

EL COLEGIO DE MÉXICO

AGENCIA INDÍGENA EN LA CONFIGURACIÓN DEL ESPACIO MISIONAL JESUÍTICO. PRIMEROS ENCUENTROS ENTRE JESUITAS E ISLEÑOS VISAYAS DEL ARCHIPIÉLAGO FILIPINO

Tesis presentada por

MÓNICA PAOLA ACOSTA CARRILLO

en conformidad con los requisitos

establecidos para recibir el grado de

MAESTRIA EN ESTUDIOS DE ASIA Y AFRICA

ESPECIALIDAD:

SURESTE DE ASIA

Centro de Estudios de Asia y África

2014

ÍNDICE TEMÁTICO

Introducción, 1

Cap. I. Procesos culturales en Islas Visayas

1. El estudio de procesos interculturales desde perspectivas no occidentales, 13
2. Sistemas complejos de jefería vs organizaciones heterárquicas en las islas Visayas, 16
3. Gingasopan: Un modelo alternativo, 23

Cap. II. Los jesuitas en el archipiélago Filipino

1. ¿Quiénes eran los jesuitas?, 29
2. Primeros españoles en Filipinas, 34
3. Jesuitas embarcados hacia Manila, 36
4. Pedro Chirino y la consolidación de las islas Visayas como espacio misional jesuítico, 39

Cap. III. Agencia indígena en el método misional jesuítico

1. Percepciones visayas acerca de los padres jesuitas, 44
2. Integración de los religiosos jesuitas a las formas de organización de las sociedades visayas, 53

Conclusiones, 60

Bibliografía, 63

Introducción

El objetivo de este trabajo es proponer una nueva mirada a los procesos conocidos como conquista y aculturación tanto en América como en Asia, por parte de la corona española u durante los siglos XV al XVIII. El archipiélago filipino, específicamente algunas de las islas Visayas, es el escenario en el que se centra este estudio y servirá como ejemplar para analizar los procesos interculturales a discusión. En particular, ofrezco un análisis sobre el espacio misional desde una perspectiva que incluye la agencia de los nativos en su interacción con los fuereños españoles.

Por muchos años el estudio de los procesos de encuentro entre españoles con distintas culturas, sobre todo americanas y asiáticas, ha privilegiado la agencia y agenda de los españoles en relación con los territorios que se mostraban como nuevos e inhóspitos ante sus ojos. Es desde estas perspectivas que sigue siendo lugar común afirmar en los textos académicos que fueron los españoles los actores determinantes de la forma en la que se desarrollaron estos procesos de contacto. ¿“Nuevos” e “inhóspitos” según quién? Esa es la pregunta que ha motivado el presente trabajo. La premisa de esta tesis es que aquellos espacios no podrían ser considerados por los Visayas como nuevos, y tampoco inhóspitos, por lo que resulta problemático que se sigan privilegiando las formas europeas de agencia e historicidad en los análisis de la interculturalidad que caracterizó estos contextos.

Si bien, la dificultad de analizar históricamente la agencia indígena dentro de procesos de encuentro cultural se ha debido a la falta de tradiciones de escritura propias; ésta no ha sido una carencia en sí misma, sino una de carácter teórico, es decir, del

historiador. El carácter privilegiado que los estudiosos de la historia le han dan a los materiales escritos ha resultado en estudios sesgados por la pluma de aquellos que ostentan una posición hegemónica, mientras que las otras partes han quedado sometidas. En este sentido, el sometimiento indígena del que tanto se ha hablado cuando se refieren a los procesos de conquista y aculturación, sin negar las masacres y las destrucciones masivas hechas por los españoles, es más bien producto de una selección de datos y de herramientas teóricas en donde los intereses de éstos han quedado al margen.

Esta tesis pretende mostrar las formas en las que las sociedades Visayas se relacionaron con los fuereños jesuitas a partir de su propia lógica cultural. El medio utilizado para vislumbrar esas formas locales en los textos jesuíticos ha sido el análisis de estudios de antropología histórica sobre las sociedades visayas previas al contacto con los españoles. Desde esta óptica se pueden comprender las relaciones entabladas entre locales y fuereños como bilaterales y ya no sólo como unilaterales, en donde el fuereño es conquistador y el local el sometido.

Aunque la perspectiva que privilegia la fuente escrita, y con ella las formas de agencia e historicidad europeas, continúa imperando gran parte de la academia, desde hace algunos años atrás el escenario académico de la historia se ha visto influenciado por nuevas tendencias. A partir de 1950, la apertura a nuevas herramientas teóricas para el estudio de procesos de contactos culturales entre europeos y nativos de Asia comenzó con las iniciativas de los historiadores interesados en las Islas del Pacífico formados en la Australian National University (ANU).¹ En estos estudios se comenzó a ponderar la

¹ En 1950 llegó a Australia J.W. Davidson para fundar el departamento de Historia del Pacífico en ANU. 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 and Contexts. Reflections*

agentividad indígena dentro de los contactos culturales y se buscaron las vías argumentativas para dejar de ver al indígena como una víctima de estos encuentros. A partir de entonces han surgido nuevas perspectivas teóricas que buscan combinar nociones indígenas sobre el pasado con las formas de producción de conocimiento occidentales.² Los esfuerzos por estudiar desde una lupa más amplia el tema de los contactos culturales continuaron a partir de entonces y entre los resultados de esta búsqueda se ubica el uso de herramientas teórico-metodológicas utilizadas por la antropología para estudiar procesos históricos.

El tema de los contactos culturales fue uno de los principales objetivos también de la “escuela de historia etnográfica de Melbourne” a partir de 1970. En la agenda académica de esta escuela estuvo la búsqueda de nuevas técnicas que les permitieran reconstruir el pasado de aquellas sociedades que “han sufrido tal inmersión en fuentes administrativas que [los hace] surgir con una voz indistinguible.”³ Fue en la antropología en donde hallaron las herramientas teóricas y metodológicas que les permitirían justamente lograr su objetivo. La cuestión aquí, a diferencia de los estudios sobre la subalternidad de los nativos, está en que esta propuesta no posiciona al indígena en un lugar de víctima de la colonización ni tampoco pretende reivindicar su posición en este proceso, sino conocer las formas en las que el nativo interactuó con los fueños creando relaciones sociales, que muy probablemente no fueron entendidos por ellos como relaciones de subordinación.

La nueva generación de estudiosos del Pacífico tampoco tenía como finalidad hallar las respuestas de los nativos frente a la imposición colonial, en tanto que este marco

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

² *Ibidem.*, p. 3

³ Nicholas Thomas, ‘Partial Texts: Representation, Colonialism and Agency in Pacific History’, *The Journal of Pacific History*, Taylor & Francis, Ltd., vol. 25, n° 2, diciembre 1990, p. 139-158, p. 147. Véase, Clifford Geertz, ‘History and Anthropology’, en *New Literacy History*, vol. 21, núm. 2, 1990, p. 321-335.

también supone una subordinación del nativo al poder extranjero. Estudios que centran sus esfuerzos en esas “respuestas”, entendiendo a éstas como asimilaciones o resistencias, siguen partiendo de una forma occidental de entender y crear relaciones con el otro. Este marco de referencia ha sido retomado para analizar el pasado colonial filipino en algunos casos; como ejemplo se encuentra el estudio de John Phelan,⁴ quien analiza las respuestas tanto positivas como negativas que tuvieron los indígenas frente a la llegada de los españoles, con un énfasis particular en las formas en las que los nativos recibieron el cristianismo.

Es por lo anterior que en este trabajo pretendo abordar el tema de los indígenas visayas en sus primeros encuentro con los misioneros jesuitas desde el marco de los procesos interculturales. De principio considero pertinente señalar qué entiendo por proceso intercultural, pues ese será el concepto teórico que me permitirá explicar la tesis que refiere al encuentro entre jesuitas e indígenas visayas en el espacio misional.

Hablar de procesos interculturales es partir del entendido de que el ser humano no responde a intereses y estímulos naturales, sino más bien culturales. La cultura, entonces, siguiendo a Marshall Sahlins,⁵ se puede entender como un sistema que rige los valores, leyes, comportamientos y entendimiento de los seres humanos. Sin embargo, la cultura como sistema no es universal, contrario a esto hay muchos y variados sistemas culturales, que no sólo se definen por el espacio, sino por el tiempo. En este sentido, el historiador no debe mantenerse ajeno a los sistemas culturales, pues son éstos, sin duda, los que le darán la pauta para captar la secuencia de los acontecimientos que pretende estudiar, pero sobre

⁴ John Phelan, *The Hispanization of the Philippines: Spanish aims and Filipino responses, 1565-1700*, Madison, Wis.: University of Wisconsin, 1959.

⁵ En la introducción a su obra *Apologies to Thucydides. Understanding as Culture and Viceversa*, Marshall Sahlings desglosa su propuesta para conocer el pasado tal como un antropólogo hace con el grupo social que pretende estudiar, desde el entendimiento de que esa que pretende conocer es otra cultura.(Chicago, Estados Unidos, The University of Chicago Press, 2004).

todo, le dará las herramientas para explicarse aquello que estudia desde la perspectiva de aquel tiempo y espacio que está buscando entender.

Sahlins brinda una metáfora al respecto del estudio del pasado, misma que le ayuda a explicar por qué es propio hacer uso de las herramientas de la antropología: “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...”⁶

Ahora bien, la existencia de sistemas culturales no indica un estado estático en la cultura. Por un lado Sahlins señala que los sistemas culturales determinan la acción de quienes lo conforman, las acciones de sus miembros siempre estarán en relación directa con los valores de los que se compone; aunque, por otro, existen sucesos contingentes que pueden mover de pronto el curso de aquellas acciones determinadas por el sistema. Esto destruye el supuesto de que todos los seres humanos responden por igual a estímulos e intereses psicológicos o naturales, lo cual no es así.

Sin embargo, los limitantes de esta perspectiva para el estudio de procesos interculturales están en el hecho de que las culturas no son rígidas, pues de alguna manera, son flexibles y sobre todo en momentos en donde se encuentran frente a frente dos culturas distintas. Otro aspecto que cabe resaltar con respecto a la propuesta estructuralista de Sahlins es que su explicación de sistemas culturales está basada en el análisis de la acción de solamente algunos agentes individuales de los sistemas culturales que analiza en las islas fijianas de Bau y Rewa, más no en la colectividad que lo conforma.⁷

La explicación de Sahlins permite entender que la cultura no es universal, pero sus limitaciones están en cómo explicar lo que sucede cuando dos sistemas se encuentran y se

⁶ *Ibidem.*, p. 2.

⁷ *Ibidem.*, análisis medular en cap. III.

colaboran entre sí para la configuración de un sistema cultural nuevo, en una nueva circunstancia histórica. Considero necesario detenerme aquí para señalar que lo anterior no se puede explicar en términos de sincretismo cultural, en tanto que no es una mezcla de sistemas que dan como resultado uno nuevo, y en ello radica el término intercultural. El concepto “proceso intercultural” permite hablar de un proceso en el cual dos culturas se encuentran en un espacio determinado, que se puede entender como el *inter* entre esas dos culturas. Ese espacio es en donde esas dos culturas enfrentadas determinarán las formas en las que sus miembros van a interactuar. Considero que el espacio es de suma importancia, pues éste sugiere los requerimientos de cada cultura para el entendimiento unilateral.

Nicholas Thomas y Greg Denning han hecho hincapié en la dificultad que representa un esquema estructuralista al hablar sobre agencia, pues generalmente este esquema le otorga una coherencia significativa a cada cultura, lo que dificulta el análisis de rasgos particulares de comportamiento en cada grupo social. En ese sentido, esa coherencia es lo que, en algunos casos, niega la posibilidad de que existan diferentes agendas en un mismo grupo social.⁸

El tema de las distintas agendas dentro de un proceso conocido como “conquista” es otro asunto que ha quedado de lado por mucho tiempo en la historiografía.⁹ Y es justamente el entendimiento de que en los procesos históricos no participan grupos sociales con una misma agenda necesariamente, lo que ayudaría a historiar los procesos interculturales entre

⁸ Nicholas Thomas, *op.cit.*, p. 149.

⁹ Ann Laura Stoler y Cooper Frederick desarrollan el tema de las diferencias en las agendas de los “conquistadores” y los resultados que derivan de la fragmentación de la homogeneidad construida para los intereses de un grupo determinado. ‘Between Metropole and Colony: Rethinking a Reserch Agenda’, en Frederick Cooper and Ann Stoler (ed.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997.

dos culturas distintas. Ya que, finalmente, la cultura entendida como un proceso, también, se constituye constantemente por diferentes intereses y objetivos sociales.¹⁰

De lo anterior se desprenden varios problemas: ¿Cómo saber quién o quiénes determinan las formas en las que interactúan dos culturas?, ¿Existen factores que influyan o que se impongan sobre otros para determinar las dinámicas de relación en los momentos de encuentro? y por último ¿Hay sólo un proceso intercultural? Para responder a ello, he retomado la propuesta de Greg Dening con respecto al encuentro entre europeos y habitantes de Islas Marquesas; aunque no me ceñiré aquí a la explicación de su propuesta, en tanto que ese no es el objetivo, considero necesario hacerlo evidente. En muchas ocasiones los estudios sobre historias de contacto han resaltado que la cultura occidental es la que logró sobreponerse ante cualquier otra cultura de aquellos lugares a los que arribaron en distintos períodos y con distintos objetivos: comerciar, colonizar, evangelizar, entre otros. Sin embargo, Greg Dening señala lo contrario cuando se refiere a aquellos europeos que arribaron a las Marquesas:

Para sobrevivir, ellos tenían que entrar, de alguna manera, en la sociedad nativa, principalmente en la lengua. Ellos tenían que someterse a las dinámicas políticas y sociales. Ellos tenían que ser buenos para imitar y actuar. Ellos tenían que ser capaces de leer gestos o modales y entender las formas en las cuales el poder, la clase y el género pueden ser de un color, forma o mirada.¹¹

Si bien Dening abrió la ventana a la exploración de nuevas maneras de percibir los encuentros entre europeos y “los otros”, los resultados de su análisis parecerían favorecer las formas locales en la dinámica de primeros encuentros. En ese sentido, esta propuesta

¹⁰ La cultura es un proceso en constante creación. Genera al tiempo que es generada.

¹¹ Greg Dening, ‘Performing on the beaches of the Mind: An Essay’, *History and Theory*, vol. 41, n°1, 2002, p. 10.

brinda herramientas que ayudan a dismantelar el lugar hegemónico que ha ocupado la lógica occidental en el análisis de procesos interculturales.

Ahora, con respecto a la primera pregunta, ¿Cómo saber quién o quiénes determinan las formas en las que interactúan dos culturas? Se puede decir que si hay en cada cultura un grupo o un agente que figure más que otro en la toma de decisiones. En el particular caso de los jesuitas ese agente será el jesuita que quedó al frente la misión. Él, de alguna manera, es el representante de la agenda de los misioneros jesuitas en ese espacio. Mientras que, por el lado de los Visayas ese individuo se identifica con la figura del jefe u hombre fuerte, quien, como se verá en el capítulo I, no es una persona que guarde un poder central, pero si es quien guarda la sabiduría para liderar a la sociedad.

La dificultad en este tipo de análisis se halla en las fuentes coloniales con las que cuenta el historiador para abordar el tema de procesos interculturales. Éstas únicamente brindan la perspectiva europea del proceso. Sin embargo, este problema se viene abajo gracias a la solución de nuevos marcos teórico metodológicos en la disciplina histórica que incluyen en sus estudios las herramientas de la antropología, como los dos autores citados anteriormente, a los cuales puedo agregar: Inga Clendinnen, Nicholas Thomas, Anne Salmond, Bronwen Douglas, entre otros.¹² Esta nueva perspectiva señala que los textos coloniales pueden ser analizados a la luz de los datos etnográficos que nos arrojan estudios contemporáneos sobre la misma comunidad en la que se ubica nuestro estudio histórico.

