Rey de Mactán” (sobre este punto profundizaremos más adelante). El tema de la circunnavegación fue descrito por seis navegantes que acompañaban a Magallanes, pero el de Antonio Pigaffeta es el más largo y detallado. Al respecto Ver: *Lisboa extramuros*, 40, y Patricio Hidalgo, en su *Guía de fuentes manuscritas para la historia de Filipinas conservadas en España...* lo señala como la primer obra laica sobre Filipinas (*Con una guía de instrumentos bibliográficos y de investigación. Madrid: Fundación Histórica Tavera; Fundación Santiago, 1998, XV*), 496)

¹³³ La versión que se utiliza en esta investigación es la edición de Leoncio Cabrero Fernández.

vez, la existencia de hombres “pintados”. Con respecto a la sociedad de Zuluan,¹³⁴ con la que tuvieron un primer contacto, el autor señalaba lo siguiente:

El viernes 22 de marzo, reaparecieron a mediodía aquellos hombres, según prometieron, sobre dos barcas, con cocos, naranjas dulces, un odre de vino de palma y hasta un gallo: para demostrar que allá se criaban gallinas. Mostráronse contentísimos por volvernó a ver y compramos de todo. Su jefe era un viejo muy pintado, con aros de oro macizo en las orejas; más muchos brazaletes, por igual de oro y un pañuelo anudado a la cabeza. [...] Próximos a aquella isla habitan hombres de cuyas orejas preden tan descomunales aros que pueden meter sus brazos en ellos. Esos pueblos son cafres, o sea gentiles, van desnudos, sin más que un tejido de corteza de árbol que les cubre las vergüenzas y sólo sus principales usan lienzos de algodón recamado de seda, como turbante particular. Son oliváceos, gordos, pintarrajeados y se ungen con aceite de coco o de ajonjolí para preservarse del sol y del viento.¹³⁵

Como se ve, la sociedad de Zuluan fue considerada por Pigaffeta con un nivel menor de civilidad a aquella que habitaba Cebú que, aunque también son descritos como “pintados”, su vestimenta les confiere a estas sociedades isleñas un mayor grado de civilidad frente a la mirada del autor, basada en un pensamiento cristiano occidental.

En otro de los pasajes, el autor describe el contacto con dos habitantes de Butuan, a quienes categoriza como Reyes, al sur del actual archipiélago Filipino, en lo que se conoce como la región de Mindanao, en donde la influencia del Islam se hacía notar con mayor claridad en la siguiente descripción:

Por su esmero en vestir y cuidado, resultaba el más hermoso de los hombres que viésemos entre estos pueblos. Sus cabellos negrísimos le alcanzaban a media espalda,

¹³⁴ Pequeña Isla ubicada en la parte noreste de las Islas Visayas.

¹³⁵ Antonio Pigaffeta, El primer viaje alrededor del mundo, 79.

bajo turbante de seda: pendían de sus orejas dos aros inmensos de oro. Unos pantalones de paño, bombachos, enteramente recamados de seda, cubríanle de cintura a rodilla. Al costado una daga con descomunal empuñadura -de oro también-, y su funda de madera tallada; en cada diente ostentaba, por fin, tres manchas de oro, que parecía que en él estuvieran engastadas; era olivaceo bajo su mucha pintura. Su isla se llama Butuan y Calagan.¹³⁶

Nuevamente, aquí vemos referencia a hombres con pintura en la piel, pero, claramente, sus formas culturales se distinguen de la sociedad de Zuluán, inicialmente por la categoría de “Rey”, que les otorga a los hombres con los que mantuvieron contacto y la descripción detallada que hace sobre la vestimenta y ornamenta que portaban. Este fragmento demuestra la interacción cultural existente entre diferentes sociedades del Sureste Asiático y las sociedades locales del actual Filipinas, en donde la influencia del Islam se hacía presente desde el siglo XI, como se mencionó con anterioridad.

Pigaffeta señala que estos “reyes” les hicieron saber de la existencia de 3 puertos: “Ceylan, Calaghan y Zubu”. Este último el más grande y con mayor tráfico de los tres, refiriéndose a Cebú. La tripulación llegó a esta Isla, en donde mantuvieron contacto nuevamente con los locales, a quienes describía de la siguiente manera:

Llegando a la ciudad, encontramos al rey en su palacio con muchos hombres, sentado en tierra sobre una esterilla de palma. Sólo un taparrabos de algodón le impedía enseñar las vergüenzas; llevaba un turbante con bordados de aguja, un collar de gran precio y dos enormes ajorcas de oro con piedras preciosas. Era gordo y pequeño tatuado al fuego diversamente.¹³⁷

¹³⁶ Pigaffeta, *El primer viaje...*, 82-83.

¹³⁷ Pigaffeta, *El primer viaje...*, 92.

Nuevamente aquí vemos una sociedad menos elaborada en su vestimenta, más parecida en su descripción a la Zuluan, que a la de Butuan. Pigaffeta mencionaba la existencia de un palacio, también en su afán de hacer referencia a un poder central, pero tal palacio no era ni remotamente parecido a la referencia de un palacio, dentro del contexto renacentista del autor. La descripción ya no señala hombres “pintados”, pero en su lugar utiliza el concepto de “tatuado”, para referir pintura impregnada en la piel del hombre que describe.

Pigaffeta detiene sus descripciones en este punto, pues, la madrugada del 26 de abril de 1521 sucede la muerte de Magallanes, y con ésta comienza el regreso de la tripulación por medio de la ruta portuguesa (circunnavegando África). Este informe marcará el referente para las siguientes descripciones de las sociedades localizadas al centro del actual Filipinas, y será el precedente de la categorización que se hizo de ellas como las “Islas de los Pintados”.

Para continuar con la línea de descripciones sobre las sociedades que nos ocupan, se continúa aquí con Juan de la Isla, en tanto que ofrece una *Relación* sobre el viaje realizado por Miguel de Legazpi, viaje con el cual se hizo oficial el establecimiento español en el Archipiélago Filipino. Nuevamente, el primer contacto con locales se da con las sociedades bisayas, de Panay y Cebú, específicamente. En la obra de Juan de la Isla, capitán del patache “San Patricio” se encuentra nuevamente un informe, no tan detallado como aquel de Pigaffeta, pero guarda cierta similitud, en tanto que narra la llegada de la expedición marítima de 1565; ofreciendo así, las primeras impresiones de los tripulantes con respecto a los locales de las Islas Visayas.

El capitán De la Isla describe con gran detalle la geografía de las Islas, se detiene a hablar de las costumbres y la organización social. En sus narrativas no se aprecian categorizaciones con respecto a las sociedades con las que mantuvieron contacto, solo las divide con respecto a la Isla que habitan: Cebú, Panay, Bohol, Mindanao y Luzón. Este autor es explícito en su explicación sobre los locales de Luzón a quienes señala como “adoradores de Mahoma”:

[...]al Nordeste está otra Isla que se llama Ibalon, ó Luzon: esta Isla es grande y tiene muchos rios en que se coge oro, mas á lo que yo he entendido es poco, por que los mas principales della son Moros, y el Principal dellos estando yo en Panay embió alli

un Moro su Mayordomo o Tesorero, á contratár, y apenas tuvo para darme un marco de oro, por quatro de plata que me compró: en esta Isla hay contratos nosotros hemos costeadado mucha parte della [...]En esta Isla de Luzon hay tres poblaciones de Moros; no saben la seta por entero: no comen puerco, y reverencian à Mahoma.¹³⁸

Es la única referencia que hace con respecto a la influencia del Islam en esta región. Sin embargo, para describir a los habitantes de Cebú los vuelve a identificar con un cuerpo pintado, lo que nos remite nuevamente a este patrón cultural de las sociedades bisayas en contraste con los tagalos, habitantes de la Isla de Luzón:

La gente de ellas generalmente es muy morena, más que la de la Nueva España: pocas Islas hay de estas que en las Sierras dellas no haya Negros: los que habitan en el bajo, que son de la suerte que primero dije, se graban los cuerpos, brazos, y piernas de muy sutil y hermosa iluminacion, y en los rostros lo que havia de ocupar la barba, quanto es mas principal, o mas valiente se pinta mas, sin dejar pintar mas que lo que les cubre el mastil, que es el vestido o havito que ellos traen con que cubren solamente sus verguenzas [...]¹³⁹

La pintura en sus cuerpos, la poca vestimenta y la no identificación de influencia del Islam en los locales de las zonas centrales del Archipiélago Filipino son rasgos que también se encuentran en el *Tratado de las Islas Filipinas* de Miguel de Loarca:

[...]La provincia de Camarines que es la cabeza de esta isla, que está a la banda del este, que hace estrecho por donde entran las naos que vienen de la Nueva España. Es gente que son casi Pintados y aun los de la otra cabeza de esta isla cae a la banda sureste hacia los japoses, también son casi semejantes a los pintados aunque no se pintan tanto como ellos y traen diferentemente horadas las orejas porque la pintura de

¹³⁸ Juan De la Isla, *Relación*, 647.

¹³⁹ De la Isla, *Relación*, 650.

estas dos provincias es poca, los pintados se pintan todo el cuerpo muy generalmente y los moros no se pintan ninguna cosa ni se horadan las orejas.¹⁴⁰

Los *Sucesos de las Islas Filipinas*, del Doctor en Derecho, Antonio de Morga,¹⁴¹ en lo que refiere a los primeros años de contacto y establecimiento, se sustenta en las crónicas de distintos testimonios de aquellos que formaron parte de la tripulación de Magallanes y Legazpi; en gran medida, de los textos que se acaban de presentar anteriormente. Con respecto a los acontecimientos acaecidos después de su llegada al Archipiélago, en 1593, su crónica está basada en su propio testimonio. En ese sentido, Morga nuevamente, siguiendo a Pigaffeta se refirió a los habitantes de las Islas Visayas, como “pintados”, aunque en este autor ya encontramos la categoría de “bisayas” y la delimitación geográfica de esta región:

[...] son las islas de Bicayas, y por otro nombre de Pintados, que son muchas, y muy pobladas de naturales; y las de más nombre son Leite y Babao,¹⁴² Camar, Bohol, isla de Negros, Sebú, Panay, Cuyo, y los Calamianes; que todos los naturales de estas islas son, así ombres como mujeres, bien agestados, y de buena disposición, y de mejor condición, y más nombre proceder, que los de las islas de Luzón y sus comarcas.¹⁴³

En Morga, a diferencia de lo que veremos en las descripciones del jesuita Chirino, los Bisayas son descritos como “mejores” que los habitantes del Luzón. El autor es constante en sus referencias con respecto a la ayuda que estos grupos locales mostraron a la tripulación de

¹⁴⁰ Miguel Loarca, *Tratado de las islas Filipinas en que se Contiene todas las yslas y poblaçones qe estan reducidas al servicio de la magestad Real del Rey Don Felipe, señor y las poblaçones qe están fundadas de españoles y la manera del gobierno de Españoles y naturales con Algunas condiçiones de los Indios y moros de estas Islas*, p. 77

¹⁴¹ Quien fuese funcionario en la administración de Filipinas, por parte de la Corona Ibérica, de 1593 a 1603, cuando lo trasladaron a la Nueva España, con un nuevo cargo.

¹⁴² Sureste de Samar.

¹⁴³ Morga, *Sucesos de las Islas Filipinas*, *op.cit.*, p. 270-271.

Legazpi y a que fueron los primeros en mantener contacto con los españoles recién llegados: “La primera isla, que los españoles conquistaron y poblaron, fue Sebú, por donde se comenzó la conquista y continuó en todas las islas de su contorno; que son abitadas, de gentes naturales de las mismas islas, que se llaman Viçayas, y por otro nombre Pintados”¹⁴⁴

La técnica narrativa en el autor es comparativa entre Bisayas y Tagalos, aunque la descripción de los primeros guarda muchas semejanzas con aquellas que se representaron por los autores señalados con anterioridad:

Diferencian en el cabello, que los hombres lo traen cortado en coleta, al uso antiguo de España, y los cuerpos pintados de muchas labores, sin tocar en el rostro. En las orejas traen, orejeras grandes, de oro y de marfil, y braçales de lo mismo; unas tocas revueltas a la cabeça, muy huecas como turbantes, con lazadas de buena gracia, muy listadas de oro, vaqueros de manga justa, sin cuello, con los faldamentos hasta media pierna, cerrados por delante, de mendriñaque, y de seda de color; no traen camisas, ni calçones, sino unos bahaques de muchas vueltas, con que quedan cubiertas sus vergüenças [...] ¹⁴⁵

Lo que se observa en este autor es que la nominalización de los “Bisayas” se hace evidente, los igualaba a los “pintados”, como un marcador referencial; pero en Morga esta categoría ya toma forma, en tanto que los coloca dentro de un área geográfica y con rasgos diferenciales con otro grupo al que denominó “Tagalos” y los ubicó dentro de la Isla de Luzón.

Cronistas jesuitas

El primero que escribió sobre los Bisayas fue el padre Pedro Chirino, en *su Relación de las Islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los Padres de la Compañía de Jesús* (Roma,

¹⁴⁴ Morga, *Sucesos de las Islas Filipinas*, *op. cit.*, p. 252.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

1604). En esta breve relación, Chirino se propuso dar noticia de cómo estaban trabajando los misioneros jesuitas en el archipiélago, y en ese sentido, dio a conocer las cuestiones sobre la naturaleza, en términos de flora y fauna, y las dinámicas sociales a la que se enfrentaban, desde su propia lógica de religioso foráneo. La Primera Parte de su *Historia de la Compañía de Jesús en Filipinas* quedó inédita; sin embargo, sirvió de base para la obra del padre Francisco Colín, *Labor Evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús. Fundación y progresos de su provincia en las Islas Filipinas* (Madrid, 1663). Ya en el siglo XVIII, el padre Pedro Murillo Velarde completó la historia oficial de la Compañía en Filipinas en su obra *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús, Segunda Parte, 1616-1716* (Manila, 1749). Aunque incluyó algunas valoraciones propias, lo cierto es que su texto está apegado, casi en su totalidad, a los anteriormente citados.

Pese a que estas obras estaban dedicadas a narrar la trayectoria de la Compañía de Jesús en el archipiélago filipino, no por ello, en tanto comprometidos con su misionología, dejaron del lado el entendimiento y descripción de las sociedades locales de las islas Filipinas, siempre desde su propia lógica cultural. Los escritos religiosos, no sólo jesuitas, fueron las narrativas que comenzaron a circular y mostrar las primeras versiones de los isleños. Pedro Chirino caracterizaba a los locales en niveles de “barbarie”, en la que, según sus impresiones, ellos se encontraban antes de su llegada y la propagación del evangelio: “[...] la diversidad de Naciones quesustenta esta rica Isla [de Luzón], todas antiguamente bárbaras, aunque desenvueltas y belicosas, agora con la luz de la fe no menos políticas que pacíficas, aunque aumentadas en el valor y esfuerço”.¹⁴⁶

En el mismo sentido se pronunciaba el padre Alonso Sánchez, impresiones que recogió el padre Chirino en sus obras: “la gente destas Islas, aunque antes de ser allanados son ariscos y desembueltos, y aun guerreros, pero de su natural y después de allanados son la gente más

¹⁴⁶ Pedro Chirino, *Relación de las Islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los Padres de la Compañía de Jesús*. (Roma:1604), 168.

apacible de todas aquellas naciones, alegres, claros, leales, sencillos y conversables.”¹⁴⁷ No obstante, no todos los bárbaros eran iguales, ya que, siguiendo la clasificación que había establecido el padre jesuita José de Acosta,¹⁴⁸ misionero del Perú, el padre Chirino distinguía tres tipos de “naciones bárbaras”.

En primer lugar, Chirino contemplaba a:

[...]los que aunque bárbaros, que toda infidelidad es bárbara, no los son tanto, que no sean sus costumbres llegadas a razón y fundadas en humana puliçia; quales son los que reconozen Reyes y ministros de justiçia, abitan en çiudades con policia y gobierno, professan leyes, saben letras, sustentan comerçio y ejercitan artes; como los Chinos y Xapones.¹⁴⁹

En segundo lugar, estarían aquellos que,

[...] aunque no tengan tanta poliçia y gobierno, sustentan su modo de pueblos y comunidades, tienen sus cabezas a quien obedezèn, y su modo y profession de religion, y de milicia, y en fin siguen alguna manera de raçon y justiçia; tales por la mayor parte son los de México, Pirú, Philipinas, y los más destos Orientales.¹⁵⁰

Finalmente, se encontraban “los que, olvidados de toda razón y humanidad, viven más como fieras que como hombres; quales son [...] en nuestras Philipinas los Sambales, y los Aytas o Negrillos llamados también Pogotes”.¹⁵¹ Desde un principio los padres ignacianos señalaron

¹⁴⁷ Chirino, Relación de las Islas Filipinas..., 88.

¹⁴⁸ José de Acosta marcó un modelo historiográfico, dentro de la Compañía de Jesús, con su obra *De Procuranda Indorum Salute*, 1576.

¹⁴⁹ Chirino, Relación de las Islas Filipinas..., 240.

¹⁵⁰ Chirino, Relación de las Islas Filipinas..., 240.

¹⁵¹ Chirino, Relación de las Islas Filipinas..., 240.

en sus primeros escritos que no todos los indígenas del archipiélago eran iguales, y se les clasificaba en diversos grupos de civilización, lo que marcaría la diferente concepción que se tuvo de unos y de otros, visión que continúa reproduciéndose en textos académicos actuales.

Los dos pueblos principales y más numerosos eran los tagalos y los bisayas, precisamente los que se dedicaron a evangelizar los jesuitas después del reparto de zonas de evangelización en 1595.¹⁵² De todos los filipinos, aquellos que merecen menos adjetivos despectivos en sus descripciones son los tagalos, población mayoritaria de la isla de Luzón, a los que consideraba: “los Principales y más nombrados [...], fueron siempre los más políticos de todo este Archipiélago”.¹⁵³ En este sentido, les reconocía un considerable grado de “civilización”: “Su policía, que para bárbaros no era muy bárbara, toda consistía en tradiciones y costumbres, guardadas con tanta puntualidad, que no era posible quebrantarlas de ninguna manera”.¹⁵⁴ Chirino consideraba que los tagalos eran en cierta manera refinados y de buen trato, y no carecían de educación y buenas maneras: “Los bien criados entre los filipinos son los Tagalos [...]; aunque no tan ceremoniosos como los Chinos y Japones, que los son tanto que cansa, pero en obras y palabras tienen los filipinos la cortesía y buena crianza que basta, como nosotros los castellanos”.¹⁵⁵

Sobre los bisayas, grupos locales que ocupan esta tesis, el padre Chirino también narró algunas de sus apreciaciones. En su denominación los locales de estas islas eran reconocidos como “Bisayas” y, también, como “Pintados”,¹⁵⁶ debido a los tatuajes que lucían por todo el cuerpo, nuevamente siguiendo la categoría que marcó Pigaffeta, casi cien años antes. En su

¹⁵² Ver nota 257.

¹⁵³ Chirino, *Relación de las Islas Filipinas...*, 169.

¹⁵⁴ Chirino, *Relación de las Islas Filipinas...*, 170.

¹⁵⁵ Chirino, *Historia de la Compañía de Jesús en Filipinas*, 222.

¹⁵⁶ Justamente la misma categorización que vemos en Morga.

descripción y análisis de las formas de organización social y cultural de los bisayas, los tagalos fueron el referente. De tal forma que narrativa es de carácter comparativo entre la naturaleza y grado de civilización de tagalos y bisayas:

Así, los Bisayas, aunque de su natural son bien hechos, bien agestados y aun blancos, se pintan el cuerpo todo de pies a cabeza. [...] Son más rústicos y bastos [que los tagalos], como su lengua más grosera y bronca. No tienen tantos términos de crianza, como no tenían letras, que las tomaron de los Tagalos bien pocos años a [...]. Crianza y cortesía no la tenían más que los mismos brutos; ni tienen como los tagalos, términos para saludarse y honrarse.¹⁵⁷

Pese a esta consideración en cierto grado positiva, el hecho de tatuarse el cuerpo casi en su totalidad los convertía en menos civilizados a los ojos del cronista, aunque acababa reconociendo que lo hacían con cierto gusto:

Pintábanse antiguamente hasta la barba y las cejas; que, como no usaban barba, como ni los Tagalos, antes se la pelaban de propósito. [...] Así pervierte la bárbara infidelidad el buen ser de la naturaleza, presumiendo de adornarla. En lo demás son las pinturas muy galanas, y muy proporcionadas con los miembros y partes donde se acomodan.¹⁵⁸

De los pueblos incluidos en el tercer grupo de la clasificación de José de Acosta,¹⁵⁹ el de los más “bárbaros”, el padre Chirino destacaba dos de los que, a su consideración, habitaban

¹⁵⁷ Chirino, Relación de las Islas Filipinas..., 184.

¹⁵⁸ Chirino, Relación de las Islas Filipinas..., 185.

¹⁵⁹ José de Acosta, S.J., *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización*, ed. Bilingüe de Luciano Pereña *et.al.*, 2 vols. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984). Sobre el padre José de Acosta se profundizará en el capítulo siguiente.

estas Islas. En primer lugar, los zambales, a quienes describía en términos muy negativos, los caracterizaba como:

[Son] gente tan inhumana y fiera que, a cuantos podían mataban, que no fuesen de su casta, poniendo su felicidad y prez en tener sus casas pobladas de cabezas de hombres, como nuestros cazadores de jabalíes y venados. A nadie perdonaban la cabeza, más codiciada de ellos que si fuera de oro, y en cortándola le sorbían los sesos por un agujero que le abrían por la coronilla; y el casco mondo era su principal presea, que entre ellos se fería, como entre otros las cadenas de oro. Así, el mayor matador entre ellos era el más rico, el más noble y más honrado.¹⁶⁰

En segundo lugar, Chirino hacía referencia a los negrillos de la isla de Panay, en las Bisayas. Para describirlos hacía uso de la comparación con los habitantes de Guinea. Pensemos que, aunque Chirino no conoció Guinea, los Jesuitas mantenían constante comunicación con los distintos misioneros, por medio epistolar:

[Los negrillos] antiguos moradores de la Isla, y que la ocuparon antes que los Bisayas y Tagalos. Son algo menos atezados y menos feos que los de Guinea, más pequeñuelos y flacos; aunque en el cabello y barba son del todo semejantes. Son mucho más bárbaros y montarazes que los Bissayas, y que los demás Filipinos, porque ni tienen casas como estos otros, ni asientos ciertos de pueblo, calidad también de los de Guinea, ni siembran ni cogen, ni viven más que de discurrir con sus mujeres e hijos, casi en cueros, por los montes, como fieras, alcançar por pies al ciervo o

¹⁶⁰ Chirino, Relación de las Islas Filipinas..., 172.

Javalí, como hacía Mitrídates, Rei de Ponto, y, mientras les dura, detenerse a comérselo donde lo han cazado; ni tienen más hacienda que un arco y flecha.¹⁶¹

Posteriormente, el padre Murillo Velarde describió a otro grupo social del archipiélago, ubicado en la zona actualmente conocida como Mindanao: los “manguianes” de la isla de Mindoro, utilizando adjetivos relacionados directamente con la idea de lo “salvaje”, que propuso José de Acosta:

Corrían estos por aquellos montes, y bosques como gamos, andaban del todo desnudos con un bajaque de corteza de árbol por la decencia, sin casa, ni hogar, ni habitación determinada. Descansaban donde les cogía la noche, en una cueva o en un tronco de un árbol. La comida la cogían de los árboles o campos, pues se reducía a frutas silvestres y a raíces y los más regalados comían arroz cocido con agua. Sus alhajas eran algunos arcos y flechas o lanzas para cazar, una olla para cocer el arroz, y el que alcanzaba un cuchillo, ò alguna herramienta, le parecía tener un Potosí. No reconocían Deidad alguna, y cuando tenían algún suceso feliz, junto todo el barangay o parentela, mataban un Carabao, ò búfalo, le comían, y lo que sobraba, sacrificaban a las almas de sus antepasados.¹⁶²

Los grupos que he referido anteriormente son sólo algunos de los muchos que habitaban las Filipinas y en las crónicas están consignados algunos de los relatos y descripciones con respecto a algunos otros, tanto en sentido positivo como negativo. Por ejemplo, Pedro Chirino hablaba de forma benévola de “los limpios y aseados Ilocos”, que “es gente limpísima por extremo en sus personas y en todas sus cosas. Hasta las delanteras de sus Casas tienen como una plata”.¹⁶³ Menor consideración le merecieron los habitantes de la isla de Bohol, también

¹⁶¹ Chirino, *Relación de las Islas Filipinas...*, 185.