¹² Es vasta la producción de estos autores, sin embargo, me ceñiré aquí a los textos utilizados para fines de este trabajo: Inga Clendinnen, *Ambivalent Conquest. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*, Nueva York, Cambridge University Press, 1987; Nicholas Thomas, *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*, Cambridge, Mass y Londres, Harvard University Press, 1991; Anne Salmond, *The Trial of the Cannibal Dog: Captain Cook in the South Seas*, Estados Unidos, Yale University Press, 2003; Bronwen Douglas, 'Encounters with the Enemy? Academic Readings of Missionary Narratives on Melanesians', *Comparative Studies in Society and History*, vol. 43, enero 2001, p. 37-64 y 'Encountering Agency Islanders, European, Voyagers, and the Production of Race in Oceania', en Elfriede Hermann (ed.), *Changing Contexts, Shifting Meanings: Transformations of Cultural Traditions in Oceania*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2011.

A partir del entendimiento de los valores culturales de las sociedades visayas se podrá responder la segunda pregunta: ¿Existen factores dentro de cada sistema cultural que influyan o que se impongan sobre otros para determinar las dinámicas de relación en los momentos de encuentro? Cada sistema cultural tiene elementos flexibles, que bien se pueden moldear o se pueden dejar a un lado; en este sentido, los elementos que se interrelacionaron no fueron aquellos que pesaban menos en cada sistema, sino alrededor de los cuales se constituía su lógica social. En el caso de los jesuitas, el objetivo de evangelizar fue de los menos flexibles, y determinó la forma en la que ellos propusieron la dinámica de relación con los Visayas. Mientras que en el caso de estos últimos el intercambio en vías de reciprocidad fue el valor de mayor peso en sus primeras interacciones con los jesuitas.

Ahora bien, es pertinente que me detenga en este último punto en tanto que será útil para entender la propuesta teórica de esta tesis. Nuevamente siguiendo a Greg Dening y su metáfora de las *playas*, vistas como el espacio en el que se llevan a cabo el reconocimiento, entendimiento y el cruzamiento entre dos culturas distintas; en el caso de los Visayas y jesuitas quiero ubicar ese espacio de entrecruzamiento en las misiones.¹³ Parto del espacio misional para señalar cómo ese sistema de evangelización católica surgido en el siglo XII y enaltecido después del Concilio de Trento, a finales del siglo XVI, sirve para analizar y explicar el proceso intercultural en cuestión. Este espacio no se entenderá en esta tesis solamente como un espacio geográfico, ni como un sistema católico, sino como el resultado de la configuración de dinámicas relacionales de dos culturas dentro de un espacio particular. Como un espacio intermedio de dos culturas, ese lugar en donde sólo los que la

¹³“Islands and Beaches is a metaphor that helps my understanding. It is not a model that makes behavior predictable. ‘Islands and beaches’ is a metaphor for the different ways in which human beings construct their worlds and for the boundaries that they construct between them. It is a natural metaphor for the oceanic world of the Pacific where islands are everywhere and beaches must be crossed to enter them or leave them, to make them or change them.” Greg Dening, *Islands and Beaches. Discourse on Silent Land Marquesas 1774-1880*, Honolulu, Hawaii, The University Press of Hawaii, 1988, p. 3.

habitaban podían modelar y comprender sus nuevas dinámicas de relación, en tanto que estaban configurando un nuevo proceso cultural. Entendiendo por nuevo aquello que surgió del entre cruzamiento entre los dos sistemas culturales en un espacio denominado misión jesuítica.

De lo anterior, se desprende otro aspecto que el mismo autor señala y que pocos estudios retoman cuando refieren a los encuentros culturales: las dinámicas de viaje transoceánico. Los recorridos marítimos realizados a partir de la expansión europea hacia distintas regiones del mundo, siglo XV en adelante, modificaban en gran medida los valores culturales de aquellos occidentales que decidían embarcarse, aunque no por ello se puede hablar de una sistematización de valores homogeneizados constituidos en el navío, pues considero que los intereses y objetivos que tenían en llegar cada uno de los que viajaba a bordo eran distintos. Por ejemplo, los religiosos no tenían los mismos intereses que los comerciantes, e incluso entre religiosos había distinciones entre agustinos, jesuitas, franciscanos, etc, por lo tanto su reconfiguración de valores durante el viaje se daba de maneras distintas. Según se puede leer en algunas historias, como la de Claudio Aquaviva, *Historia de la Compañía de Jesús...*, escrita durante el destierro de jesuitas de territorio español, en 1767, los viajes en aquellos buques marítimos ya representaba en los padres ignacianos que se embarcaban la muestra del gran sacrificio como “siervos de Dios”, lo cual en su imaginario ya los distinguía de sus demás compañeros de la Compañía de Jesús que se quedaban en tierra firme.¹⁴ Por lo anterior, no basta con conocer la legislación jesuita y los objetivos de la Compañía de Jesús en aquella época, sino también entender qué objetivos particulares motivaron a aquellos padres que decidieron embarcarse y ubicar en

¹⁴ Alegre, Francisco Javier, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, ed. Ernest J. Burrus y F. Zubillaga, 4 vols., Institutum Historicum Societatis Iesu, 1956-1960, vol. II, p. 7.

sus crónicas y cartas cual era su percepción con respecto a sus acciones y en qué manera la distancia y las peripecias del viaje modificaron su sistema de valores religiosos.

Por último, los procesos interculturales se pueden manifestar de maneras dentro de una misma historia de contacto. Para ello es pertinente ubicar la agencia indígena en los documentos occidentales por medio de la propuesta teórica que invita al historiador a hacer uso de estudios etnográficos contemporáneos, pues esto permitirá identificar cuáles fueron los parámetros culturales de los locales para configurar dinámicas de relación con distintos actores occidentales.

De acuerdo con los objetivos de esta tesis, los capítulos se han ordenado como sigue a continuación: en el capítulo I, se aborda el tema de las formas de organización social de las sociedades visayas. Se analiza el término “sistemas de jefería” propuesto por Laura Leer Junker¹⁵ y se contrasta con la propuesta de John A. Peterson con respecto a las formas de organización social heterárquicas, mismas que no responden a un sistema de poder absoluto concentrado en una sola figura de autoridad. El modelo *gingasopan* guarda relación con la figura de un “hombre fuerte”,¹⁶ quien cuenta con cierto número de seguidores, y es la propuesta alterna para entender la dinámica social de los Visayas previa al contacto con los españoles. Este análisis es útil en tanto que ofrece los valores culturales de una de las partes de los procesos interculturales desarrollados en la misión.

En el capítulo II se ofrece el panorama de los jesuitas. El marco tridentino dentro del que se forma la Compañía de Jesús bajo el liderazgo de Ignacio de Loyola, en 1540, y su función como difusora de los objetivos del catolicismo después del Concilio de Trento.

¹⁵ Laura Lee Junker, *Raiding, trading and feasting. The Political Economy of Philippine Chiefdoms*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999.

¹⁶ Concepto propuesto por Marshall Sahlins en su artículo: 'Poor man, rich man, big man, chief: Political types in Melanesia and Polynesia', en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 5, n°3, Cambridge University Press, 1963.

Así también, se desarrolla el tema de la llegada de los primeros jesuitas a Filipinas y sus primeras actividades, así como las complicaciones que hubieron de superar para lograr un establecimiento fijo y permanente en la región Visaya. Este apartado acerca al lector a los valores culturales de los jesuitas y lo ayuda a poner a estos actores en su contexto al momento de la interacción con las sociedades de la región en cuestión.

El capítulo III, apartado medular de esta tesis, se aborda el tema de los procesos interculturales desarrollados a partir de los primeros encuentros entre jesuitas y habitantes de las diferentes islas de las Visayas: Panay, Bohol, Cebú, Samar, Leyte y Negros. La *Relación de las Islas Filipinas* del iganaciano Pedro Chirino, quien escribe en 1601, casi veinte años después de la llegada de los primeros jesuitas, es el texto que sirve de base para ubicar las dinámicas de interacción entre jesuitas y locales visayas. El texto de apoyo para entender esas dinámicas en una dimensión espacial más amplia es el texto del jesuita Francisco Alcina, *Historia sobrenatural de las Islas Visayas*, escrito en 1633, más de treinta años después que Chirino y por lo tanto ofrece otro tipo de datos acerca de los procesos interculturales iniciados entre jesuitas y sociedades visayas a finales del siglo XVI.

Las percepciones locales acerca del jesuita, así como su función como mediador entre ellos y las fuerzas coloniales, son enunciadas aquí para poder concluir cómo fue el proceso de integración del religioso a las formas de organización social visayas y cómo, a su vez, los jesuitas lograron integrar ciertas nociones del catolicismo en la dinámica social de ellos.

Cap. I. Procesos culturales en Islas Visayas

a) El estudio de procesos interculturales desde perspectivas no occidentales

Sigue siendo común hallar en los estudios históricos hispanistas el término indígena o nativo para referirse a los habitantes de los territorios relaciones con procesos de colonización. Generalmente, el concepto engloba a los habitantes de territorios no europeos antes de la llegada de los primeros representantes de las potencias occidentales, que buscaban establecerse como metrópolis coloniales. Como se ha dicho en muchas ocasiones, la de indio es una categoría homogenizadora, que no distingue diferencias entre grupos étnicos, y mucho menos entre sus diferentes perspectivas y estrategias de trato con los europeos. Esta forma de desdibujar la complejidad interna es una herencia directa de aquellos procesos de colonización que se pretenden estudiar, aunque ahora formen parte de una perspectiva académica y presumiblemente objetiva.

La anulación de las diferencias étnicas en los procesos de descubrimiento y colonización hispánicos no es, sin embargo, el resultado de un régimen colonial, sino de problemas importantes en la tradición historiográfica hispanista. En tanto que muchos de los marcos de referencia utilizados para estudiar los procesos en cuestión tienen como fundamento la destrucción de las sociedades indígenas a manos de los conquistadores, éstos se han centrado en el seguimiento de las acciones de los llamados colonizadores.¹⁷ Otro

¹⁷ Ejemplares de esta tradición historiográfica existen tanto para el caso de México como Filipinas. Edmundo O' Gorman marcó un paradigma en la academia histórica mexicana con su propuesta teórico-metodológica desarrollada en su obra *La invención de América*, México, FCE, 1995. En ella propone la historicidad de los conceptos y critica la idea del estatismo con el que se había analizado el pasado, e incluso el presente, hasta mediados del siglo pasado, en occidente. Esta obra aunque ofrecía una óptica innovadora también dejaba de lado las concepciones locales de espacio y tiempo. O' Gorman analizaba las crónicas coloniales y las trataba

factor que nos permite afirmar que éste no es el resultado natural o inevitable de la colonización son las fuentes escritas justamente durante ese período. Las historias naturales, realizadas sobre todo por religiosos, aunque a partir de un marco de referencia teológico, nos dan luz sobre las diferencias étnicas que existían previas al contacto.¹⁸

La tendencia de englobar a todos los grupos étnicos dentro del concepto de indígena reafirma la idea de la destrucción cultural como resultado de la conquista, al tiempo que anula la posibilidad de entender las relaciones que surgieron en el encuentro entre dos culturas. Por citar el ejemplo que me interesa, en el caso de Filipinas, no pudo haber sido igual la manera en la que se relacionaron los indígenas tagalos (ubicados en Manila) a la de los indígenas de las Visayas.¹⁹

En suma, estas generalizaciones impiden el entendimiento de los procesos interculturales en la medida en que dejan de lado aquellos elementos culturales propios de cada etnia. Siendo justamente esas particularidades culturales las que desde la perspectiva

de ubicar en su justo contexto, pero su enunciación con respecto a una “invención” de América por parte de los españoles, anulaba totalmente la concepción que los locales ya tenían con respecto a su territorio antes de su interacción con occidente. Para el caso de la historiografía hispanista sobre Filipinas, las condiciones no han sido distintas. Ejemplos de ello 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, Asocia [redacted] 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, 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 dismantelar 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.

¹⁸ Ver por ejemplo Pedro Chirino, *Relación de las Islas Filipinas*, trad. por Ramón Echeverría, Manila, Historical Conservation Society, 1969. De este texto existen distintas ediciones la que se enuncia aquí es la utilizada para fines de esta investigación. Antonio de Morga, sin ser religioso, también hacía distinciones entre los diferentes grupos indígenas en su texto publicado por primera vez en 1609, *Sucesos de las Islas Filipinas*, (ed.) José Rizal, París, Librería Garnier Hermanos, 1890.

¹⁹Incluso entre estos últimos cabe hacer distinciones, pues en las Islas Visayas (ubicadas al centro del archipiélago filipino) existe un gran número de grupos étnicos. Aunque muchos de ellos comparten patrones culturales.

de la antropología histórica, seguida en este trabajo, nos permiten a los historiadores contar con ciertas herramientas analíticas al momento de entrar en contacto con fuentes coloniales.²⁰ En esta tesis el previo reconocimiento de los valores culturales locales son guía de análisis para los escritos jesuíticos, puesto que en ellos es complicado ver una expresión clara de las formas de interacción e integración de las sociedades visayas.

En la gran mayoría de la literatura hispanista sobre el período colonial en el archipiélago filipino, incluyendo algunos estudios etnohistóricos sobre procesos previos al contacto, sigue siendo vigente la tendencia de categorizar a todos los habitantes originales del archipiélago como “indígena filipino”, anulando así las diferencias culturales entre ellos.²¹

Este trabajo, en tanto que aborda el periodo colonial desde la perspectiva de los procesos interculturales, expone algunos de los rasgos culturales de los grupos étnicos de Islas Visayas previos al contacto con los españoles, a saber antes de 1565, año en que Miguel de Legazpi llega al archipiélago filipino, específicamente a la isla de Cebú. Cinco años más tarde decidió moverse hacia el norte, a la isla Luzón, en donde fundó la ciudad de Manila. Ésta no era la primera vez que los habitantes de Cebú tenían contacto con fuereños españoles, pues, en 1521, durante una expedición comandado por Fernando de Magallanes se dio el primer contacto entre ellos.²²

Como se verá más adelante, las sociedades indígenas en Filipinas previas al contacto es un tema que cuenta con poca atención por parte de los historiadores. El

²⁰Al respecto ver: Bronwen Douglas, ‘Autonomous and controlled spirits: Traditional Ritual and Early Interpretations of Christianity on Tanna, Aneityum and the Isle of Pines in Comparative Perspective’, *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 98, n°1, marzo 1989, p. 7-48, p. 8.

²¹John Phelan, *op. cit.*, Laura Lee Junker, Laura Lee Junker, *Raiding, trading and feasting, op. cit.*, Horacio de la Costa, *op. cit.* Los análisis de estos autores se ubican dentro de esa tendencia.