¹⁶² Pedro Murillo Velarde, *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús*, Segunda Parte, 1616-1716. (Manila: 1749), 163.

¹⁶³ Chirino, *Relación de las Islas Filipinas...*, 172.

habitantes de las islas Visayas, a quienes criticaba con cierta dureza, al considerarlos “gente tan sobre sí, tan insolentes y altivos, arrogancia de bárbaros engañados y de poco saber, que pensaban que no había en el mundo quien les igualase, y mucho menos quien los pudiese sujetar y vencer”.¹⁶⁴

En Filipinas, como en muchos de las zonas a las que llegaron durante el periodo colonial, los jesuitas fijaron su atención en la sexualidad de sus habitantes. Pedro Chirino clasificaba a los habitantes de todo el Archipiélago Filipino actual, en el segundo grupo de las “naciones bárbaras”, donde se incluían también los aztecas.¹⁶⁵ En este sentido, Chirino consideraba destacable el hecho de que las sociedades locales no anduvieran desnudos y cuidaran su vestimenta y ornamentos, alcanzando incluso cierto grado de sofisticación, debido a la disponibilidad de materiales suntuarios como la seda y el oro.

En los bisayas, los cronistas religiosos describían algo diferente, pese a las similitudes que asociaban con los tagalos, debido a sus numerosos tatuajes, que según el cronista les servían a menudo de vestimenta:

Ni por eso van desnudos los Bisayas, antes usan los varones unas marlotas bien hechas, sin cuello, largas casi hasta la garganta del pie, de algodón listado de colores, y blanco cuando traen luto. Las mujeres van cubiertas hasta los pies. Desnúdanse en sus casas, y en los lugares que desobligan de vestido [...]. El traje principal de los Zebuanes, y de todos los Bisayas, es la pintura, de que ya tratamos; con la cual un hombre en cueros parece armado de unas muy hermosas armas, gravadas de muy curiosas labores. Traje tan preciado de ellos, que lo tienen por su mayor gala, cubriendo sus personas ni más ni menos que un Cristo crucificado;[...] Hombres y mujeres usan orejeras de oro muy curiosas, de varias suertes, y, en las muñecas y casi

¹⁶⁴ Chirino, *Relación de las Islas Filipinas...*, 260.

¹⁶⁵ Nota: su punto de referencia ahora eran los habitantes locales del espacio americano y no tan sólo las sociedades europeas clásicas de la antigüedad.

hasta el codo, brazaletes de marfil blanquísimo. Liman y tiñen los dientes, y guarnécenlos con oro tan sutilmente, que no hay temor que se les caiga; aunque esto no lo hacen todos, es más uso de mujeres.¹⁶⁶

El padre Chirino reconocía la existencia de la poligamia y también señalaba que no era costumbre general en todo el archipiélago, sino que dependía de la zona. Así, afirmaba que los tagalos acostumbraban a ser monógamos, aunque les estaba permitido tener hijos con “esclavas”, con el permiso de su esposa. Los bisayas, por su parte, describía Chirino, que podían tener diversas mujeres, todas ellas legítimas. La explicación, según el jesuita misionero de Filipinas, era la proximidad con territorios islamizados: “[...] los que casan con dos y tres, con las cuales no es fuerza casarse en un día, sino que teniendo una, años antes, pueden tomar otra, y después otra, y así cuantas puedan sustentar, como los Mahometanos. De los cuales creo que se ha derivado en estas islas de Mindanao y de Leyte este mal uso”.¹⁶⁷

En cuando a la poliandria, no se tenía noticia más que de algunos casos en la isla de Mindanao, donde había mujeres casadas con dos esposos: “Pero ni Tagalas ni Bisayas usan casar con muchos maridos como las de Media, que cuanto más, tanto más honradas. [...] Sólo en la Isla de Mindanao se ha sabido de mujeres, no lejos de Dapitan, que tienen a dos maridos, como las de Lacedemonia antiguamente”¹⁶⁸

Finalmente, Chirino se refería a las reglas que seguían las sociedades locales del archipiélago para determinar con quién era lícito casarse. En esta cuestión, los consideraba como pueblos

¹⁶⁶ Chirino, *Relación de las Islas Filipinas...*, 214-215.

¹⁶⁷ Chirino, *Relación de las Islas Filipinas...*, 100.

¹⁶⁸ Chirino, *Historia de la Compañía de Jesús...*, 254.

civilizados, pues se ajustaban a las leyes de la naturaleza y seguían costumbres muy parecidas a las cristianas:

Sin tener noticia alguna, nuestros filipinos, de la “República” de Platón, ni de las “Políticas” de Aristóteles, se acomodaban en la conservación y multiplicación de su linaje con las leyes de la naturaleza [...]. Miran mucho los Bisayas, particularmente en Panay los Harayas, en tomar mujer de su propio linaje y muy cercana en parentesco; como los antiguos Patriarcas y los Árabes, que tenían por gran crimen, y castigaban con pena de la vida, llegar a mujer que no fuese de su propia sangre y parentela, y como los Hebreos, que tenían precepto de casar con mujer de su propia tribu. Los Tagalos no miran tanto en eso: conténtanse con que no sea de menor suerte. No tienen los unos ni los otros más impedimentos que del primer grado. Tan fácilmente se casan tío y sobrina, como primos hermanos; más hermano y hermano, ni abuelo y nieta, de ninguna manera, como ni padre e hija. Tan semejantes en esto a todas las naciones políticas, especialmente Cristianas, cuanto desemejantes de los Árabes, Persas y Partos, que, como bárbaros bestiales, no se abstendían de sus propias madres, como ni los sabios Atenenses de sus legítimas hermanas, cosa bien indigna de sabios; para que no nos admiremos que los Ingas del Perú tuviesen eso por grandeza, y tengamos a nuestros Filipinos por gente de más razón que los Ingas y que los Atenenses.¹⁶⁹

El cronista jesuita Francisco Colín, años más tarde, se refería a las sociedades locales de Filipinas de la misma manera, aunque lo hacía de una forma mucho más sucinta, al indicar que “aborrecian, y castigauan, y penauan rigurosamente el incesto. Y en la celebracion de

¹⁶⁹ Chirino, Historia de la Compañía de Jesús..., 253-254.

sus matrimonios, desposorios, y repudios, y del dar, y recibir las dotes, procedían también conforme a razón”.¹⁷⁰

El Padre Francisco Ignacio Alcina quien escribió, en 1668, dos tomos en una obra que dedicó específicamente a las “Islas e Indios Bisayas”, retoma nuevamente las categorías del padre Chirino. Las descripciones de este autor son vastas y detalladas con respecto a la naturaleza de esta región, su flora y fauna, geografía, hidrografía, clima, etc. Sin embargo, las aportaciones con respecto a la categorización de los locales ya no se distinguían en nada a la de Chirino.¹⁷¹

Organización social entre los locales de las Visayas. Fuentes españolas desde la lente antropológica

Antonio Pigafetta, quien, como ya se dijo, nos brindó la primera descripción de las sociedades de la región de las Visayas, hacía referencia constante a la existencia de reyes, príncipes, principales, entre otras categorías que nos refieren a la existencia de un poder central. El autor señalaba que: “Después de Yantar,¹⁷² acercáronse a la nao el sobrino, el rey, que era príncipe, el rey de Manzana, el moro, el gobernador y el barrachel mayor, con ocho principales , para concertar con nosotros la paz”.¹⁷³ Los títulos designados a cada personaje no son propiamente los que cada uno de ellos le señalaron al navegante español, son más bien asignaciones del mismo Pigafetta, que surgieron a partir de su propia interpretación basada en un poder central, con referente europeo.

¹⁷⁰ Francisco Colín, *Labor Evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús. Fundación y progresos de su provincia en las Islas Filipinas*, Tomo I. (Madrid: 1663), 73.

¹⁷¹ Francisco Alcina, *Historia de las Islas e Indios Bisayas del Padre Alcina, Manila 1668-1700*, Editado por Victoria Yepes, 2 vols. (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998).

¹⁷² Tomar alimento

¹⁷³ Pigaffeta, *El primer viaje...*, 90.

En contraste con este modelo organizacional centralizado, tenemos el del antropólogo John A. Peterson, quien realizó distintos estudios desde la lente de la antropología histórica, utilizando también información arqueológica de sitios ubicados en el actual Cebú. Para este académico de las sociedades bisayas prehispánicas, el poder central que se le ha atribuido a estos grupos no toma en consideración distintas perspectivas, como la antropología, las etnografías contemporáneas, lógicas culturales locales; razón por la cual resultan en un análisis reducido a la lógica occidental.¹⁷⁴

En contraste, Peterson nos presenta su modelo “Gingasopan” u “Organizaciones de Jefería”:

[que] cuentan con una base argumentativa de diferentes fuentes. Pero aquí, [la alternativa sería] buscar una forma para contextualizar el surgimiento de ‘jeferías’ dentro de una forma de vida más rica, flexible y sustentable, como una contingencia histórica ante la penetración extranjera. Tal modelo no niega que hayan emergido líderes dentro de redes horizontales de parentesco y comunidad, pero busca entender el flujo de poder en un sentido heterárquico más que jerárquico; basadas en vínculos de espiritismo y comunidad en vez de vínculos de rango y estratificación.¹⁷⁵

Este modelo heterárquico permite entender más ampliamente el comportamiento de algunos de los grupos que habitaban las Visayas cuando entraron en contacto con los españoles. En algunos casos los fuereños españoles hacían explícita su frustración ante la incapacidad para ejercer coerción indirecta sobre algunos grupos bisayas, pues al parecer la figura que ellos

¹⁷⁴ Laura Lee Junker (como parte de una escuela arqueológico-histórico que comienza con Karl Hutterer, en 1970) hace un contraste de datos históricos y arqueológicos a partir de una perspectiva esencialmente político-económica. En estos análisis los vestigios arqueológicos y los datos etnográficos son analizados a la luz de categorías político-económicas y de historicidad utilizadas previamente por los cronistas coloniales para describir sus experiencias con las sociedades Bisayas; en *Raiding, trading and feasting*, *op. cit.*

¹⁷⁵ John A. Peterson, “Cebuan Chiefdoms? Archaeology of Visayan and colonial landscapes in the 16th and 17th century Philippines”, *Philippines Quarterly of Culture and Society* n. 1/2, (2003).

consideraban era el poder central no podía ejercer ninguna presión sobre la comunidad para ofrecer sus servicios a los recién llegados españoles.¹⁷⁶

Sin embargo, existe otra postura con respecto a aquello que Pigaffeta describe en su relato, en la que se considera la presencia de musulmanes en la zona occidental de las Islas Bisayas, en tanto que las incursiones de misioneros musulmanes, ubicados en Mindanao, durante el siglo XVI comenzaba a realizarse de manera sistemática. Estas incursiones a la zona de las Visayas en busca de “esclavos” era una amenaza constante, sin embargo, éstas refieren a formas de integración de sociedades locales al islam, por medio de misioneros musulmanes. Al respecto, en 1569, Martín de Rada, de los primeros misioneros agustinos en Filipinas, observaba al rey Felipe II, lo siguiente:

[...] Aunque ningún *indio* de estos tiene sino muy poco oro, que teniendo dos pares de orejeras y dos de brazaletes, y un par de argollas para los pies, no buscan más, porque no procuran de atesorar, y es la *gente* más haragana que hay en el mundo, y los esclavos los más libres que puede haber, porque no hacen más de lo que quieren, y allende de esto, por la poca lealtad que se guardan unos a otros, que, aunque sean parientes o hermanos, en topándose en descampado¹⁷⁷, el que más puede aprehende al otro y lo rescata, y así no se atreve ninguno alejarse un poco de su pueblo.¹⁷⁸

En este pasaje se observa la manera en la cual el agustino categoriza como esclavos a un grupo de personas, que desde su perspectiva se observaban como esclavos, sin embargo, no

¹⁷⁶ Al respecto, basada en un estudio antropológico de mediados del siglo XX, en un “barrio” del poblado de Sibulán en la Isla de Negros, frente al estrecho marítimo que cruza entre esta isla y Cebú, llamado Magatas. El antropólogo Robert B. Fox señalaba: “Viewed internally the typical barrio has no formal class structure, for there is little economic and social differentiation. There are, of course, status distinctions, but there are based upon the local Prestige of one’s family and ‘individual’ achievement in terms of values of the local community, rather than upon identification with a social class”.

¹⁷⁷ Descubierta o sin habitar.

¹⁷⁸ Copia de carta del P. Martín de Rada al Virrey de México, dándole importantes noticias sobre Filipinas. Archivo General de Indias (AGI), Sevilla, Audiencia de Filipinas 79; 2 hs. fol.; copia.

se comportan como solían comportarse, según como las formas culturales occidentales esperarían. Esto lo que indica no es desvío por parte de las organizaciones sociales bisayas, ni de un nivel bajo de civilidad con respecto a las organizaciones europeas, sino de condiciones de realidad distintas que hacen que aquello que desde la mirada europea surgiera como un “esclavo”, en la realidad local no lo era. El problema con esta imposición categórica fue la repetición acrítica que persistió en la historiografía filipinistas, en donde encontramos referencias a la existencia de un sistema esclavista dentro de la lógica bisaya.¹⁷⁹

Ahora bien, como se ha mencionado anteriormente, las incursiones de los Mindanaos hacia las Islas Bisayas en búsqueda de esclavos, derivaba de una lógica organizacional islámica que comenzaba a adaptarse en las formas de vida locales de las sociedades que se trabajan en esta tesis; sin embargo, como lo menciona el académico David Govey, estas incursiones apenas comenzaban cuando Legazpi y su flota llegaron a estos espacios, por lo tanto, el sistema esclavista entre los locales no era una forma cultural arraigada, sino una forma cultural más con la que solían tener contacto e intercambio cultural:

Sin el beneficio de más fuentes, las afirmaciones relacionadas de que Lapu-lapu era un sultán musulmán deberían descansar en un supuesto, ya que Pigafetta no habría perdido la oportunidad de afirmar que su capitán fue asesinado por un Moro. Específicamente para la isla de Panay se cuentan con más fuentes del período colonial temprano, desde la expedición de Legazpi, en 1565 y la *Relación de las Yslas Filipinas* de Miguel de Loarca, en 1582. Este último, en particular, abunda sobre el panteón local de Panay. En tanto que sería inconcebible que este cronista español hubiese pasado por alto la presencia de los “temidos piratas moros”, a lo que le hubiese puesto una atención especial, pues representaban mayor amenaza, para el dominio español, que las posibles amenazas locales de los *babailans* y *mundos*. De

¹⁷⁹ William Scott realizó todo un estudio categórico sobre las sociedades bisayas: *Barangay: Sixteenth-Century Philippine Culture and Society*. (Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1994).

ahí que, es razonable suponer que las incursiones islámicas en las Visayas comenzaron a restringirse cuando llegó Legazpi.¹⁸⁰

En esta cita se aprecia un argumento válido para comprender la asociación constante que encontramos en los textos tempranos de navegantes españoles y misioneros agustinos, con respecto a los jefes de las sociedades bisayas y las categorías con las que se reconocían a los líderes musulmanes, como “Datu”, “Raja” o, incluso, “Rey”. Sin embargo, en textos que sucedieron al de Pigafetta se puede notar una forma distinta. Tanto en Martín de Rada, como Juan de la Isla e, incluso Antonio de Morga, los Bisayas no tenían ley ni gobernante central; por el contrario, cada grupo contaba con su propio jefe y, simplemente, no había forma de ubicar una líder con más poder que otro. El agustino Martín de Rada no ubicaba entre los locales de Cebú ningún poder central y así lo afirma en uno de sus registros epistolares: “La gente de estas islas son sin rey ni señor, sin ley los más de ellos, y algunos fáciles para convertirse y tomar nuestra fe, antes como monos deseosísimos de imitarnos en el traje y en el habla y en todo lo demás [...]”¹⁸¹

De igual manera, Juan de la Isla, cinco años antes, en 1564, afirmaba que “En estas Islas [refiriéndose a Bohol, Cebú, Luzón, Panay, Masbate, Faguima¹⁸²] no hay ningun señor, cada uno es señor de su casa y Esclavos, y quanto uno más esclavos tiene tanto más es tenido por principal”,¹⁸³ si bien describe y generaliza a todas estas islas, si nos remontamos al periodo, el enclave español se encontraba en Cebú y Panay, de tal forma que el mayor contacto con

¹⁸⁰Traducción propia de Gowey, “The problem of the Visayas in southeast Asian...”, 24.

¹⁸¹ Copia de carta del P. Martín de Rada al Virrey de México, dándole importantes noticias sobre Filipinas. AGI, Audiencia de Filipinas 79; 2 hs. fol.; copia.

¹⁸² Sic

¹⁸³ Juan de la Isla, Descripción Y Relación mui Circunstanciada de los Puertos de Acapulco y Navidad, y delas Islas que descubrió al Poniente en el Mar del Sur la Armada que fue por General Miguel Lopez de Legazpi, que por mandado de S.M y orden del Virrey Don Luis de Velasco salió del dicho Puerto de Navidad a 21 de Noviembre de 1564: Con expresión de sus alturas, y distancias, costumbres y usos de sus naturales, contrastación etc. y de la navegación que hizo la misma Armada, Archivo del Museo Naval. Colección Fernández Navarrete, Nav. XVII, 322, 1564, 647-648.

locales se tuvo con sus habitantes. Es de notar que menciona que, a mayor número de esclavos, un hombre es considerado “principal”, lo que se asocia con lo que señala Peterson sobre el *gingasopan* y la capacidad de un líder para convocar a un grupo numeroso de locales.

En las sociedades isleñas del archipiélago central filipino, previas al contacto con los españoles, el poder fluía de manera bilateral mediante sistemas de parentesco y relaciones flexibles de autoridad.¹⁸⁴ Su organización política estaba fundada en el número de personas que constituían un grupo más que en las dimensiones del espacio físico. Esta organización se conoce como *gingasopan* (seguidores) o *ginolohan* (un grupo con un líder).¹⁸⁵

Si bien, De la Isla señala que no existe un poder central, menciona la existencia de “Datus”, pero como veremos su descripción dista mucho de aquella que refiera un líder con capacidades de ejecución similares a aquellas que se le atribuyen a un rey (desde la perspectiva europea) o un sultán (en la lógica musulmana):

[...]tienen tres estados; llaman Datos a los mas principales, que son como caballeros y Timaguas, como Ciudadanos, y Oripes à los Esclavos: los datos se precian de antigüedad de linage: robanse y hacense esclavos los unos à los otros, aunque sean de una misma Isla, y aun parientes: son crueles entre si, y pocas veces se atreven à matar unos à otros, sino es à traycion ò con mucha ventaja, y al que matan todos los de la parte contraria le llegan a herir aunque esté muerto¹⁸⁶

El capitán del *San Juan* hace una distinción clara con respecto a la organización social musulmana: “En esta Isla de Luzón hay tres poblaciones de Moros; no saben la seta por

¹⁸⁴ Aunque aquí resulta necesario apuntalar que el carácter flexible no refiere a una inestabilidad en el núcleo social sino a un factor cultural propio de las sociedades melanesias: el movimiento. Éste les permite generar nuevas relaciones que aseguran su bienestar social y su existencia.

¹⁸⁵ Resil B. Mojares, “Where is the center? Ideology formation and the constitution of a rural cebuano community: 582-1988”, *Philippine Quarterly of Culture and Society* n. 1, (2000),1-78, 6.

¹⁸⁶ de la Isla, Descripción Y Relación mui Circunstanciada de los Puertos de Acapulco y Navidad..., 648.

entero: no comen puerco, y reverencian à Mahoma; la demás gente son de la suerte y costumbres que la de arriba: está la parte que de esta Isla tome al Sur en treze grados y un tercio escasos.”¹⁸⁷ Esto permite asegurar que el autor no estaba asociando la presencia de sociedades con tendencia musulmana en todo el archipiélago y que, por lo tanto, su concepto de “datu” provenía de una visión quizá testimonial y no de asociación; razón por la cual esta descripción se asocia más con aquella que refiere Peterson como “sociedades heterárquicas” y la definición de Grace Baretto-Tesoro como líder elegido y no como una imposición jerárquica.

Sin embargo, la diseminación de la existencia de “Datus” entre las sociedades bisayas comenzó con el historiador William Scott, quien señalaba en su obra sobre fuentes etnográficas para el estudio de las Bisayas, la existencia de “datus”, a quienes categorizó como hombres con prestigio social, dadas sus habilidades frente a la sociedad.¹⁸⁸ Este texto que, si bien es una fuente importante para quienes estudiamos las Filipinas durante el periodo colonial, también sigue de manera acrítica las categorías sugeridas por Pigaffeta y los cronistas que le sucedieron. Las formas en las que se describe a los “datus” en estos textos refieren a la definición de lo que académicos como Baretto sugieren, pero para las sociedades tagalas.

Baretto sigue con la tradición de los arqueólogos Mojares y Peterson, quienes a través de sus excavaciones hacen hincapié en la necesidad de contextualizar esas crónicas, por medio del estudio de contraste con los resultados arqueológicos. En el análisis de Baretto se aprecia la relación que existe entre la figura del “datu” con el poder, pero no uno de carácter hereditario y dinástico, sino afianzado por un grupo de seguidores:

El *datu* era un individuo prominente en la sociedad tagala prehispánica. Él tenía una autoridad debido a su riqueza y recursos materiales e inmateriales que le permitían

¹⁸⁷ de la Isla, *Descripción Y Relación mui Circunstanciada de los Puertos de Acapulco y Navidad...*, 647.

¹⁸⁸ Al respecto ver: William Scott, *Barangay...op.cit.*

ayudar a otros. [...]Un *datu* con un amplio número de seguidores podía adquirir más influencia y, por lo tanto, adquirir más seguidores. Él requería seguidores para ejecutar rutinas específicas que hacían de él un *datu*.¹⁸⁹

En las sociedades cebuanas previas al contacto con españoles, según Peterson, existía esta figura y así, también, como lo menciona Bowie, los nombres con los que se identificaban aquellos jefes en diferentes sociedades del archipiélago pudieron ser nominalmente los mismos, sin embargo, la ejecución del cargo, no. En Antonio de Morga se aprecia una descripción sobre la región de las Visayas con la que se puede avalar esta afirmación:

En todas estas islas, no avía reyes ni señores que las denominasen, al modo de otros reynos y provincias; sino que en cada isla, y provincia della, se conocían muchos principales, de los mismos naturales, unos mayores que otros, cada uno con sus parcialidades y sujetos, por barrios y familias, a quienes obedecían y respetaban; teniendo unos principales, amistad y correspondencia con otros, y a veces guerras y diferencias.¹⁹⁰

Este fragmento ofrece información con la que sustentar la noción de que existía entre las sociedades bisayas una alternativa de organización heterárquica, más relacionada con el académico Peterson. Esta noción nos ofrece ahora un nuevo punto de partida para analizar la agencia de los bisayas con respecto al método misional jesuítico, en relación con su labor evangélica en este territorio.

Conclusiones

Hemos observado hasta aquí, las diferentes maneras en las que los fuereños europeos describieron a las sociedades bisayas. En éstas podemos notar que la categoría de “pintados”

¹⁸⁹ Grace Baretto-Tesoro, “Where is the datu...”, p. 79.