²²Una descripción detallada de este primer viaje y contacto se halla en Antonio Pigaffeta, *Primer viaje alrededor del mundo*, (ed.) Leoncio Cabrero Fernández, Madrid, Dastin Historia, 1988.

bosquejo siguiente es suficiente para ofrecer un panorama general sobre los rasgos culturales de aquellos grupos.

b) Sistemas complejos de jefería vs organizaciones heterárquicas en las Islas

Visayas

El tema de las organizaciones políticas en la región del Sureste de Asia comenzó a ocupar un lugar en la academia desde los primeros años del siglo XX.²³ Autores como Tambiah y Wolters,²⁴ quienes se acercaron al tema desde una perspectiva histórica, ofrecían análisis detallados sobre los patrones culturales compartidos de la región. Según estos autores, uno de los rasgos más representativos del sureste asiático era el sistema de organización galáctico ‘pulsante’ o mándala. En este tipo de organización el poder no se concentra en el centro sino que se irradia desde ahí, al tiempo que otros centros con menos poder gravitan alrededor del mismo. Entre más cercano se encuentra un sitio del centro, en términos

²³ Entre los autores destacados en los estudios del Sureste Asiático se cuentan un gran número. Aquí me limitaré a señalar solamente a algunos. De los principales ejemplos que siguieron el enfoque de indianización y sinización, y que ampliaron la visión de los estudios históricos más allá de los límites nacionales fueron: Paul Muss, en 1933 y Georges Coedès en 1944. Con respecto a los estudios de la post guerra que por primera vez analizaron el Sureste de Asia como una región es pertinente señalar que muchos de ellos fueron el resultado de los seminarios impartidos en las universidades de distintos países en donde se abrieron programas de investigación en el área del Sureste de Asia. La universidad pionera de esos centros fue la Cornell University en 1950. El primer autor que hizo una historia a partir de este enfoque fue D.G.E. Hall, en 1955. Mientras que el pionero en el estudio de la región de manera autónoma a las influencias de culturas extranjeras es el autor van Leur, en 1955. Entre los autores contemporáneos que se han dedicado a analizar las rutas comerciales para el mayor entendimiento de las dinámicas económicas y sociales del SEA durante el período anterior a la llegada de los europeos y su autonomía de las influencias extranjeras se encuentran: O.W. Wolters, Anthony Reed, Peter Bellwood, todos ellos a partir de un estudio interdisciplinario que tomaba en cuenta la historia y la arqueología. En cuanto a historiadores que han tomado herramientas metodológicas de la antropología podemos señalar a los autores: Barbara Watson Andaya y Leonard Y. Andaya.

²⁴ S.J. Tambiah, *World Conqueror and World Renouncer. A study of Buddhism and polity in Thailand against a historical background*, London, New York, Melbourne, Cambridge University Press, 1976; O.W., Wolters, *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspective*. Singapore, Institute for Southeast Asian Studies, 1982.

geográficos, tendrá mayor capacidad para ejercer autoridad. En este tipo de organizaciones la autoridad no es absoluta, es a partir del mérito que un hombre logra ejercerla.²⁵

Wolters, retoma el concepto “galáctico pulsante” desarrollado por Tambiah para hacer un estudio sobre los rasgos culturales que comparte la región, aunque considera posible que este sistema sea la adaptación de una influencia foránea al contexto del sureste asiático temprano, en tanto que las sociedades previas al contacto con India y China tenían una estructura de pensamiento multicéntrica. Los principales rasgos culturales que presenta este autor para definir a la región son: parentesco *cognatic system of kingship*; la estructura de gobierno concéntrico o mándala; la idea de un hombre fuerte o con destreza (*men of prowess*), que está muy ligado a los dos rasgos culturales anteriores; y el océano.²⁶ Éste último, aunque cabe dentro de los rasgos físicos, también entra en el esquema de rasgos culturales en tanto que fue parte significativa de la cosmovisión de sociedades del Sureste Asiático insular y les permitió el desarrollo de un comercio marítimo en épocas tempranas con las sociedades del litoral.²⁷

Ahora bien, las sociedades organizadas a partir de este modelo, según Tambiah, no sólo correspondían a aquellas que tenían un nivel de sofisticación social elevado,²⁸ sino que también se hallaban rasgos ‘más simples de mandala’ entre sociedades de carácter ‘tribal’,²⁹ como los atoni de Timor occidental.³⁰ El autor distingue entre sociedades complejas y simples a partir de sus formas de organización social, aunque desde su perspectiva todas

²⁵ Ver también Martin Stuart-Fox, ‘Political Patterns in Southeast Asia’ en Colin Mackerras (ed.), *Easter Asia*, 3ª ed., Melbourne, Longman Cheshire, 2000, p. 83-84.

²⁶ Wolters, *op.cit.*, p. 28-31, 35, 38.

²⁷ El comercio marítimo fue el principal medio por el cual llegaron las influencias de a India y China

²⁸ “Complex kindom” y “polities”. *Ibidem*.

²⁹ ‘tribal lineage-based segmentary societies’. 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, p. 1.

³⁰ *Ibidem*.

ellas comparten en mayor o menor grado el sistema galáctico de organización política, con un centro que irradia su poder hacia la periferia. Si bien, el concepto ‘mandala’ no se refiere a un centro político con una periferia inmutables, sí hace referencia a varios centros de poder que pueden mutar en contextos históricos de contingencia –de ahí que sean descritos como pulsantes– y que mantienen cierto control hacia afuera.

Un modelo con características similares es la propuesta de Laura Lee Junker con respecto a las sociedades del archipiélago filipino en el periodo de primeros contactos españoles. Este modelo explicativo nos refiere a la existencia de ‘sociedades de jefería’ en toda Filipinas, entrelazadas por medio de complejos de intercambio social.³¹ Junker afirma que:

...Las jeferías en Filipinas, como en muchos complejos sociales del Sureste de Asia, tienen una estructura política segmentarizada y una integración política vertical relativamente débil, en el cual los jefes políticos de distintas formas operan en la jerarquía política con gran independencia. De este tipo de organización resultan en entidades menos estables que las típicas jeferías.³²

La propuesta de Junker acerca de la existencia de sistemas de jefería jerárquicos en las sociedades del archipiélago filipino previas al contacto con españoles, la cual sugiere que la autoridad estaba concentrada en una sola figura de poder, es el resultado de una investigación que combinaba herramientas heurísticas de la historia y la antropología. Ella analiza la documentación del período colonial y amplía este análisis con datos etnográficos que le permiten reconstruir aspectos de las sociedades filipinas durante el periodo de contacto español. Esta investigación estuvo enmarcada dentro de un proyecto arqueológico iniciado por Karl Hutterer en 1970.

³¹ Laura Lee Junker, *op. cit.*

³² *Ibidem.*, p. 68.

Hutterer fue el primero en sugerir que el modelo de ‘sociedades de jefería’ podía ser utilizado para entender a las sociedades filipinas previas al contacto con los fuereños españoles. Para demostrarlo eligió el espacio de Cebú para realizar sus excavaciones y a partir de sus resultados decidió continuar analizando la región de las Visayas,³³ pues lo consideró un escenario menos corrompido por la influencia española.³⁴ Este ha sido el punto de partida de posteriores investigaciones dirigidas a la búsqueda de patrones culturales distintivos de las ‘sociedades de jefería’³⁵.

Tanto Hutterer como Junker llegaron a la conclusión de que existían estratos sociales dentro de las ‘sociedades de jefería’ y que éstos eran el resultado del intercambio de porcelana china con los “jefes” de los establecimientos costeros de la región Visaya.³⁶ Junker elaboró una lista de elementos que le sirvieron para diferenciar entre unos y otros tipos de estrato social:

- La presencia de fuertes tabués, como por ejemplo, la prohibición de interactuar con personas de distinto estrato social.
- Las diferencias en los ritos funerarios entre personas de una misma sociedad.
- Diferencias en la inversión para la construcción de viviendas

³³ Karl Hutterer y Rosa Tenzas exponen los resultados de su investigación en el artículo “Preliminary Report on the Salvage Excavation Project in Cebu City” en *Dr. H. Outley Beyer: Dean of Philippine Anthropology*, Rahman, Rudolf y Gertrudes Ang, (eds.), Cebú, San Carlos, 1968.

³⁴ El autor Carl E. Guthe, después de una expedición con fines arqueológicos financiada por la Universidad de Michigan, sugirió que: “...the earlier cultur of the Visayan islands closely resembled that found today among the pagan tribes of the interior of the larger islands”. El interés académico en las Islas Visayas, entonces, no era nuevo para Hutterer, incluso ni siquiera para Guthe. Éste comenzó a inicios de la primer década del siglo XX, gracias a los descubrimientos de porcelana china en algunos asentamientos de las Islas Visayas hechos por el zoologista norteamericano Dean Conant Worcester. Véase Carl E. Guthe, “The University of Michigan Philippine Expedition”, *American Anthropologist*, New Series, vol. 29, n°1, 1927, p. 75.

³⁵ Al respect ver Junker, *op. cit.*; William Henry Scott, *Prehispanic Source Materials for the Study of Philippine History*, Quezon City, New Day Publishers, 1984 y *Barangay: Sixteenth-Century Philippine Culture and Society*, Quezon City, Ateneo de Manila University Press, 1994; Astrid Sala-Boza, ‘The genealogy of Hari’Tupas: An ethnohistory of chiefly power and hierarchy in Sgbu as a protostate’ en *Philippine Quarterly of Culture and Society*, vol. 34, n° 3, septiembre 2006, p. 253-311.

³⁶ Junker, *op. cit.*, p. 314-315.

- Diferencias en la dieta diaria³⁷

W.H. Scott representó a uno de los autores de mayor peso para sustentar el argumento de Junker con respecto al tema de las sociedades estratificadas. Scott señalaba, además de lo anterior, que las mujeres vírgenes de los jefes Visayas eran recluidas antes del matrimonio para no ser contaminadas por la población común.³⁸

El tema de los tabués en sociedades austronesias, así como en las melanesias, es más complicado de lo que parecería, y vale la pena comentarlo. No se trata solamente de una prohibición ritual o cotidiana. Se refiere, en el contexto austronesio a un poder al que sólo se puede tener acceso por medio de ciertas acciones en contexto ritual.³⁹

Si bien, los resultados a los que llegaron estos investigadores no se deben desechar por completo, es necesario leerlos con una mirada crítica, en tanto que las generalizaciones a las que llegaron ofuscan nuestro entendimiento más preciso acerca de la forma de organización social que poseían los grupos étnicos de la región de las Visayas previo contacto con los españoles. El análisis de los datos arqueológicos e históricos (sobre todo crónicas de los españoles) debe hacerse a partir de una lógica de pensamiento que nada tiene que ver con la de los españoles, específicamente de acuerdo con este trabajo con la de los misioneros jesuitas, autores de las crónicas que aquí se analizan, e incluso tampoco con la lógica de organización política de la región continental del Sureste de Asia.

Los límites del modelo sociedades de jefería se encuentran en el análisis de las fuentes coloniales en donde se supone la existencia de sociedades jerárquicas. Al incluir un léxico centrado en torno a problemas de rango y estratos sociales centralizados, las

³⁷ Junker, *op.cit.*, p. 120.

³⁸ William Henry Scott, *Barangay...*, *op. cit.*, p. 136.

³⁹ Al respecto ver John A. Peterson, 'Liminal objects, sacred places: Epistemological and archaeological investigations at the aleonar site in Cebu, Philippines', en *Philippine Quarterly of Culture and Society*, vol. 33, n°3/4, septiembre-diciembre 2005, p. 218-270.

descripciones de los conquistadores españoles no toman en cuenta que los sistemas de organización isleños y poder horizontales. En contraste mi argumento es que los datos históricos que ofrecen deben ser analizados a la luz de un marco de referencia que incorpore las concepciones de poder y organización locales. Junker, y los autores que le anteceden, hacen 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 visayas.

Antonio Pigafetta, quien ofrece la primera descripción de las sociedades de la región de las Visayas, hace referencia constante a la existencia de reyes, príncipes, principales, entre otras categorías que nos refieren a la existencia de un poder central. El autor señala que: “Después de Yantar, 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”.⁴⁰ 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.

Por un lado el análisis de fuentes de Junker sigue el modelo político basado en la existencia de un centro y periferia, mientras que por otro lado, las analogías etnográficas que utiliza para analizar el contexto general de las sociedades filipinas están limitadas a las áreas que, previamente al arribo de los españoles, habían mantenido contacto con

⁴⁰ Antonio Pigafetta, *op.cit.*, p. 90

sociedades musulmanas.⁴¹ En específico, el uso del término “datu” o “rajah” hace referencia al contacto que los grupos étnicos de la región de las Visayas habían mantenido con sociedades islamizadas muchos años antes de la llegada de los españoles, pero no sugiere que su organización social interna haya tenido un núcleo de poder político hecho a la usanza de formas de gobierno musulmana.

En contraste con el modelo de Junker con relación a las ‘sociedades de jefería’ se encuentra la propuesta de John A. Peterson, quien propone que:

Un modelo alternativo necesita hacer a un lado la propuesta de Junker [que explica el escenario político y social filipino a partir del concepto] “organizaciones de jefería”, la cual cuenta un base argumentativa de diferentes fuentes. Pero aquí, [la alternativa sería] buscar una forma para contextualizar el surgimiento de ‘jeferías’ dentro de un 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 estratificación⁴²

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 hacían explícita su frustración ante la incapacidad para ejercer coerción indirecta sobre algunos grupos indígenas, pues al parecer la figura que ellos consideraban era el poder central no podía ejercer ninguna presión sobre la comunidad para

⁴¹ Junker, *op.cit.*, p. 121

⁴² John A. Peterson, “Cebuan Chiefdoms? Archaeology of Visayan and colonial landscapes in the 16th and 17th century Philippines”, en *Philippines Quartely of Culture and Society*, vol. 31, n°1/2, University of San Carlos, 2003.

ofrecer sus servicios a los recién llegados españoles. Esto se debía a que en estas sociedades no existían núcleos de poder a los que se les rindiera tributo u obediencia absoluta, a la manera de las unidades político-económicas del siglo XVI europeo. Éstas eran más bien grupos vinculados por lazos de parentesco con un elemento constante, el movimiento de personas y objetos que generan nuevas relaciones sociales, mismas que aseguran los elementos básicos de sobrevivencia: comida y la reproducción de individuos.⁴³

Como hemos visto, los modelos como el ‘mandala’ o ‘sociedades de jefería’ tratan de explicar la organización social a partir de un centro y una periferia formales, mismas que no hallamos para el caso de las sociedades de la región Visayas y en ese sentido no nos acerca mucho a un entendimiento concreto sobre sus formas fluidas de organización social.

c) *Gingasopan*: Un modelo alternativo

El es como un banyan,⁴⁴ explicó el nativo, que, aunque es el más grande y alto en el bosque, sigue siendo un árbol como el resto. Pero, sólo porque él es que el sobrepasa a los demás, el banyan soporta más lianas y enredaderas, provee de más comida a las aves y da mejor protección en contra del sol y la lluvia.⁴⁵

⁴³ Ver Carlos Mondragón, ‘Entre islas y montañas: movimiento y geografía cultural en Melanesia y el Tibet’ en Patricia Fournier, Carlos Mondragón, et. al. (coord.), *Peregrinaciones ayer y hoy. Arqueología y antropología de las religiones*, México, El Colegio de México, 2012. En este artículo el autor ofrece un análisis acerca de las formas en las que las sociedades melanesias configuran su dinámica social a partir del movimiento constante de personas y objetos. Aunque éste es un estudio que retoma etnografía de sociedades distintas a las que interesan en este trabajo, es pertinente la analogía en tanto que los rasgos culturales descritos aquí se pueden hallar también en sociedades austronesias como las visayas.