¹⁹⁰ Morga, Sucesos de las Islas Filipinas, 275.

surgió durante el primer periodo de contacto entre bisayas y europeos, por medio de la crónica de Pigaffeta. A partir de entonces, las sociedades bisayas serían denominadas como “los pintados”. Es con Antonio de Morga que se difunde la categoría de “los bisayas”, así como la delimitación geográfica del “espacio Visaya”. En este espacio social el intercambio cultural constante con otros agentes del Sureste Asiático les había permitido tener contacto con diferentes elementos culturales, de tal forma que los europeos serían entendidos bajo esta misma lógica mimética (en términos de Görlich).

La división cultural en el Archipiélago Filipino no solo tuvo implicaciones a nivel literario o histórico. La distinción entre un espacio Tagalo, Bisaya y Mindanao permitió que, en 1594, Felipe II girara una ordenanza en la cual repartía a las órdenes religiosas entre los distintos espacios culturales. La región de las Bisayas le correspondería a los Jesuitas, quienes guardaban en su misionología una clara intención por comprender la organización cultural de aquellos espacios en donde se les solicitara. Sin embargo, ante la dispersión global había que guardar cohesión, como se verá en el próximo capítulo.

Capítulo 4. La historia jesuita como historia global

La historiografía jesuítica, desde sus orígenes, en el siglo XVI, manifestó dos tendencias claras: aquella que sugería que la Compañía de Jesús era una orden religiosa benéfica para lograr la expansión del catolicismo en el mundo, casi siempre escrita por sus propios integrantes; y aquella que expresaba el descontento con los Jesuitas, a quienes consideraban un grupo interesado en el poder político y económico. En palabras de John O'Malley, prolífico investigador de esta orden religiosa: “Desde sus primeros días, los Jesuitas fueron injuriados, [por un lado] como demonios y pretenciosos, y [por otro] reverenciados como santos y sabios. Estas tradiciones persistieron durante siglos, en las [formas de expresión populares].”¹⁹¹

El problema de esta dicotomía surgida durante el siglo XVI, y plasmada en los escritos de entonces, fue la continuidad que tuvo en los círculos académicos dedicados a historiar temas relacionados con la Compañía de Jesús. Esta situación fue el resultado de un análisis poco crítico de las fuentes existentes para abordar el tema, en su mayoría de autoría jesuita, ya sea en formato epistolar o apologías, y que por lo general ofrecen una respuesta a sus detractores.¹⁹²

En este sentido, los jesuitas fueron hombres de frontera: fronteras interiores en territorio europeo, en donde el catolicismo se encontraba en crisis por la ruptura reformadora de luteranos y calvinistas; y fronteras de civilización en los nuevos mundos que se abrieron en América y Asia tras los hallazgos territoriales de españoles y portugueses. En estos procesos,

¹⁹¹ John W. O'Malley, “The Historiography of the Society of Jesus: Where does it stand today?”, en *Saint sor devil incarnate?: studies in Jesuit history*. (Boston: Brill / Leiden, 2013), 1.

¹⁹² Como ejemplo de esto puede contarse la obra de Andrés Pérez de Ribas, *Los triunfos de nuestra Santa fe entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo Orbe*, escrita en 1645, en respuesta al obispo Juan de Palafox y Mendoza, quien se figuró como uno de los principales atacantes de los padres ignacianos; sus acusaciones fueron expuestas en su obra epistolar: *Cartas escritas por el venerable siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza, 1643-1649*. Una lista grande de escritos en contra de los jesuitas y las respuestas en defensa de sus propios miembros se puede encontrar en el amplio trabajo bibliográfico de Carlos Sommervogel: 10: 1510-1520, 11:1-210.

los jesuitas destacaron tanto por sus sesgos de modernidad como por el uso de diferentes medios de expresión, ya fuera escritos, orales o visuales, para hacer llegar el mensaje evangélico, y labrarse una imagen positiva frente a la historia.¹⁹³

Fue hasta hace poco tiempo, finales del siglo XX, que la historiografía jesuítica comenzó a realizarse desde una mirada crítica, desde una perspectiva que buscaba más un análisis histórico que un recuento de hechos, resultado de la extracción de pasajes epistolares o de crónicas de los padres ignacianos. Con la propuesta metodológica de la Historia global, distintos académicos, en diferentes partes del mundo, han desarrollado una nueva historiografía jesuítica. Ésta se caracteriza por ubicar a la Compañía de Jesús en un espacio mundial, no sólo por la intención fundacional de la Compañía: “evangelizar al mundo, para lograr la salvación de las almas”, sino por una cuestión teórica, que pretende colocar a estos agentes religiosos en una red que interconecta circunstancias locales a otras de carácter global.

La vocación misionera de la Compañía de Jesús fue evidente desde la redacción de sus *Constituciones*, y se formalizó en el texto del general Claudio Acquaviva. De modo *instituentiarum missionum* de mayo de 1599.¹⁹⁴ El modelo se inspiraba en la experiencia novotestamentaria: de la misma manera que Jesús había enviado a sus apóstoles, el Papa, como supremo “Vicario de Cristo”, enviaba a los jesuitas por todo el orbe a la *plantatio*

¹⁹³ La historiografía que aborda este tema es variada, aquí algunos de ellos: Paolo Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*. (Roma: Carocci, 2004); Sabina Pavone, *Los jesuitas: desde los orígenes hasta la supresión*. (Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2007); Doris Moreno, “‘Presentación’ del Dossier: Realidad social y proyección mediática de la Compañía de Jesús”, *Historia Social* 65 (2009): 107-112; José Luis Beltrán ed., *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*. (Madrid: Silex, 2010).

¹⁹⁴ Así se expresa en la *Formula del Instituto* en la versión de 1540, con clara alusión al cuarto voto de obediencia ciega a las órdenes papales: “[a ir] a cualquier región a que nos quieran enviar, aunque nos envíen a los turcos, o a cualesquiera otros infieles, incluso los que viven en las regiones que llaman Indias; o a cualesquiera herejes o cismáticos o a los fieles cristianos que sea”. Santiago Arzubialde, Jesús Corella y José M^a García Lomas eds., *Constituciones de la Compañía de Jesús, Introducción y notas para su lectura*. (Santander-Bilbao: Sal Terrae, 1993), 58.

ecclesiae, haciendo realidad el espíritu universal del Instituto que expresara Jerónimo Nadal con su fórmula *totus mundus nostra habitatio fit*.

En este sentido, la Historia global traduce a los misioneros jesuitas en agentes de interconexión entre Roma, los imperios europeos y las diferentes regiones americanas y asiáticas, en donde ejercieron su labor misional, durante los siglos reconocidos como “período colonial”, del XVI-XVIII.

Al respecto, cito al autor Rafael Gaune Corradi, quien se refiere a esta nueva perspectiva de historiografía global como una apertura analítica y metodológica, en donde se relacione la vida misionera con las expansiones imperiales y la circulación del saber.¹⁹⁵ Son las historiografías francesa, italiana, española y anglosajona quienes han trabajado mayoritariamente esta aproximación teórica, que parte de la comparación y la vinculación. En ese sentido, los estudiosos del expansionismo europeo han encontrado en la Compañía de Jesús un sujeto de estudio en quien experimentar sus hipótesis y conjeturas. Lo que se pretende desde esta metodología es “vincular diversos espacios a través de las prácticas religiosas, culturales y políticas, incluyendo miradas globales desde diversas tradiciones historiográficas [...] e incorporar un espectro más amplio de órdenes religiosos.”¹⁹⁶ Este último es uno de los aspectos menos estudiados, en términos de la Historiografía jesuítica. Ha sido lugar común, como se mencionó en un principio, hallar estudios relacionados con los Jesuitas de manera aislada, sin considerarlos como parte de un cúmulo de órdenes religiosas dedicadas a la misma labor: la evangelización. Sin embargo, la asociación de la

¹⁹⁵ En su análisis, el autor se aproxima al tema de la guerra de Arauco, en el actual Chile, desde la interconexión que se constituyó entre las circunstancias locales e imperiales del mundo ibérico y romano. Este texto, que le sirvió su grado de Doctor, es un fragmento de lo que él llama "caleidoscopio global jesuita", ya que es uno de los múltiples espacios misioneros que, en el ámbito global, coordinaba la Compañía de Jesús desde Roma, a través de los discursos sobre la paz y la guerra en la Edad Moderna. Rafael Gaune Corradi, *Escritura y Salvación. Cultura Misionera Jesuita en Tiempos de Anganamón, siglo XVII*. (Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2016).

¹⁹⁶ Gaune, *Escritura y Salvación*, 78 - 80.

Compañía de Jesús con otras órdenes religiosas solía ser en función de un antagonismo, resultado de la rivalidad, según lo atestiguan los registros jesuíticos de la época.¹⁹⁷

En este capítulo se traza la historia general de la Compañía de Jesús y se establecen las diferencias principales de sus métodos de evangelización. Ello es relevante para poder entender mejor el contacto e interacciones inmediatas entre bisayas (más específicamente, cebuanos) y jesuitas en el siglo XVI. Es necesario hacer esta lectura alternativa de la historia jesuita y su método de hacer misiones para poder entender mejor, en el capítulo quinto, los términos bajo los cuales se dio el proceso intercultural bisaya-jesuitas tras el contacto entre estos.

Así, el capítulo se divide en cinco secciones. En la primera, se habla de los orígenes de la Compañía de Jesús. Posteriormente, se habla del contexto tridentino y el papel que los jesuitas jugaron en él. Una tercera sección habla de la misión en el contexto post-tridentino. La cuarta parte del capítulo discute la teoría de la evangelización jesuítica: la misionología. Finalmente, la quinta parte corresponde a las conclusiones.

Orígenes de la Compañía de Jesús

La Compañía de Jesús es una orden religiosa fundada en el siglo XVI. Las condiciones de su origen son de suma importancia para comprender su peculiar modo de proceder en diferentes espacios geográficos y políticos. Las circunstancias históricas en las que surgió esta orden fueron de crisis al interior de la Iglesia y, al mismo tiempo, como resultado natural, de los preceptos del catolicismo en la praxis. Al respecto, me gustaría citar el siguiente fragmento del autor Francisco J. Gómez Diez, pues sintetiza de manera muy clara ese panorama:

¹⁹⁷ En Filipinas encontramos un caso que a la luz de esta apertura analítica, en donde el jesuita es un agente más dentro de una red de personas, objetos, espacios e intereses, podría arrojarnos una mejor comprensión de un proceso histórico poco o nada estudiado, que se refiere a la relación estrecha que existió entre el dominico Domingo de Salazar, quien, recién nombrado obispo de Filipinas, viajó y convivió en el mismo navío con rumbo al archipiélago junto con los primeros tres jesuitas que habrían de ejercer su labor evangélica en este lugar del sureste asiático.

La época en la que nace la Compañía de Jesús se caracteriza por el desarrollo de las monarquías nacionales y la crisis de las reformas cristianas; el humanismo, como experiencia crítica frente a la antigüedad y la expansión europea, el hecho misionero y la novedad americana.¹⁹⁸

El surgimiento de los Jesuitas, como se les conoce comúnmente, está íntimamente asociado a la vida de su fundador, Ignacio de Loyola, y el grupo de diez compañeros¹⁹⁹ que logró cohesionar en la Universidad de París. Fue en este espacio intelectual-académico, en donde todos ellos fueron instruidos en el humanismo, bajo la teoría *studia humanitatis*, que en términos generales busca el “Bien Común” dentro de la sociedad, por medio de la educación cívica y moral. La *studia humanitatis* terminaría fungiendo como el estandarte de distinción de la Compañía de Jesús, con respecto a otras órdenes religiosas.²⁰⁰

Especialistas en esta orden del clero regular, como el prolífico historiador John O’Malley, afirman que Ignacio de Loyola imprimió una nueva visión en la práctica de la religiosidad en la Iglesia católica de finales del siglo XVI; en gran medida, debido a los *Ejercicios Espirituales*, redactados por él. La originalidad de esa obra radicaba en la manera organizada, codificada y flexible en la que mostraba como debían ejecutarse esas prácticas, lo que la

¹⁹⁸ Francisco Javier Gómez Díez, “Espiritualidad ignaciana y primera historiografía jesuita: Pedro de Ribadeneira” en *Cauriensia* 11 (2016): 568; Cfr. con Pedro de Leturia, *Nuevos datos sobre San Ignacio*. (Bilbao: 1925). Leturia señala que el germen de la historiografía jesuítica se encuentra en la carta que el jesuita Diego Laínez redactó, en 1547, al padre su compañero de orden, Juan Alfonso de Polanco, cuando éste le pidió noticias sobre la vida del padre fundador: “Entre las personas a quienes Polanco pidió noticias está el P. Diego Laínez, quien ya en 1547 respondió a sus requerimientos con un escrito llamado por su autor carta, pero que en realidad es una breve biografía, que, como se ha escrito acertadamente, constituye la ‘cédula inicial y aun en cierto sentido la base de toda la literatura sobre San Ignacio’”. Sin embargo, la comisión oficial de escribir la biografía de Ignacio de Loyola vino de Francisco de Borja, el nuevo padre general, en 1557. Esta tarea fue destinada para el jesuita Pedro de Ribadeneira; quien en 1569 llevó a fin esta tarea, aunque la impresión de su obra se logró hasta 1572. *San Ignacio de Loyola. Obras Completas. Edición Manual*, Trans., Intro. y notas Ignacio Ipaguirre y Candido de Dalmases, 3^{ra} ed. (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos / Universidad Pontificia de Salamanca, 1977), 4 - 5.

¹⁹⁹ En este grupo de diez está incluido Ignacio de Loyola.

²⁰⁰ John W. O’Malley, “The pastoral, social, ecclesiastical, civic, and cultural mission of the Society of Jesus”, en *Saints or devil incarnate?: studies in Jesuit history*. (Boston: Brill / Leiden, 2013), 37- 38.

convirtió en una obra sin precedentes en su época.²⁰¹ Una de sus principales características es que este proceso fue el camino de conversión del mismo Iñigo López de Recalde, nombre original del fundador.²⁰²

Esta especie de proceso de iniciación dictó y continúa dictando actualmente, las experiencias vividas dentro de un proceso de transformación a través de la cual una persona debe pasar para poder adquirir conciencia de su quehacer espiritual. Al respecto, me remito al autor H. Outram Evennett, quien señalaba, en su estudio acerca de los cambios suscitados al interior de la Iglesia católica y el incremento de la actividad espiritual entre sus miembros, que los *Ejercicios Espirituales* fungieron: “[...]de alguna manera, [como] el epítome sistematizado y desmitificado del proceso de conversión y determinación personal del mismo Ignacio, [y de la misma manera] éstos tenían la intención de ejercer un cambio similar en otros.”²⁰³

En ese sentido es que se hace preciso recordar un poco acerca de la vida de Ignacio de Loyola, ya que nos permite un acercamiento mayor al proceso de gestación de la Compañía de Jesús. En su juventud, él estuvo distante de la religión; su educación en Árevalo, junto al Tesorero en Jefe de la Corte Imperial del Rey Fernando de Aragón, Juan Cuéllar, fue de carácter militar, como se acostumbraba con los cortesanos. Fue durante una de las batallas libradas en Pamplona, que Ignacio sufrió una herida de guerra, que lo llevó a la convalecencia, en donde comenzaría su proceso espiritual.

En su *Autobiografía*, Ignacio afirmaba que fue gracias a los libros de temática religiosa existentes en la casa de su hermano que sus intereses comenzaron a tornarse hacia la

²⁰¹ O'Malley, “The pastoral, social, ecclesiastical, civic, and cultural mission, 42.

²⁰² Estas experiencias vividas en su camino hacia la conversión espiritual tomaron forma durante su peregrinación hacia Jerusalén, desde Barcelona. La crónica del recorrido que realizó Iñigo, durante su primer viaje a Jerusalén, se puede encontrar en el texto del jesuita Braulio Manzano Martín, *Iñigo de Loyola, peregrino en Jerusalén, 1523-1524. Según la “Autobiografía” del santo, los tratados franciscanos Medina y Aranda y las monografías de Fussly, Hagen, el marqués de Tarifa y de otros peregrinos españoles y europeos*. (Madrid: Braulio Manzano y Ediciones Encuentro, 1995).

²⁰³ H. Outram Evennett, *The Spirit of the Counter Reformation*. (Cambridge: Cambridge University Press), 45.

espiritualidad, reflexión y análisis interior. En adelante, la religión formaría parte fundamental de su vida.²⁰⁴ En febrero de 1522, cuando Loyola obtuvo estabilidad en su salud, emprendió su camino hacia Tierra Santa, el primero de sus objetivos. El punto desde donde emprendió su largo viaje fue el Monasterio Benedictino, de Montserrat, en Cataluña.

El objetivo principal de Loyola, en sus primeros años, tras la conversión, no era fundar una orden, ni una sociedad; antes bien, el objetivo estaba orientado hacia una cuestión de carácter personal. El motor de Ignacio era llegar a Tierra Santa; objetivo que logró, aunque su estancia ahí fue muy corta, pero muy larga en travesía. Tras retirarse de Jerusalén, en 1524, debido a las dificultades que enfrentaban los religiosos católicos, representados por la orden de los franciscanos (quienes custodiaban el *Cenáculo* en *Tierra Santa*),²⁰⁵ Ignacio decidió que era momento de estudiar y para ello se trasladó a Barcelona, ciudad que representaba el centro de las ciencias y artes en aquella época.²⁰⁶ Pero pronto mudó su objetivo a París, en donde, durante siete años, de 1528 a 1535, el germen jesuita habría de tomar forma.

²⁰⁴ *Autobiografía* citada en: Pavone, *Los jesuitas*, 15 - 16.

²⁰⁵ “El decreto, emanado del sultán con fecha del 18 de marzo en ese año de 1523, había desposeído a los PP. Franciscanos del pretendido sepulcro de David en la planta baja del Cenáculo. Por este mes de septiembre mantenían con grandes dificultades la posesión del resto de esa planta, la sala misma del Cenáculo y la azotea, así como el conjunto del monasterio que los custodiaba y atendía. [...] A pocos peregrinos como a los 21 de 1523 les fue dado constatar por sí mismos lo que el vizconde Chateaubriand proclamará ante Europa cerca de tres siglos después: ‘La débil milicia de estos frailes permanece sola guardando el Santo Sepulcro cuando los reyes lo han abandonado’. Manzano, *ñigo de Loyola*, 211.

²⁰⁶ Braulio Manzano Martín, apuntala en la introducción de su texto, la poca atención que se le ha brindado al recorrido hecho por Ignacio de Loyola hacia Jerusalén. Menciona también que es común encontrar en obras como la de los jesuitas Pedro de Leturia, Antonio de Astrain (agregó entre ellos a los historiadores Jonathan Wright, Pavone, Lacouture, John O’Malley, entre otros autores que han historiado los orígenes de la Compañía de Jesús, una referencia breve a la peregrinación e incluso que se señale que el fundador de los jesuitas fuera expulsado de Jerusalén (ver: Jonathan Wright, *Los jesuitas: Una historia de los “soldados de Dios”*. (México: Debate, 2005), 29.) Sin embargo, el jesuita Manzano, a partir de las crónicas del suizo Pedro Fussly y el alemán Felipe Hagen, compañeros en el peregrinaje de Ignacio, ofrece un panorama bastante amplio de este largo viaje, que, para el mismo Loyola, fuese fundamental registrar en su *Autobiografía* o *Relato del Peregrino*, escrita por el jesuita portugués Luis Goncalves de Câmara bajo el dictado del mismo Ignacio de Loyola, durante el año de 1555. El texto no fue impreso, pero circuló hasta 1567, en formato manuscrito entre los miembros de la Compañía. Actualmente la *Autobiografía* ha sido editada y comentada en diferentes lenguas. Por ejemplo, en español podemos encontrar la versión del jesuita Josep M^a Rambla Blanch, bajo el título de: *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, Intro., notas y comentario por Josep M^a Rambla Blanch. (España: Mensajero-Sal Terrae, 1991); mientras que, en inglés, la podemos encontrar bajo el nombre: *Remembering*

En 1528, Loyola se inscribió a los cursos del Colegio de Santa Bárbara, de la Universidad de París. Fue en este Colegio donde Ignacio encontró a sus primeros discípulos. Para el año de 1534 ya contaba con seis de ellos: Pierre Lefevre (Pedro Fabro), Diego Laínez, Pedro Salmerón, Nicolás de Bobadilla, Alonso Rodríguez y Francisco Javier, todos ellos de distintas nacionalidades; sus edades fluctuaban entre los 19 y los 43 años.

Loyola, desde que inició su conversión, había comenzado a prefigurar lo que hoy se conoce como *Ejercicios Espirituales*. Los *Ejercicios* fueron fundamentales para la cohesión espiritual de los fundadores de la Compañía de Jesús y, al mismo tiempo, como resultado de las experiencias espirituales de Ignacio, comunicadas en esta obra, la cohesión al interior de la orden giraría en torno a Loyola.²⁰⁷

El objetivo de este grupo, bajo el liderazgo de Ignacio de Loyola, era partir a Tierra Santa para colaborar en la evangelización. Sin embargo, en el periodo que va de 1536 a 1538 se abortó ese primer objetivo y, en su lugar los primeros afanes del grupo se centraron en “servir a Dios”. Para lograrlo, decidieron acudir al que fungiría como su máxima autoridad, antes de ser una Compañía institucionalizada: el Papa.

Ignacio y sus seguidores decidieron ir a Roma y ponerse a disposición del Papa Paulo III, Alejandro Farnesio, quien se caracterizó por iniciar la reforma católica, a la que los jesuitas imprimieron su dinámico sello. Para Jean Lacouture, el hecho de que Ignacio haya decidido acudir a Roma fue clave para el desarrollo de lo que sería la futura Compañía, pues en el momento en el cual los fundadores se pusieron al servicio del Papa fue cuando éste necesitaba

Iñigo. Glimpses of the life of Saint Ignatius of Loyola. The Memoriale of Luis Goncalves de Câmara, Trad., Intro. y notas de Alexander Eaglestone y Joseph A. Munitiz. (St. Louis, Mo., USA: The Institute of Jesuit Sources, 2004).

²⁰⁷ Pedro de Leturia, “Génesis de los Ejercicios de San Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús (1521-1540)”, en *Estudios Ignacianos*, vol. 2, ed. Ignacio Ipaguirre. (Roma: Instituto Historicum Societatis Iesu, 1957), 6. En este estudio el autor hace un análisis histórico con respecto a la influencia que los *Ejercicios Espirituales* tuvieron en la configuración de la Compañía de Jesús y en su manera de proceder en la sociedad, mismo que fue plasmado en las *Constituciones* de los jesuitas.

más de la amplia colaboración de religiosos para llevar a cabo su reforma interna. El que los jesuitas se pronunciaran por la total obediencia al Papa no fue visto por toda la Curia Romana como algo conveniente, pero los jesuitas lograron posicionarse en un lugar privilegiado.²⁰⁸

Fue en Roma donde Loyola, junto con sus seguidores, decidió formar la Compañía de Jesús y, para ello, presentaron su petición al Papa Paulo III. En esa petición se detallaban los artículos conocidos como *Prima Societatis Iesu Instituti Summa*.²⁰⁹ Asimismo, se exponían los objetivos de la Compañía, entre los cuales estaban: la prédica del evangelio a las almas que se hallaban desviadas del catolicismo, la obediencia y lealtad con respecto a la Santa Sede, la pobreza como característica principal de la orden, la obediencia a un preposición general y la abolición de la oración coral con el fin de aprovechar ese tiempo en sus propios ministerios.²¹⁰ En este texto también se enunciaban los cuatro votos de la Compañía: obediencia, pobreza y castidad, y el que llegaría a ser el más famoso de sus votos: la obediencia directa al Papa, conocido como *Circa misiones*.

Desde un inicio, los fundadores contaron con el apoyo de distintas personalidades, entre ellos el cardenal Gasparo Contarini, quien, en 1540 fungió como intermediario entre el grupo de futuros jesuitas y el Papa, para que éste último les expidiera la bula con la que se reconocerían como la Compañía de Jesús. El nombre con el cual se conoce esta bula es *Regimini militantes Ecclesiae*, y se firmó el 27 de septiembre de 1540; con ella surgió oficialmente la orden de los jesuitas.²¹¹

²⁰⁸ Jean Lacouture, *Jesuitas: Los conquistadores*, vol. I, trad. de Carlos Gómez. (México: Paidós, 2006), 123.