⁴⁴ Higuera india

⁴⁵“He was like a banyan, the natives explain, which, though the biggest and tallest in the forest, is still a tree like the rest. But, just because it exceeds all other, the banyan gives support to more lianas and creepers, provides more food for the birds, and gives better protections against sun and rain.” H. Ian Hogbin, ‘Native Councils and Courts in the Solomon Islands’ en *Oceanía*, n°14, 1943, 258-283, p. 258

En el apartado anterior se expusieron las limitaciones que ofrece el modelo de ‘sistemas de jefería’ para entender la organización social de los grupos que habitan en las islas centrales del archipiélago filipino. Aunque los datos arqueológicos de Junker y Peterson son resultado de excavaciones hechas particularmente en la isla de Cebú, éstos son contrastados con fuentes etnográficas del periodo colonial y contemporáneo, lo que les permite hallar ciertos patrones culturales compartidos entre las sociedades de la misma región Visaya. La diferencia entre sus análisis se ubica en el perspectiva teórica desde la cual abordan los temas: mientras que Junker parte de la previa existencia de sistemas complejos de jefería en las sociedades visayas, Peterson propone una en donde el modelo considere la pertinencia de entender a estas sociedades como heterárquicas más que jerárquicas. Este autor señala al respecto:

Los escritos sobre la historia de Cebú han caído en el error de capturar las formas de vida social por medio de modelos occidentales jerárquicos. [Esto ha sido un error en tanto que no] les permite entender formas de vida tan ajenas. En Filipinas, ese poder que fluye por medio de una ascendencia bilateral en impresas afiliaciones de parentesco y por medio de relaciones flexibles de autoridad y liderazgo, de pronto, ha adaptado formas foráneas para integrar material de intercambio y exigencias sociales. El poder dentro de una comunidad puede estar vinculado con relaciones de parentesco extensivas o prácticas chamánicas más que al intercambio material o de linaje.⁴⁶

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

⁴⁶ “The wrtting of Cebuan history has been caught in the failure of hierarchical western model to capture forms of social life alien to such description. Power that flows through bilateral descent in loose kinship affiliation and through flexible relations of authority and leadership in the Philippines has readily adapted foreign forms to accommodate changing material and social exigencies. Power within a community may be related to extended kinship relations or shamanic practice rather than material exchange or lineage.” Peterson, *Cebuan Chiefdoms?*, *op.cit.*, p. 61

flexibles de autoridad.⁴⁷ 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).⁴⁸ La figura de un hombre central, mismo que ha sido identificado desde los relatos españoles como *datu* o jefe máximo, es en torno a quien se cohesionan los miembros de la sociedad, pero sus capacidades no eran tan extensas como las que se le han atribuido desde entonces.

Marshall Sahlins en su estudio sobre la figura del ‘gran hombre’ plantea que:

En algunas de las tribus melanesias, en las que el ‘gran hombre’ ha estado bajo el escrutinio antropológico, [se ha visto que] las diferencias culturales locales modifican la expresión de su poder personal. Pero el indicador cualitativo de la autoridad del hombre fuerte es en todos los lugares el mismo: un poder personal. El hombre fuerte no llega a un puesto [establecido]; ellos no logran ni se instalan en una posición de liderazgo por encima de grupos políticos. Lograr el estatus de hombre fuerte está más bien en el resultado de una serie de actos que elevan a la persona sobre el común de sociedad, así como en atraer hacia el mismo un grupo de lealtad, [digamos] hombres menores. No es preciso hablar de ‘gran hombre’ como un título político, pues éste no es más que una posición reconocida en contextos relacionales interpersonales...⁴⁹

Los alcances del poder de estos hombres dentro de cada grupo, *gingasopan*, en el caso específico de las Islas Visayas, solamente se ubican dentro de su propio grupo. Un líder no tenía influencia directa sobre las decisiones de otros grupos. Su poder estaba limitado al interior de su propio grupo y, en ese sentido, su poder no era absoluto dentro de un margen

⁴⁷ 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.

⁴⁸ Resil B. Mojares, ‘Where is the center? Ideology formation and the constitution of a rural cebuano community: 582-1988’ en *Philippine Quaternary of Culture and Society*, vol. 28, n° 1, Cebú, University of San Carlos, 2000, p. 1-78, p. 6. En textos coloniales como el del jesuita Francisco Alcina hay referencias a la figura *gingasopan*. Véase Victoria Yepes, Victoria Yepes, *Historia sobrenatural de las Islas Bisayas. Segunda parte de a Historia de las Islas e Indios Bisayas del padre Alzina*, Manila: 1668-1670, 2 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998, v. II, p. 214.

⁴⁹ Marshall Sahlins, ‘Poor man...’, *op.cit.*, p. 289.

territorial amplio, como se entiende en el modelo de los sistemas complejos de jefería. El poder sobrenatural atribuido a los hombres fuertes está estrechamente relacionado con su facultad para generar relaciones sociales que les permitan asegurar su posición, pero sobre todo, la supervivencia del grupo del cual forman parte.⁵⁰

El hombre fuerte podía guiar muchas de las actividades de un grupo, pero no necesariamente las representaba, tal como lo hace un líder formal dentro de un esquema de organización política occidental. Como lo señala Hogbin, en el epígrafe con el que se abre este apartado,⁵¹ esta figura no es diferente de las demás. Antes bien cuenta con facultades que los demás integrantes, sus seguidores, no tienen. Aunque es sólo con la conformidad de los demás miembros del grupo que esas facultades se mantienen, pues, como ya se ha dicho, la del ‘gran hombre’ no es una posición absoluta. Es en este punto es donde radica la flexibilidad de este tipo de organización, pues la cohesión y la dispersión son una constante en contextos sociales como el de las visayas, en donde el movimiento era básico para asegurar la supervivencia de la sociedad, en tanto que les permitía generar relaciones personales, que a su vez sentaban las bases de redes de intercambio más amplias de personas y objetos, que les aseguraban la reproducción y el alimento, elementos básicos para asegurar la dicha supervivencia.⁵²

En este sentido, el hombre fuerte, como figura capacitada para generar relaciones sociales benéficas para él y sus seguidores, era la primera persona que interactuaba con los españoles, durante la primera etapa de contacto. Esto no significa que esta figura ostentara

⁵⁰ Sobre las prácticas chámánicas dentro de los grupos locales de la isla de Cebú ver: Liberman, *Cebuano Sorcery: Malign Magic in the Philippines*. Berkeley, University of California Press, 1967.

⁵¹ El planteamiento de Hogbin sigue los señalamientos de los habitantes del norte de la isla de Malaita, la cual se ubica en la franja oriental de Islas Salomón.

⁵² Koki Seki, ‘Fiesta, patron saint, and the concept of gahum: a preliminary study on the folk notion of power among Cebuano migrant fisherfolk’ en *Philippine Quarterly of Culture and Society*, vol. 30, n°1/2, mayo-junio 2002, p. 111-137, p. 112-113.

un poder y supremacía de la misma manera en la que han sido caracterizados por los primeros cronistas. En su análisis sobre la formación de la comunidad de Valladolid en Cebú,⁵³ Mojares ubica periodos de cohesión y dispersión constante entre los integrantes de la comunidad. Estos periodos son resultado de la importancia que para la cosmología de los cebuanos guardaba la movilidad. La cohesión en torno al líder se da en mayor medida cuando el grupo se encuentra dentro de una circunstancia histórica contingente. “Comúnmente, la comunidad se aparta en la ausencia de amenaza. La flexibilidad de esta forma de organización constituye un meta-equilibrio, un gran patrón adaptativo que proveía la estabilidad y la continuidad frente a perturbaciones y cambios.”⁵⁴

La movilidad de objetos y personas por medio del intercambio entre sociedades visayas y otras regiones del sur y sureste asiático pasaba por la necesidad de la incorporación de esos elementos externos por medio de prácticas rituales propias de cada grupo social. Ejemplos de esta incorporación de objetos de intercambio en las dinámicas sociales de las Visayas son la porcelana china, *gong*⁵⁵ de bronce, entre otros objetos de intercambio provenientes de las regiones antes señaladas, hallados en excavaciones en la isla de Cebú y Negros oriental, y que antes que sugerir la existencia de sociedades jerárquizadas ofrecen más bien la posibilidad de que estos objetos sean vestigios de un escenario ritual. Estos objetos, que datan del siglo IX a.n.e., demuestran la participación sostenida de estas sociedades del archipiélago central filipino en redes de intercambio de

⁵³ Resil B. Mojares, ‘Where is the center?...’, *op.cit.*, p. 46. En este análisis Mojares plantea la inexistencia de un centro dentro de la organización político-económica de la comunidad de Valladolid, al sur de la Isla de Cebú.

⁵⁴ John A. Peterson, ‘Liminal objects, sacred places...’, *op. cit.*, p. 228. Este patrón cultural lo ubica también Valerio Valeri entre los Huaulu de las Islas Molucas, en *The Forest of Taboos: Morality, Hunting, and Identity Among the Hoaulu of the Moluccas*, Madison, The Univesrity of Winsconsin Press, 2000.

⁵⁵ Instrumento de percusión.

gran alcance.⁵⁶ Estos objetos tenían un valor que nada tenía que ver con lo material sino con su posición en el procesos ritual, “[A través de ellos] los vivos y los ancestros [junto con] lo material y lo espiritual son conectados y reconciliados por medio de la práctica ritual”.⁵⁷

Descripciones del periodo colonial, como las de Antonio Pigafetta, los jesuitas Pedro Chirino y Francisco Alcina, entre otros, hacen referencia a rituales en donde aparecen elementos y objetos interpretados a partir desde una lógica distinta a la local. Para entender bajo que lente se estaban observando estos procesos se hace necesario entender también la dinámica social y el proceso cultural de aquellos fuereños españoles, con quienes los isleños visayas se encontraron a finales del siglo XVI, particularmente los religiosos jesuitas.

⁵⁶ Al respecto ver: Wilhelm G. Solheim, “Origin of the Filipinos and their languages” *9th Philippine Linguistics Congress (25-27 Enero 2006)*, University of the Philippines, 2006.

⁵⁷ Peterson, *Liminal objects, op.cit.*, p. 220.

Cap. II Los jesuitas en el archipiélago Filipino

Mientras el proyecto antropológicamente informado de la interpretación de percepciones indígenas de historia y cambios históricos por consiguiente debería ampliarse, el análisis cultural no debería limitarse a los isleños, como si la etnografía fuese sólo una ciencia de la otredad. Se ha dicho que la antropología convencional señala que los nativos son personas sin historia, pero puede añadirse que ambos, historiadores y antropólogos, han escrito sobre los colonizadores como si éstos no tuvieran cultura.⁵⁸

a) ¿Quiénes eran los jesuitas?

La intención de incluir en esta tesis un panorama general sobre los religiosos jesuitas es ofrecer ciertas pautas que permitan entender cuáles fueron los impulsos ideológicos que motivaron su partida a regiones tan distantes de sus lugares de origen en búsqueda de la conversión de sociedades no cristianizadas. Las órdenes religiosas surgieron desde el siglo XIII con la finalidad de apoyar la expansión del cristianismo en Europa, por medio de misiones itinerantes. La Compañía de Jesús fue la última orden fundada; su nacimiento data del siglo XVI, dentro del marco del Concilio de Trento, lo que le aseguró un posicionamiento y objetivos distintos a los de las demás órdenes religiosas.

Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía, nació en 1491 en Guipúzcoa, provincia ubicada al norte de lo que hoy es España, cerca de Azpeitia. La conversión espiritual de

⁵⁸ “While the anthropologically-informed project of interpreting indigenous perceptions of history and historical change thus ought to be extended, cultural analysis should not restrict itself to Islanders, as though ethnography was a science only of the other. It has often been said that conventional anthropology postulated natives with no history, but it might be added that both historians and anthropologists have written as though colonizers had no culture.” Nicholas Thomas, ‘Partial Texts: Representation, Colonialism and Agency in Pacific History’, *The Journal of Pacific History*, Taylor & Francis, Ltd., vol. 25, n° 2, diciembre 1990, p. 139-158, p. 147.

Ignacio de Loyola dio lugar a un gran número de acciones realizadas por él en favor de su formación religiosa y que culminaron con la conformación de una orden religiosa, la Compañía de Jesús; sin que ése hubiese sido su primer objetivo. La conversión de este personaje fue un acontecimiento inesperadamente rápido, pues se logró tan sólo durante su convalecencia.⁵⁹

El objetivo principal de Loyola, en sus primeros años de 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; esto sólo pudo ser posible por una corta temporada de su vida, alrededor del 3 al 23 de Septiembre de 1523. Tras ser expulsado de Jerusalén, 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.⁶⁰ Pero pronto mudo su objetivo a París, en donde el germen jesuita habría de tomar forma.

En 1528 Loyola se inscribió a los cursos de la Universidad de Santa Bárbara. 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 configurar lo que hoy se conoce como *Ejercicios Espirituales*. Éstos están basados en las experiencias espirituales de Ignacio y son una especie de manual de ejercicios dirigidos a lograr una comprensión de la vida cristiana y de la necesidad de vivir de acuerdo a los principios espirituales dictados

⁵⁹ Sabina Pavone, *Los jesuitas: desde los orígenes hasta la supresión*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2007, p. 16; Jean Lacouture, *Jesuitas: Los conquistadores*, 2 vols., trad. de Carlos Gómez, México, Paidós, 2006, p. 26-33; John O'Malley, *Los primeros jesuitas*, trad. de Juan Antonio Montero Moreno, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1995, p. 43.

⁶⁰ Jonathan Wright, *Los jesuitas. Una historia de los "soldados de Dios"*, México, Debate, 2005, p. 29.

por Cristo. Los *Ejercicios* fueron fundamentales para la cohesión espiritual de los fundadores de la Compañía de Jesús y éstos, como resultado de las experiencias espirituales de Ignacio, derivaron en el hecho de que esa cohesión se diera alrededor de él.⁶¹

El objetivo de este grupo y su líder 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 primero 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. Cuando los fundadores formularon sus votos, habían determinado que, de no ser posible viajar a Jerusalén, se entregarían por completo a los designios que el Papa tuviese para ellos, siempre que éstos estuvieran relacionados con la prédica de la palabra de Dios a través de los *Ejercicios espirituales*, y así fue. De aquí surge la teología de la salvación de las almas tan emblemática de los jesuitas, misma que, en conjunto con la obediencia absoluta al papa, tuvo un papel fundamental dentro del marco tridentino⁶² y permitió la aceptación y rápida expansión de lo que sería la orden jesuita.⁶³

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 autores estudiosos de los inicios de la

⁶¹ 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*, ed. Ignacio Iparraguirre, vol 2, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1957, p. 2-55, p. 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.

⁶² Con marco tridentino me estoy refiriendo al contexto del Concilio de Trento. Este Concilio surgió como una medida ante la dispersión, falta de seguimiento de los preceptos del cristianismo y como una defensa ante los ataques de los reformistas luteranos. Veáse Gonzalo Balderas Vega, *La reforma y la contrareforma. Dos expresiones del cristianismo en la modernidad*, 2ºed., México, Universidad Iberoamericana, 2007, p. 285-288.

⁶³ Pavone, *op. cit.*, p. 18; Balderas, *op.cit.* p. 312.

Compañía de Jesús como 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 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.⁶⁴

Fue en Roma donde Loyola junto con sus seguidores decidieron formar la Compañía de Jesús y para ello debía presentar su petición al Papa Paulo III. En esta petición se detallaban los artículos conocidos como *Prima Societatis Iesu Instituti Summa*.⁶⁵ En esta petición 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 prepósito general y la abolición de la oración coral con el fin de aprovechar ese tiempo en sus propios ministerios.⁶⁶ 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”.

En el contexto tridentino, el hecho de que los jesuitas respaldaran las acciones reformistas de la Iglesia les abrió las puertas a la expansión y el logro, a corto plazo, de sus objetivos. José de Acosta señala en su obra *De procuranda Indorum salute*⁶⁷ que, desde sus inicios, la Compañía se interesó en las Indias Occidentales y Orientales, en un principio las

⁶⁴ Lacouture, *op. cit.*, p. 123.

⁶⁵ *Ibidem.*, p. 133.

⁶⁶ Pavone, *op.cit.*, p. 19.