²⁰⁹ Lacouture, *Jesuitas*, 133.

²¹⁰ Pavone, *Los jesuitas*, 9.

²¹¹ Pavone, *Los jesuitas*, 136.

Fue tal la forma en la que los ignacianos lograron adaptarse al contexto romano que, en 1550, la orden fue confirmada por el Papa Julio III con la bula *Exposcit debitum*.²¹² A partir de esta confirmación, los miembros del grupo comenzaron a inquietarse por la elección de un líder oficial del grupo, un prepósito general. Ese cargo lo había mantenido Ignacio de forma circunstancial, pero había llegado el momento de hacerlo oficial; para ello, se hizo una votación el 8 de abril de 1541, en la que participaron todos los integrantes de la Compañía y de la cual resultó electo Ignacio de Loyola, quien ocupó el cargo de prepósito general hasta su muerte, en julio de 1556.²¹³

Ya constituidos de manera oficial, en un inicio, los jesuitas pusieron mayor dedicación a lo señalado en los artículos, sin embargo, los objetivos de esta nueva orden se ampliaron dentro del contexto de la Curia Romana, misma que se hallaba inmersa en una crisis interna que derivó en el Concilio de Trento y en donde pusieron a prueba su fidelidad al cuarto voto promulgado.

Contexto tridentino y las aportaciones de la Compañía de Jesús

La Compañía de Jesús surgió en un contexto de inestabilidad para la Iglesia católica, que se caracterizaba por los cuestionamientos con respecto a la capacidad de la Curia Romana para sostener y hacer valer los preceptos cristianos. Estas críticas no aparecieron de un momento a otro, más bien, fueron el resultado de un par de siglos de inconformidades y de relajamiento religioso por parte del clero y de la sociedad.

Fue durante el Papado de Paulo III, quien concedió la bula al grupo de Ignacianos para constituir su Compañía, cuando se inició el movimiento reformista dentro de la Iglesia católica. Paulo III, fue quien congregó a la Curia para dar cuenta de las inconformidades que existían, por parte de algunos sectores de esta, con respecto al modo de proceder de algunos

²¹² Pavone, *Los jesuitas*, 19 - 20.

²¹³ Al respecto ver: Lacouture, *Jesuitas*, 137-139; Pavone, *Los jesuitas*, 20; Balderas, *La reforma y la contrareforma*, 314.

integrantes de la Iglesia; hecho que no fue fácil, pues los vicios y la corrupción dentro de la Iglesia mantenían un arraigo de siglos atrás. Pasó mucho tiempo para que las medidas propuestas en los consejos para la reforma de la Iglesia llegaran al terreno de lo real.

En la “Introducción” del *Consilium*, informe presentado en marzo de 1537, se manifestaba el malestar que se vivía al interior de la Iglesia, debido a que “los Papas se dejaban llevar por sus deseos y tomaban en cuenta falsos consejos.”²¹⁴ Esos dos elementos en conjunto resultaron en que los Papas, justamente en el momento cúlpe de esta crisis, se creyeran dueños absolutos de toda la Iglesia. De ahí que surgiera la necesidad por realizar reformas a la estructura y funcionamiento del Papado, lo que dio como resultado el Concilio realizado en la ciudad de Trento, en el norte de la península itálica.

El grupo de reformistas de la Iglesia católica se constituyó y comenzaron a movilizarse encabezados por Paulo III, quien, aunque durante su Papado no consiguió cambios importantes dentro de la Iglesia, fue el principal precursor de la reforma católica. Este hombre supo sacar provecho de la crítica y apertura de distintos sectores del clero secular y de distintos grupos religiosos de ordenes regulares. El mejor ejemplo de lo anterior fueron los jesuitas. En términos generales, los reformistas no ponían en duda los preceptos cristianos, sino que dudaban acerca de la “completa perfección de la Iglesia y del Papado”. Lo que se buscó y logró en el Concilio de Trento fue menguar el excesivo poder que había logrado adquirir la Curia Romana con el paso del tiempo.²¹⁵

Entre lo más importante que obtuvo del Concilio de Trento fue el fortalecimiento de la Iglesia y el Papado. Los Papas dejaron atrás su relajamiento religioso y asumieron su función como “pastores universales de la Iglesia Católica”; esto se logró a través de la disciplina y la

²¹⁴ El título completo es *Concilium de emendanda ecclesia* (Consejos para la reforma de la Iglesia), citado en Balderas, *La reforma y la contrareforma*, 267.

²¹⁵ Balderas, *La reforma y la contrareforma*, 285, 288. Según Balderas, lo que se logró en el Concilio fue el esclarecimiento del concepto católico de la Iglesia, a través de la fortaleza de los preceptos católicos y el sometimiento de la Curia Romana a éstos.

cohesión ideológica interna. Otro aspecto importante que resultó del Concilio, fue que permitió que la Curia Romana apoyara nuevas propuestas y, gracias a ello, el proyecto de los jesuitas resultó beneficiado.²¹⁶

Cuando surgió la Compañía de Jesús dentro del marco tridentino, la reforma católica estaba en su máximo esplendor y la presencia activa de los jesuitas, durante y después de Trento, fue indispensable. Marcelo II fue quien apoyó en mayor medida a los jesuitas durante su etapa inicial; gracias a él fue que los ignacianos pudieron participar en el Concilio, representados por dos de sus integrantes: Diego Laínez y Pedro Salmerón. Ellos dos fueron solicitados en calidad de teólogos Papales en el Concilio de Trento.²¹⁷

Las mayores contribuciones de los jesuitas a la reforma católica fueron, justamente, las obras que los identificaron, la misional y la educativa, las dos con la finalidad de lograr la recatolización, tan importante dentro del marco tridentino; ese objetivo fue uno de los resultados de la reorientación que la Compañía vivió después de Trento.

La Misión en el contexto postridentino

El concepto de misión que servirá como base para este trabajo quedará entendido como una “predicación para lograr la catolización alrededor del mundo”.²¹⁸ Sin embargo, la historicidad del término, bajo esta definición, se remonta justamente a los orígenes de la Compañía de Jesús. Esto no quiere decir que las órdenes anteriores a ésta no hubiesen

²¹⁶ Balderas, *La reforma y la contrareforma*, 257, 290.

²¹⁷ Pavone, *Los jesuitas*, 32. Al respecto, Lacouture señala la posición privilegiada que para ese momento ya tenían los Jesuitas dentro de la Curia Romana. Lacouture, *Jesuitas*, 147 - 148.

²¹⁸ Francisco Luis Rico Callado, *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*. (Alicante: Biblioteca de la Universidad de Alicante, 2002). [Edición digital: Tesis de Doctorado., Biblioteca virtual Miguel de Cervantes], 51.

realizado acciones en función de predicar la religión cristiana, sin embargo, hasta el siglo XVI, a esa labor se le reconocía como “evangelización”.²¹⁹

Al interior de España y al término del Concilio de Trento surgieron nuevas formas de misionar, para lograr la recatolización de la población que estaba viviendo la influencia del Luteranismo. En ese sentido, el autor Francisco Luis Rico Callado, quien estudió las misiones interiores de España en el período postridentino señala que:

Uno de los objetivos esenciales de este proceso fue controlar los impulsos del individuo, sus ‘pasiones’, a través de una serie de instrumentos disciplinares, regulando las actividades cotidianas mediante toda una serie de prescripciones y ejercicios entre los que, como veremos, destacaron las ‘devociones’. Los jesuitas son un excelente ejemplo de esta situación.²²⁰

Los jesuitas hicieron uso de la disciplina como herramienta para configurar la vida en las misiones.²²¹ Lo anterior, analizado a la luz del contexto tridentino concluye en que era necesario que la religión fuera la base de todos los actos y la Compañía de Jesús se adecuó muy bien a esta necesidad a través del fomento de la religiosidad basada en los *sentidos para llegar a la gente*. Dentro de la *cultura misionera*, el método misional jesuítico fue el más destacado con respecto a los métodos empleados por las diferentes órdenes mendicantes que misionaron en el mundo; esto debido a que lograron llevar la misión postridentina a su máxima expresión,²²² en tanto que fue al interior de esta orden en donde surgió el concepto de misión como medio para la evangelización.

²¹⁹ John O’Malley, “The Ministry to outsiders: The Jesuits” en *Saint sor devil incarnate?: studies in Jesuit history*. (Boston: Brill / Leiden, 2013): 90.

²²⁰ Rico, *Las misiones interiores*, 11.

²²¹ Pavone, *Los jesuitas*, 93.

²²² La *cultura misionera*, la refiere Rico Callado, al conjunto de conceptos comunes en los métodos misionales de las diferentes órdenes del clero regular. Rico, *Las misiones interiores*, 55. El problema con esta propuesta es que el autor no distingue la historicidad del concepto “misión”, hace parecer que él parte del supuesto de que

El concepto de misión formulado por los jesuitas no se limitaba a la evangelización por medio de la predicación de la fe, también incorporaba actividades que iban más allá de las religiosas. Con lo anterior, me quiero referir a su labor educativa, misma que también fue un medio para lograr la propagación de la fe católica, a través de una educación humanista dictada en el aula, pero que influía de manera fundamental en la configuración cultural de la sociedad.²²³

Al respecto, el autor antes citado enfatiza que el concepto de misión debe ser contextualizado en los diferentes espacios en donde se desarrolló tal actividad. El encuentro con las sociedades americanas influyó determinadamente en las formas en las que los misioneros formularon su modo de proceder, pues en estos casos no se trataba de un proceso de recatolización sino de “conquista de las almas”, según sus expresiones en la literatura existente: “[I]a militancia en las *banderas* de Cristo, uno de los objetos de meditación contenidos en los *Ejercicios* ignacianos, fue entendida no sólo como una imagen sino como una idea que marcó efectivamente el quehacer de los misioneros jesuitas.”²²⁴

Los padres de la Compañía de Jesús mantuvieron, desde su fundación, un principio inspirador que era “el cuidado de las almas”, ya fuera por medio de la asistencia hospitalaria, las cárceles, la redención de las prostitutas (este aspecto bastante criticado por la Curia Romana), la predicación, la enseñanza de la doctrina cristiana y la fundación de nuevas misiones. Cuando los jesuitas comenzaron a desarrollar la actividad misional, el “cuidado de las almas” tomó una connotación distinta debido a que los misioneros se percataron de la carencia de prédica del catolicismo en Europa, misma que estaba conduciendo a una falta de

evangelización y misión siempre han sido utilizados como sinónimos. Mi análisis con respecto a la categoría “cultura misionera”, tal como la presenta Rico Callado, es la definición que surgió con la Compañía de Jesús, gracias al afán de buscar un término que hiciera referencia a su interés por salir a predicar en el mundo, mismo que terminaría siendo el concepto de “misión” tal como lo conocemos actualmente.

²²³ Ver: John O’Malley, “How the First Jesuits Became Involved in Education”, en *Saint sor devil incarnate?: studies in Jesuit history*. (Boston: Brill / Leiden, 2013): 199 - 216.

²²⁴ Rico, *Las misiones interiores*, 53. En esta nueva forma de entender la misión, el jesuita José de Acosta sería uno de los más importantes exponentes, como se mostrará más adelante.

entendimiento de la fe cristiana, que, a su vez, daba como resultado desviaciones dentro de ésta y, en algunos casos, a su total ignorancia; la misma con la que se enfrentaron en los territorios americano y asiático.

Previo a la salvación de los indios, la preocupación de los jesuitas radicaba en la eliminación de las “desviaciones cristianas” existentes en Europa; esta preocupación fue la base sobre la que se gestó la idea de la “búsqueda de la salvación”, que, en términos de los jesuitas, significaba la lucha en contra del mal. Para erradicarlo, se debía iniciar con el adoctrinamiento correcto y, a partir de esta enseñanza, se podría acabar con la ignorancia, pues ésta, para los jesuitas, representaba la expresión de la influencia diabólica. En este sentido, la regulación de la vida cotidiana se volvió fundamental. Por ello, las llamadas “reducciones” (pueblos estables donde realizar labores de misión), se convertirían en una de las formas de llevar a cabo esta teoría misional propuesta mesuradamente por José de Acosta, misionero del Perú, pero que, en cada espacio del orbe, traería consigo una serie de conflictos entre los misioneros que optaban por una u otra postura. Estos conflictos derivaban del hecho de que, desde un inicio, Loyola señaló que los jesuitas no tomarían como propia ninguna parroquia en ningún pueblo, pues su labor debía ser itinerante.

Misionología, teoría de evangelización jesuítica

Como tal, el término *Misionología* no fue utilizado por los misioneros del siglo XVI y XVII, comenzó a utilizarse hasta el siglo XIX, entendiéndolo como una disciplina académica dentro de la formación eclesiástica.²²⁵ Sin embargo, en esta tesis, el concepto responde a la teoría de evangelización de finales del siglo XVI, en donde se plasmaron los principios básicos que debía seguir un jesuita misionero, cuando comenzaron a vivir sus primeras experiencias, tanto en Japón como en Perú. Los jesuitas que desarrollaron estos tratados fueron José de Acosta y Alessandro Valignano.

²²⁵ “Misionología ¿Qué es todo esto?”, <http://mb-soft.com/believe/tsom/missiolo.htm> (consultado en julio 2017), también puede ver: Paul Kollman, “At the origins of Mission and Missionology...”, *op.cit.*

Los ignacianos se caracterizaron por mantener un particular método de expansión, teorizado por Juan Alfonso Polanco, secretario de los tres primeros generales de la Compañía, conocido en castellano como “modo nuestro de avanzar”:

Francisco Motta escribió que ‘el de los jesuitas no es un apostolado de la improvisación ni de la espontaneidad’: la exigencia de consolidar un fuerte espíritu de cuerpo, así como de mantener la unión entre la cabeza y los miembros (otros términos habituales en el vocabulario ignaciano), explican la firmeza del general al insistir en el valor de la obediencia además del papel impredecible atribuido a la correspondencia como medio de gobierno.²²⁶

Pese a la rápida expansión territorial de la orden, los jesuitas lograron contrarrestar los efectos de la dispersión gracias a la obediencia como principio básico. La disciplina y la correspondencia constante permitieron la cohesión de la orden ignaciana, a pesar de la dispersión territorial en la que trabajaban. En eso consistía su “modo nuestro de avanzar”, método que los diferenció de las otras órdenes y que generó un amplio corpus epistolar, mismo que ha sido fundamental para la producción historiográfica sobre la Compañía de Jesús.²²⁷

La obediencia, según Ignacio de Loyola, era la acción de dejarse conducir como un cadáver a través de sus superiores (*perinde ad cadaver*); refiriéndose al cadáver por ser éste un ente que se deja llevar hacia cualquier lugar y, de cualquier modo. Los detractores de la Compañía, han malinterpretado este principio como un “sometimiento absoluto a un poder absoluto”,²²⁸

²²⁶ Citado en Pavone, *Los jesuitas*, 20.

²²⁷ Con relación a este principio jesuítico, ver: Javier Burrieza Sánchez, “Los misioneros de la Monarquía”, en *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Teófanos Egido coord. (Madrid: Marcial Pons-Fundación Carolina, 2004), 44 - 48.

²²⁸ La obra con mayor difusión, a principios del siglo XVII, en la cual se les acusa a los miembros de la Compañía de Jesús de ser insaciables ante su hambre de poder y dinero, fue *Monita Secreta*, escrita por Hieronim Zahorowski, quien no fuera admitido en la orden ignaciana en 1613, un año antes de que su obra

más el autor Albert Longchamp²²⁹ señala que esto refiere una *adhesión absoluta* al servicio apostólico.

Como lo señalé en el apartado anterior, gran parte de las acciones jesuitas estuvieron encaminadas en favor de las reformas católicas postridentinas; una de las más significativas en este sentido fue la recatolización. Por esta razón, el descubrimiento del Nuevo Mundo y el paso a las Indias Orientales significó, en el imaginario jesuita, la posibilidad de llevar a estos territorios la fe cristiana y lograr con ella la “salvación de las almas” a través de la prédica y la integración de los indios a la cristiandad, vista ésta como el único medio para alcanzar dicha salvación, pero con un añadido muy importante: el hecho de que en América no hubiese conocimiento alguno del cristianismo les permitía comenzar con la evangelización desde el inicio hasta el final, sin las “corrupciones” y “desviaciones” que existían en Europa.²³⁰

La finalidad de las misiones se fue configurando a través del tiempo. Las experiencias vividas por los mismos jesuitas misioneros, como el padre José de Acosta en el Perú y Alessandro Valignano, en Japón, en las postrimerías del siglo XVI, aunque de maneras un tanto distantes, dieron como resultado la constitución de un método que permitiría ayudar a las almas a las que suponían que, por ignorancia de la fe católica, se encontraban en condiciones de pecado y con el riesgo de la condenación eterna.²³¹

saliera a circulación, en polaco. Para finales del siglo XVII la obra estaba traducida ya a siete idiomas y en 22 ediciones.

²²⁹ Pavone, *Los jesuitas*, 21.

²³⁰ Al respecto, el autor Francisco Javier Gómez Díez realiza un análisis detenido de los primeros religiosos como Vitoria, Las Casas, José de Acosta, Sahagún, Torquemada, entre otros, que dedicaron un espacio dentro de su labor misional para realizar disertaciones de carácter teológico, con el fin de explicar y ubicar la posición de las sociedades locales de América dentro de la historia de la cristiandad, en *El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del S.XVI*. (España: Desclée De Brouwer, 2000).

²³¹ Por esta razón, los jesuitas descartaron el bautismo en masa, ya que esto sólo se traduciría en una victoria en términos cuantitativos, pues los indígenas seguían profesando sus propios cultos y no se cumplía así con la misión jesuita: la “conversión de los corazones”. Esto llevó a los jesuitas a plantearse un método misional distinto al de otras órdenes. Así lo plantean autores como José de Acosta, S.J., en la obra *De temporibus*

El jesuita José de Acosta, en el año de 1576, realizó su obra *De procuranda indorum salute...*²³² a partir de la observación y análisis de sus experiencias en la vida de misión en territorio sudamericano. Esto lo llevó a plantearse una serie de señalamientos que, ya sistematizados, configuraron una teoría misional para el Nuevo Mundo. Acosta comenzó con la acreditación del indio americano como hombre pero que, al ser ignorante del cristianismo, mantenía la condición de “bárbaro”; por lo tanto, el método configurado por el jesuita misionero estaba encaminado hacia la enseñanza del amor a Dios a través del conocimiento de la historia cristiana y el contacto con la Biblia, como un medio para lograr la prédica del evangelio entre los indios y que estos tuvieran acceso a la salvación.

La conceptualización del indígena que hizo Acosta, aunque consideraba bárbaro al indio americano, también lo colocaba en la categoría de ser humano capaz de asimilar la fe cristiana, lo que permitió que el jesuita pudiera configurar la teoría misional jesuita, pues reconocía la capacidad de indígena como una persona que debía encaminarse para ser “salvada” y no sólo como un ente ignorante, como se le había entendido durante los primeros años de colonización en América:

[...] Un dato más que creo de sumo interés: en esta rudeza de mente y crueldad de costumbres de los indios no intervienen en modo alguno tanto los factores de nacimiento, origen o clima natural, cuanto una educación inveterada y unas costumbres que no difieren mucho de la vida que llevan las bestias. La verdad es que desde antiguo estaba yo persuadido de esto; pero ahora ante la experiencia misma que

novissimis (1598). El método propuesto por Acosta mantuvo como eje central el abandono de la extemporaneidad de las misiones, que por lo general se caracterizaban por la manera apresurada con la que se constituían y por un profetismo milenarista, para construir, en cambio, misiones con bases más estables y sólidas, tanto económica como socialmente, y así, poder “atender” con constancia a las comunidades por evangelizar. Pavone, *Los jesuitas*, 74 - 75.

²³² Si bien, la fecha en la que Acosta presenta su obra al rey Felipe II en Madrid es 1588, la dedicatoria de Acosta al padre general en turno Everardo Mercuriano, está firmada en el año de 1577, y al comienzo señala: “Mi obrita *De salute idorum procuranda*, que empecé a redactar el año pasado, como dije por carta, está ya terminada...”, en José de Acosta, S.J., *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización*, *op.cit.*, vol. I, 49.

lo confirma, me es ya imposible arrancarme de esa opinión. Hablando en general, hace mucho más en la capacidad natural del hombre la educación que el nacimiento.²³³

Por otra parte, Acosta configuró una “Misionología”, que fue resultado de un proceso ideológico que derivó del Concilio de Trento, pero sobre todo de la época del humanismo, y que abrió la posibilidad de configurar la “teología positiva” que buscaba el fortalecimiento del amor a Dios y la creación, a través del contacto con la Biblia, la historia cristiana y los escritos eclesiásticos. En este sentido, la obra de Acosta es un proyecto misional que tiene como objetivo dar herramientas a los misioneros jesuitas para encaminar a los indios a la salvación.

Toda su exposición está basada en sus experiencias y las comparte, no sólo para alentar a los jesuitas a continuar con la conversión de los locales al cristianismo, sino para que éstas les sirvan de referencia para conocer la forma en la que deben de proceder con el indígena americano y lograr con ello la “salvación de las almas”.²³⁴

La estructura de su obra responde al interés de Acosta por analizar el contexto americano. Centra mucha de su atención en el entendimiento de las costumbres indígenas y señala que es importante que el misionero se comprometa con el estudio de las lenguas indígenas para así lograr intervenir de forma directa en el modo de vida de aquel al que buscaban convertir.²³⁵

Simón Valcárcel, quien ha estudiado en profundidad la vida y obra del jesuita en cuestión, ubica que una de las razones por las cuales se le ha brindado poca atención a su teoría misional, durante varios siglos dentro de la historiografía jesuítica, se sostiene en la poca

²³³ Acosta, De procuranda indorum salute, 149 - 151.

²³⁴ Acosta, De procuranda indorum salute, 49, 51 – 53.

²³⁵ Acosta, De procuranda indorum salute, 157 – 163.

difusión que se le dio al interior de la Compañía durante muchos años. Esto debido a que Acosta se retiró de las misiones del Perú, tiempo antes de su muerte y por las dificultades que tuvo con el Padre General Claudio Aquaviva, al momento de la publicación de su obra, a quien ni siquiera hace mención en su dedicatoria, pues en ella aparece Felipe II, descuidando la disciplina interna, característica fundamental de la Compañía de Jesús.²³⁶

Otro gran exponente de la Misionología jesuítica con su método de *acomodación* fue Alessandro Valignano, quien llegó con el título de “Visitador del Este” a Macao, para resolver los conflictos existentes entre los Jesuitas y el Patronato Real Portugués.²³⁷ La obra en la que plasmó su método se conoce como *Sumario de las cosas de Japón*, publicado en 1583.²³⁸ Este método comenzó a configurarse con las experiencias del primer jesuita en emprender labor misional y en territorio oriental: Francisco Javier. A diferencia de la Misionología propuesta por Acosta, el método de *acomodación* sugiere que es necesario realizar una “evangelización desde arriba”, entendiendo esto como un proceso en el cual era fundamental simpatizar con las élites locales, para lograr la penetración y, de esta manera, la evangelización. Esta sería la perspectiva que tomarían los jesuitas en las Islas Filipinas, en un principio; sin embargo, las condiciones particulares de la sociedades Bisayas los llevarían por otro camino, más parecido a aquel propuesto por Acosta.

Las ideas de Valignano llegaron a la Nueva España gracias a la controversia que tuvo con Alonso Sánchez, jesuita enviado a las Filipinas, en 1582, pero que mantuvo siempre un gran

²³⁶ Simón Valcárcel Martínez, “El Padre José de Acosta”, *Thesaurus* 2, (1989): 6. [Centro virtual Cervantes]

²³⁷“El Patronato Real (“Padroado” en portugués) era una concesión que la Iglesia otorgaba a una monarquía por sus servicios a la religión católica. Según el contrato realizado en Tordesillas en 1494, los portugueses lograron en Asia, como su zona legítima de evangelización, todo el territorio oeste del meridiano 370, incluyendo India, Malaca, China y Japón. Sin embargo, a partir de 1521, llegaron a esa zona cada vez más misioneros desde Nueva España y Filipinas, de manera que la polémica entre los dos países (España y Portugal) sobre el Patronato Real resultó inevitable”. Dingping, Shen, “La relación entre la Iglesia mexicana y la evangelización en China en los siglos XVI y XVII. Un estudio comparativo entre sus estrategias”, *Estudios de Asia y África* 1 (enero – abril 2000): 48.

²³⁸ *Adiciones del Sumario de Japón*, 1952. Se editó por la universidad de Tokyo, Sophia University, en 1954.

interés en el desarrollo de la labor evangélica en China. Este conflicto permitió que Sánchez presentara la propuesta de Valignano, apoyada por Michele Ruggieri y Mateo Ricci, misioneros de Macao, ante intelectuales jesuitas de la Nueva España, entre ellos José de Acosta, quien, en 1586, pasaba por el territorio para partir a España, saliendo del puerto de Veracruz.²³⁹ Este padre señaló al respecto que la evangelización debería tener diferentes estrategias y, en términos de su categorización de las sociedades enunciaba que:

Un vestido no se aplica igualmente a los niños, los adultos y los ancianos. Para los adultos, sólo se aplican la persuasión y la argumentación a fin de convencerlos de las creencias verdaderas. Cualquier forma de coacción sólo provoca el odio hacia el cristianismo.²⁴⁰ La Misionología Jesuítica y su concepto de *Acomodación*, en tanto teoría, tuvo diferentes formas de aplicación y adición en los diferentes espacios donde los padres ignacianos desarrollaron su labor. En ese sentido, la agencia de los padres misioneros en las islas Bisayas, del archipiélago filipino, es justamente uno de los ejes centrales que permitirá tejer el proceso de interculturalidad que se desarrolló entre padres jesuitas y las sociedades locales de algunas islas de las Bisayas, principalmente Cebú y Panay.

Conclusiones

En este capítulo se presentó el surgimiento de la orden de los Jesuitas, dentro de un contexto revuelto al interior de la Curia Romana: el Concilio de Trento. El motivo por el cual se decidió comenzar con las primeras motivaciones de Ignacio de Loyola por cultivarse como un agente religioso es porque dentro de ese proceso de transformación surgieron los principios constitutivos básicos de la Compañía. Ese camino espiritual plasmado en los *Ejercicios Espirituales* les permitió a los jesuitas formarse como una orden religiosa, que aspiraba a la fuerza interna ante las inclemencias del mundo. El camino espiritual por un lado y la obediencia por el otro, hacían de los jesuitas del siglo XVI, un grupo religioso capaz de

²³⁹Valcárcerl, “Vida y Obra”, *op.cit.* p. 394.

²⁴⁰ Citado en Shen, La relación entre la Iglesia mexicana, 66.

llevar la “salvación de las almas” a cualquier parte del mundo sin ser “corrompidos” por ninguna amenaza a la fe católica.

Sin embargo, los jesuitas, en tanto seres sociales, parte de una configuración social permeable, también fueron susceptibles a las adaptaciones dentro de su “particular modo de avanzar”. Las nuevas culturas con las que debían mantener contacto representaban nuevos retos en su formación espiritual y, por supuesto, en su misionología, como lo veremos a continuación.

Capítulo 5. Los bisayas: un proceso de interculturalidad en el método misional jesuítico

Una de las principales características de la misionología jesuítica, que enunciaba Juan de la Plaza, en las instrucciones que dio a los jesuitas al partir hacia las Filipinas, fue la de no hacerse cargo de “misiones estables”,²⁴¹ principio que rigió los primeros pasos de los misioneros, que llegaron a la zona ocupada por los Bisayas. Sin embargo, esto tuvo que cambiar procesualmente como resultado de la interculturalidad, que vivían los jesuitas en diferentes espacios de América y Asia, donde la organización social de los locales no respondía al ideal poblacional europeo, en el cual los habitantes se reducían en pueblos o ciudades, a los que podían acudir a misionar de vez en vez, sin perder contacto con los locales.

La historiografía jesuítica en Filipinas,²⁴² que aborda el fenómeno de transición entre este método misional a uno que aceptaba la necesidad de crear “cabezas de misión” en las Islas Visayas, constantemente lo hace desde una perspectiva que concede todo el poder agentivo a los Jesuitas, sin considerar que en ese proceso existieron dos “configuraciones culturales”,²⁴³ que al verse confrontados en un espacio nuevo para unos (Jesuitas) y con personas nuevas para otros (Bisayas) comenzaron un proceso de comprensión y generación

²⁴¹ Colín y Pastells, *Lavor Evangélica...*; José de Acosta dedica un amplio espacio de su obra *De Procuranda Indorum Salute* (ya mencionada con anterioridad) para explicar las razones por las que un Jesuita no debía hacerse cargo de las parroquias; éstas son dos específicamente: el descontrol que pudiese generar esto en términos jurisdiccionales y el relajamiento disciplinar que el cuidado de las parroquias podría generar en el misionero. Sin embargo, en la misma obra, el padre ignaciano ya comenzaba a cuestionarse la necesidad de que el clero regular se hiciese cargo de los pueblos de indios o parroquias, en tanto que no se contaba con un número suficiente de clérigos seculares en las Indias Occidentales, aunque seguía sosteniendo que no era su “profesión”: “Por ello, si se contase con sacerdotes seculares suficientes en número y en virtud para servir las parroquias de indios, tal vez sería más conveniente para los mismos indios que los religiosos no faltásemos a nuestra profesión, sino que prestásemos ayuda y apoyo a los párrocos y los obispos; y con su plena aceptación y benevolencia, sembrásemos la palabra de Dios en los indios...”, José de Acosta, L. V, p. 307-309.

²⁴² *Vid Infra*. Cap. I. Como ya se ha mencionado en la Introducción, el historiador Vicente Rafael sí toma en cuenta elementos propios de la cultura tagala para analizar este proceso en su obra *Contracting Colonialism*; sin embargo, los resultados de este análisis no deben generalizarse para abordar el proceso vivido entre Jesuitas y sociedades Bisayas.

²⁴³ Siguiendo el concepto del antropólogo Alejandro Grimson. Al respecto, ver nota 6.

de nuevas formas de entendimiento del mundo, y por tanto, de organización social. En este sentido, es interesante retomar el concepto de “mimesis” con el cual se introdujo esta tesis, pues permite entender este proceso de manera muy clara. Los Bisayas, en tanto parte de una red de intercambios culturales, por medio de personas y cosas, dentro del Sureste de Asia, se podrían caracterizar por una capacidad de adaptación de rasgos culturales de otras configuraciones culturales; siempre en un proceso inacabado de adecuaciones de elementos rituales, nominales, materiales, etc., dentro de su propia configuración cultural.²⁴⁴ El problema radicaba en los jesuitas, quienes, muy pronto entraron en conflicto interno cuando se enfrentaron a la necesidad de modificar su método misional, que negaba la permanencia de los padres en los espacios de misión.

El problema común que refieren los historiadores para desentramar estos procesos de encuentro intercultural entre locales y europeos es la no existencia de registros escriturarios por parte de los primeros, mismos que nos permitirían observar su agencia en la interacción con los fuereños europeos. Sin embargo, y siguiendo a la historiadora y antropóloga Bronwen Douglas:

Los textos coloniales portan una carga significativa de inscripciones etnográficas y “contrasignos” indígenas, que se pueden descifrar por los códigos para romper su múltiple encriptamiento: por ecuaciones particulares de discurso, lenguaje, género, autor y circunstancia; y por culturas, puestas en marcha por contingencias de persona, estrategia y lugar. Las pistas para entender los códigos están parcialmente agregadas en los muchos textos y lenguajes que requieren ser descifrados, así como en las poéticas culturales de las historias indígenas y de la sociología sistemática de las etnografías recientes. La inmersión en discursos, lenguajes, textos y contextos históricos y etnográficos contemporáneos provee de la “experiencia” que permite una

²⁴⁴ Ejemplo de ello lo observamos en el capítulo 3, cuando se mencionó la adaptación de la palabra “datu”, propia de las sociedades musulmanas, entre algunas sociedades bisayas; sin embargo, el ejercicio de esta figura entre las sociedades bisayas y tagalas mantenía diferencias sustanciales con respecto a aquel ejercido por un datu en Mindanao o Indonesia.

respuesta informada a la cuestión: ¿qué, en campo, pudo coadyuvar a detonar determinado tropo, pasaje, tono o acción reportada por el autor en su texto?²⁴⁵

Este capítulo, por tanto, explora el proceso de encuentro intercultural entre las sociedades bisayas del archipiélago central filipino y los padres misioneros de la Compañía de Jesús. Dicha exploración se realiza en cinco secciones. En la primera parte se muestra cómo los jesuitas se vieron en la necesidad de modificar su método misional a las lógicas culturales bisayas, y cómo esto causó graves conflictos entre los padres ignacianos, poco acostumbrados con intercambios culturales, a diferencia de los bisayas. Una segunda parte del capítulo nos presenta la figura del padre como mediador entre los bisayas y el control colonial que los españoles buscaban imponer por medio de las encomiendas. La tercera parte ofrece una mirada intercultural al método misional jesuítico, en el cual observamos cómo los bisayas adaptaron formas rituales dentro de sus formas de organización cultural. En la cuarta sección se habla, entonces, del ambiente intercultural cebuano de los siglos XVI y XVII en el proceso de contacto. Por último, se concluye el capítulo con una discusión final en la parte quinta.

Gingasopan vs pueblos de misión

Las condiciones de realidad bajo las que los bisayas interactuaron con los jesuitas no se deben interpretar solamente desde la mirada occidental; ya que, ellos también participaron del proceso “mimético” desde sus formas de entendimiento del mundo y organización social, dando lugar a un esquema bajo el cual se vieron envueltos en un proceso de enseñanza de la fe católica, esquema en el cual los jesuitas buscaron ansiosamente, a su vez, realizar su labor lo más apegado posible a sus principios misionales.²⁴⁶ En este proceso de encuentro, también se gestó un proceso de configuración en el cual se adaptaron las alteridades de uno y otro

²⁴⁵ Bronwen Douglas, “Enconcounters with the enemy?, *op. cit.*, p. 43.

²⁴⁶ Citar las cartas sobre la disconformidad con la decisión de formar pueblos de misión.

grupo,²⁴⁷ no para dar lugar a un “algo nuevo”, sino para iniciar un proceso intercultural que continúa cobrando significación histórica hasta nuestros días.

Los Bisayas entraron en contacto con los fuereños europeos, fueran misioneros, comerciantes, militares, lo hicieron desde su lógica de entendimiento de la realidad.²⁴⁸ Sobre las formas de interacción con el fuereño español en el terreno combativo, contamos con el análisis de José Amiel Angeles, quien señala que: “Los lugareños probablemente percibieron a los europeos como parte de su mundo, a quienes los jefes locales posiblemente vieron como amenaza o aliados potenciales.”²⁴⁹

Para el caso de los padres jesuitas que arribaron al área de las Islas Visayas, por orden del Rey Felipe II,²⁵⁰ las condiciones en las que se dio este encuentro con las sociedades bisayas pueden interpretarse desde un ángulo que tome en cuenta que: “Estos extraños extranjeros ciertamente habrían invocado una grave crisis de *habitus* entre los Visayas, quienes contaban con un tratamiento ritual para incorporar de alguna manera a los extraños en su experiencia cosmológica y existencial.”²⁵¹

En 1589, los jesuitas establecidos en una habitación cercana a Manila eran Antonio Sedeño, Alonso Sánchez, Hernando Suárez, Francisco Almerici y Ramón del Prado. Ellos estaban convencidos, y así se lo hicieron saber al Padre General Claudio Aquaviva, que para realizar

²⁴⁷ Al respecto ver la obra de Greg Dening, *Islands and Beaches: Discourse on a Silent Land: Marquesas, 1774-1880*. (Honolulu: The University of Hawaii Press, 1980).

²⁴⁸ Peterson afirma que las descripciones realizadas por Pigaffeta con respecto a los eventos interpretados como “Festines competitivos” por Junker, eran, en realidad, formas de “domesticación” del fuereño, por parte de los isleños bisayas de Cebú. “Liminal Objects”, p. 228

²⁴⁹ José Amiel, p. 10.

²⁵⁰ En esta ordenanza de 1594 se decretaba que los jesuitas debían ocuparse de la evangelización de las islas de la región Visaya, ubicada al centro del archipiélago filipino. Antes de la ordenanza hecha por Felipe II sobre la repartición del territorio filipino entre las diferentes órdenes religiosas, el obispo Salazar otorgó a la Compañía de Jesús, en 1592, los pueblos de Taytay y el Antípolo ubicado al oriente de Manila

²⁵¹ Peterson, “Liminal Objects”, *op.cit.*, p. 229.

una labor evangélica con verdaderos frutos (conversiones), era necesario el envío de más personal y, sobre todo, del permiso para llevar a cabo misiones permanentes.²⁵² Las peticiones fueron escuchadas y la respuesta llegó con el misionero Pedro Chirino a Manila²⁵³

En 1590, con la llegada del padre Chirino y su compañero, el hermano coadjuntor Francisco Martín, empezó una dinámica más cercana entre jesuitas y locales isleños, pues centró sus esfuerzos en la actividad evangélica, más que en cuestiones políticas como sus antecesores en el archipiélago. Desde su llegada Chirino partió a Balayán, 14 leguas distante de Manila, y ahí comenzó a misionar. En 1592, Chirino realizó un viaje de reconocimiento a la isla de Panay, antes de que llegase la ordenanza del Rey. Este territorio era parte de la provincia de Árevalo, encomendada a Esteban Rodríguez de Figueroa. Esta encomienda llevaba por nombre Tigbawan y estaba habitada por sociedades bisayas.

Desde la perspectiva intercultural, las dos configuraciones culturales entraron en relación, dentro de un contexto que integraba más elementos que influían dentro de las dos agencias, mismas que tampoco debemos entender como entidades homogéneas. Justamente, como se refirió en párrafos anteriores, no todos los jesuitas ubicados en Manila tenían interés en las labores misionales. Los primeros padres ignacianos que se establecieron aquí estaban concentrados en buscar su paso hacia China, más que cumplir con la “salvación de las almas”.²⁵⁴

Es difícil conocer las diferentes agendas de las sociedades bisayas, sin embargo, lo que sí se puede afirmar es que aquello que el padre Chirino representaba como una búsqueda ansiosa

²⁵² Como ya se mencionó anteriormente, esta disyuntiva era un tema muy discutido por los jesuitas misioneros de América, comenzando por José de Acosta y, por ende, en Filipinas. Recordemos que los jesuitas mantenían “Cohesión ante la dispersión”, por medio de la correspondencia constante.

²⁵³ De la Costa, *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*, 62, 72-75.

²⁵⁴ La controversia que causó el padre Alonso Sánchez con su búsqueda constante por pasar a China fue un tema constante en la literatura epistolar jesuítica de la época. Ver Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús*, 450-460.

por parte de los locales con respecto a los padres jesuitas, podría responder más a una cuestión relacionada con la búsqueda de integrar un miembro fuereño dentro de su organización social con la finalidad de “domesticarlo”, en palabras de Peterson,²⁵⁵ y encontrar en él un posible aliado para contrarrestar el peso de los encomenderos de la zona.

En la *Relación* del Padre Chirino, de la cual ya se ha hablado en esta tesis, encontramos relatos, poco detallados acerca de las fiestas que solían hacer los locales durante los primeros encuentros, con motivo religioso, según se describe por el jesuita. Sin embargo, es de llamar la atención que estas festividades fuesen tan concurridas entre los locales isleños de las Islas Visayas, muchos de los cuales desconocían la doctrina católica y mucho más las prácticas rituales de esta religión. Cuando Chirino arribó a Tigbawan describía lo siguiente, con respecto a la sociedad Bisaya que habitaba esta Isla:

En Tigbauan, y sus aldeas, de más de muchos bautismos de infantes, y adultos; se introduxeron los santos sacramentos de la Confesión, Comunión, y estrema unción, de que no tenían uso, ni aun casi noticia. Celebraronse las fiestas con Bisperas y Missas Solenes; particularmente las Pascuas, y Semana Santa.²⁵⁶

Otro pasaje relativo a los primeros contactos entre padres ignacianos y sociedades bisayas lo encontramos en el relato de Chirino con respecto a su entrada a Leyte, Carigara específicamente. Una vez repartido el Archipiélago entre los distintos grupos religiosos, por Felipe II, los jesuitas establecieron relación con los habitantes de Leyte, según narraba Chirino, este lugar fue:

[...] donde dijimos la primera misa, hicimos la primera fiesta a honra de la Santa Cruz con mucha solemnidad, y en ella el primer bautismo, en que por mis manos bauticé aunque indio por dar principio a esta Cristiandad, a un buen número de niños capaces

²⁵⁵ Peterson, “Liminal Objects”, *op. cit.*, p. 228.

²⁵⁶ Chirino, *Relación de las Islas Filipinas...*, 26.

de razón. Hubo a esta fiesta gran concurso de toda la comarca, que con grande alegría, juegos, y regocijos la solemnizaron desde la noche antes.²⁵⁷

Retomando el señalamiento de Peterson,²⁵⁸ con respecto a los primeros encuentros entre Bisayas y fuereños europeos, aquellos eventos rituales que describía Pigaffeta como despliegues de respeto e intercambio material para la tripulación de Magallanes, podía ser desde la lógica Bisaya una forma de “domesticar” las fuerzas extrañas y desconocidas que representaban estos navegantes, para aquellos Cebuanos del Siglo XVI. En el mismo sentido si analizamos el pasaje de Chirino, con una mirada que posicione heurísticamente la percepción religiosa de la fiesta, desde la mirada de los jesuitas, al tiempo que contrastamos con la perspectiva cosmológica del ritual de las sociedades bisayas, podemos entonces observar que se está frente a un fenómeno intercultural, más que ante una evangelización lograda desde el método misional jesuítico.

El interés que guardaban los locales ante estas festividades está estrechamente relacionado con las formas de interacción con el fuereño, en donde los elementos que componían el ritual estaban destinados hacia el mundo espiritual con el cual se relacionaban los bisayas, en búsqueda de protección ante lo desconocido. Basado en las etnografías realizadas durante la primera mitad del siglo XX,²⁵⁹ a algunos grupos del noroeste de la región de Mindanao, quienes guardan estrecha relación cultural con las sociedades Bisayas del siglo XVI y XVII, Peterson señalaba que:

Uno puede interpretar [a partir de las descripciones de Cole con respecto a la ceremonia ritual hecha por los Bukidnon] que la bebida, el festín, la danza, la danza

²⁵⁷ Chirino, *Relación de las Islas Filipinas...*, 64.

²⁵⁸ Ver Pigaffeta, *El primer viaje...*, p. x; *Liminal Objects*, p. 231-232

²⁵⁹ Los autores que retoma Peterson en su estudio de contraste etnográfico-arqueológico son: Emerson Brewer Christie, *Subanuns of Sindangan Bay*, Division of Ethnology Publications, vol. VI-Part 1. (Manila: Bureau of Science, 1919) y Fray-Cooper Cole, *The Bukidnon of Mindanao. Fieldiana: Anthropology*, vol. 46. (Chicago: Chicago Natural History Museum Publication, 1956).

femenina entre otros elementos más [refiriéndose al fenómeno descrito por Pigaffeta] como propios de una ceremonia de apropiación contra el peligro, ante lo extraño y oscuro que pudiese representarles el encuentro con los españoles.²⁶⁰

Justamente, en las descripciones del padre Chirino encontramos lo que él cataloga como una “afición por las fiestas”, señal de que los Bisayas solían realizar esas fiestas constantemente en presencia de los padres. Las relaciones de reciprocidad entre bisayas y figuras con poder que les resultan, de alguna manera, útiles para su supervivencia continúan hasta hoy. El análisis de Koki Seki sobre nociones de poder en Cebú, señala que los cebuanos se relacionan asimétricamente con sus santos, a quienes les solicitan favores para la solución de un problema determinado. Sin embargo, también encuentra que entre los devotos existe la intención de adquirir la fuerza o poder asociados al santo por medio de la sumisión y la conformidad hacia él; lo que resulta, desde los valores culturales cebuanos, en una relación de intercambio.²⁶¹

La noción bisaya de fuerzas que están fuera de su control o sobrenaturales a las cuales deben “domesticar” continúa en algunas formas culturales, tal como la práctica de la “hechicería”, con adaptaciones provenientes del catolicismo.²⁶² La interacción entre estas dos configuraciones culturales no es fácil de discernir en los relatos jesuíticos, sin embargo, al

²⁶⁰ Peterson, “Liminal Objects..”, p. 242.

²⁶¹ Al respecto es útil el señalamiento de Koki Seki en torno a las relaciones entre los cebuanos y sus santos de devoción: “En este estudio, las relaciones entre los devotos cebuanos con los santo se construyen a través de ‘la creación y la reestructuración de relaciones potencialmente transformadoras con los demás’, en las cuales las personas, incluso los superiores, cambian en cada interacción con los demás.”, Koki Seki, “Fiesta, patron saint, and the concept of gahum: a preliminary study on the folk notion of power among Cebuano migrant fisherfolk”, *Philippine Quartely of Culture and Society*, n. 1/2 (mayo-junio 2002), 132.

²⁶² En su etnografía sobre “Hechicería en Cebú”, Richard W. Lieban apuntalaba que: “La posesión o transmisión de poderes excepcionales [es lo que] califica al *manambal* (hechicero) y valida la continuación de sus prácticas médicas. Esto es lo que se considera la base de su éxito, por lo tanto ese éxito reafirma su poder. Un *manambal*, jubiloso tras la mejoría de uno de sus pacientes, expresó así su sentir: ‘Si el conocimiento y poder se quedarán en mí, hasta el final de mi vida, podría salvar muchas vidas’. Ella enunciaba que su conocimiento y poder provenía de Dios y de los santos.” Richard W. Lieban, *Cebuano Sorcery. Malign Magic in the Philippines*. (Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1977).

leer entre líneas se puede lograr una observación más detallada de la agencia indígena dentro de esta dinámica intercultural.

El padre como mediador entre el control colonial y los Bisayas

Dentro de la lógica del orden cultural y natural de las sociedades bisayas el control sobre las fuerzas naturales es de suma importancia para los locales. La figura del padre jesuita frente a los bisayas podría reconocerse como una figura intermediaria entre las fuerzas generativas, en tanto el uso de agua bendita, como medio curativo;²⁶³ y también, con la capacidad de mediar entre ellos y el poder colonial que los forzaba al trabajo en encomiendas.

Así, en uno de los pasajes donde Chirino narra su primer contacto con un grupo de hombres armados que bajaron de Tibor, ubicado en las tierras altas de Bohol, al pueblo²⁶⁴ de Tobigu en la misma isla, en el año de 1600-1601, se vislumbra lo que puede ser asociado a una forma de integración del padre por parte de los locales de la serranía de Bohol:

No temais, hijos, que padre soy, y no Alcalde mayor; por vuestro bien vengo, y no por vuestro daño. ¿Qué temeis a un hombre desarmado, solo y que se pone en vuestras manos? Veanme aquí; si me quereis por esclavo, yo viviré con vosotros en vuestro pueblo de Tibor, y los serviré como esclavo, a trueque de enseñaros como os salvéis. Tengo compasión de que andéis en estos pasos, que si os cogen los Españoles les harán mucho mal. Seamos amigos y en señal de esto tomad esta prenda. Alargué a los principales una matilla listada, galana, y pedí que me dieses algo en señal. Me dieron

²⁶³ El poder del agua bendita y la oración son dos elementos que se reconocen como agentes de poder generativo, entre los cebuanos. El padre, en el siglo XVI, el *manambal*, en la actualidad son personajes que tienen el conocimiento para manejar esas fuerzas sobrenaturales que podrían ser causa de creación o de desastre. John Phelan aborda este aspecto como un medio para llegar a los “Filipinos” (categoría que el autor utiliza) y lograr catequizarlos, página 53. Para Richard Lieban “Que el poder de Dios pudiese tener un objetivo médico en el folklore contemporáneo de Filipinas no es algo que deba sorprender [en tanto que] uno de los principales atractivos para persuadir a los Filipinos a convertirse al Cristianismo fue la creencia de éstos con respecto a la eficacia médica del bautismo.”, página 32.