⁶⁷ José de Acosta, S.J., *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización*, ed. Biligüe de Luciano Pereña *et.al.*, 2 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984, vol. II, p. 311.

primeras pertenecientes a la monarquía española y las segundas a Portugal. En el período de 1550 a 1580 la Compañía de Jesús logró consolidar provincias en España, Italia y Portugal; en Francia y Alemania también lograron fundar provincias, pero las tres primeras fueron las más extensas hasta ese momento.⁶⁸

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 como “modo nuestro de avanzar” en castellano:

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 gobierno⁶⁹

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 Compañía 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.⁷⁰

Así los jesuitas comenzaron su expansión a distintas regiones inmersas en procesos de colonización con la finalidad de llevar el evangelio para lograr ‘la salvación de almas’, principal principio ideológico de la misionología jesuítica. Entre esos lugares a los que

⁶⁸ Ver Agustín Churrua Peláez, S.J, *Primeras Fundaciones jesuitas en Nueva España 1572-1580*, México, Porrúa, 1980, p. 14-17.

⁶⁹ Citado en Pavone, *op.cit.*, p. 20

⁷⁰ Con relación a este principio jesuítico ver: Javier Burrieza Sánchez, “Retrato del jesuita” en Teófanos *op.cit.*, p.44-48.

habrían de llegar los jesuitas a finales del siglo XVI, estuvo el archipiélago Filipino, a donde arribaron en 1582.

b) Primeros españoles en Filipinas

Por muchos años la Corona española se resistió a la integración de los jesuitas en la labor evangélica de sus territorios coloniales en América y, por supuesto, en Oriente. El Rey Felipe III de Portugal fue el primero en llamar a los jesuitas para participar en la evangelización de sus territorios coloniales.

El objetivo del reino español era tener libre acceso a las Molucas, pero tras la deliberación del Tratado de Zaragoza, en 1529, este objetivo tuvo que quedar al margen. Con el descubrimiento del tornaviaje (Manila-Nueva España) por el agustino Fray Andrés de Urdaneta, en 1566, Felipe II encontraría en Manila un enclave productivo en términos comerciales gracias al comercio transpacífico a través del Galeón de Manila. Aunque los resultados de esta transacción comercial no fueron en beneficio de la Corona, las intenciones evangélicas del monarca Felipe II fueron firmes.

El primer asentamiento formal de los españoles en Filipinas fue en el año de 1565. Los esfuerzos de la Corona española por cruzar el pacífico y lograr un establecimiento en el Sureste asiático, se vieron cristalizados cuando una embarcación al mando de Miguel López de Legazpi y el dominico Fray Andrés de Urdaneta partió del puerto de Barra de Navidad, en el actual estado de Jalisco, con rumbo a Filipinas, el 21 de Noviembre de 1564. Durante los primeros años del establecimiento español en el archipiélago, la duda y el

conflicto fueron constantes entre las Corona española y la portuguesa por la legitimidad de la ocupación del archipiélago filipino.

En el año de 1565, Legazpi y su tripulación llegaron a la isla de Cebú, en la región Visayas, región central del archipiélago filipino. Ahí fundó el primer establecimiento español, al cual llamaron Santísimo Nombre de Jesús, por haber hallado ahí 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.⁷¹

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.⁷² 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

⁷¹ Sobre la llegada de Legazpi a Cebú, véase Antonio de Morga, *Sucesos de las Islas Filipinas*, ed. crítica y estudio preliminar de Francisco Perujo, México, FCE, 2007, p. 16-19.; O.H.K. Spate, *The Spanish Lake: The Pacific since Magellan*. Camberra: The Australian National University, 2004, 103.

⁷² Horacio de la Costa, *The Jesuits in the Philippines, 1581-1786 op. cit.*, p. 20.

ejércitos, dentro de esa otra ‘defensa y dilatación de la fe católica’; defensa de la cual los jesuitas buscaron participar desde su gestación.⁷³

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 vuelve a hacer una solicitud, pero ahora al virrey de la Nueva España, quien le ratificó la petición al padre provincial de México, Pedro Sánchez. El requerimiento del rey fue discutido en la Congregación Provincial de 1577.⁷⁴ 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.⁷⁵

Finalmente, 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.

c) Jesuitas embarcados hacia Manila

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

⁷³ Burrieza Sánchez, Javier, ‘La Compañía de Jesús y la defensa de la monarquía hispánica’ en *Hispania Sacra*, n°121, enero 2008, p. 185-210, p. 186.

⁷⁴ Horacio de la Costa, *op. cit.*, p. 22.

⁷⁵ Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 vols., Madrid, Administración de Razón y fe-Plaza de Santo Domingo, 1916, vol. IV, p. 145.

personaje era el recién nombrado obispo, Domingo de Salazar, religioso dominico. Que el obispo y los jesuitas hubieran 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.⁷⁶ Estas instrucciones se establecieron por el jefe provincial de la Nueva España, Juan de la Plaza, a quien le correspondía la 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”. Esta herramienta fue enaltecida por Ignacio de Loyola⁷⁷. 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 primero

⁷⁶ 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 Teófanos Egido (coord.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Marcial Pons-Fundación Carolina, 2004. p. 219; *cfr.* Lacouture, *op.cit.*, p. 115 y Ángel Santos Hernández, *Los jesuitas en América*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 44-48.

⁷⁷ Navas, Antonio, ‘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, p. 219.

años de los jesuitas, no sólo en Filipinas, sino en la Nueva España también, el establecimiento de misiones estables estuvo prohibido.⁷⁸

Al llegar a Manila, una de las primeras acciones realizadas por el nuevo obispo fue el Sínodo de Manila, en 1582. Esta reunión compuesta por religiosos, encomenderos y el gobernador tuvo como finalidad decidir el destino de este enclave español. El principal tema de discusión fue el derecho del rey Felipe II sobre las islas Filipinas, China y todas las islas aledañas. El jesuita Alonso Sánchez participó activamente en este Sínodo defendiendo la posibilidad de utilizar a las Filipinas como medio de abastecimiento para llegar a China.⁷⁹

El resultado del Sínodo tenía la finalidad de organizar el gobierno colonial en Manila. Sin embargo, en 1586 el padre Hernando Suárez⁸⁰ escribía lo siguiente:

El obispo juntó los religiosos para satisfacer muchas cosas que tenían necesidad de remedio... El secretario de ellas y el que puso en orden fue el padre A. Sánchez; pero ni esto duró mucho tiempo ni lo que allí determinaron, en la mayor parte, no ha tenido efecto, porque los frailes tuvieron parecer contrario al Obispo y cada uno abundaba en su sentir.⁸¹

Finalmente Sánchez fue elegido por el gobernador para ir como embajador a Macao para supervisar cuestiones del real servicio. El asunto de Sánchez fue controversial, pues no fue solamente que no cumpliera con el objetivo evangélico, razón de su envío a Filipinas, sino rebasó las órdenes del padre general en turno Claudio Aquaviva.

⁷⁸ Francisco Colín-Pablo Pastells, *Lavor 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.

⁷⁹ Phelan, *op.cit.*, p. 224.

⁸⁰ Hernan Suárez llegó a Filipinas en 1584 junto con otros tres jesuitas en respuesta a las solicitudes de Antonio Sedeño al padre general Claudio Aquaviva. Sus acompañantes fueron Ramón del Prado, Francisco Almerici y el hermano coadjutor Gaspar Gómez.

⁸¹ Citado en Astrain, Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. Vol. IV. 7 vols. Madrid: Administración de Razón y fe: Plaza de Santo Domingo, 1916, p. 450

Hasta este momento los jesuitas estuvieron dedicados a cuestiones eclesiásticas y políticas, en vez de cumplir con su llamado evangélico. Las condiciones en Filipinas durante el Sínodo, y aun años después del mismo, eran de incertidumbre. El historiador jesuita Astrain describe el escenario colonial en Manila como sigue: “Los colonos de Manila (yo añadiría a los religiosos también) vivían realmente con los pies en Filipinas y con los ojos y el corazón en el imperio chino”.⁸²

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 a Claudio Aquaviva, que para realizar 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. Las peticiones fueron escuchadas y la respuesta llegó con el misionero Pedro Chirino a Filipinas.⁸³

d) Pedro Chirino y la consolidación de las islas Visayas como espacio misional jesuítico

En 1590, Con la llegada del jesuita Pedro Chirino y sus compañero, el hermano coadjutor Francisco Martín, empezó una nueva dinámica entre jesuitas y habitantes filipinos, 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. Decidió salir de la ciudad colonial porque este espacio ya estaba siendo ocupado por religiosos dominicos y agustinos, para quienes la

⁸² Astrain, *op. cit.*, p. 460

⁸³ Horacio de la Costa, *op. cit.*, p. 62, 72-75.

llegada de jesuitas a Filipinas no fue vista con buenos ojos; ya que este nuevo enclave colonial, les representaba la posibilidad de lograr aquellas grandes hazañas atribuidas a los jesuitas en China y Japón.⁸⁴

Antes de la ordenanza hecha por Felipe II sobre la repartición del territorio filipino entre las diferentes órdenes religiosas,⁸⁵ el obispo Salazar otorgó a la Compañía de Jesús, en 1592, los pueblos de Taytay y el Antípolo ubicado al oriente de Manila. Aquí Chirino logró establecer buena comunicación con los habitantes de Taytay, así como cambiar su establecimiento a un lugar menos insalubre, según los cánones occidentales.⁸⁶

En ese mismo año, Chirino realizó un viaje de reconocimiento a la isla de Panay en la región Vizaya. Este territorio era parte de la provincia de Árevalo encomendada a Esteban Rodríguez de Figueroa. Esta encomienda llevaba por nombre Tigbawan y se componía de dos grupos étnicos: los visayas ubicados al centro del archipiélago y los Ati de las tierras altas. Esteban Rodríguez brindó gran apoyo a las labores de los jesuitas en Filipinas. Como recompensa a la colaboración de los religiosos ignacianos en sus tierras de encomienda, Rodríguez patrocinó la construcción del Colegio de Manila en 1595.

En ese punto, el padre Sedeño comenzaba a buscar la independencia de la viceprovincia de Filipinas de la provincia de México. Sin embargo, lo único que logró, en 1595, fue su nombramiento como viceprovincial. Con este nombramiento llegaron también ocho padres de la Nueva España para apoyar la misión jesuítica en el archipiélago, a saber:

⁸⁴ Malyn Newit, *A History of Portuguese Overseas Expansion, 1400-1668*, Londres y Nueva York, Routledge, 2005, 161-162.

⁸⁵ Pedro Chirino, *Relación...*, *op.cit.*, p 19-20. 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.

⁸⁶ Horacio de la Costa, *op. cit.*, p. 108.

Alonso de Humanes, Juan del Campo, Mateo Sánchez, Juan de Ribera, Cosme de Flores, Tomás de Montoya, Juan Bosque, Diego Sánchez y el hermano coadjutor Denis Marie.⁸⁷

Al morir Sedeño, en 1595, el cargo de viceprovincial lo ocupó Ramón del Padro. Durante su período los establecimientos jesuitas, como los colegios de Manila y Cebú, así como las misiones en Bohol y Samar mantuvieron su fuerza. La organización misional basada en una misión, en donde habitaba el padre, y visitas repartidas alrededor no permitía la cabal realización de la actividad misional en las islas vizayas, pues los padres acudían a visita cada año o, incluso, cada dos.

Con la llegada del padre visitador Diego García, en 1599, comenzaron los cambios en la organización misional. Este visitador propuso cambios en el sistema misión-visita, al darse cuenta de los bajos niveles de cristianización alcanzados por los jesuitas hasta el momento. Los mayores logros hasta ese momento habían sido en los colegios, de manera muy similar a los primeros años de la Compañía en Nueva España.

A partir de 1600 cada isla fue dividida en secciones; cada una debía contar con una residencia central, en donde habitarían cinco o seis padres, y desde ahí serían coordinadas las visitas. Este nuevo sistema⁸⁸ permitió una mejor actividad misional en la zona.

El método más utilizado por los jesuitas en este territorio objeto de estudio fue el uso de la lengua nativa, pues de esta forma podían iniciar una comunicación directa con los habitantes. Pedro Chirino, en 1604 fue enviado como procurador a Roma con la finalidad

⁸⁷ Colín-Pastells, *op.cit.*, vol. II, p. 6-7.

⁸⁸ Cushner, Nicolas, 'Early Jesuit Missionary Methods in the Philippines', *The Americas*, n° 4, 361-370, p. 368.

de solicitar la independencia de la vice provincia de Filipinas de la Provincia de México, y para ello redactó la *Relación de las Islas Filipinas*.⁸⁹

En Roma recibió las recomendaciones del padre general Aquaviva sobre la evangelización en Filipinas. La primera recomendación, por un lado, fue reducir a los indígenas en pueblos, pues consideraba que la institución de las encomiendas no colaboraba con la dinámica de evangelización; y por el otro, la necesidad de una figura de vigilancia general para todas las misiones en la región. En parte, esas recomendaciones fueron retomadas de la propuesta de José de Acosta, misionero del Perú, quien escribió las bases de la misionología jesuítica que se habría de seguir en los establecimientos coloniales españoles. Su obra *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización* enuncia de las experiencias misionales de su autor y propone el establecimiento de pueblos de misión para lograr modificar los hábitos de los habitantes originales. Esta obra fue presentada a Aquaviva en 1588, poco tiempo antes de la llegada de Chirino a Roma. De ahí que se puede inferir que el cambio de postura con respecto a misiones permanentes haya cambiado.⁹⁰

Los métodos misionales variaron en cada sociedad visaya, pues dependían de la dinámica social y cultural de cada grupo. Sin embargo, en general, cuatro aspectos fundamentales debían ser cumplidos por los nativos para ser considerados católicos: arrepentimiento de su vida pasada, afirmar su creencia en el bautismo, práctica de monogamia, recitación del Padre Nuestro, Ave Maria, Credo y los Diez Mandamientos (este último sólo para los adultos).⁹¹

⁸⁹ Eduardo Descalzo Yuste, ‘La implantación de la Compañía de Jesús en Filipinas a través de la obra del P. Pedro Chirino, S.I.’, en *Actas de la XI Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, ed. Antonio Jimenez Estrella, Julián J. Lozano, Granada, 2012, p. 974

⁹⁰
⁹¹ Cuchner, *op. cit.*, p. 371-372.

El uso de herramientas visuales durante el catecismo fue muy eficaz para lograr la conversión. La enseñanza del catecismo estaba sistematizada en días y horas. Esto de alguna manera también les permitía a los jesuitas configurar una dinámica social basada en el catolicismo. Los sermones básicamente hablaba sobre: infierno y purgatorio, inmortalidad del alma, la existencia de Dios y la gratificación dada a los cristianos en la vida después de la muerte. Lo más importante del método era la predicación de la fe para lograr la salvación de las almas. (Cushner, 4 pág. 372)

Hasta aquí, se han planteado asuntos relacionados con la experiencia de los jesuitas en Filipinas para poder tener la perspectiva de los misioneros que entraron en contacto con las sociedades visayas. Este panorama sirve como punto de partida para comprender cuáles eran los objetivos de los misioneros en relación con estas sociedades y entender desde que punto estaban interactuando éstos con los locales.

III. Agencia indígena en el método misional jesuítico

a) Percepciones visayas acerca de los padres jesuitas

Hablar sobre las percepciones humanas es complicado cuando se busca deconstruir la idea de estructuras de pensamiento fijas para un grupo social determinado. El objetivo de este apartado es mostrar algunas de las conductas descritas por misioneros jesuitas de finales del siglo XVI y principios del XVII, específicamente Pedro Chirino, de quien ya se trató en el capítulo anterior, y Francisco Alcina, quien fuera misionero en la región de las visayas a partir de 1633. En esas descripciones se han podido vislumbrar ciertas conductas que, vistas bajo la óptica que brindan las herramientas de la antropología, se pueden interpretar como formas locales de percibir a los religiosos fuefieños.⁹²

En la mayoría de las historias hispanistas sobre misiones es común que la historia siga la línea temática de las crónicas religiosas, que se refiere a las medidas tomadas por los misioneros para lograr interactuar con los habitantes originales y las fundaciones hechas por ellos en las regiones que describen. Por lo anterior, las historias sobre misiones en espacios coloniales se centran en las actividades del misionero más que en las acciones de las sociedades locales. La razón de esto no ha sido el que las fuentes provengan de agentes españoles sino que los historiadores han tenido un acercamiento poco crítico a estas crónicas; lo cual deriva en un acomodo eurocéntrico de los datos y en la anulación de la otra parte humana del encuentro.⁹³ Aunque de unos años acá, ha comenzado a surgir el

⁹² Sobre el papel del otro y la diferencia en sociedades melanesias ha sido útil la ponencia de Marshall Sahlins, "Difference", 2013.