²⁶⁴ Miembros de distintos *gingasopan* se reunían pero sólo cuando el padre llegaba al poblado. Al irse el padre, ellos también se retiraban del establecimiento. Yepes, *Historia de las islas...*, 103, 118.

una gargantilla, nos abrazamos y bebimos en una misma taza, y finalmente quedamos tan amigos, [...] Me dieron una frutilla y unos huevos, yo les di un cesto de arroz.²⁶⁵

Estas formas de integración social no son exclusivas de las sociedades Bisayas. Se puede hablar de un patrón cultural compartido en las sociedades melanesias e incluso polinesias.²⁶⁶ Otra de las cosas que muestra este pasaje es cómo el jesuita estaba comenzando a integrarse en esa lógica, desde sus propios valores culturales, evidentemente, pero sí estaba empezando a tomar conciencia de la forma en la que debía interactuar con locales de las Islas Visayas. En ese sentido, no es extraño que Chirino les pidiera una muestra de su reciprocidad a los hombres armados.²⁶⁷

El líder es aquel que tiene la capacidad de generar un vínculo entre las fuerzas generativas y sus seguidores, en ese sentido es él quien reparte dádivas entre sus seguidores, para generar una especie de “continuación de la dádiva”, que, a su vez, generará una red de dádivas hacia el exterior de su organización social.²⁶⁸ En ese sentido, la observación que hacía Alcina al respecto, aunque desde una lente occidental, nos permite observar este fenómeno en las sociedades bisayas del siglo XVII. En donde, el padre jesuita afirma que los “más poderosos”, refiriéndose al líder o lo que él ubica como el poder central, reparten los objetos que provienen del intercambio con zonas circunvecinas o fuera de las Islas:

²⁶⁵ Chirino, *Relación de las Islas Filipinas...*, 181-182.

²⁶⁶ Nicholas Thomas, *Entangled objects...*, p. 71

²⁶⁷ Un estudio etnográfico contemporáneo, realizado por el antropólogo Jean Paul Dumont, en el cual se describe la práctica social de repartir, en forma de dádiva, el resultado de la mejor pesca que hayan logrado ciertos hombres en particular en la Isla de Siquijour, en la región de las Visayas, ofrece información relevante al respecto de este patrón en las sociedades bisayas. La pesca más abundante es un símbolo de proeza en el hombre y él debe ser generoso con su familia, vecinos y personas cercanas. Sin embargo, los pescadores no están en disposición constante de pescar, responde a ciclos que nada tienen que ver con el ciclo de la producción económica actual. Jean Paul Dumont, *Visayas Vignettes: Ethnographic Traces of a Philippine Island*. (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 114-115.

²⁶⁸ José Amiel, p. 10-11.

Y así, digo que entre sí los tratos y contratos que tenían eran solo los forzosos para el sustento, acudiéndose unos a otros cuando les faltaba en unas partes a otras de las más circunvecinas, que aunque como veremos eran todos o los más enemigos, en tiempo y necesidad se daban permiso para buscar lo necesario y entonces era cuando tenían más granjería o provecho los datos, que solían atravesarlo todo, costumbre común de los más poderosos en todas partes y venderlo a mayores precios entre sí a la gente, que por no tener moneda corriente ni haber habido entre ellos uso de tal cosa, permutaban unas cosas con otras y aun hoy lo usan mucho, de modo que por arroz y gabis y otras raíces comestibles truecan las mantas, vino, caza y pescados, concertándose fácilmente entre sí.²⁶⁹

En el fragmento anterior de Alcina se mencionaba que podía existir molestia entre los diferentes grupos, pero el intercambio continuaba: “que aunque como veremos eran todos o los más enemigos, en tiempo y necesidad se daban permiso para buscar lo necesario.” De aquí que podríamos sostener que el ejercicio del conflicto entre las sociedades bisayas, también pudo ser parte de una distorsión proveniente de la lente de los cronistas y misioneros españoles. Las expediciones calificadas como de “piratería” en las Islas Visayas del siglo XVII y XVIII, fueron preocupaciones constantes para los padres jesuitas, pero, en este punto es preciso detenernos a analizar desde una perspectiva que considere la lógica local, en la que los actos catalogados como piratería son parte de una lógica de redes de intercambio y de proezas a alcanzar, propia del Sureste Asiático, incluso hasta nuestros días.

Al respecto, historiadores como Eduardo Yuste,²⁷⁰ al analizar la dispersión por parte de las sociedades bisayas con respecto a los pueblos de misión, señalaba que ésta era el resultado de las incursiones anuales en busca de esclavos por parte de los musulmanes de Mindanao y la incapacidad de las fuerzas coloniales para detenerlas. En este entendimiento, nuevamente

²⁶⁹ Alcina, Historia de las Islas, vol. 1, 205.

²⁷⁰ P. Melchor Hurtado escrita al P. Gregorio López Viceprovincial de Filipinas, dándole cuenta de su cautiverio, octubre de 1604, ARSI, Phillip. 10, ff. 159-176.

es el resultado de un análisis de fuentes jesuíticas, desde una mirada que no toma en consideración nociones culturales propias de los bisayas.

En 1603 el padre Melchor Hurtado fue capturado en Dulag y llevado a Mindanao, donde permaneció prisionero durante casi un año. En su carta el padre relata...

Para analizar este fenómeno es preciso discutir aquí, aunque sea de forma muy general, el término piratería, en tanto que esta práctica en el Sureste Asiático tiene una historia y formas de desarrollar muy diferentes a aquellas con las que reconocemos los actos de piratería desde la mirada imperial europea.²⁷¹

En el Sureste Asia las agrupaciones piratas formaron sus propias formas de organización social, con objetivos definidos por su cultura. Las fuentes históricas que describen esta región han asociado constantemente este espacio con la práctica pirata; sin embargo, la noción de la “piratería” se introdujo con colonización europea. La connotación es que el concepto de piratería habría sido completamente ajeno a las comunidades marítimas locales. La piratería derivaba en poder político y prestigio social.²⁷² Ahora bien, en la región de Mindanao, las formas culturales musulmanas se hallaban más arraigadas en comparación con las sociedades bisayas. Entre los musulmanes la piratería mantenía, de alguna manera este patrón cultural sureste asiático. “En Sulu, como en muchas otras sociedades jerarquizadas²⁷³ y sociedades estado del Sureste de Asia, la captura de esclavos se invertía directamente en la “dote” de la mujer, con la finalidad de expandir la red de alianzas de un Jefe”.²⁷⁴ En esta definición se pueden encontrar adaptaciones una sociedad jerarquizada, propia del Islam, en el mundo

²⁷¹ Idem

²⁷² Sebastian R. Prange, “Asian Piracy”, *Indian Ocean Studies* (septiembre 2017), 4.

²⁷³ El autor utiliza la categoría *chiefdoms*, utilizada por Junker.

²⁷⁴ *Piracy and Surreptitious activities in the Malay Archipelago and Adjacent Seas, 1600-1840*, editado por Y.H. Teddy Sim. (Springer, 2014), 132. Cfr. Con Warren, *The Sulu zone*, 46.

isleño del actual archipiélago Filipino, en donde la generación de alianzas motiva la supervivencia y permanencia de su mundo, desde sus nociones culturales.

El estudio realizado por el historiador filipino Efren Isorena sobre la piratería en las sociedades bisayas,²⁷⁵ muestra que la práctica conocida como *Kayaw*, en lengua bisaya, es la categoría que engloba prácticas relacionadas con aquello que los europeos categorizaron como “piratería”. Esta práctica era socialmente aceptada e incluso orgullosamente practicada por los hombres a quienes se les atribuía poder y medios generativos.²⁷⁶ Ante esto lo que se puede concluir es que esta práctica, descrita por los jesuitas como un acto de rapiña y terror, era más bien, una actividad realizada por los habitantes del archipiélago con base en ciertos patrones culturales, entre los que resaltaba la capacidad de lograr fuerza generativa, que se traduce en alianzas, que desde la mirada del jesuita, parecían más bien forzadas.

Si analizamos la captura del misionero Melchor Hurtado desde una perspectiva analítica que tome en cuenta las consideraciones anteriores se podría decir que su captura fue vista por los habitantes de Dulac como una proeza. Pero ¿Qué importancia podría significar un padre misionero dentro de la lógica bisaya? Una vez más, nos encontramos frente a una nueva posibilidad histórica, que deriva de una mirada analítica, que incluye la agentividad local. Si los jesuitas, en tanto religiosos, poseían la capacidad de mediar entre las fuerzas sobrenaturales, por medio del agua bendita y la oración, entonces era fundamental incluirlo en la red de alianzas generativas de los diferentes grupos sociales (*gingasopan*) de las sociedades bisaya. Por ello, no es de extrañar que el padre volviese al espacio, en tanto proceso intercultural él también aprendería a mediar con esa lógica, aunque no totalmente comprendida en términos bisayas, sin darse cuenta estaría participando en ella.

²⁷⁵El autor basa su análisis en el texto de Chau Ju-Kua, *Chau Ju-Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the 12th and 13th Centuries, Entitled Chu-fan-chi*, trad. y anotado por Friedrich Hirth and W.W. Rockhill. (Taipei: Literature House Ltd).

²⁷⁶ Efren Isorena, p. 75

Interculturalidad en el método misional jesuítico: *Gingasopan*

Ya se ha mencionado en esta tesis la categoría *gingasopan*, propuesta por el académico John Peterson. Esta categoría sintetiza la forma de organización social de las sociedades bisayas, al contacto con los españoles. En su análisis Peterson desglosa, a partir de fuentes históricas, hallazgos arqueológicos y etnografías contemporáneas en Cebú, la dispersión y cohesión que caracterizaba a este tipo de organización social.²⁷⁷

Peterson afirma que la “dispersión” era la base del *gingasopan*, y que, si bien, existen fuentes “etnohistóricas”, refiriéndose a las crónicas de los fuereños europeos, que han servido como base interpretativa para fundamentar la existencia de sociedades jerárquizadas, también existen evidencia considerable para afirmar lo contrario, tal como lo vimos en el capítulo anterior.²⁷⁸

Entonces, si en las sociedades bisayas no existía un poder central, que estuviese asociado con la acumulación de objetos y personas, como lo señala Laura Junker,²⁷⁹ y, por lo tanto, no había tal estratificación social, como lo afirmaba Scott,²⁸⁰ qué es lo que caracterizaba a las sociedades bisayas de los siglos XVI y XVII. La respuesta que nos ofrece Peterson es la dispersión y la cohesión, como elementos necesarios para generar movimiento constante, que, a su vez, dentro de la cosmovisión bisaya mantendría el equilibrio social:

El poder está vinculado al mundo de los espíritus y al linaje, pero también se desenvuelve en el cambio de personas y alianzas dentro de un marco laxo de descendencia bilateral, de relaciones y movimientos en el paisaje, siempre

²⁷⁷ Este movimiento social se describe también en la etnografía contemporánea de Jean Paul Dumont, con respecto a ciertos ciclos migratorios que se mantienen entre los locales de la Isla de Siquijour, *Visayas Vignettes...*, 90.

²⁷⁸ Peterson, “Cebuan Chiefdoms...”, 53.

²⁷⁹ Laura Lee Junker, *op. cit.*, 68.

²⁸⁰ William Scott, *Barangay...*, *op. cit.*, 130-131.

cambiantes. El poder es fluido y sutil; las relaciones de poder se forman y reforman constantemente.²⁸¹

La dispersión dentro del paisaje era parte de esta lógica (y aun lo es en algunas organizaciones sociales de las Islas Visayas contemporáneas). Sin embargo, no se puede negar que también hay descripciones que narran encuentros con núcleos sociales establecidos, ante esto Peterson afirma que estas sociedades no se mantenían en movimiento constante, pues, más bien, este respondía a ciclos que, con la llegada de fueireños, tanto musulmanes desde el siglo XIII como europeos en el XVI, comenzaron a cambiar.

Sobre las fuentes que abordan el tema de la dispersión en contraste con la búsqueda de núcleos de poder ya se habló anteriormente, ahora es el turno de tratar el tema de la dispersión como un elemento agentivo de las sociedades bisayas dentro de la configuración del método misional jesuítico. Al respecto, es interesante la siguiente anotación del jesuita Mateo Sánchez, quien tras diez años de trabajar en el pueblo de visita de Carigara, en la Isla de Leyte, señalaba lo siguiente:

Esta tierra es de gente disipada y verdaderamente gente convulsa y dilacerada. No hay pueblos ni los puede a mi parecer haber por mucho que en ello se trabaje y cuando los hay han de ser muy pequeños. La razón de esto es porque ésta es gente a menester vivir en el campo por ser todos labradores, pescadores, cazadores, y andar eternamente en busca de la comida. Tienen una manera de sembrar que por muy bien que les acuda la sementera nunca jamás tienen para salir del hambre ni comer dos meses y para sustentarnos nosotros lo hemos de andar como hurtando y sonsacando y en su tributar ha de entrar el cobrador del tributo como con la espada desenvainada pidiendo arroz[...] y esta es la razón por la que digo que no pueden jamás venir a población consciente, porque no tienen cosa chica ni grande que los atraiga al pueblo,

²⁸¹ Peterson, “Cebuan Chiefdoms...”, 68.

porque cada hombre de por sí es suficiente para sí y no a menester a nadie y tienen en el pueblo muchas cosas que los ahuyenten.²⁸²

Mateo Sánchez envió esta carta al padre general Acquaviva, en 1603. Sin embargo, el “problema” de la dispersión fue tema que abordaría el padre Alonso Sánchez, en la reunión que tuvo en Roma, con el mismo Acquaviva, en 1589. El resultado de esta reunión, entre otros asuntos, fue que las misiones ya no serían misiones populares al estilo europeo, en donde el objetivo era simplemente la evangelización; en este caso, los misioneros buscarían *reducir* a los habitantes de las Islas Visayas en pueblos de misión. Por ello, el padre general les otorgaba el permiso de hacer misiones temporales, que a los dos o tres años debían ser entregadas al clero secular. Pero, aun con el permiso la situación no cambiaría mucho. En este sentido, es importante destacar de qué manera se hace evidente aquí el poder agentivo de las sociedades bisayas frente al método misional jesuítico. Los jesuitas no tenían permitido hacer pueblos de misión o misiones temporales, sin embargo, en el proceso intercultural, aquellos elegidos para misionar en las Visayas debieron enfrentar el encuentro con organizaciones *gingasopan* que, sin lugar a duda, modificaría su propio proceso como configuración cultural. Ni los jesuitas ni los bisayas eran configuraciones culturales cerradas, tanto uno como el otro estuvieron en constante modificación durante su interacción, desde el siglo XVI hasta la expulsión de los padres ignacianos a finales del siglo XVIII.

Tal fue la agitación que causó al interior de la Compañía el cambio en la manera de misionar, que analizar esta cuestión desde una mirada que solo incluya los intereses jesuitas deja un espacio sin resolver, pues finalmente los misioneros de las Visayas eran los que debían enfrentar su principal agenda, “la salvación de las almas”, mientras que también debían vivir un mundo que en nada se parecía a lo que habían vivido hasta el momento y que, desde su mirada, incluso ponía en riesgo sus principios religiosos. Mientras que los bisayas mantenían

²⁸² Mateo Sanchez a Claudio Acquaviva, Carigara 12 de abril de 1603, ARSI, Phillip. 10, ff. 104r-104v.

una forma de dispersión y cohesión, motivada por el movimiento y la generación de alianzas generativas.

El sistema de misiones que se decidió aplicar para “tratar”, desde la perspectiva jesuita de unificar estas dos configuraciones culturales fue el “sistema de visitas”, aplicado por el visitador Diego García.²⁸³ Este nuevo método misional fue ejecutado a partir del año 1600 y contemplaba la existencia de “Residencias”, en determinadas “cabeceras”, de donde saldrían de dos en dos, un padre y un hermano coadjutor, que lo ayudaría en las labores y mutuamente vigilarían su disciplina religiosa. Esta dupla debía ir a hacer “visitas” a los pueblos que irían reduciendo, al tiempo que evangelizaban.²⁸⁴ Mientras tanto el viceprovincial Raymundo del Prado seguía ejerciendo presión para formar un sistema híbrido en el cual los misioneros no tuviesen que estar en constante movimiento, pues esto no permitiría la evangelización completa y adecuada de los bisayas.²⁸⁵

Sin embargo, en tanto organización social, los jesuitas también tenían intereses diversos, desde una mirada que observa a los europeos también como susceptibles de ser analizados desde la lente antropológica, se llega a la conclusión que Raymundo del Prado tenía un conocimiento mucho más profundo de las condiciones espaciales y culturales de las Islas

²⁸³ Los padres visitadores eran aquellos elegidos por el padre general para vigilar que los misioneros estuviesen cumpliendo con la disciplina y cohesión que mandaban las Constituciones. Diego García llegó, en junio de 1599, en calidad de visitador de la viceprovincia de Filipinas, pues ésta dependía aun de la Provincia de la Nueva España. La función principal del visitador García era dar solución a las constantes quejas de los padres Pedro Chirino y Juan de Ribera, con respecto a la política de expansión misional del viceprovincial Raymundo del Prado, quien tomó el cargo tras la muerte de Antonio Sedeño, en 1595. Al respecto ver Nicholas Cushner, “Early Jesuit Missionary methods in the Philippines”, *Americas* 15 (1959), 361-379.

²⁸⁴ Diego García a Claudio Acquaviva, Manila, 8 de junio de 1600, ARSI, Philipp. 10, f. 7.

²⁸⁵ Raymundo del Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 25 de junio de 1600, ARSI, Philipp. 10, ff. 18 v-19r. Este hecho se demuestra con la carta de Mateo Sánchez, 3 años después. *Op. cit.*

Visayas, de lo que tenía el padre visitador Diego García, quien finalmente debía cumplir con el objetivo de guardar la disciplina frente a la dispersión de los jesuitas en todo el mundo.

Para muchos jesuitas, el “sistema de visitas” no tuvo la efectividad que se esperaba, ni al interior de la Compañía ni al exterior con los locales bisayas. El padre Ignacio Alcina, quien, a finales del siglo XVII, trabajaría muy de cerca con los bisayas, y a quien debemos la primera obra de carácter etnográfico y natural de esta región, *Historia de las Islas e Indios bisayas* (1668) sería el más crítico y severo con respecto a los “triumfos” logrados en contra de esta lógica de dispersión.

Alcina escribió una carta, que sirvió como base para la *Historia* antes señalada, en donde se quejaba arduamente de la falta de misioneros jesuitas, por lo que el fin de la “salvación de las almas” era sumamente lento. Esta falta de padres en combinación con el sistema de visitas de Diego García, implementado 60 años antes, dejaba a los pueblos de misión sin padres que controlaran la cohesión de los habitantes en el mismo. Alcina se quejaba también de la penosa situación material en que vivían los misioneros en estas islas, pues el presupuesto real no se podían cubrir todas sus necesidades, y los bisayas no contribuían con las limosnas, con las que originalmente se pensaba mantener el sistema misional.

En esta carta, Alcina describe los pueblos de misión y en esta descripción se puede apreciar el proceso de dispersión y cohesión que caracteriza al *gingasopan*, con lo cual se sostiene el poder agentivo de las sociedades bisayas frente al método misional que se buscó aplicar en las Islas Visayas:

Distan estas sementerías del Pueblo (que pocas son las que están cerca porque todos los bisayas huyen del pueblo) algunas dos leguas, otras tres, cuatro cinco y seis leguas, de modo que han de menester un día y a veces más, y si los tiempos y mares están malos, no es posible venir al pueblo; han de traer su comida, ollejas y platillos para comer que en el pueblo no hay más que hierva. [...] de la misma embarcación

salen a la iglesia hombres y mujeres, y de la iglesia se vuelven a ellas de modo que acabada la misa el domingo nadie queda en los pueblos.²⁸⁶

Para Alcina, el sistema era ineficaz en tanto que no se lograba *reducir* a los bisayas en pueblos de misión y acudían de manera “forzada”, según lo señala en *Historia*, sin embargo, el interés por parte de los grupos bisayas existía, en tanto que acudían sin necesidad de presiones de carácter militar, pues en ninguna fuente explorada hasta el momento, se habla de la existencia de tal; por el contrario, la queja constante por falta de apoyo militar para prevenir los ya mencionados ataques “piratas” sugiere que no podría existir este tipo de presión.

En la *Historia* del padre Alcina, el jesuita menciona que los bisayas acudían a los pueblos para “ir a misa, fiestas y recibir sacramentos”, fenómeno que reafirma que en este proceso intercultural los bisayas también participaron activamente:

Y aunque no se puede negar que hoy las poblaciones por acá son más de nombre que de hecho, pues en lo poco numeroso de las casas, en lo raro de los habitantes, en la poca curiosidad y limpieza de las calles más parecen desiertos que pueblos (pues en algunos de ellos no hallarán de ordinario diez personas o a veces ni hay dos) porque las casas del pueblo sólo les sirven los domingos y fiestas de guardar cuando vienen forzosamente a misa o para poner algún enfermo u otro (aunque esto lo excusan cuanto pueden) para que reciban los sacramentos y estén a mano para que se les administren, que todos y siempre viven en sus sementeras, que no es de poco impedimento para su enseñanza particular.²⁸⁷

Como se puede apreciar en el fragmento anterior, el padre Alcina menciona que “forzadamente” acuden a misa, sin embargo, no hay evidencia de la forma en la que se pudiese llevar a cabo tal presión. Lo que se puede interpretar es más bien una clara decepción

²⁸⁶ Francisco Ignacio Alcina a Juan Marín, Pintados, 24 de junio de 1660, ARSI, Philip., 12, f. 1v.

²⁸⁷ Yepes, *Historia de las islas...* vol. II, 65.

por parte del jesuita ante la ineficacia de la reducción y la adopción del evangelio tal y como se suponía que debía adoptarse, según los principios de la Compañía ignaciana.

Sin embargo, desde la lógica de las sociedades bisayas, esta dispersión en contraste con la cohesión en momentos y espacios rituales guardaba sentido. Nuevamente, desde la propuesta analítica de Peterson, el *gingasopan* bisaya, esta congregación a la llegada del padre a los pueblos de visita podría entenderse como un fenómeno que comenzó a adaptarse en la lógica ritual de las organizaciones sociales de estas Islas. En su análisis el autor retoma el estudio del antropólogo Hackenberg, realizado a mediados del siglo XX, en la comunidad Argao, al suroeste de Cebú; en él se describe a los habitantes de la comunidad como una sociedad que ha adaptado en su vida cotidiana el capitalismo: alza y baja de precios, cambios en la tenencia de la tierra, la degradación de las tierras de cultivo y la introducción de ciertas prácticas y rituales sociales. Sin embargo, los agricultores de las tierras altas viajan durante el sábado para celebración de las “fiestas” y la misa matutina de los domingos y regresan a sus espacios de cultivo por la noche del mismo día.²⁸⁸

En un entendido eurocentrista que no ha considerado la perspectiva local o la ha categorizado como “respuestas” o “resistencias” a la acción del español, la conclusión ha sido pensar en este fenómeno de dispersión como una “resistencia” a la presencia de los misioneros. Sin embargo, si contemplamos en el análisis la lógica bisaya en la cual el movimiento era parte de su cosmovisión, y lo sigue siendo en algunas organizaciones sociales de la región, entonces podemos entender este proceso intercultural entre misioneros y bisayas, como uno de adaptación de ciertas formas del catolicismo a la lógica del proceso cultural bisaya.

²⁸⁸ Peterson, “Cebuan Chiefdoms...”, 69.