⁹³ Ejemplos de este tipo de historiografía se encuentran en: Horacio de La Costa, *op. cit.*; Cushner, *op. cit.*; Leoncio Cabrero. *El Pacífico Español. Mitos, viajeros y rutas oceánicas* (Coordinador), Madrid: Prosegur,

interés entre los historiadores, en relación con la historiografía hispanista, sobre los valores locales con respecto a la otredad. Gracias a la apertura del quehacer histórico hacia nuevas formas de interpretación, que toman herramientas analíticas de la antropología, los valores de sociedades sin registros escriturarios han comenzado a ser un tema de análisis en la historiografía hispanista.⁹⁴ Bronwen Douglas señalaba con respecto a las crónicas misionales escritas dentro de un marco colonial que:

son de valor considerable porque contienen descripciones detalladas de acciones: para los misioneros, como para los etnohistoriadores, las acciones y las palabras proporcionan las señas más accesibles de lo que la gente puede haber vivido y sentido. Al igual que las descripciones de las acciones [misionales], los misioneros típicamente también producen reflexiones generalizadas sobre la moral y las costumbres de la gente entre la que ellos trabajaron. [...] usualmente dicen más acerca de la cultura [propia] de los misioneros y las expectativas de su audiencia que sobre la cultura supuestamente descrita...⁹⁵

La llegada de los misioneros jesuitas a la región de las Visayas no pudo ser entendida por las sociedades locales de manera mutuamente similar, en tanto que los valores y marcos de referencia culturales eran distintos. Uno de esos referentes distintos por ejemplo fue la forma en la que las sociedades visayas interactuaban con los elementos que les resultaban ajenos a su contexto. Dicha forma, como veremos más adelante, fue

2003; Felix Díaz Moreno, “Un mundo en construcción. El archipiélago filipino y los agustinos recolectos” en *Poblar la inmensidad: sociedades, conflictos y representaciones en los márgenes del Imperio Hispánico (XV-XIX)*, Congreso Internacional, Sevilla, Escuela Nacional de Estudios Hispano-Americanos, 14-17 de abril 2009.

⁹⁴ Ejemplos de historiadores que abordan temas de contacto entre españoles y sociedades locales del archipiélago filipino son: John A. Peterson, *op. cit.*, Laura Lee Junker, *op. cit.*, Resil Mojares, *op. cit.*; y Vicente Rafael, *Contracting Colonialism: translation and Christina conversion in Tagalog society under early Spanish rule*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

⁹⁵ “[Chronicle] can be of considerable value because they contain detailed action descriptions: for missionaries, as for ethnographic historians, actions and words provided the best clues available as to what people might have thought or felt. As well as actions descriptions, missionaries typically also produced generalized reflections on the morals and customs of the people among whom they worked [...] usually say far more about the missionary’s culture and the expectations of his audience than about the culture purportedly described...” Bronwen Douglas, “Autonomous spirits...”, p. 9.

percibida por los jesuitas, en un inicio, como una aceptación al sometimiento español y a la presencia de religiosos en sus islas, ya que los jesuitas no compartían el referente cultural de integración social con los visayas.

Marshall Sahlins llegó a la conclusión, en su análisis sobre el encuentro entre isleños de Hawai'i y el capitán Cook, que la asociación de Cook con el dios Lono, a quien le atribuían una potencia generativa estacional y cósmica, no fue simplemente una confusión sino un fenómeno que respondía a las formas de incorporar nuevas experiencias en la vida ritual de los locales. La llegada de Cook a Hawai'i, en las postrimerías del año de 1778, fue interpretada por los locales desde el contexto ceremonial *Makahiki* o Nuevo año y desde este marco también configuraron las formas de interacción con el capitán.⁹⁶

El anterior es un ejemplo de cómo para comprender los procesos interculturales de las sociedades en un contexto de primeros contactos es necesario, primero, contar con un panorama general sobre el proceso cultural de cada una de ellas. En el caso del encuentro entre españoles e isleños de la región visayas existen pocos estudios que reflejen un interés claro sobre las percepciones de los locales al respecto.

John Peterson, Resil Mojares y Vicente Rafael son ejemplos de historiadores que sí han tomado en cuenta la perspectiva local para abordar el tema de la interacción entre habitantes originales y españoles. Peterson en su análisis sobre la vida ritual de los isleños de Cebú, a partir de su descripción por Antonio Pigafeta,⁹⁷ señalaba que: “Estos extraños fuereños, indudablemente, podrían haber invocado una crisis de *habitus* seria entre los visayas, quienes contaban con un tratamiento ritual para, de alguna manera, incorporar a los extraños en su cosmología y su experiencia existencial.” Peterson retoma el referente

⁹⁶ Marshall Sahlins, *How “Natives” Think: About Captain Cook for example*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

⁹⁷ Ya se ha mencionado sobre la figura de Pigafeta en el capítulo I.

cultural visaya relacionado con las formas de integración social por medio de un tratamiento ritual que integraba largas jornadas de danza y comida, y que fueron comprendidas por el cronista como festines u orgías, en tanto que sus referentes culturales con respecto a la comida y el acto ritual performativo eran distintos a los de las sociedades visayas.⁹⁸

En las narraciones de religiosos, fueran jesuitas, franciscanos, agustinos o dominicos, es común encontrar referencias al acercamiento voluntario de los isleños a los padres. Un ejemplo de lo anterior se observa en el siguiente pasaje del padre jesuita Pedro Chirino en su descripción sobre su interacción con los locales del asentamiento de Paloc, en la zona norte de la isla de Leyte, el año de 1595:

tiene muy gran comarca de pueblos y mucho número de gente, y toda de muy buenos naturales, en la cual hallé yo muy buena acogida, cuando con el Padre Antonio Pereira fui reconociendo estos puestos, el año antes, que entreteniéndome con buena conversación, gustaba de oír las cosas de Dios, y me hacían cerca de ellas muy buenas preguntas. Mas, debía de haber entre ellos algunos ministros del demonio los cuales como pierden con nuestra santa fe su reputación y ganancias viles, tenían (a lo que creo) [pravertida]⁹⁹ esta gente de manera, que la primera vez que después de esto fueron mal recibidos, mas apenas hubo quien lo fuese ni mal ni bien. Porque todo el pueblo hallaron huido, la tierra adentro, y algunos que había en casas los miraron con tal ceño y despego, que hubieron bien menester volver los ojos a Dios, y esperar su divina mano el consuelo de aquella aflicción y desamparo. Así lo dio en breve su divina clemencia, trocando las manos, y dándonos a

⁹⁸ “ These strange foreigners would certainly have invoked a seious crisis of habitus among the Visayas, who were counting on ritual treatment to somehow incorporate the strangers into their cosmological and existential experience” Petterson, “Liminal...”, *op.cit.*, p. 229Petterson, “Liminal...”, *op.cit.*, p. 229; *cf.* con Junker y Sala-Boza afirman que lo que observaba Piggafeta era la ejecución de festines competitivos, y esto les sirve para argumentar que estas sociedades se hallaban en un proceso de transformación social y política dirigido a la formación de “Sociedades complejas de jefería” Laura Lee Junker, *op. cit.*, p. 314-316 y Astrid Sala- Boza, “The genealogy of Hari”Tupas: an ethnohistory of chiefly power and hierarchy in Sugbu as a protostate”, en *Philippine Quaterly of Culture and Society*, vol 34, n°3, septiembre 2006, 253-311. Para entender más a fondo el papel de la comida y las danzas en el acto ritual de los visayas véase la descripción etnográfica contemporanea del ritual de Rigalu, realizado al norte isla de Bohol. Ulysses B. Aparece, ‘The ritual of gift-giving among the sukdan shamans of northern Bohol: a study in anthropological ethics and poetry’ en *Philippine Quarterly of Culture and Society*, vol. 34, n° 2, junio 2006, p. 97-134.

⁹⁹ (sic) pervertida

entender que sola la suya es poderosa para rendir corazones: rindió estos de manera que los mismos que huían, dentro de pocos días nos deseaban, y se quejaban de que se les acudía de tarde en tarde: y cuando eran visitados por los nuestros, no los dejaban ir tan presto, formando queja de que se habían detenido poco con ellos.¹⁰⁰

Este relato sobre el primer encuentro entre jesuitas y locales del asentamiento de Paloc da ciertos indicios sobre la figura del jefe, *gingasopan*, en contacto con extranjeros. Como ya se ha dicho,¹⁰¹ este personaje dentro de las sociedades visayas no concentraba un poder ni autoridad absolutos, pero si ejercía el papel de protector en relación con los agentes externos que pudieran atentar contra la supervivencia del grupo que lideraba. Al no concentrar una autoridad absoluta sus seguidores podían o no secundar sus decisiones, por ello, la huida de algunos de ellos, como se enuncia en el relato, era una forma de proceder propia de la dinámica social de los visayas.

El regreso de algunos isleños a Paloc, asociado por Chirino a la acción divina, puede ser entendido desde el punto de vista local como la búsqueda de relacionarse con el extraño después de que éste pasara por el escrutinio del jefe. Esta figura, en tanto responsable de la supervivencia del grupo, debía estar capacitada para entablar relaciones generativas. En analogía a estas dinámicas, en Visayas, es útil señalar que en las sociedades melanesias la capacidad para relacionarse con los medios generativos da muestra de la eficacia de la persona. Esos medios generativos radican en su manejo de la diferenciación y en su búsqueda de significados compartidos con el otro.¹⁰²

¹⁰⁰ Pedro Chirino, *Relación de las Islas Filipinas*, trad. por Ramón Echeverría, Manila, Historical Conservation Society MDB Printing, 1969, p. 77.

¹⁰¹ Ver capítulo I

¹⁰² James Leach, *Creative Land: Place and Procreation on the Rai Coast of Papua New Guinea*, Oxford, New York, Berghahn Books, 2004, p. xiv.

Algo que debe ser tomado en consideración es que una vez entablada la relación con el misionero, él entraba en relación con el grupo como una figura de mediador ante las presiones de las fuerzas coloniales. Las sociedades visayas no entraron en contacto con los españoles a partir de la llegada de los jesuitas, pues muchas de ellas ya habían estado en contacto previo con dinámicas coloniales por medio del sistema de encomiendas.¹⁰³ En una Carta Real a Miguel López de Legazpi, fechada en 1568, el rey le ordenaba:

Encomendareis y repartiréis conforme a la ley de la sucesión de los indios los pueblos os pareciere de esas islas que se reducen a vuestro servicio con tanto que no encomendéis ni repartáis las cabeceras y puertos de mar ni lugares poblados de españoles porque estos han de quedar para vuestra corona Real como mandamos que queden¹⁰⁴

Así se ordenó y, en 1571, el río y la población de españoles de la isla de Panay quedó bajo la encomienda de la Corona; mientras que Leyte se repartió en doce encomiendas particulares, Cebú en tres y dieciocho en Negros. Desde ese año hasta la llegada de los jesuitas al territorio de las Visayas, los habitantes originales ya habían mantenido contacto con los extranjeros españoles; en la mayoría de los casos basado en la exigencia del pago de tributo para la manutención de los encomenderos.¹⁰⁵

En uno de los pasajes de la carta anua de 1597 escrita por Alonso Humanes, superior de Leyte, a Ramón Del Prado, superior de la vice-provincia de Filipinas, le señala que:

Dióse orden de hacer una Iglesia y de llamar los domingos a la doctrina; al principio acudieron mucho así hombres como mujeres de todos los pueblos comarcanos de una legua de distancia: comenzaron a tratar con nosotros familiarmente no recelándose, ni temiendo; *antes diciéndoles que veníamos por su bien a defenderlos de los que les agraviases y rogar*

¹⁰³ Ver Antonio de Morga, *op. cit.*, p. 18-20; Horacio de La Costa, *op.cit.*, p. 145. Este sistema fue utilizado en América durante los primeros años del periodo colonial como medio para asegurar la evangelización de los nativos. Comúnmente a las familias o soldados recién llegadas al territorio americano se les otorgaba cierto número de locales para su servicio y a cambio el encomendero debía supervisar su aprendizaje de la fe católica y recolectar el pago del tributo.

¹⁰⁴ Citado en Patricio Hidalgo, *Encomienda, op. cit.*, p. 41.

¹⁰⁵ Al respecto véase: Patricio Hidalgo Nuchera, 'Orígenes del tributo indígena en Filipinas. La polémica de la tasación' en *Revista Complutense de Historia de América*, n° 18, Madrid, Edit. Complutense, Madrid, 1992.

*por ellos al corregidor y a quien los podía castigar: comenzaron a acudir con sus negocios y pleitos a nosotros, lo qual era causa de que mas se allegasen y nos pusiesen ya por sus intercesores,*¹⁰⁶ fuera de los niños que del rio de Paloc truximos se recogieron a cada de las tres encomiendas muchos hijos de principales para que aprendiesen la doctrina, y llegaron a sesenta.¹⁰⁷

El jesuita, en este contexto resultó el elemento extraño a ojos de los locales, quienes buscaban integrarlo en sus dinámicas sociales y que de esta forma se pudiera entablar una relación comprensible en términos indígenas de reciprocidad. Las formas en las que el misionero parecía ser integrado por medio del intercambio de dádivas se verá más adelante, pero lo que debe quedar claro aquí es como la gente de Paloc, en Leyte, estaba asociando al padre con una figura de mediador y vocero de los intereses isleños.¹⁰⁸

Alonso Humanes, como otros misioneros jesuitas, al llegar al territorio de las Visayas, en 1596,¹⁰⁹ desconocían los valores culturales de los isleños, pero es de notarse en este pasaje que para dicho momento ya se tenía cierto entendimiento de ellos, pues el padre Pedro Chirino ya había tenido contacto un año antes con la gente de este territorio¹¹⁰. No es casual que en su presentación Humanes hubiese remarcado su voluntad para defenderlos de los corregidores (superior de los encomenderos en cada isla) y que los isleños, a su vez, les brindaran a sus hijos para ser catequizados. Pues desde la óptica local este intercambio asentaba un contrato de reciprocidad entre ellos. Las relaciones de reciprocidad entre visayas 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

¹⁰⁶ Las cursivas son añadidas.

¹⁰⁷ Francisco Colín-Pablo Pastells, *op.cit.*, v. III, p. 128

¹⁰⁸ James Leach afirma que desde el momento en él entró en contacto con la sociedad Reite, ellos comenzaron a entablar un sistema de intercambio. En este contexto el antropólogo puede ser una vía para el reconocimiento que la comunidad sentía que se le debía, *op. cit.*, p. 10

¹⁰⁹ Ver capítulo II

¹¹⁰ Pedro Chirino, *op. cit.*, p. 76.

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.¹¹¹

Son pocos los relatos en los que los jesuitas refieren el interés de los locales hacia las cuestiones relativas al cristianismo, si éstos no estaban bautizados. Sin embargo, en el siguiente pasaje el padre Valerio, misionero entre los locales de Butuan, lo hace evidente cuando escribe sobre el gusto con el que ‘reciben’ el cristianismo: ‘Juntase un grande auditorio, y en todos, *aunque infieles*, se experimenta mucho afecto a las cosas sagradas. Traen a sus hijos de su voluntad a que los bauticemos; y cuando los tiene enfermos, a que les digamos el evangelio.’¹¹²

Este pasaje sugiere que el interés que estas sociedades guardaban en relación con el cristianismo no estaba concentrado en lograr una conversión. Al respecto, Vicente Rafael en su análisis sobre la interacción entre tagalos y misioneros agustinos, durante el periodo colonial, señala que los tagalos lograban captar e interpretar de los sermones religiosos aquello, de alguna manera, les fuera de mayor utilidad para sobrevivir a las condiciones del régimen colonial.¹¹³ De igual manera, la interacción del jesuita y el indígena visaya estaba

¹¹¹ *Op. cit.*, p. 131-132

¹¹² Pedro Chirino, *op. cit.*, p. 142.

¹¹³ “The priest’s words rouse in the Tagalog listeners other thoughts that have only the most tenuous connections to what he is actually saying –not surprisingly, inasmuch as Father Damaso speaks in Latin and Castilian, languages that remained largely incomprehensible to the great majority of the natives throughout the centuries of Sapanish rule. Their response, however, is not simply a matter of boredom, indifference, or rejection. In fact, they anxiously attend to Damaso’s voice, hoping to catch some of the words that are thrown their way. It is as if they saw other possibilities in those words, possibilities that served to mitigate the interminable verbal assaults being hurled from the pulpit. To the extent that such random possibilities occur, the natives listeners manage to find another place from which to confront colonial authority –one that appears to be tangential to the position of subordination ascribed to them...” Vicente Rafael, *op. cit.*, p. 3

mediada por la intención de ampliar la red de relaciones para asegurar la supervivencia de la sociedad y no permitir que las presiones de autoridades coloniales mermaran su supervivencia.¹¹⁴

Los religiosos estaban convencidos de que los isleños visayas comprendían las virtudes del cristianismo y con ello los principios de esta religión, mismos que si bien le otorgaban un poder a los objetos como la cruz y el agua bendita, no las asociaban al agua en sí sino a la acción divina que actuaba por medio de ella.¹¹⁵ Desde la perspectiva de los isleños, el acercamiento hacia “las cosas sagradas”, como las llama el jesuita Valerio, estaba más bien relacionado con el reconocimiento de eficacia en esos objetos y del agua. Es importante no confundir esta asociación con el fetichismo, ni tampoco caracterizarlo como una cuestión simbólica. En ese sentido, no era de extrañarse que el agua bendita fuera integrada en la lógica local como un elemento eficaz y la tomaran con fines curativos como lo enuncia el padre Chirino durante sus primeros encuentros con pobladores de la isla de Bohol (“Usan mucho de agua bendita para sus casas y comidas y sembrados y para sus enfermedades; que beber un trago tienen por grande medicina”)¹¹⁶ y como lo volvería a recalcar el padre Alcina en su *Historia de los indios visayas*, años más tarde:

Acabando la misa, suelen los que se hallan con algún achaque llegarse cerca del altar para que les diga el Padre un evangelio, y las madres suelen llevar a sus hijos pequeños, devoción que tal vez les trae la salud sin otros remedios, [...] que aunque acá nos solemos tocarlos con las manos, y más si son mujeres, en lugar de esto se rocían con un poco de agua bendita, que en ella tiene Dios, según dice la Iglesia, la salud y la vida.¹¹⁷

¹¹⁴ Thomas habla de ampliar redes de intercambio en el contexto del intercambio de dádivas en las sociedades isleñas del pacífico occidental, pero éste es un patrón cultural que puede traspolarse al tema de la adquisición de las tecnologías cristianas por parte de las sociedades visayas, sin que esto sugiera una renuncia a sus valores espirituales locales, *Entanglement objects...*, p. 77.

¹¹⁵ Sobre agencia o ‘stuff soul’ en los elementos medioambientales y objetos desde la óptica de los visayas ver Peterson, ‘Liminal’...*op. cit.*, p. 220-229.

¹¹⁶ Chirino, *op.cit.*, p. 185.

¹¹⁷ Victoria Yepes, *op.cit.*, v. II, p. 104.

La interacción de los nativos de Bohol con el agua bendita, si bien parecía acercarse a las nociones cristianas con respecto a la eficacia del agua, una vez bendecida con el poder de Dios, ésta no estaba sostenida sobre los mismos valores cristianos. Pero, al parecer, lo que estas sociedades si relacionaban era al jesuita con la eficacia de esos objetos. De ahí la importancia de entablar una relación de reciprocidad con él, de manera similar a la forma en la que los cebuanos (actualmente) se relacionan asimétricamente con sus santos, aunque también exista la intención de adquirir el poder asociado al santo por medio del rendimiento de sumisión y conformidad.

b) Integración de los religiosos jesuitas a las formas de organización de las sociedades visayas.

El intercambio de dádivas es un fenómeno, pero también es una perspectiva teórica desde la cual se pueden analizar las crónicas jesuíticas que narran los primeros encuentros con los visayas. En sus narraciones los jesuitas hacen alusión a la generosidad de los locales, quienes, en la mayoría de los casos, al entrar en contacto con los padres le ofrecían algún alimento u objeto. Este proceso de intercambio entendido por los religiosos como un acto de generosidad o símbolo de aceptación a su presencia posiblemente era, desde la perspectiva local, una forma de integrar la figura del otro a su lógica de relaciones.¹¹⁸

¹¹⁸Al respecto es útil el señalamiento de Koki Seki con respecto a las relaciones entre los cebuanos y sus santos de devoción: “relations with saints among the Cebuano devotees in this study, is constructed through ‘the making and remaking of potentially transformative relationships with others’, in which the persons, even the superiors, are changed in every interactions with others”, *op. cit.*, p. 132

Es útil para fines de este apartado hacer una analogía entre el encuentro de jesuitas y viayas con los señalamientos de Thomas Dye en su estudio sobre el encuentro del capitán Cook con los kanaka maoli, habitantes de Islas Hawai'i. Dye sugiere que entre Cook y los kanaka maoli surgió el malentendido debido a las diferencias culturales. Los ingleses interpretaron el acto de bienvenida de los isleños como de aceptación a ser sometidos por la potencia inglesa. “Los kanaka maoli eligieron darle la bienvenida a los ingleses, no ser dominados por ellos, no al menos en la forma en la que los ingleses entendían la dominación, como un acto de sujeción a una fuerza superior y hostil”¹¹⁹

Como ya se ha dicho antes, los pobladores de las Visayas ya habían mantenido contacto previo con españoles en su función de encomenderos o corregidores. Incluso, según el padre Alcina, existe registro del acuerdo firmado por los jefes locales, en donde aceptaban someterse al régimen de la corona española.

la sustancia era saber si su Majestad su voluntad y gusto en admitirle por su verdadero señor natural y absoluto, sin coartación ni límite alguno: que siendo así la voluntad de todos y cada uno de por sí, su Majestad Católica los admitiría por sus verdaderos y fieles vasallos y trataría como a tales, aparándolos y defendiéndolos de sus enemigos y de cuantos les quisiesen agraviar; y admitidos debajo de su Real amparo, gozarían de las todas las exenciones, libertades, privilegios y demás indultos de que gozan todos los vasallos de su Majestad, y en ellos en especial, pues tan libre y voluntariamente le elegían (en caso de que así lo quisiesen) por su rey y señor natural. [Todo esto] corriendo por mano y medio de nuestros padres ministros el dárselos a entender y el declararles las conveniencias grandes que en ello tenían, pues era éste el solo, único y eficaz medio para conservar y dilatar su fe y cristiandad, y el remedio de los muchos daños que padecían ya los enemigos de Dios y de su conservación...¹²⁰

¹¹⁹ *Ibidem.*, p. 276.

¹²⁰ Victoria Yepes, v. II, p. 46-47. Aquí se cita también el decreto enviado por el rey, mismo que por su amplitud no fue transcrito en esta tesis.

Pero, de igual manera que las sociedades de Hawai'i, los visayas entendían de maneras muy distintas a los españoles el acto de sujeción. Pues, como ya se registró en el capítulo I de esta tesis, estas sociedades no respondían a formas de organización jerárquicas y las nociones de autoridad absoluta no se hallaban dentro de sus valores culturales.

Analizando este fragmento a partir de la óptica del intercambio en las sociedades visayas, lo que se estaba entablando en aquel pacto era una relación de reciprocidad, en donde la corona estaba ofreciendo bienestar para los locales a cambio de su obediencia. Esto no estaba tan alejado del concepto de un jefe central a quien se le debía seguir y respetar, a cambio de la seguridad y el bienestar de sus seguidores. Es posible que el acuerdo que cita Alcina fuera entablado con los jefes de las sociedades que habitaban cada isla, pero no necesariamente estaba respondiendo a los intereses de todos sus seguidores. De alguna manera estas relaciones particulares con el poder colonial contribuyeron a la ruptura de ciertos valores y formas de organización social locales, que dieron lugar a nuevas dinámicas sociales entre los isleños.

En el pasaje anterior, vemos como el misionero se desempeña como mediador entre el poder colonial y los intereses locales. Es un hecho que los jesuitas no entendieron la función social que estaban asumiendo dentro de estas sociedades isleñas, pues desde su marco de referencia, si ellos eran intermediarios entre los locales y las autoridades coloniales, lo eran con la finalidad de poder llevar “la salvación a estos lugares recónditos del orbe”. Pero para los isleños que estaban participando de este proceso de intercambio, los misioneros eran quienes debían intervenir por sus intereses frente a las autoridades coloniales, en tanto que ya formaban parte de su dinámica social como intermediarios con aquel régimen colonial que les resultaba tan ajeno.

Las sociedades no son sistemas homogéneos que compartan siempre los mismos intereses. De ahí que las formas en las que se relacionaban los jefes, los hechiceros, los niños y otros miembros de la sociedad fuera distinto. Es difícil saber cuando un jesuita estaba en relación con un jefe o si ese personaje, a quienes los misioneros llaman “principal”, fuera más bien un miembro con cierto estatus dentro de la sociedad, pero no figurara como jefe de la misma. Para los jesuitas era importante el bautismo de los jefes, en tanto que, dentro de la lógica jesuítica, después de convertido un gobernante el resto de la sociedad lo seguiría.¹²¹ Pero esta lógica tampoco tuvo gran resonancia entre las sociedades visayas.

Chirino constantemente hace alusión al interés de los jefes por contar con la presencia de un misionero jesuita en su isla. En el siguiente pasaje cita las cartas de los misioneros de la isla Bohol, Juan de Torres y Gabriel Sánchez; quienes, en 1598, mencionan haber presenciado la visita de jefes de otras islas para solicitar misioneros en sus poblados:

De una de ellas vinieron este año unos principales, pidiendo casi con lágrimas por amor de Dios, que siquiera un padre, de dos que aquí estaban, fuese a visitarlos a los menos por ocho días. En otra isla, llamada Siquijor y por otro nombre isla de fuegos, distante de Bohol como cuatro leguas, hay muchos tan dispuestos, que tomando la doctrina cristiana de uno, que fue de esta otra parte a su isla, la aprendieron muy bien y vinieron también los principales a pedir lo mismo que los otros.¹²²

¹²¹ ‘Así, el día glorioso San Joseph bauticé cincuenta adultos, y entre ellos los más principales de este pueblo: que no es poco motivo, para que les sigan los demás, siendo sus cabezas ya cristianos’, Chirino, *op.cit.*, p. 151.

¹²² Chirino, p. 113-114.

Desde la óptica jesuítica estos ‘jefes’¹²³ buscaban su presencia por una necesidad de volverse a la religión católica, pero desde una perspectiva que toma en cuenta los valores culturales locales, esta búsqueda puede más bien estar vinculada con la integración del fuereño en su dinámica social para entonces generar una relación de beneficio en tanto que podrían adquirir de ese fuereño las tecnologías asociadas a la protección y generación de bienes, que según parecía brindaba el cristianismo.¹²⁴

Las formas en las que el jesuita era insertado en la sociedad conducen de nuevo al contexto del intercambio de dádivas. En los relatos jesuíticos es común hallar referencias al intercambio de objetos entre los jesuitas y los locales en sus primeros contactos, aunque es más común la referencia de niños entregados al padre para ser bautizados, aun cuando los padres se mantuvieran al margen del acto.

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 pueblo¹²⁵ 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? Veisme aquí; si me quereis por esclavo, yo viviré con vosotros en vuestro pueblo de Tibor, y os serviré como esclavo, a trueque de enseñaros como os salvéis. Tengo compasión de que andéis en estos pasos, que si os cojen 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 dieseis algo en señal. Diéronme una gargantilla, abrazámonos, y

¹²³ No se sabe si son jefes, conocidos como (ver cap. I) o son miembros con diferentes funciones dentro de la sociedad.

¹²⁴ Peterson, ‘Liminal...’, *op. cit.*, p. 229.

¹²⁵ Sobre la congregación de locales en pueblos, ver. Cap. II. Las poblaciones durante el primer siglo no eran estables, pese a los esfuerzos de autoridades y religiosos. Los miembros de distintos *gingasopan* se reunían pero sólo cuando el padre llegaba al poblado. Al irse el padre, ellos también se retiraban del establecimiento. Victoria Yepes, *op. cit.*, v. II. 103, 118.

bebimos en una misma taza, y finalmente quedamos tan amigos, [...] Diéronme una frutilla y unos huevos, yo les di un cesto de arroz.¹²⁶

Estas formas de integración social no son exclusivas de las sociedades visayas. Se puede hablar de un patrón cultural compartido en las sociedades melanesias e incluso polinesias.¹²⁷ 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 las sociedades visayas. En ese sentido, no es extraño que Chirino les pidiera una muestra de su reciprocidad a los hombres armados.

En la lógica del intercambio de dádivas no hay valores establecidos, pues lo que importante radica en el tipo de relación que se genera y no en el valor de los objetos intercambiados. Por lo anterior, es probable que cuando los isleños visayas entregaban a sus hijos al bautismo, no fueran ellos los que se estaban integrando a una nueva religión sino más bien fuera el padre el que estaba siendo integrado al sistema de parentesco propio de cada grupo.

En este proceso de generación de relaciones entre jesuitas y locales los niños desempeñaron un papel importante. Una carta del padre Francisco González, misionero en Bohol, en 1600, describía un encuentro con habitantes de las tierras altas, a quienes llama “Tinguianis”:

Agora cuando esta escribo estamos en un pueblo de la playa, donde ayer bajaron otros dos pueblos de Tinguianis o Montañeses, rogándonos ellos mismos que los dejemos vivir aquí, por señal han traído hasta 40 niños para que los bauticemos, y así se ha hecho. Que es tanto

¹²⁶ Chirino, *op. cit.*, p. 181-182.

¹²⁷ Nicholas Thomas, *Entangled objects...*, p. 71

más estima, cuanto estos dos pueblos han sido hasta ahora de los más tercos y duros de toda la isla, sino que Dios los ha querido ahora ablandar.¹²⁸

Por un lado, lo que el jesuita reconoce como pueblos puede ser que se tratara de grupos organizados bajo el sistema de *gingasopan*;¹²⁹ mientras que por otro, este pasaje da cuenta de cómo estos grupos no estaban desconectados unos con otros. Los medios por los cuales se acercaban al padre, al parecer eran procesos de relación más semejantes a un ritual que una petición de auxilio como trata de describirlo el jesuita.