Cebú un crisol intercultural en las Islas Visayas

La residencia principal de la Compañía en las Bisayas era el Colegio de Cebú. Cuando los holandeses ocuparon Amboina en las Molucas en 1605, expulsaron a los jesuitas portugueses que residían allí. Los padres Lorenzo Massonio y Andrés Pereira se refugiaron en Cebú, acompañados por algunos de sus feligreses, que fueron atendidos en el hospital del que se habían hecho cargo los jesuitas poco antes, a petición del obispo Pedro de Agurto.

Los jesuitas de Cebú ofrecían los ejercicios espirituales a los laicos. Se ofrecían retiros en las residencias de la Compañía; pero a diferencia de lo que ocurría en el Colegio de Manila, donde sólo podían hacerlo los españoles, en Cebú lo podían hacer también grupos de chinos y japoneses. Aunque los jesuitas ya no se encargaban de la parroquia china, sus habitantes seguían recurriendo a ellos no sólo para retiros temporales, sino para cuestiones religiosas durante todo el año, por lo que siempre había un padre en disposición de atender a los chinos en su propio idioma.²⁸⁹

También desde Cebú se llevaron a cabo varias misiones temporales a islas vecinas, a petición de sus respectivos encomenderos o párrocos. Algunas de estas misiones acabaron por convertirse en residencias permanentes. En 1605, el cura párroco de Arévalo, don Miguel Garcetas, pidió asistencia a la Compañía, debido a su avanzada edad. El padre Francisco González fue enviado desde Cebú. Al poco tiempo sus habitantes pidieron que se estableciera una comunidad de jesuitas, cosa que ocurrió en 1608.²⁹⁰

El puerto de Iloilo, cercano a Arévalo, se convirtió en la base de operaciones de la flota encargada de la defensa de las Bisayas occidentales. Después de la conquista de Ternate por el gobernador Acuña en 1606, también se convirtió en el puerto desde donde partía el convoy de ayuda anual. Los jesuitas de Arévalo se hicieron cargo de las necesidades espirituales del

²⁸⁹ *Anua de 1610*, ARSI, Philipp. 5, ff. 271-289.

²⁹⁰ Colín y Pastells, *Labor Evangélica...*, tomo III, 130-131 y 133-134; Francisco González a Claudio Acquaviva, desde Cebú, 29 de abril de 1608, ARSI, Philipp. 10, ff. 237r-238v.

personal encargado de ambas escuadras, y a menudo los acompañaron en sus misiones como capellanes. Este trabajo, realizado de forma voluntaria, fue impuesto oficialmente en 1628 por el gobernador Juan Niño de Tabora.²⁹¹

La misión intermitente de Butuan, en el norte de Mindanao, fue restaurada a petición del gobierno en 1611. El padre Francisco Vicente fue enviado desde Cebú. Casi una década antes, el padre Valerio de Ledesma les había enseñado a sus habitantes los rudimentos del cristianismo, y no los habían olvidado. Los padres Vicente y Juan López evangelizaron a los manobos, pero la misión no se estableció de forma permanente y se clausuró poco después de 1614.²⁹²

Las dos últimas misiones acometidas desde Cebú en este periodo fueron las de Dapitan, en el norte de Mindanao, e Ilog, en la isla de Negros. Los inicios de la misión de Dapitan se remontan a los dos meses que pasó el padre Pascual de Acuña cuando era capellán de la expedición de Juan Juárez Gallinato en 1602. Después fue misionada varias veces por los capellanes de otras escuadras de patrulla, ya que éstas paraban regularmente allí. Quien tuvo un especial interés en Dapitan fue el padre Pedro Gutiérrez, por ello, en 1631, el gobernador Juan Niño de Tabora pidió una residencia permanente, a la que el padre Gutiérrez fue enviado para fundarla y ser su primer superior e Ilog fue fundada en 1628.²⁹³

Conclusiones

Los bisayas y los jesuitas entendidos como dos configuraciones culturales en encuentro establecieron un proceso “mimético” del cual surgieron adaptaciones culturales mutuas. Sobra decir que éste no fue un encuentro simpático para ninguna de las dos, pues debieron

²⁹¹ Colín y Pastells, *Labor Evangélica...*, tomo III, 131; Murillo, *Historia...*, 107.

²⁹² Francisco Vicente a Claudio Acquaviva, desde Butuan, 27 de mayo de 1612, ARSI, Philipp. 11, f. 25; *Anuasde 1611, 1612 y 1614*, en Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo III, pp. 329-333.

²⁹³ Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, tomo II, 255 y 261; Murillo, *Historia...*, 54-55.

confrontar sus condiciones de realidad una y otra vez. Sin embargo, los bisayas no vieron en el padre jesuita una amenaza real para su sobrevivencia, por el contrario, hallaron en él un aliado al cual hacer parte de su red generativa, por medio de la cual comprendían y se relacionaban con su mundo. Es en este sentido que el padre ignaciano y sus enseñanzas acerca de la religión católica son adaptadas dentro de la lógica bisaya del gingasopan.

De la misma manera, pero con mayor conflicto interno, los misioneros jesuitas que llegaron a las Islas Visayas se enfrentaron a una realidad, de suyo intercultural y con capacidad adaptativa, mientras que para ellos las modificaciones a la regla se traducían por sus superiores como un arrebato de desobediencia, hecho por demás penado por los principios fundacionales de la Compañía de Jesús.

El proceso de conflicto por los cambios en el método misional se desarrollaba a la par de los acontecimientos en las Islas Visayas, los locales introdujeron la vida ritual, como las misas los domingos y las fiestas católicas dentro de su lógica de cohesión y dispersión. Los jesuitas, por su parte, modificaron su método a uno que brindara mayor estabilidad a sus quehaceres evangélicos; aunque, con frustración, desde su búsqueda por reducir a los bisayas, afirmaban que éstos, a finales del siglo XVII, casi un siglo después haber comenzado su misión, continuaban con sus patrones culturales.

No obstante, los bisayas y la interculturalidad existente en este espacio les permitió a los jesuitas generar nuevas formas de relacionarse con la alteridad y propagar la fe católica, con métodos, un tanto alejados de lo señalado por los fundadores. Tal fue el caso de la integración de japoneses y chinos, quienes podían realizar retiros y practicar los *Ejercicios Espirituales* sin haberse convertido al catolicismo.

Los bisayas y jesuitas integraron elementos organizaciones y rituales propias de cada una de sus configuraciones culturales, este proceso al que he denominado proceso “mimético” es lo que permitió el desarrollo de una interculturalidad entre éstas.

Conclusiones

El tratamiento analítico que se le ha dado a las sociedades bisayas en esta tesis no ha sido fácil, debido al reto que representa el análisis de documentos coloniales y religiosos con una mirada antropológica. Sin embargo, esta investigación no solamente buscaba entender a los locales en relación intercultural con los jesuitas, sino ubicarlos en una dimensión histórica y espacial, con respecto a su región cultural: el Sureste de Asia.

Como se ha mostrado en este trabajo, las Islas Visayas se han asumido erróneamente como un conglomerado más de islas perteneciente a las Filipinas, agrupadas todas estas ínsulas bajo el entendido de que este archipiélago sería un Estado-nación homogéneo y con un pasado común para todos los que lo componen. Partiendo de esta noción hemos observado que las posturas teóricas que han analizado el pasado de las sociedades que componían estas Islas, al contacto con los fuereños europeos, han sostenido dos posturas básicas: aculturación y resistencia.

Un análisis desde la mirada de la aculturación para el pasado de las sociedades bisayas acota las capacidades de intercambio cultural y material dentro de amplias redes que comprendían el Sureste de Asia, China y Japón, desde mucho tiempo antes de que se diera un primer contacto con la tripulación de Magallanes. La configuración cultural de las sociedades bisayas del siglo XVI mantenía, de suyo, una capacidad de adaptación derivada y motivaba por sus condiciones de realidad. Éstas referían redes de intercambio y relación constante con agentes fuereños, para quienes contaban con formas particulares de relacionarse

interculturalmente. En otras palabras, como ya lo hemos visto, hasta aquí, los bisayas no vivían en un aislamiento cultural, que se hubiese visto amenazado con la llegada de los españoles a la zona. Estas Islas centrales del actual Filipinas representaban un enclave importante dentro de las redes de intercambio del Sureste de Asia, desde el siglo XIII, específicamente Cebú, fenómeno que los españoles adaptarían a su entendimiento mercantil occidental y derivaría en la instauración de una prolífica ruta comercial con Nueva España por medio del Galeón de Manila (Siglos XVI-XIX).

Sin embargo, la resistencia de los locales ante la llamada “imposición colonial” ignora, también, la característica cultural de la que ha hablado, pues supone un entendimiento occidental de “poder”, por parte de los bisayas, anulando, así, las particularidades ontológicas de sus formas de relacionarse con el exterior. Otro aspecto que se deja de lado, desde esta postura teórica, es la forma en la que los jesuitas, en tanto religiosos que estuvieron en contacto con estos isleños, con la ordenanza de Felipe II, en 1592, debieron adaptar su misionología y sus principios de obediencia a la nueva realidad que enfrentaban.

Es por lo anterior que, para cumplir con los objetivos explicativos de este trabajo, se incluyó un capítulo en donde se explican los principios rectores bajo los que se fundó y se sostiene la misionología jesuítica. Desde esta mirada, es posible entender la importancia que cobraba la “salvación de las almas” en la formación de los padres ignacianos. Este objetivo buscaría replicarse en cada espacio del mundo, de manera interconectada. Con ello los jesuitas lograban posicionarse, no solo como agentes de la difusión del evangelio sino como agentes de un espacio global interconectado, a partir de sus registros epistolares. Otro aspecto que se entiende, a partir de esta formación, es el conflicto que representaba, para el interior de la

Compañía, una falta a las órdenes de cualquiera de sus superiores, tal como lo vimos con el caso con la modificación al método misional por parte del padre visitador Diego García y el sistema de “Residencias” en “cabeceras” dentro de las Islas Visayas.

Dentro de la historiografía filipinista hispanista encontramos análisis que nos invitan a observar estos encuentros desde estas posturas teóricas, mismas que han menguado la agencia local dentro de este proceso histórico. La perspectiva intercultural, en conjunto con la categoría de “mimesis”, ha conducido el camino hacia una historia que incluye la agencia de las sociedades bisayas, específicamente de Cebú y Panay, en relación con los intereses y ansiedades propios de los jesuitas.

Si bien, las crónicas tanto de laicos como de religiosos españoles son las fuentes con las que contamos para el estudio de estos temas. Es en esas mismas crónicas que podemos leer aspectos culturales propios de los bisayas y de sus formas de relacionarse con elementos externos, alejándonos de la lupa occidental, como lo aconsejan John Peterson y Bronwen Douglas. La lectura acrítica de estas crónicas ha derivado en un entendimiento parcial de estos encuentros, como lo vimos en el recuento historiográfico filipinista del capítulo dos. En esta riqueza historiográfica, los acontecimientos de la vida colonial se han presentado como un continuo oscurantismo epistemológico, iniciado con los cronistas coloniales. Sin embargo, el juicio, aquí, si se tuviese que hacer alguno, sería para los historiadores contemporáneos que pretendemos hacer análisis históricos de los procesos denominados coloniales, basados en fuentes testimoniales europeas, en muchos de los casos. Nuestros marcos epistémicos, ahora, deben ser de corte interdisciplinario; de tal forma, que la Historia debe tomar de la antropología, lingüística, arqueología -por mencionar algunos- elementos

que nos permitan contar con una lupa analítica más amplia y definida para el análisis crítico de fuentes coloniales, en donde debemos hallar rasgos culturales propios de sociedades locales con las que entraron en relación intercultural.

A partir de esta propuesta analítica, se ha ubicado que en las crónicas de los jesuitas de quienes entraron en contacto con las sociedades bisayas del siglo XVII, como Pedro Chirino, al comienzo del siglo, y Francisco Alcina, en las postrimerías del mismo, las formas de interacción de los bisayas con respecto a los religiosos fueleños estuvieron determinadas por las formas que los locales optaron por integrar a los padres jesuitas en sus redes generativas, para hacer frente al poder colonial representado por las encomiendas. Si bien, el padre ignaciano, no era consciente de esta inclusión, y afirmaba que dichas fiestas eran en honor a su presencia, un análisis que toma en cuenta las etnografías actuales de sociedades bisayas, permite observar en estos “festines” una forma local de integrar elementos extraños, que pudiesen resultar amenazantes, en tanto que desconocidos, pero una vez integrado de forma ritual, el jesuita pasaba a formar parte de sus condiciones de realidad.

Los jesuitas, por su parte, también debían integrar su nueva realidad social a los principios disciplinarios de su orden. La disciplina y la cohesión que debían respetar los jesuitas durante sus estancias alejadas del centro de su Compañía, en diferentes partes del orbe, se veía confrontada con su interés y voluntad misional hacia la “salvación de las almas” de los locales. Si bien, debían respetar las órdenes de sus superiores, el proceso intercultural en el que se encontraron en relación con los isleños bisayas, los condujo hacia un conflicto entre ellos, pues hubo quienes vieron en las modificaciones a su método misional una amenaza hacia su régimen espiritual y disciplinario, mismo que estaba basada en el principio *perinde*

ad cadaver o “dejarse guiar como un cadáver”. Ese dejarse “guiar” en la distancia “como un cadáver” se resistía ante la movilidad social de los bisayas. Sin embargo, las modificaciones al método misional permitieron a los jesuitas entrar en un mayor contacto con los isleños, aunque nunca lograran reducirlos a pueblos, en el mismo sentido que sí lo lograron en el noroeste de la Nueva España, por ejemplo. La particularidad cultural de los bisayas admitió adaptaciones rituales en su organización social, como lo observamos en el recuento de Francisco Alcina, los habitantes de las Islas Visayas comenzaron a asistir a misa los domingos, acudían a las fiestas de carácter católico, como la “Semana Santa”; sin embargo, su dispersión y cohesión social continuó, al menos durante todo el siglo XVII.

La aceptación de los padres jesuitas dentro del entendimiento bisaya estuvo fuertemente influida por el factor cultural relacionado con fuerza generativa de los objetos considerados sagrados, desde la lógica católica. Ejemplo de ello, lo observamos en el agua bendita y la fuerza generativa con la que la caracterizaron los bisayas. En ese sentido, el llamado del padre jesuita como agente de esa fuerza generativa, en momentos de contingencia, como la muerte o la amenaza de algún encomendero, estuvo también determinada por la lógica de los isleños. Como en todo proceso intercultural, los jesuitas también comenzaron a entender, aunque desde un “oscurantismo epistémico”, como se ha explicado en esta tesis, el interés de los bisayas por hacerlos partícipes de sus configuraciones culturales, como una especie de “aliados”, en contra de los encomenderos, es por ello que comenzaron a utilizar este elemento como parte de su discurso cuando debían entrar en contacto con nuevos isleños bisayas, a lo largo del siglo XVII.

Si bien hubo jesuitas que se resistieron (en este caso el término resistencia aplica mejor que para los locales) a las modificaciones en su método misional, finalmente, el proceso de interculturalidad del cual estaban participando los llevó hacia una relajación de sus principios fundacionales, al punto de ofrecer, en el Colegio de Cebú, retiros para laicos, chinos y japoneses no bautizados.

Hasta aquí esta tesis ha buscado ofrecer una mirada analítica a las fuentes jesuitas, principalmente, que ha tenido como objetivo salir de los conceptos teóricos imperantes en la historiografía hispanista sobre Filipinas, como aculturación y resistencia, a cambio de un entendimiento procesual intercultural del encuentro entre jesuitas y bisayas, a lo largo del siglo XVII.

Referencias

Acosta, José de, S.J. 1984. *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización*, ed. Bilingüe de Luciano Pereña *et.al.*, vol. I. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Aguirre Beltrán, Gonzalo. 1957. *El proceso de aculturación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Alegre, Javier R. “Giro lingüístico y corrientes actuales de la filosofía. Influencias Wittgensteinianas”, consultado en diciembre 2017.

Arzubialde, Santiago, Jesús Corella y José M^a García Lomas eds. 1993. *Constituciones de la Compañía de Jesús, Introducción y notas para su lectura*. Santander-Bilbao: Sal Terrae.

Astrain, Antonio. 1902 – 1925. *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, 7 vols. Madrid: Razón y Fe.

Balderas Vega, Gonzalo. 2007. La reforma y la contrareforma. Dos expresiones del cristianismo en la modernidad, 2^a ed. México: Universidad Iberoamericana.

Beltrán, José Luis ed. 2010. La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna. Madrid: Silex.

Beyer, H.O. Año. Miscellaneous Notes on the Set. En *General Index*, vol. 2. FALTAN DATOS

_____. 1931. Introduction to the Papers on Bisaya Customary Law. *Philippine Customary Law* vol.3.

Blair, Emma Helen y James Alexander Robertson. 1903 – 1908. *The Philippine Islands, 1493-1898*, 55 vols. Cleveland, Ohio: The Arthur H. Clark Company.

Blumentritt, F. 1886. España y la isla de Borneo. En *Boletín de la Sociedad Geográfica*, tomo XX, (Madrid).

Bonfil, Guillermo. 1989. *México profundo. Una civilización negada*. México: Secretaría de Educación Pública / Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

Broggio, Paolo. 2004. Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII). Roma: Carocci.

Burga, Manuel. 2005. *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los incas*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- Burke, Peter. 2004. *What is cultural History?* Cambridge, Uk: Polity Press.
- _____. 1987. *The Historical Anthropology. Essays on perception and communication.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Burrieza Sánchez, Javier. 2004. Los misioneros de la Monarquía. En *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Teófanos Egido coord. Madrid: Marcial Pons-Fundación Carolina.
- Cabrero, Leoncio. 1989. Los estudios universitarios en España sobre Filipinas: una visión general. En *El Extremo Oriente Ibérico: investigaciones históricas, metodología y estado de la cuestión*, coords. Francisco de Paula Solano Pérez-Lila, Florentino Rodao García y Luis Eugenio Togores Sánchez, 655 – 661. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- _____ coord. 1999. *Historia general de Filipinas.* Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- _____. 2004. *España y el Pacífico: Legazpi*, 2 vols. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.
- _____. 1973 – 1974. Orígenes y desarrollo del teatro en Filipinas. *Anales de literatura hispanoamericana* 2-3: 83-96.
- _____. 1980. Miguel López de Legazpi: la conquista de las islas Filipinas. *Historia* 16 52: 56-62.
- _____. 1981. Filipinas y el Pacífico español. En *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal. T. 34. La era isabelina y el sexenio democrático: (1834-1874), 973 - 1003. Madrid: Espasa-Calpe.
- _____. 2000. Gobernadores de las Islas Filipinas: 1565-1899, En *Historia general de Filipinas*, coord. Leoncio Cabrero, 493-510. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.
- _____. 2003. El padre Juan J. Delgado, creador de la etnohistoria y etnobotánica en Filipinas. *Revista española de antropología americana*: 387 – 398. (Ejemplar dedicado a: En memoria de José Alcina Franch).
- Cano, Gloria. 2008. Blair and Robertson's *The Philippine Islands, 1493-1898*: Scholarship or Imperialist Propaganda? *Philippine Studies* 56: 3 – 46.
- _____. 2008. Evidence for the deliberate distortion of the Spanish Philippine colonial historical record in *The Philippine Islands 1493–1898. Journal of Southeast Asian Studies* 39/1: 1 - 30.

Castro-Gómez, Santiago. 2005. La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Pensar.

Caulín Martínez, Antonio. 1993. Wenceslao E. Retana y la Historia de Filipinas”, *Espacio, Tiempo y Forma (Serie V, Historia Contemporánea)* 6: 419-440.

_____. 1994. Retana y la bibliografía filipina 1800-1872: El Aparato bibliográfico como fuente para la historia de Filipinas (1ª parte: fuentes generales). *Revista Española del Pacífico* 4: 85-104.

_____. 1996. Retana y la bibliografía filipina 1800-1872: El Aparato bibliográfico como fuente para la historia de Filipinas (2ª parte: fuentes específicas). *Revista Española del Pacífico* 6: 187-210.

Chakravorti Spivak, Gayatri. 2010. Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente, trad. Marta Malo de Molina. Madrid: Akal.

Chakravorti Spivak, Gayatri y Giraldo Santiago. 2003. ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana de Antropología* (enero – diciembre): 297-364.

Chaves Maldonado, Ma. Eugenia. 2008. La creación del “Otro” colonial. Apuntes para un estudio de la diferencia en el proceso de la conquista americana y de la esclavización de los africanos. En *Genealogías de la diferencia. Tecnologías de la salvación y representación de los africanos esclavizados en Iberoamérica colonial*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Chirino, Pedro. 1890. Relación de las Islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los padres de la Compañía de Jesús. Manila: Imprenta de Esteban Barbás.

Crehan, Kate. 2002. *Gramsci, cultura y antropología*. Barcelona: Pluto Press.

Coedes George. 1968. *The Indianized States of Southeast Asia*. Honolulu: East-Western Center Press.

Coello de la Rosa, Alexandre. 2010. Colonialismo y santidad en las islas Marianas: los soldados de Gedeón (1676-1690). *Hispania* 70: 17-44.

_____. 2011. Colonialismo y santidad en las Islas Marianas: la sangre de los mártires (1668-1676). *Hispania sacra* 63: 707-745.

_____. 2011. Martirio y santidad en las Islas Marianas (1668-1676). En *Religión y heterodoxias en el mundo hispánico: siglos XIV-XVIII*, coords. Ricardo Izquierdo Benito y Fernando Martínez Gil, 281 – 298. Madrid: Sílex.

_____. 2012. La historia' inacabada de las Islas Marianas (Ca. 1690) del padre Luis de Morales (1641-1716). En *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, vol. III, coords. José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente y Esther Jiménez Pablo, 1449 – 1470. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.

Cohn, B.S. 1996. Colonialism and its forms of knowledge. The British in India. Princeton: Princeton University Press.

Colín, Francisco. 1900 – 1902. Labor Evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Comp. de Jesús. Fundación y progresos de su en las Islas Filipinas. Historiados por el Padre Francisco Colín, Provincial de la misma Compañía, Calificador del Santo Oficio y su comisario en la Gobernación de Samboanga y su distrito. Parte primera sacada de los manuscritos del Padre Pedro Chirino, el primero de la Compañía que pasó de los Reynos de España a estas Islas por orden y a costa de la Catholica y Real Magestad. Con privilegio. Nueva Edición ilustrada con copia de notas y documentos para la crítica de la Historia General de la Soberanía de España en Filipinas por el P. Pablo Pastells, S.I., 3 vols. Barcnas notelona: Heinrich y Compañía.

Combés, Francisco. 1897. *Historia de Mindanao y Joló*. Madrid: Viuda de Minuesa de los Ríos.

“Concepto de interculturalidad”. 2003. *Cuadernos Interculturales* 1 (septiembre): 1- 2.

Cooper F. y Ann Stoler, ed. 1997. *Tensions of Empire. Colonial cultures in a Bourgeois World*. Berkeley: University California Press.

Costa, Horacio de la. 1961. *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*. Cambridge-Massachusetts.

Cushner, Nicholas P. 1964. Philippine Jesuits in exile: the journals of Francisco Puig, S. J., 1768-1770. (Roma, Institutum Historicum SI.

_____. 1959. Early Jesuit Missionary methods in the Philippines. *The Americas* 15: 361-379.

_____. 1963. Jesuits, Reductions in the Philippines and Paraguay. *Woodstock Letters* 92: 223 – 232.

_____. 1967. Los jesuitas en Filipinas en el siglo decimosexto según el Menologio del P. Pedro Murillo Velarde. *Missionalia Hispanica* 32: 321-355.

Delgado, Juan José. 1892. Historia general sacro-profana, política y natural de las islas del poniente llamadas Filipinas. Manila: Imprenta de El Eco de Filipinas de Juan Atayde.

Díaz-Trechuelo, María Lourdes. 1959. *Arquitectura española en Filipinas (1565-1800)*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.

_____. 1970. El consejo de Indias y Filipinas en el siglo XVI. En *El Consejo de Indias en el siglo XVI*, Valladolid, Demetrio Ramos et al, 125 – 137. España: Universidad de Valladolid.

_____. 1983. Filipinas. En *Historia General de España y América. América en el Siglo XVIII. Los primeros Borbones*, tomo XI-1, 519 - 546. Madrid: Ediciones Rialp, S.A.

_____. 1997. Filipinas en el siglo XVIII. En *La expedición de Juan de Cuéllar a Filipinas*, coord. María Pilar de San Pío Aladrén, 15 – 34. Madrid: CSIC.

_____. 1997. Relaciones Iglesia-Estado en Filipinas: gobernadores, Audiencia y arzobispos. En *Iglesia y poder público: actas del VII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América: Sevilla, 13 de mayo de 1996*, 89 – 99. Córdoba.

_____. 1998. El primer asentamiento español en Filipinas. 1565-1598. En *Las sociedades ibéricas y el mar a finales del siglo XVI: Congreso Internacional*, vol. 6 (Las Indias), coords. Luis Antonio Ribot y Ernest Belenguer, 209 – 232. Madrid.

_____. 2000. Filipinas en el siglo de la Ilustración. En *Historia general de Filipinas*, coord. Leoncio Cabrero, 249 – 292. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.

_____. 2002. Legislación municipal para Filipinas en los siglos XVI y XVII: análisis de un cedulario de Manila. En *Derecho y administración pública en las Indias hispánicas: actas del XII congreso internacional de historia del derecho indiano* (Toledo, 19 a 21 de octubre de 1998), vol. 1, coord. Feliciano Barrios Pintado, 461 – 480. Cuenca, Cortes de Castilla-La Mancha: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

_____. 2004. Legazpi y la integración de Filipinas en el Imperio español de ultramar. En *Filipinas puerta de Oriente: de Legazpi a Malaspina: Catálogo de la exposición celebrada en el Museo San Telmo, Donostia-San Sebastián, 22 de noviembre de 2004 – 19 de enero de 2005, y en el Museo Nacional del Pueblo Filipino, Manila, febrero-abril de 2004*, coord. Alfredo José Morales Martínez, 49 – 66. Barcelona.

_____. 2000. Evangelización y misiones en Iberoamérica y Filipinas: textos históricos. Madrid: Fundación Histórica Tavera.

_____. 2001. Religiosidad popular en Filipinas: hermandades y cofradías (siglos XVI-XVIII). *Hispania sacra* 53/107: 345-366.

Díaz-Trechuelo, María Lourdes, Ana María Prieto Lucena, Antonio García-Abásolo, et.al. 1989. Bibliografía española sobre Filipinas en el siglo XX. En *El Extremo Oriente Ibérico: investigaciones históricas, metodología y estado de la cuestión*, coords. Francisco de Paula Solano Pérez-Lila, Florentino Rodao García y Luis Eugenio Togores Sánchez, 343 – 382. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.

Dikötter, Frank. 1992. *The discourse of Race in Modern China*. Hong Kong: Hong Kong University Press.

Dube, Saurabh. 2010. Identidades culturales y sujetos históricos: Estudios subalternos y perspectivas poscoloniales. *Estudios de Asia y África* 2 (mayo – agosto): 251 – 292.

Duglas, Bronwen. 2001. Encounters with the enemy? Academic readings of missionary narratives on Melanesians. *Comparative Studies in Society and History* 1 (enero): 37-64.

Dyen, Isidore. 1953. The Proto-Malayo-Polynesian Laryngeals. En *The subgrouping of Philippine languages*. Baltimore: Linguistic Society of America

“El Archipiélago Filipino”. Colección de datos geográficos, estadísticos, cronológicos y científicos, relativos al mismo, entresacados de anteriores obras u obtenidos con la propia observación y estudio, por algunos Padres de la Misión de la Compañía de Jesús en estas Islas, 2 vols. 1900. Washington: Imprenta del Gobierno.

Elizalde Pérez-Gruoso, M^a Dolores. 1993. La proyección de España en el Pacífico durante la época del imperialismo. *Hispania: Revista española de historia* 53: 277-295.

_____. 2002. Economía e historia en las Filipinas españolas: memorias y bibliografía: siglos XVI-XX. MAPFRE.

_____. 1989. Las Islas Carolinas, colonia española. En *Estudios sobre Filipinas y las islas del Pacífico*, coord. Florentino Rodao García. Madrid, Asociación Española de Estudios del Pacífico.

Elizalde Pérez-Gruoso, M^a Dolores, Josep M. Fradera, y Luis Alonso eds. 2001. *Imperios y naciones en el Pacífico. La formación de una colonia: Filipinas*, vol. 1. Madrid: CSIC.

Evennet, H. Outram. 1968. *The Spirit of the Counter Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fábregas, Andrés. 2011. De la Teoría de la Aculturación a la Teoría de la Interculturalidad. Educación y Asimilación: el caso mexicano. *Intercultural Communication Studies XXI* 1: 13 - 23.

Flores Galindo, Alberto. 1993. *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Fornet-Betancourt, Raúl. 2005. Interculturalidad o Barbarie. *Revista Pasos* 121 (septiembre - octubre)

García-Abásolo, Antonio. 1995. Efectos de las expediciones científicas en Filipinas. En *De la ciencia ilustrada a la ciencia romántica: actas de las II Jornadas sobre "España y las Expediciones Científicas en América y Filipinas"*, coords. Alejandro R. Díez Torre, Daniel Pacheco Fernández y Tomás Mallo Gutiérrez, 73 – 87. Madrid.

_____. ed. 1997. *España y el Pacífico*. Córdoba.

_____. 2000. Formación de las Indias orientales españolas: Filipinas en el siglo XVI. En *Historia general de Filipinas*, coord. Leoncio Cabrero, 169-206. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.

_____. 2004. Relaciones entre españoles y chinos en Filipinas: siglos XVI y XVII. En *España y el Pacífico: Legazpi*, vol. 2, coord. Leoncio Cabrero, 231 – 250. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

_____. 2005. La difícil convivencia entre chinos y españoles en Filipinas. En *Elites urbanas en Hispanoamérica: de la conquista a la independencia*, coords. Manuela Cristina García Bernal, Luis Navarro García y Julián Bautista Ruiz Rivera, 487 - 494. Sevilla: Universidad de Sevilla.

_____. 2006. Las Indias Orientales españolas: Filipinas puerta de Asia. En *Historia de América*, coord. Juan Bosco Amores Carredano, 627 – 650. Barcelona: Ariel.

Gaune Corradi, Rafael. 2016. Escritura y Salvación. Cultura Misionera Jesuita en Tiempos de Anganamón, siglo XVII. Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.

Garrabou, Joan. 1998. *Presència catalana a les Filipines*. Barcelona: Abadía de Montserrat.

Geertz, Clifford. 2003. Descripción densa. En *La interpretación de las culturas*, trad. Alberto L. Bixio, 19 – 40. Barcelona: Gedisa.

_____. 2003. Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali. En *La interpretación de las culturas*, trad. Alberto L. Bixio, 339 – 372. Barcelona: Gedisa.

Gómez Díez, Francisco Javier. 2000. El impacto de las religiones indígenas americanas en la teología misionera del S.XVI. España: Desclée De Brouwer.

_____. 2016. Espiritualidad ignaciana y primera historiografía jesuita: Pedro de Ribadeneira. *Cauriensa* 11: 567 – 690.

Görlich, Joachim, “The Transformation of Violence in the Colonial Encounter: Intercultural Discourses and Practices in Papua New Guinea”, *Ethnology*, vol. 38, N°2, 1999.

Gowey, David. The problem of the Visayas southeast Asian, history and historiography. (No editado).

Grimsson, Alejandro. 2011. Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad. México: Siglo XXI.

_____. 2014. Comunicación y configuraciones culturales. *Versión. Estudios de Comunicación y Política* 34 (septiembre – octubre): 116 – 125.

Gruzinski, Serge. 1991. La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII, trad. Jorge Ferreiro. México: Fondo de Cultura Económica.

Gutiérrez Cuesta, Luisa. 1953. *Catálogo de obras iberoamericanas y filipinas existentes en la Biblioteca Nacional*. Madrid: Ministerio de Educación Nacional / Dirección General de Archivos y Bibliotecas.

Gutiérrez Fernández, Doris y Álvaro B. Márquez-Fernández. 2004. Raúl Fornet-Betancourt: diálogo y filosofía intercultural. *Frónesis* 3 (diciembre): sin paginado, consultado en diciembre 2017

Hidalgo Nuchera, Patricio. 1990. La implantación de la encomienda en Filipinas de la conquista a la primera década del siglo XVII. Universidad de Córdoba.

_____. 1992. Orígenes del tributo indígena en Filipinas: la polémica de la tasación. *Revista complutense de historia de América* 18: 133-142.

_____. Las bases de la encomienda en las islas Filipinas: los despachos reales. *Revista de Indias* 53: 785-798.

_____. 1993. Las polémicas iglesia-estado en las Filipinas: la posición de la iglesia ante la cobranza de los tributos en las encomiendas sin doctrina y las restituciones a fines del s. XVI. Universidad de Córdoba.

_____. 1993. Los jesuitas de Filipinas, impulsores del descubrimiento y evangelización de las Islas Palaos. *Estudios eclesiásticos* 68: 109-120.

_____. 1993. Una solución al problema de la cobranza de tributos en las Encomiendas filipinas sin doctrina: la Caja de Cuartas. *Revista complutense de historia de América* 19: 299-304.

_____. 1995. Encomienda, tributo y trabajo en Filipinas (1570-1608). Madrid: Polifemo.

_____. 2004. La encomienda en Filipinas. En *España y el Pacífico: Legazpi*, vol. 1, coord. Leoncio Cabrero, 465 – 484. Madrid: Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.

Hidalgo Nuchera Patricio y Félix Muradas García. 2002. La encomienda en América y Filipinas: su impacto sobre la realidad socio-económica del mundo indígena: bibliografía. Tres Cantos.

Juan de la Isla, Descripción Y Relación mui Circunstanciada de los Puertos de Acapulco y Navidad, y delas Islas que descubrió al Poniente en el Mar del Sur la Armada que fue por General Miguel Lopez de Legazpi, que por mandado de S.M y orden del Virrey Don Luis de Velasco salió del dicho Puerto de Navidad a 21 de Noviembre de 1564: Con expresion de sus alturas, y distancias, costumbres y usos de sus naturales, contrastación etc. y de la navegación que hizo la misma Armada, año de 1564, Archivo del Museo Naval. Colección Fernández Navarrete, Nav. XVII, 322, p. 647-648.

Kuper, Adam. 2000. Marshall Sahlins: History and Culture. En *Culture and Anthropologist Account*. Cambridge - Londres: Harvard University Press.

La Condamine, Charles Marie de. 1745. Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amerique méridonale. Paris.

Lacouture, Jean. 2006. *Jesuitas: Los conquistadores*, vol. I, trad. de Carlos Gómez. México: Paidós.

Leturia, Pedro de. 1925. *Nuevos datos sobre San Ignacio*. Bilbao.

_____. 1957. Génesis de los Ejercicios de San Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús (1521 – 1540). En *Estudios Ignacianos*, vol. 2, ed. Ignacio Ipaguirre, 2 – 55. Roma: Instituto Historicum Societatis Iesu.

Lockhart, James. 1992. The Nahuas after the conquest: a social and cultural history of the Indians of central Mexico, sixteenth through eighteenth centuries. Stanford: Stanford University Press.

Lowenhaupt Tsing, Ana. 2005. *An Ethnography of Global Connection*. Oxford: Princeton University Press.

Manchado López, Marta María. 1988 – 1989. Autoridad episcopal y órdenes religiosas en Filipinas: un episodio importante del pontificado del arzobispo Basilio Sancho. *Ifigea: revista de la Sección de Geografía e Historia* 5-6: 217-230.

_____. 1989. La "Concordia de las religiones" y su significado para la Historia de la Iglesia en Filipinas. En *España y el Pacífico: III Jornadas sobre Filipinas e*

Islas del Pacífico, coord. Florentino Rodao García, 63 – 79. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.

_____. 1991. La visita pastoral en Filipinas: conflictos de jurisdicción en la segunda mitad del siglo XVIII. Córdoba: Universidad de Córdoba.

_____. 1993. La Compañía de Jesús y la visita diocesana en Filipinas: los meses previos a la expulsión. En *Congreso Internacional de Historia: La Compañía de Jesús en América: evangelización y justicia, siglos XVII-XVIII: actas*, 173-179.

_____. 1996. Las relaciones entre la autoridad civil y las órdenes religiosas en Filipinas durante el gobierno de don Pedro Manuel de Arandía. *Anuario de estudios americanos* 53: 37-52.

_____. 1999. Religiosidad femenina y educación de la mujer indígena en Filipinas: el beaterio-colegio de la Madre Paula de la Santísima Trinidad. *Revista de Indias* 59: 171-202.

_____. 2002. Tiempos de turbación y mudanza: la Iglesia en Filipinas tras la expulsión de los jesuitas. Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba.

_____. 2005. Consecuencias de la expulsión de los jesuitas: Filipinas. En *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías: Derecho y justicia en la historia de Iberoamérica: Afroamérica, la tercera raíz: Impacto en América de la expulsión de los jesuitas*, dir. José Andrés Gallego. CD-Rom.

Manzano Martín, Braulio. 1995. Íñigo de Loyola, peregrino en Jerusalén, 1523-1524. Según la “Autobiografía” del santo, los tratados franciscanos Medina y Aranda y las monografías de Fussly, Hagen, el marqués de Tarifa y de otros peregrinos españoles y europeos. Madrid: Braulio Manzano y Ediciones Encuentro.

Mardones, José María. 2001. El multiculturalismo como factor de la modernidad social. En *El espejo, el mosaico y el crisol. Modelos políticos para el multiculturalismo*, ed. Francisco Colom. México: Anthropos / Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa / Méxicom.

Mejía Pavony, German Rodrigo. 2012. *La ciudad de los conquistadores, 1536-1604*. Bogotá, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana.

“Misionología ¿Qué es todo esto?”, consultado diciembre 2017 en

<http://mb-soft.com/believe/tsom/missiolo.htm>.

Molina, Antonio M. 1961. *Historia de Filipinas*. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1961.

Morales, Luis de y Charles Le Gobien. 2013. *Historia de las Islas Marianas*, estudio y edición de Alexandre Coello de la Rosa. Madrid: Polifemo.

Moreno, Doris. 2009. 'Presentación' del Dossier: Realidad social y proyección mediática de la Compañía de Jesús. *Historia Social* 65: 107-112.

Mus, Paul. 1934. *L'Inde vy de l'Est: Cultes indiens et indigènes au Champa*. Hanoi: Impr. d' Extrême-Orient.

Navarrete Linares, Federico. 2015. *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Ollé, Manel. 2002. *La empresa de China: De la armada invencible al Galeón de Manila*. Barcelona: El Acantilado.

O'Malley, John W. 2013. "The Historiography of the Society of Jesus: Where does it stand today?", en *Saint sor devil incarnate?: studies in Jesuit history*, Boston: Brill / Leiden.

_____. 2013. "The pastoral, social, ecclesiastical, civic, and cultural mision of the Society of Jesus", en *Saints or devil incarnate?: studies in Jesuit history*. Boston: Brill / Leiden.

_____. 2013. "The Ministry to outsiders: The Jesuits" en *Saint sor devil incarnate?: studies in Jesuit history*. Boston: Brill / Leiden.

_____. 2013. "How the First Jesuits Became Involved in Education", en *Saint sor devil incarnate?: studies in Jesuit history*, 199 – 216. Boston: Brill / Leiden.

O'Neill, Charles E. y Joaquín M^a Domínguez dirs. 2001. *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, vol. III. Roma-Madrid: Institutum Historicum S.I.-Universidad Pontificia de Comillas.

Ortiz Armengol, Pedro. 1958. *Intramuros de Manila, de 1571 hasta la destrucción en 1945*. Manila: Ediciones de Cultura Hispánica.

P. Martín de Rada al Virrey de México, dándole importantes noticias sobre Filipinas, Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante AGI), Audiencia de Filipinas, 79; 2 hs. fol.; copia.

Palacios Julio. 1935. *Filipinas, orgullo de España; un viaje por las islas de la Malasia*. Madrid: C. Bermejo.

Pastells, Pablo. 1925 – 1934. Catálogo de los documentos relativos a las Islas Filipinas existentes en el Archivo de Indias de Sevilla, 9 vols. Barcelona: Compañía General de Tabacos de Filipinas.

Pavone, Sabina. 2007. *Los jesuitas: desde los orígenes hasta la supresión*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.

Pels, Peter. 1997. The Anthropology of colonialism: Culture, History Culture, History, and the Emergency of Western Governmentality. *Annual Reviews Anthropology* 26 (octubre): 163 – 183.

Peterson, John A. 2003. Cebuan Chiefdoms? Archaeology of Visayan and colonial landscapes in the 16th and 17th century Philippines. *Philippines Quarterly of Culture and Society*, vol. 31, n. 1/2. University of San Carlos.

Phelan, John. 1959. The Hispanization of the Philippines: Spanish aims and Filipino responses, 1565-1700. Madison: Wis.: University of Wisconsin.

Pratt, Louis. 1997. *Ojos imperiales. Literatura de viaje y transculturación*, trad. Ofelia Castillo. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Prieto Lucena, Ana M^a. 1984. *Filipinas durante el gobierno de Manrique de Lara: 1653-1663*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.

_____. 1989. Supersticiones y creencias mágicas en Filipinas a través del Padre Alcina. En *España y el Pacífico: III Jornadas sobre Filipinas e Islas del Pacífico*, coord. Florentino Rodao García. 45 – 61. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.

_____. 1993. El contacto hispanoindígena en Filipinas según la historiografía de los siglos XVI y XVII. Córdoba: Universidad de Córdoba.

_____. 2000. Etnohistoria de Filipinas. En *Historia general de Filipinas*, coord. Leoncio Cabrero, 77 – 118. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.

Prieto Lucena, Ana M^a e Inmaculada Alva. 1993. Algunos grupos indígenas filipinos en el siglo XVIII. En Congreso Internacional de Historia. La Compañía de Jesús en América: evangelización y justicia, siglos XVII-XVIII: actas, 267-274.

Prieto Lucena, Ana M^a e Inmaculada Alva. 1993. Algunos grupos indígenas filipinos en el siglo XVIII. En Congreso Internacional de Historia. La Compañía de Jesús en América: evangelización y justicia, siglos XVII-XVIII: actas, 267-274.

Rambla Blanch, Josep M^a. 1991. *El peregrino. Autobiografía de San Ignacio de Loyola*, Intro., notas y comentario Josep M^a Rambla Blanch. España: Mensajero / Sal Terrae.

Reid, Anthony. 1993. Expansion and crisis. Vol. 2, Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680. Londres: Yale University Press.

Remembering Iñigo. Glimpses of the life of Saint Ignatius of Loyola. The Memoriale of Luis Goncalves de Câmara. 2004. Trad., Intro. y notas de Alexander Eaglestone y Joseph A. Munitiz. St. Louis, Mo., USA: The Institute of Jesuit Sources.

Repetti, William C. 1938. *History of the Society of Jesus in the Philippine Islands*, 2 vols. (Parte I: The Philippine Mission, 1581-1595 y Parte II: The Philippine Vice-Province, 1595-1605). For Private Circulation. Manila.

_____. 1940. The beginning of Jesuit Education in the Philippines. Manila.

_____. 1941. St. Francis Xavier and the Philippines. *Woodstock Letters* 70: 304 – 306.

_____. 1941. The First Jesuit Residence in the Philippines. Laguio, 1582-1590. *Woodstock Letters* 70: 301 – 306.

_____. 1963. Jesuits enter the Philippine Islands. *Woodstock Letters* 92: 211 - 222.

Restrepo, Eduardo. 2004. Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault. Popayán: Universidad del Cauca.

_____. “Antropología y colonialidad”, consultado en marzo 2018 en <http://www.ramwan.net/restrepo/documentos/antropologia%20y%20colonialidad.pf>.

Retana, Wenceslao E. 1906. Aparato bibliográfico de la historia general de Filipinas deducido de la colección que posee en Barcelona la Compañía general de tabacos de dichas islas, 3 vols. Madrid: Imprenta de la Sucesora de M. Minuesa de los Ríos.

Rico Callado, Francisco Luis. 2002. *Las misiones interiores en la España de los siglos XVII-XVIII*. Alicante: Biblioteca de la Universidad de Alicante. [Edición digital: Tesis de Doctorado., Biblioteca virtual Miguel de Cervantes].

Ricoeur, Paul. 1998. *Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, trad. Agustín Neira. México: Editorial Siglo XXI.

Rodao García, Florentino coord. 1989. *Estudios sobre Filipinas y las islas del Pacífico*. Madrid: Asociación Española de Estudios del Pacífico.

_____. 1989. *España y el Pacífico. III Jornadas sobre Filipinas e Islas del Pacífico*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.

Rüsen, Jörn. 2004. How to overcome Ethnocentrism: Approaches to a Culture of Recognition by History in the Twenty-First Century. *History and Theory* 4: 118-129.

Saderra Masó, Miguel. 1924. *Misiones jesuíticas de Filipinas, 1581-1768. 1859-1924*. Manila: Tip. Pontificia Universidad de Santo Tomás.

Sahlings, Marshall. 2004. *Apologies to Thucydides. Understanding as Culture and Viceversa*. Chicago, Estados Unidos: The University of Chicago Press.

Said, Edward W. 2002. *Orientalismo*, trad. María Luisa Fuentes. Madrid: Debate.

San Ignacio de Loyola. Obras Completas. Edición Manual. 1977. Trans., Intro. y notas Ignacio Ipaguirre y Candido de Dalmases. 3^{ra} ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos / Universidad Pontificia de Salamanca.

Sanz Tapia, Ángel. 1992. La aculturación indígena. Los primeros españoles indianizados. Congreso de Historia del Descubrimiento: 1492-1556: actas, vol. 2, 303-368.

Shen, Dingping. 2000. La relación entre la Iglesia mexicana y la evangelización en China en los siglos XVI y XVII. Un estudio comparativo entre sus estrategias. *Estudios de Asia y África* 1 (enero – abril): 47 - 75.

Schumacher, John N. 1962. Wenceslao E. Retana: An Historiographical Study. *Philippine Studies* 4: 550-576.

Tarling, Nicholas ed. 1991. *From Early times to C.1800*. vol. 1. *The Cambridge History of Southeast Asia*. New York: Cambridge University Press.

Thomas, Nicholas. 1994. *Colonialism's Culture. Anthropology Travel and Government*. Londres: Polity Press.

_____. 1990. Partial Texts: Representation, Colonialism and Agency in Pacific History. *The Journal of Pacific History* 2 (diciembre): 139- 158.

Tirzo Jorge y Juana G. Hernández. 2010. Relaciones interculturales, interculturalidad y multiculturalismo; teorías, conceptos, actores y referencias. *Cuicuilco* 48 (enero - junio): 11 - 34.

Torres de Mendoza, Luis. 1866. Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América

y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias, Tomo V. Madrid: Imprenta de Frías y compañía.

Valcárcel Martínez, Simón. 1989. El Padre José de Acosta, *Thesaurus* 2: 389 – 428. [Centro virtual Cervantes].

Vallescar, Diana de. 2000. Hacia una racionalidad intercultural. Cultura, multiculturalismo e interculturalidad. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía.

_____. 2013. Interculturalidad, espacio entreculturas y la referencia ético-moral. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 60 (enero – marzo): 57 68.

Vega Ramos, María José. 2003. Imperios de papel. Introducción a la crítica postcolonial. Barcelona: Crítica.

Von Humboldt, Wilhelm. 1833-1839. *Über die Kavi-Sprache auf der Insel Java*, 3 vols. Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin.

Wolters, O. W. 1999. History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspectives. New York: Cornell University.

Wright, Jonathan. 2005. Los jesuitas: Una historia de los “soldados de Dios”. México: Debate.

Young, Robert JC. 2010. ¿Qué es la crítica poscolonial?, trad. María Donapetry. *Pensamiento Jurídico* 27: 281 – 294.