La integración del padre para luego generar una relación de beneficio para la sociedad no terminaba al momento de la entrega de dádivas, como en muchos casos fue entendido por los jesuitas. Esta interacción derivaba en una serie de obligaciones que ahora el misionero, como miembro de la sociedad debía cumplir, de lo contrario esto sería interpretado por los locales como una falla en el acto de reciprocidad y por lo tanto podrían producirse problemas al interior de la misma.¹³⁰

Anteriormente se sugirió que los niños tuvieron un papel importante en esta nueva relación entre jesuitas y sociedades visayas. Esto, porque al pasar de los años, aquellos que de niños aprendieron las cuestiones relativas a la doctrina cristiana, por estar más cercanos a los misioneros jesuitas, de adultos ejercerían el papel de guía espiritual.¹³¹ quien describe la labora misional de los jesuitas durante los cincuenta años posteriores a los primeros encuentros entre ellos y las sociedades visayas.

¹²⁸ Chirino, *op. cit.*, p. 224.

¹²⁹ Ver capítulo I.

¹³⁰ Un ejemplo de este tipo de fallas en las relaciones con los padres puede ser el relato que hace Alcina sobre el asesinato de un padre rector a manos de un nativo, en el establecimiento de Catubig, cerca del río Papalag, en la isla de Samar. Victoria Yepes, *op.cit.*, v. II, p. 205-208.

¹³¹ Véase Alcina, quien describe la labora misional de los jesuitas durante los cincuenta años posteriores a los primeros encuentros entre ellos y las sociedades visayas. *Ibidem.*, p. 103, 162-163.

Conclusiones

En este trabajo se ha planteado una postura analítica con respecto a las historias de primeros encuentros entre isleños visayas y misioneros jesuitas, desde una óptica que busca incorporar las percepciones locales, no sólo como un apéndice a los acontecimientos enunciados en las crónicas de los religiosos, sino al mismo modelo interpretativo. Esta postura centra su atención en los procesos interculturales más que en el sometimiento o aculturación de una sociedad por otra. Lo que se ha tratado de exaltar aquí son las formas en las que dos procesos culturales, a saber la de los miembros de la Compañía de Jesús y la de las sociedades isleñas de la región de las Visayas, interactuaron en un espacio intercultural como fue la misión.

Como ya se pudo observar en el tercer capítulo, el espacio misional no era un espacio físico, sino abstracto, pues en la mayoría de los casos las misiones, en su primera etapa, e incluso hasta avanzado el régimen colonial no funcionaron como poblaciones establecidas. De ahí que en este trabajo el concepto de misión sirva como metáfora para referirnos a un contexto de interacción cultural.

El tema de las misiones jesuíticas había sido abordado sólo desde una perspectiva que se enfocaba en las acciones de los jesuitas en territorio filipino, sus intentos por lograr misiones estables con la finalidad de expandir el evangelio, pero en esas historias no era posible ubicar la agencia indígena en esos procesos. El isleño se hallaba en una posición inerte en aquellos procesos coloniales.

A partir de la comprensión de ciertas nociones de autoridad, poder y movilidad, base de la dinámica social en las islas Visayas, se ha logrado vislumbrar en las crónicas

jesuíticas de Pedro Chirino y Francisco Alcina formas de comportamiento ritual practicadas por los isleños para poder insertar al fuereño jesuita dentro de su lógica cultural. Entre esas formas se cuenta el papel de mediador entre los visayas y las autoridades coloniales, que desde la óptica local, ejercía el misionero. En el ofrecimiento de los hijos de los isleños para ser bautizados no sólo se aprecia una forma de relacionarse a partir del valor local de la reciprocidad, sino también un medio para integrar al jesuita al sistema de parentesco propio de cada grupo.

Desde la óptica jesuítica que buscaba la expansión de la fe católica y lograr así, la ‘salvación de las almas’, el hecho de que los isleños se acercaran por voluntad propia y ofrecieran a sus hijos era síntoma de su rendición. Sin embargo, hubo casos en los que el misionero faltó a su función como mediador y fue asesinado.

La relación de los visayas, específicamente hablando de los cebuanos, en relación con figuras de poder, como los santos, si bien es asimétrica, siempre busca obtener algo del poder de esa figura y no sólo el favor del mismo. En ese sentido, la relación con los jesuitas no fue simplemente como la de un pastor con su rebaño, por el contrario los visayas buscaron apropiarse de esas tecnologías que ofrecía el cristianismo en relación con la protección y el bienestar de las personas y su medio; por ello, no es de extrañarse que su acercamiento en la mayoría de los casos, y sobre todo avanzado el periodo colonial, los indígenas se acercaran por propia voluntad al misionero.

Esta tesis deja abierta la posibilidad de que aquellos niños ofrecidos al bautismo durante los primeros años de actividad misional en las islas Visayas se convirtieron, al pasar de los años, en los guías espirituales de las sociedades de este territorio. Esto se concluye a partir de los señalamientos de Francisco de Alcina, quien como ya se ha dicho escribió casi cincuenta años después de la llegada de los primeros jesuitas a estas islas. En

sus descripciones Alcina habla del papel de los ‘maestros’ entre la gente visaya, quienes supervisaban las horas de rezo, así como del aprendizaje y enunciación correcta de sus oraciones. Las descripciones de las labores de estos ‘maestros’ sólo refieren a los momentos en los que los diferentes grupos visayas acudían al pueblo o cabecera de misión, durante días que coincidían con alguna ceremonia ritual o festejo litúrgico, al término de estas celebraciones los indígenas partían y el pueblo quedaba en total desolación.

Sirvan estos últimos datos para próximas investigaciones que se propongan el análisis de la integración del catolicismo a la lógica social y ritual de los isleños visayas durante el periodo colonial, desde un modelo analítico inclusivo de las percepciones locales.

Bibliografía

Acosta, José de, S.J., *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización*, ed. Biligüe de Luciano Pereña *et. al.*, 2 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.

Alegre, Francisco Javier, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, ed. Ernest J. Burrus y F. Zubillaga, 4 vols., vol. II, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1956-1960.

Aparece, Ulysses B., ‘The ritual of gift-giving among the sukdan shamans of northern Bohol: a study in anthropological ethics and poetry’ en *Philippine Quarterly of Culture and Society*, vol. 34, n° 2, junio 2006, p. 97-134.

Astrain, Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. Vol. IV. 7 vols. Madrid: Administración de Razón y fe: Plaza de Santo Domingo, 1916.

Balderas Vega, Gonzalo, *La reforma y la contrareforma. Dos expresiones del cristianismo en la modernidad*, 2ºed., México, Universidad Iberoamericana, 2007.

Bernabéu, Salvador, *El Pacífico ilustrado del lago español a las grandes expediciones*, Madrid: MAPFRE, 1992.

Burrieza Sánchez, Javier, “Retrato del jesuita” en Teófanos Egidio (coord.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Marcial Pons-Fundación Carolina, 2004.

Cabrero, Leoncio (coord.), *Historia general de Filipinas*, Madrid, Cultura Hispánica-Agencia Española de Cooperación Internacional, 2000.

Chirino, Pedro, *Relación de las Islas Filipinas*, trad. por Ramón Echeverría, Manila, Historical Conservation Society, 1969.

Churruca Peláez, Agustín S.J, *Primeras Fundaciones jesuitas en Nueva España 1572-1580*, México, Porrúa, 1980

Cushner, Nicolas, 'Early Jesuit Missionary Methods in the Philippines', *The Americas*, n° 4, 361-370.

Dening, Greg, *Islands and Beaches. Discourse on Silent Land Marquesas 1774-1880*, Honolulu, Hawaii, The University Press of Hawaii, 1988.

_____, 'Performing on the beaches of the Mind: An Essay', *History and Theory*, vol. 41, n°1, 2002.

Descalzo Yuste, Eduardo, 'La implantación de la Compañía de Jesús en Filipinas a través de la obra del P. Pedro Chirino, S.I.', en *Actas de la XI Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, ed. Antonio Jimenez Estrella, Julián J. Lozano, Granada, 2012.

Douglas, Bronwen 'Encountering Agency Islanders, European, Voyagers, and the Production of Race in Oceania', en Elfriede Hermann (ed.), *Changing Contexts, Shifting Meanings: Transformations of Cultural Traditions in Oceania*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2011.


_____ 'Autonomous and controlled spirits: Traditional Ritual and Early Interpretations of Christianity on Tanna, Aneityum and the Isle of Pines in Comparative Perspective', *The Journal of the Polynesian Society*, vol. 98, n°1, marzo 1989, p. 7-48.

_____ 'Encounters with the Enemy? Academic Readings of Missionary Narratives on Melanesians', *Comparative Studies in Society and History*, vol. 43, enero 2001, p. 37-64

Fournier, Patricia; Mondragón, Carlos, et. al. (coord.), *Peregrinaciones ayer y hoy. Arqueología y antropología de las religiones*, México, El Colegio de México, 2012.

Geertz, Clifford, 'History and Anthropology', en *New Literacy History*, vol. 21, núm. 2, 1990.

Guthe, Carl E., 'The University of Michigan Philippine Expedition', *American Anthropologist*, New Series, vol. 29, nº1, 1927, p. 75.

Hidalgo Nuchera, Patricio, *La encomienda en América y Filipinas su impacto sobre la realidad socio-económica del mundo indígena*, Madrid, , 2001.

_____, 'Orígenes del tributo indígena en Filipinas. La polémica de la tasación' en *Revista Complutense de Historia de América*, nº 18, Madrid, Edit. Complutense, Madrid, 1992.

Hogbin, H. Ian, 'Native Councils and Courts in the Solomon Islands' en *Oceanía*, nº14, 1943, 258-283.

Hutterer, Karl y Tenzas, Rosa, 'Preliminary Report on the Salvage Excavation Project in Cebu City' en *Dr. H. Outley Beyer: Dean of Philippine Anthropology*, Rahman, Rudolf y Gertrudes Ang, (eds.), Cebu, San Carlos, 1968.

Horacio de la Costa, *The Jesuits in the Philippines, 1581-1786*, Cambridge, Harvard University Press, 1967.

Inga Clendinnen, *Ambivalent Conquest. Maya and Spaniard in Yucatan, 1517-1570*, Nueva York, Cambridge University Press, 1987.

Junker, Laura Lee, *Raiding, trading and feasting. The Political Economy of Philippine Chiefdoms*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999.

Lacouture, Jean, *Jesuitas: Los conquistadores*, 2 vols., trad. de Carlos Gómez, México, Paidós, 2006.

Leach, James, *Creative Land: Place and Procreation on the Rai Coast of Papua New Guinea*, Oxford, New York, Berghahn Books, 2004.

Leturia, Pedro de, “Génesis de los Ejercicios de San Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañía de Jesús (1521-1540)” en *Estudios Ignacianos*, ed. Ignacio Iparraguirre, vol 2, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1957, p. 2-55.

Lieberman, *Cebuano Sorcery: Malign Magic in the Philippines*. Berkeley, University of California Press, 1967.

Luque Talaván, Miguel y Manchado López, Marta Ma. (coord.), *Un océano de intercambios: hispanoasia*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores-Agencia Española de Cooperación Internacional, 2008.

Mojares, Resil B., ‘Where is the center? Ideology formation and the constitution of a rural cebuano community: 582-1988’ en *Philippine Quaterly of Culture and Society*, vol. 28, n° 1, Cebú, University of San Carlos, 2000, p. 1-78.

Morga, Antonio de, *Sucesos de las Islas Filipinas*, ed. crítica y estudio preliminar de Francisco Perujo, México, FCE, 2007.

Navas, Antonio, ‘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.

Newitt, Malyn, *A History of Portuguese Overseas Expansion, 1400-1668*, Londres y Nueva York, Routledge, 2005.

O’Malley, John, *Los primeros jesuitas*, trad. de Juan Antonio Montero Moreno, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1995.

Pavone, Sabina, *Los jesuitas: desde los orígenes hasta la supresión*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2007.

Peterson, John A., 'Cebuan Chiefdoms? Archaeology of Visayan and colonial landscapes in the 16th and 17th century Philippines', en *Philippines Quartely of Culture and Society*, vol. 31, n°1/2, University of San Carlos, 2003.

_____, 'Liminal objects, sacred places: Epistemological and archaeological investigations at the aleonar site in Cebu, Philippines', en *Philippine Quaterly of Culture and Society*, vol. 33, n°3/4, septiembre-diciembre 2005, p. 218-270.

Phelan, John, *The Hispanization of the Philippines: Spanish aims and Filipino responses, 1565-1700*, Madison, Wis.: University of Wisconsin, 1959.

Pigaffeta, Antonio, *Primer viaje alrededor del mundo*, (ed.) Leoncio Cabrero Fernández, Madrid, Dastin Historia, 1988.

Rafael, Vicente, *Contracting Colonialism: translation and Christina conversion in Tagalog society under early Spanish rule*, Ithaca, Cornell University Press, 1988.

Sahlins, Marshall, *Apologies to Thucydides. Understanding as Culture and Viceversa*, Chicago, Estados Unidos, The University of Chicago Press, 2004.

_____, 'Poor man, rich man, big man, chief: Political types in Melanesia and Polynesia', en *Comparative Studies in Society and History*, vol. 5, n°3, Cambridge University Press, 1963.

_____, *How "Natives" Think: About Captain Cook for example*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

Sala- Boza, Astrid, 'The genealogy of Hari'Tupas: an ethnohistory of chiefly power and hierarchy in Sugbu as a protostate', en *Philippine Quaterly of Culture and Society*, vol 34, n°3, septiembre 2006.

Salmond, Anne, *The Trial of the Cannibal Dog: Captain Cook in the South Seas*, Estados Unidos, Yale University Press, 2003.

Sánchez Burrieza, Javier, 'La Compañía de Jesús y la defensa de la monarquía hispánica' en *Hispania Sacra*, n°121, enero 2008, p. 185-210.

Solheim, Wilhelm G., 'Origin of the Filipinos and their languages' *9th Philippine Liguistics Congress (25-27 Enero 2006)* , University of the Philippines, 2006.

Spate, O.H *Spanish Lake: .K., The The Pacific since Magellan*. Camberra: The Australian National University, 2004.

Stoler, Ann Laura y Cooper, Frederick, 'Between Metropole and Colony: Rethinking a Reserch Agenda', en Frederick Cooper and Ann Stoler (ed.), *Tensions of Empire: Colonial Cultures in Bourgeois World, Berkeley and Los Angeles: University of California Press 1977*

Stuart-Fox, Martin, 'Political Patterns in Southeast Asia' en Colin Mackerras (ed.), *Easter Asia*, 3° ed., Melbourne, Longman Cheshire, 2000, p. 83-84

Seki, Koki, 'Fiesta, patron saint, and the concept of gahum: a preliminary study on the folk notion of power among Cebuano migrant fisherfolk' en *Philippine Quartely of Culture and Society*, vol. 30, n°1/2, mayo-junio 2002, p. 111-137.

Tambiah, S.J. , 'The galactic polity: The structure of tradicional 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.

_____ *World Conqueror and World Renouncer. A study of Buddhism and polity in Thailand against a historical background*, London, New York, Melbourne, Cambridge University Press, 1976.

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

Thomas, Nicholas, *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific*, Cambridge, Mass y Londres, Harvard University Press, 1991.

_____ "Partial Texts: Representation, Colonialism and Agency in Pacific History, *The Journal of Pacific History*, Taylor & Francis, Ltd., vol. 25, n° 2, diciembre 1990, p. 139-158.

Valeri, Valerio, *The Forest of Taboos: Morality, Hunting, and Identity Among the Hoaulu of the Moluccas*, Madison, The Univesrity of Winsconsin Press, 2000

Wolters, O.W., *History, Culture, and Region in Southeast Asian Perspective*. Singapore, Institute for Southeast Asian Studies, 1982.

Wright, Jonathan, *Los jesuitas. Una historia de los "soldados de Dios"*, México, Debate, 2005, p. 29.

Yepes, Victoria, *Historia sobrenatural de las Islas Bisayas. Segunda parte de la Historia de las Islas e Indios Bisayas del padre Alzina*, Manila: 1668-1670, 2 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998.